

La matrice de l'interprétation talmudique

Ephraïm Kanarfogel

LA MISHNA (litt. «enseignement» ou «répétition») est un code de loi composé, nous dit la tradition, par Rabbi Yehuda ha-Nassi («le Prince») vers 200 E.C. À l'inverse des *midrashim*, il ne se présente pas comme un commentaire biblique, mais comme une œuvre indépendante – qui, d'ailleurs, ne cite presque jamais le texte biblique et ne mentionne que rarement les lois bibliques de base, tant celles-ci sont censées être connues. Elle est composée de soixante-trois traités (*massekhtot*, sg. *massekhet*) répartis en six ordres (*sedarim*, sg. *seder*) qui portent respectivement sur les lois agricoles (*Zera'im*, «semences»), les fêtes (*Mo'ed*), le statut personnel (*Nashim*, «femmes»), les lois civiles et pénales (*Nezikin*, «dommages»), les lois du Temple (*Kadashim*, «choses saintes») et les règles de pureté rituelle (*Taharot*). À l'inverse des autres traités de l'ordre *Kadashim*, le traité *'Hullin*, tout comme le quatrième chapitre du traité *Mena'hot*, est largement consacré à des thèmes de pratique quotidienne : la *kasherut* et les lois de *tefillin*, *mezuzah* et *tsitsit*; il en est de même des traités *Berakhot* (de l'ordre *Zera'im*) et *Nidda* (dans l'ordre *Taharot*). La Mishna ne tranche pas systématiquement la Loi, mais laisse au contraire s'exprimer les divergences de vue entre les différents maîtres des générations précédentes. La *Tossefta*, dont la compilation est attribuée à Rabbi 'Hiyya, élève de Rabbi Yehuda ha-Nassi, est constituée d'un matériau parallèle à celui rapporté dans la Mishna, mais beaucoup plus riche – et moins concis. Les enseignements consignés dans la *Tossefta* sont appelés *beraïtot* («enseignements extérieurs» [au corpus mishnique]).

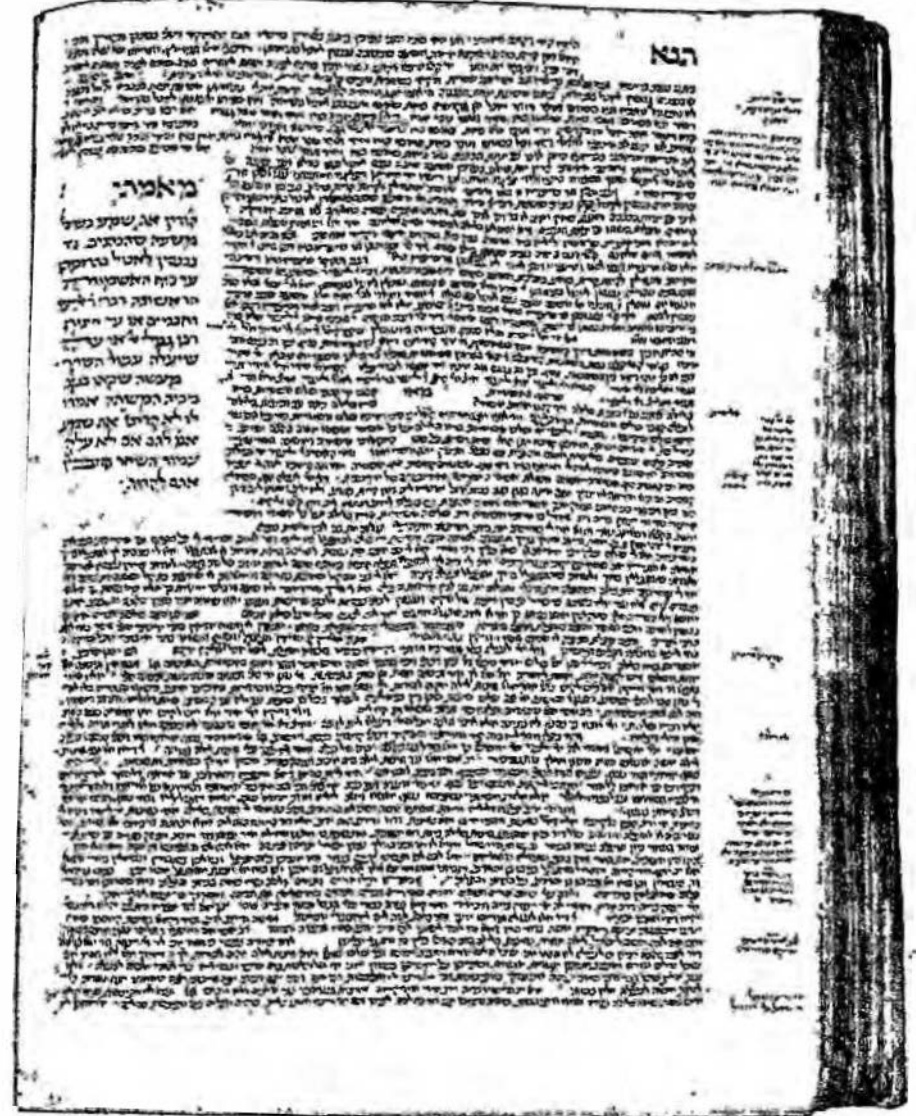
La Mishna, au cours des siècles qui suivent son édition, est l'objet d'étude principal des maîtres des générations suivantes, appelés *Amoraïm* (alors que les maîtres cités dans la Mishna et les textes de la même époque sont appelés *Tannaïm*). Les discussions des Amoraïm sont compilées dans la *Gemara*. Il existe deux *Gemarot* : celle clôturée en terre d'Israël vers 350 et celle, beaucoup plus tardive, des académies babyloniennes, dont on date traditionnellement l'achèvement des dernières années du v^e siècle, mais qui contient beaucoup d'interpolations des générations ultérieures, appelées *Saboraïm*. Chacune de ces deux *Gemarot* jointe à la Mishna forme respectivement le Talmud dit de Jérusalem ou *Talmud Yerushalmi* et le Talmud dit de Babylone ou *Talmud*

Bavli. Quand on parle du Talmud sans plus de précision, c'est généralement au Talmud de Babylone que l'on fait référence, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, clôturé plus tard, il intègre une bonne partie du matériau présent dans le Talmud de Jérusalem. Surtout, il s'agit d'une œuvre plus travaillée, plus pédagogique en un sens, alors que le Talmud de Jérusalem, plus archaïque dans sa forme, se contente souvent de juxtaposer les débats de manière très succincte, ce qui rend son étude d'autant plus ardue. Les deux Talmuds, cependant, se complètent l'un l'autre : contrairement à celui de Babylone qui, pour l'ordre *Zera'im*, ne couvre que le traité liminaire *Berakhot* («bénédictions»), celui de Jérusalem commente tous les traités de cet ordre ; cela se comprend, puisque ces lois agricoles ne s'appliquent qu'en terre d'Israël, et explique le regain d'intérêt récent pour l'étude du Talmud de Jérusalem dans l'État d'Israël actuel, tendance qui avait déjà été amorcée, sous la forme d'une étude performative à visée messianique, par le Gaon de Vilna et ses disciples au XVIII^e siècle. En retour, le Talmud de Babylone couvre l'ordre *Kadashim* (dans la mesure où l'étude des lois des sacrifices supplée, en l'absence du Temple, à leur accomplissement effectif), alors que les *Gemarot* palestiniennes sur cet ordre sont perdues – si tant est qu'elles aient jamais existé.

Les dates que l'on donne pour la «composition» de la Mishna et des deux Talmuds ne doivent cependant être comprises comme des moments de mise par écrit. En effet, plusieurs siècles après la «rédaction» du Talmud de Babylone, son «texte» était, au sein des académies mésopotamiennes, encore presque exclusivement véhiculé par la mémoire de récitants, non par le biais de supports écrits¹. 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, circulant au sein des diverses écoles : celles de Rabbi Yishma'el, de Rabbi 'Akiva... Autrement dit, avant et après le moment talmudique au sens strict (de 200 à 500), les enseignements rabbiniques circulent 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 on trouve des témoignages, dans le Talmud lui-même, de l'existence à l'époque pré-talmudique de recueils écrits et privés (*megillot setarim*, «rouleaux secrets») contenant ces enseignements «oraux».

La démarche du Talmud est complexe. Elle consiste tout d'abord à porter un regard critique sur la Loi telle qu'elle est rapportée dans la Mishna :

1. Voir R. Brody, «The Talmud in the Geonic Period», in S. L. Mintz et G. M. Goldstein (éd.), *Printing the Talmud*, New York, Yeshiva University Museum, 2005, p. 31-32.



Première page du traité *Berakhot*, traditionnellement le premier du Talmud, dans le manuscrit connu sous le nom de *Codex Munich 95*. Il s'agit du plus ancien manuscrit complet du Talmud de Babylone qui soit parvenu jusqu'à nous. Achevé par le copiste en 1342, il a été réalisé pour le grand rabbin de Paris de l'époque, Matathia b. Yossef, exactement un siècle après que cette ville eut vu le Talmud brûlé par charrettes entières en place de Grève. On remarquera que ne figurent que le texte de la Mishna et de la *Gemara*, et pas encore les commentaires de Rashi et des Tossafistes. En outre, la Mishna s'inscrit en marge intérieure, tandis que la *Gemara* l'entoure. Il est aussi notable que ce traité *Berakhot* n'est ici pas placé en tête, mais est rejeté à la fin de l'ordre *Mo'ed*. Le manuscrit inclut en outre des textes paratalmudiques, aussi bien en ouverture – *Beraïta de-Melekhet ha-Mishna* sur la construction du Tabernacle et *Seder 'Olam Rabba* sur la chronologie traditionnelle – qu'en clôture – les *Massekhtot Ketanot* ou «petits traités» paramishniques, le *Seder Tannaïm ve-Amoraïm* qui expose les règles de déduction de la halakha en cas de débat dans le Talmud et, enfin, de nombreux modèles de contrats et documents légaux.

que peut-on déduire de sa formulation précise ? Quelles en sont les sources bibliques éventuelles ? Est-elle l'objet d'un débat entre Tannaïm (que l'on connaîtrait notamment par les *beraitot*) et quel est l'enjeu de ce débat ? Cette loi et ce débat sont-ils liés à d'autres débats ? Le Talmud s'intéresse aussi à l'enseignement et à la pratique des maîtres postérieurs à la Mishna, les Amoraïm : qu'ont-ils dit qui se rattache à la loi en question ? Quelle est leur position par rapport aux discussions des générations précédentes ? L'ensemble forme, sous l'apparence d'une codification légale, un réseau complexe de discussions dépassant largement tel ou tel détail rituel ou juridique pour s'étendre à des concepts plus généraux qui constituent, au regard des talmudistes contemporains en tout cas, l'essence même de la démarche talmudique.

Dégager ces « catégories du savoir talmudique » à partir du corpus mishnique et paramishnique, c'est *in fine* l'essentiel du travail de la Gemara. 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 III^e, IV^e et V^e 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 Gemara, 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'aujourd'hui.

Les méthodes d'étude et d'interprétation du Talmud de Babylone dans les siècles immédiatement postérieurs à sa clôture (v. 500 E. C.) demeurent dans une large mesure entourées de mystère. Bien qu'on ait identifié un certain nombre de figures babyloniennes et palestiniennes, appelées *Geonim*, ayant fleuri au cours des VIII^e et IX^e siècles, les voies que leurs écrits ont empruntées pour atteindre l'Europe sont difficiles à déterminer avec précision. Les chercheurs contemporains s'accordent à dire que les textes, enseignements et coutumes rabbiniques d'Érets Israël sont parvenus par des voies assez directes jusqu'aux centres rabbiniques de l'Italie du haut Moyen Âge et qu'ils ont, de là, atteint, en remontant le Rhône, puis le Rhin, les régions allemandes (*Ashkenaz*) et de la France du Nord (*Isarfat*), tandis que les traditions des académies babyloniennes ont surtout émergé d'abord dans le monde séfarade de la péninsule Ibérique et de l'Afrique du Nord. Ce consensus a cependant fait l'objet d'intenses discussions et ajustements.

L'AFRIQUE DU NORD, TERRE DE TRANSITION ENTRE DEUX ÈRES

Il est clair cependant que les savants talmudistes de premier plan dans le monde séfarade avant le XI^e siècle, et même au cours de ce dernier, ne résidaient pas sur le continent européen. R. Hai b. Sherira Gaon (m. 1038), auteur de toute une panoplie de commentaires talmudiques accompagnant sa production pléthorique de *responsa* et de monographies halakhiques, est le dernier des Geonim de l'âge classique qui fleurirent à Bagdad. Si la famille de R. 'Hananel b. 'Hushiel, dit Rabbeinu 'Hananel (m. 1056), est apparemment originaire de l'Italie du Sud, cet auteur d'un commentaire systématique de la plupart des traités composant les trois ordres « majeurs » du Talmud (*Mo'ed*, *Nashim* et *Nezikin*) vit et enseigne à Kairouan, sur le territoire de l'actuelle Tunisie. R. Isaac al-Fassi, dit le Rif (1013-1103), part de Fès pour n'atteindre Lucena l'Andalouse que vers la fin de sa carrière (en 1088), bien qu'il soit fort possible qu'il ait composé (ou révisé) en Espagne musulmane certaines parties de son œuvre majeure : le compendium halakhique connu sous les titres de *Sefer Halakhot [Rabbati]* ([*Grand*] *Livre de lois*) et *Hilkhot ha-Rif*. Cet ouvrage, qui extrait du Talmud de larges passages de portée pratique pour les élucider, les contextualiser et les refondre en un discours fluide (sans toucher à l'ordre général de ces passages), est souvent en décalage avec les conclusions juridiques de R. Hai et des autres Geonim majeurs. Le principal élève d'Al-Fassi, R. Yossef ha-Lévi ibn Megas, dit le Ri Migash (1077-1141), compose ses commentaires talmudiques exclusivement en Andalousie, tout comme ses *responsa*. Outre ces dernières, on ne connaît plus de lui aujourd'hui que les commentaires complets de deux traités talmudiques, bien qu'on sache qu'il a composé, au moins partiellement, des commentaires de nombreux autres traités, comme l'attestent les citations dans des ouvrages postérieurs.

Globalement, ces premières autorités rabbiniques séfarades montrent, quand il s'agit de diffuser leurs études talmudiques et leurs interprétations, une préférence pour les compendiums halakhiques et les *responsa*. Bien que les commentaires composés par Rabbeinu 'Hananel soient abondamment cités par les commentateurs ultérieurs, qu'ils soient espagnols ou même français et allemands, comme l'attestent les *Tossafot*, il convient de noter que Rabbeinu 'Hananel, suivi en cela par le Rif, omet spécifiquement de son œuvre exégétique l'ordre *Kadashim* du Talmud, consacré au système sacrificiel, devenu sans portée pratique avec la destruction du Temple de Jérusalem. En outre, Rabbeinu 'Hananel affirme lui-même explicitement que la visée essentielle de l'étude talmudique doit, à son époque,

consister à en déduire des conclusions halakhiques ayant une incidence pratique¹.

DE L'ITALIE À LA VALLÉE RHÉNANE

Les études talmudiques commencent d'être clairement attestées dans l'Europe chrétienne avec l'émergence de savants rabbiniques dans l'Italie de la fin du IX^e siècle. Les membres de la famille Kalonymos, originaire du Sud de la péninsule et installée en Lombardie, à Lucca, se consacrent à des études tant talmudiques qu'ésotériques, sans négliger la composition de poèmes liturgiques ou *piyyutim*. Une légende concernant les origines de la culture ashkénaze veut qu'un certain nombre de ces Kalonymides aient été emmenés à Mayence par un roi chrétien (que certains identifient comme Charles le Chauve) au tournant du X^e siècle, bien qu'il soit fort possible qu'ils aient émigré de leur propre chef.

Quoi qu'il en soit, R. Meshullam b. Kalonymos (qui réside la majeure partie de sa vie à Lucca, pour ne s'installer à Mayence que dans la seconde moitié du X^e siècle) compose, outre des *piyyutim*, un commentaire sur le traité mishnique *Avot* (*Maximes des Pères*), une édition vocalisée de certains textes de la Mishna (l'absence de voyelles entraînant parfois des ambiguïtés de vocabulaire ou de grammaire, la simple vocalisation d'un texte constitue en soi un travail d'interprétation), ainsi que de nombreux *responsa* dont seule une partie nous est parvenue. Ceux-ci s'attachent avant tout à identifier les sources talmudiques mises en jeu par la question posée et à déduire de celles-ci les directives halakhiques qui en ressortent. En cela, ils servent de modèle aux *responsa* de ses successeurs les plus célèbres au sein de la communauté de Mayence, R. Gershom b. Yehuda (960-1028) et son élève, R. Yehuda ha-Kohen, auteur du code halakhique *Sefer ha-Dinim* (*Le Livre des règles*).

C'est à Rabbeinu Gershom qu'il convient justement d'attribuer les premiers efforts visant à établir une pratique soutenue de l'étude talmudique dans l'Allemagne médiévale. Bien qu'il soit en général surtout connu par les *takkanot* (décrets) qui lui sont attribuées et qui ont joué un rôle déterminant dans la définition de l'identité ashkénaze (voir le chapitre « La naissance du judaïsme ashkénaze », p. 318), Rabbeinu Gershom, dont le lieu de naissance nous demeure inconnu, est également l'auteur d'un grand nombre de *responsa* : fait notable, les raisonnements halakhiques qu'il y met en œuvre s'appuient non seulement sur des passages talmudiques, mais aussi sur des

dicta mishniques, des versets bibliques et même sur des citations du rituel de prière. On lui doit également le commentaire de nombreux traités talmudiques, bien que seule une petite partie de ces commentaires, composés alors qu'il se trouvait à la tête de la *yeshiva* (académie) de Mayence, ait survécu. Ceux qui lui sont attribués et qui figurent dans la marge de certains traités (*Ta'anit*, *Baba Batra*, *Mena'hot*, *Bekhorot*, *'Arakhin*, *Temura*, *Keritot*, *Me'ila*, *Tamid* et *'Hullin*) dans l'édition standard du Talmud sont, en réalité, des compilations qui s'appuient sur les remarques originelles de Rabbeinu Gershom et lui adjoignent du matériel complémentaire issu du même milieu intellectuel, puisqu'ils ont été composés à Mayence tout au long du XI^e siècle, sous l'impulsion de deux élèves de Rabbeinu Gershom, R. Éliézer b. Isaac ha-Gadol et R. Ya'akov b. Yakar.

LE TOURNANT TROYEN

Rashi (Shelomo b. Isaac, 1040-1105) est l'élève de R. Ya'akov b. Yakar à Mayence : il cite ses commentaires sur pas moins de dix traités du Talmud. De fait, Rashi passe environ une décennie à étudier en Rhénanie, que ce soit à Mayence ou à Worms, pour ne revenir dans sa ville natale de Troyes, en Champagne, que peu après 1070. Non content d'être l'auteur d'un plus que célèbre commentaire sur le Pentateuque et sur presque tous les autres livres bibliques – commentaires dont il n'achève la plupart que vers la fin de sa vie –, Rashi est l'auteur de commentaires sur presque tous les traités du Talmud. Depuis sa première impression en 1484, le Talmud n'a jamais été imprimé sans les commentaires de Rashi. À l'égal des commentaires composés à Mayence au XI^e siècle, les commentaires de Rashi sont remarquables de concision et visent à expliquer le texte talmudique à son niveau le plus fondamental – ce qu'on appelle le *peshat*.

Un des aspects distinctifs de ces commentaires tient à la capacité de Rashi à intégrer les citations du Talmud dans la trame de son commentaire, tissant les unes avec l'autre au point que les deux niveaux de textes en soient parfois inséparables. Il arrive également que Rashi anticipe la conclusion d'une *sugya* (passage talmudique, correspondant en général à l'analyse contradictoire d'un cas ou, plus généralement, d'un problème) ou se reporte au matériel mentionné dans une *sugya* ultérieure : ces références par anticipation lui donnent l'occasion d'introduire l'étudiant à des difficultés ou à des concepts qui surgiront au cours du raisonnement – parfois, cela permet aussi à Rashi de prévenir le lecteur contre une lecture erronée d'un tel passage. Ces différentes techniques ont une portée pédagogique : il s'agit pour Rashi

1. Le commentaire du traité *Zeva'him* attribué à Rabbeinu 'Hananel n'est pas de sa plume.

non pas d'imposer à l'étudiant une grille de lecture définitive, mais de lui laisser l'initiative de l'interprétation en lui fournissant les outils nécessaires pour naviguer dans le texte et contrôler ses hypothèses.

Par contraste avec l'approche de Rabbeinu 'Hananel de Kairouan (dont les commentaires ne sont antérieurs que de quelques décennies), Rashi n'avance pas de conclusions halakhiques dans son commentaire, reléguant ses avis dans ses *responsa*; nombre de témoignages concernant ses pratiques personnelles et ses décisions halakhiques sont également recueillis dans ce qu'on appelle *sifrut de-bei Rashi* («littérature de l'école de Rashi»), comme *Sefer ha-Oreh* et le *Ma'azor Vitry*, dont la compilation initiale est due à des élèves de Rashi ou à leurs successeurs immédiats.

L'ÉMERGENCE DE L'ÉCOLE TOSSAFISTE

En 1096, la première croisade porte un coup sévère aux académies de Mayence et de Worms, ainsi qu'aux communautés ashkénazes établies aux alentours; pourtant, elles se remettent à flot assez rapidement, les académies rouvrant dès la première moitié du XII^e siècle avec, à leur tête, des talmudistes de premier plan. L'académie de Spire, quant à elle, a été peu affectée par la croisade (la ville n'avait acquis le statut de cité qu'en 1084, ce qui fait que les Juifs y étaient encore bien protégés en 1096) et se met ainsi à jouer un rôle de premier plan. C'est ainsi que viennent s'y installer, au début du XII^e siècle, plusieurs savants de grande valeur venus de Worms et de Cologne qui rejoignent dès lors des membres influents de la famille de Kalonymides, parmi lesquels R. Samuel b. Kalonymos (né en 1115), lequel devait s'imposer par la suite comme l'un des chefs de file des *'Hassidei Ashkenaz* (piétistes d'Allemagne).

R. Isaac b. Asher ha-Lévi de Spire, dit Riba (m. 1133), est considéré comme le premier représentant de l'école des Tossafistes. La méthode de ces derniers se fonde sur une lecture serrée du texte talmudique, cherchant dans un premier temps à préciser le sens d'un passage donné, et ce, tant du point de vue de sa formulation que du raisonnement qui le sous-tend, puis à comparer celui-ci avec les passages du reste du corpus talmudique qui viennent le confirmer ou qui, au contraire, semblent mener à des conclusions divergentes. Si le commentaire de Rashi fournit souvent le point de départ de l'analyse des Tossafistes, qui le soumettent également à une analyse minutieuse, leurs gloses portent bien, essentiellement, sur le texte talmudique lui-même. Ces gloses, généralement dénommées *Tossafot* («compléments»), doivent être comprises

non comme un surcommentaire de Rashi, mais bien comme des *addenda* à la discussion talmudique elle-même. Les rares fragments des *Tossafot* de Riba ont survécu sous la forme de citations dans l'œuvre du premier Tossafiste majeur de la France septentrionale, Rabbeinu Ya'akov b. Meïr de Ramerupt, dit Rabbeinu Tam (1100-1171).

R. Éliézer b. Nathan de Mayence, dit Raavan, contemporain de Rabbeinu Tam, bien qu'un peu plus âgé que lui, est l'auteur d'un recueil d'interprétations talmudiques et de Loi juive intitulé *Even ha-'Ezer* (et souvent surnommé *Sefer Raavan*). Regroupant aussi bien des *responsa* que des commentaires sur certains traités ou passages talmudiques, *Sefer Raavan* est un exemple type de l'approche qui prévaut dans l'Allemagne des XII^e et XIII^e siècles dans les domaines de l'interprétation talmudique, de l'analyse halakhique et, sur un mode mineur, de la formulation dialectique.

En fait, il est possible de déceler des expressions naissantes de dialectique et de la terminologie afférente dès la fin du XI^e siècle, dans le cadre de l'académie de Worms. Le XII^e siècle, s'il ne voit donc pas naître cette dialectique à proprement parler, la voit cependant se diffuser depuis Worms dans toute l'Allemagne et la France du Nord pour s'imposer comme la méthode par excellence d'analyse talmudique de haut niveau. La recherche contemporaine s'est interrogée sur la possible influence de la dialectique chrétienne, et globalement de la Renaissance du XII^e siècle latin, sur l'étude juive. C'est en effet à cette période, dans le dernier tiers du XI^e siècle, que les spécialistes des droits canon et romain commencent d'étudier le Code justinien qui vient alors d'être redécouvert; et la méthode dialectique qu'ils mettent en œuvre est très semblable, dans la forme comme dans les visées, à celle des Tossafistes. Qu'ils aient eu une influence sur ces derniers, d'une manière ou d'une autre, paraît plus que probable: que les Tossafistes, à part quelques exceptions tout à fait mineures, ne lisent pas le latin n'est pas un obstacle, la notion d'analyse dialectique pouvant parfaitement se transmettre par des discussions orales, d'autant qu'elle connaît des précédents dans le Talmud lui-même et qu'elle a connu ses prodromes dans la Worms d'avant la croisade. Au surplus, ces académies talmudiques du XI^e siècle ressemblent, par beaucoup d'aspects, aux écoles monastiques du monde chrétien d'alors, que ce soit sur le plan des méthodes de lecture et de compilation ou sur le plan de l'attractivité des académies attachées à un lieu spécifique avant les croisades, à l'instar des grands monastères; alors qu'au siècle suivant, les *batei ha-midrash* des Tossafistes s'approchent clairement plus des méthodes et conventions des écoles cathédrales, ne constituant des centres importants qu'à la condition que des maîtres de premier

ordre y fixent pour un temps leur résidence et entraînent à leur suite le corps étudiantin.

C'est dans la France du Nord que la présence des Tossafistes est, au cours du XI^e siècle, le plus significative : c'est là que les descendants et élèves de Rashi, en particulier ses gendres R. Yehuda b. Nathan et R. Samuel b. Meïr, les fils de ce dernier, Rabbeinu Tam et R. Samuel b. Meïr (Rashbam, qui est l'aîné de Rabbeinu Tam), les élèves de ceux-ci, dont le principal est le petit-fils de Rashi, R. Isaac b. Samuel de Dampierre, dit Ri (m. 1189), mettent sur pied le premier programme systématique d'étude dialectique. Les commentaires et analyses de Rabbeinu Tam et de Ri nous ont été conservés par nombre de leurs élèves, en particulier par le principal disciple de Ri, R. Samson de Sens, qui prit la route de la terre d'Israël vers 1210, en compagnie de nombreux collègues Tossafistes.

LES DÉBUTS D'UNE NOUVELLE APPROCHE ESPAGNOLE

Dans l'Espagne chrétienne, le premier talmudiste vraiment notable est R. Meïr b. Todros ha-Lévi Abulafia de Tolède, dit Ramah (1165-1244). En effet, la tradition talmudiste d'Andalousie avait connu une fin brutale lorsque la mort de son principal représentant, R. Yossef ibn Megas, en 1141, avait coïncidé avec le début des persécutions almohades en 1147. Ainsi que le raconte l'historien Ibn Daud, dit Raavad I, dans son *Sefer Kabbala*, les persécutions almohades avaient poussé à l'exil les grands savants rabbiniques : certains, à l'exemple de la famille de R. Maïmon et de son fils Mosheh (Maïmonide), avaient pris la route méridionale qui mène en Afrique du Nord, puis en Égypte, mais la plupart avaient fui vers le nord, gagnant l'Espagne chrétienne, voire la Provence (entendue au sens large de l'époque, c'est-à-dire englobant l'aire occitane). Tolède s'était imposée comme le plus important centre rabbinique de Castille et c'est là que R. Meïr, quittant sa Burgos natale, s'était établi. Dans les décennies qui séparent la disparition de R. Yossef ibn Megas et le début de la période d'activité de Ramah, on ne compose pas, ou très peu, de littérature rabbinique en Espagne : il est significatif que Ramah ne nous dise jamais qui ont été ses maîtres.

Ses commentaires talmudiques sont écrits pour bonne part dans le style aramaïsant des Geonim, ce qui reflète sa dette envers la méthode géonico-andalouse. Il cite d'ailleurs une foule d'ouvrages géoniques avec un respect évident ; mais il est significatif qu'il rapporte aussi fréquemment le commentaire de Rashi, ainsi que des analyses de Rabbeinu Tam, de Rashbam et de Riba. Ce n'est pas gratuitement que l'auteur du *Tseda la-derekh*,

au XIV^e siècle, rangera l'œuvre du Ramah dans la catégorie des *'hiddushim* (*novellae*), c'est-à-dire comme plus proche des *Tossafot* que de l'approche codificatrice de Maïmonide ou du Rif.

ENTRE ASHKENAZ ET SEFARAD

La Provincia, qui englobe donc aussi bien la Provence que le Languedoc et l'Occitanie, est située géographiquement entre les aires culturelles d'Ashkenaz-Tsarfat et de Sefarad. Espace de contact, elle voit fleurir des savants qui réalisent la synthèse des apports intellectuels septentrionaux et méridionaux tout en conservant une identité très spécifique. Si l'on connaît quelques fragments du XI^e siècle, les premiers commentaires provençaux d'importance datent du deuxième quart du XII^e siècle, période qui vit cohabiter pas moins de deux douzaines de talmudistes majeurs, résidant surtout à Narbonne et Lunel. Le plus connu d'entre eux est R. Mosheh b. Yossef de Narbonne, dit Rambam, auteur d'un commentaire malheureusement perdu sur la quasi-totalité des Trois Ordres du Talmud (c'est-à-dire *Mo'ed*, *Nashim*, *Nezikin*, le premier et le dernier ordre, *Zera'im* et *Taharot*, ne comportant qu'un traité chacun dans le Talmud de Babylone, et le cinquième, *Kadashim*, traitant des rituels du Temple de Jérusalem et n'ayant donc pas de pertinence après la destruction de celui-ci).

Le premier talmudiste provençal de l'époque dont l'œuvre ait survécu jusqu'à nous est R. Abraham b. Isaac *av beit din* (président du tribunal rabbinique de Lunel et Narbonne), dit Raavad II (né v. 1080). R. Abraham est non seulement l'élève de ses prédécesseurs narbonnais, mais encore le disciple de R. Yehuda b. Barzilai de Barcelone, dont l'influence sur son œuvre est décisive. Le disciple s'attela notamment à la mise en ordre des écrits du maître, fondés sur les *Hilkhot ha-Rif* enrichies d'un abondant matériau géonique. Mais si son propre compendium halakhique, *Sefer ha-Eshkol*, s'inscrit dans la filiation de R. Yehuda de Barcelone tant dans la forme que dans le contenu, ses commentaires talmudiques qui nous sont parvenus, sur le traité *Baba Batra*, trahissent surtout l'influence de Rashi et de Rashbam, bien que les ouvrages du Rif et de Rabbeinu 'Hananel soient aussi mis à contribution. On peut expliquer cette dichotomie apparente par le fait qu'on distinguait alors nettement les méthodes de l'étude talmudique de celles de la décision halakhique, mais il n'est pas exclu qu'elle soit simplement le reflet d'une différence chronologique, Raavad II ayant composé ses commentaires talmudiques plus tard que son recueil halakhique.



Quoi qu'il en soit, ses commentaires ont laissé une empreinte caractéristique sur le travail de ses divers successeurs provençaux¹. On lui doit aussi une collection de *responsa* dans lesquels il fait parfois référence aux avis et verdicts de sa *'habura* («compagnie») narbonnaise, ce terme pouvant renvoyer soit au tribunal qu'il présidait, soit au groupe d'étude qu'il animait.

À Raavad II et Rambi, tous les deux décédés vers 1160, succèdent R. Zera'hia b. Isaac ha-Lévi, dit Razah (1115-1186), et R. Abraham b. David, dit Raavad III (1120-1198). La famille de Razah était originaire de la ville catalane de Gérone; lui-même arrive à Narbonne à l'âge de vingt ans pour étudier sous la direction de Rambi et de Raavad II avant, dix ans plus tard, de rejoindre à Lunel un groupe d'éminents talmudistes; il devait y rester plus de quarante ans. Son œuvre majeure, le *Sefer ha-Maor* (*Livre du lumineux*), est une référence indirecte à la ville de Lunel (qui tire son nom de la Lune, le «petit lumineux» de la Genèse). Le fait que les concepteurs des éditions standard du Talmud aient composé ce texte autour des *Hilkhot ha-Rif*, comme si le *Sefer ha-Maor* en constituait le commentaire critique, est assez trompeur : en réalité, il s'agit d'une collation de commentaires sur certaines *sugyot* ardues, visant à démontrer qu'il existe sur ces thèmes une riche variété d'interprétations talmudiques, débordant largement celles prises en compte par le Rif dans ses conclusions. C'est ainsi que Razah rapporte non seulement Rashi, Rabbeinu 'Hananel, ses propres prédécesseurs provençaux (qu'il s'agisse d'œuvres talmudiques ou halakhiques), d'autres écrits du Rif ou de son élève R. Yossef ibn Megas, mais encore les innovations dialectiques des Tossafistes, en particulier de Rabbeinu Tam, à l'époque tout à fait inédites et plutôt révolutionnaires. On peut même dire que, de tous les commentateurs cités, c'est Rabbeinu Tam qui a exercé le plus grand ascendant sur Razah.

Raavad III, gendre de R. Abraham *av beit din* (Raavad II), a étudié sous sa direction à Lunel, ainsi qu'avec R. Meshullam b. Ya'akov, se déplaçant par ailleurs à Narbonne pour intégrer l'école de Rambi avant d'établir finalement son académie (qu'il finance grâce à sa fortune personnelle) dans sa ville natale de Posquières (aujourd'hui Vauvert). S'il est surtout connu pour ses gloses critiques (*hassagot*) sur le *Mishneh Torah* de Maïmonide ainsi que sur le Rif et le *Sefer ha-Maor* (dans un ouvrage intitulé *Katuv sham*), sans oublier une série de monographies halakhiques (*Issur mashehu* sur le permis et l'interdit, *Ba'alei ha-nefesh* sur les lois de pureté familiale...), il est également l'auteur

1. Le professeur Ta-Shma' remarque que, si cela est exact en ce qui concerne l'aire provençale, de l'autre côté des Pyrénées, c'est clairement l'œuvre de son gendre Raavad III qui exerce l'influence la plus importante, ainsi qu'on peut s'en convaincre à la lecture des *'Hiddushei ha-Ramban*. Ce point de vue a cependant été remis en cause par le professeur Yahalom sur la base des manuscrits qu'il a pu consulter.

Page d'ouverture du traité *Sota* du Talmud de Babylone dans l'édition de l'imprimeur vénitien (chrétien) Daniel Bomberg. Paru entre 1519 et 1523, le Talmud de Bomberg est la première édition intégrale, même si des traités individuels avaient été imprimés plus tôt par d'autres. La mise en pages qui encadre le texte de la Mishna et de la Gemara par les commentaires de Rashi et des Tossafistes n'est pas non plus une invention de Bomberg, puisqu'on la trouve, quelques décennies plus tôt, dans les traités imprimés par la famille Sconico. L'édition Bomberg se distingue aussi par son aspect épuré. Sa pagination est demeurée le standard pour toutes les éditions subséquentes du Talmud

d'un important éventail de commentaires talmudiques qui s'étendent jusqu'à certains des petits traités les moins explorés de l'ordre *Kadashim*; la grande majorité de ces commentaires ne nous sont plus connus aujourd'hui qu'à travers les citations qu'en donnent des auteurs postérieurs.

De fait, c'est très fréquemment que R. Mosheh b. Na'hman (dit Ramban ou Nahmanide, 1194-1270), le talmudiste majeur du XIII^e siècle espagnol, cite Raavad dans ses propres 'hiddushim talmudiques, donnant à voir à quel point ce dernier, tout comme Razah, fait preuve d'une grande indépendance d'esprit dans sa démarche exégétique. À l'instar de Razah toujours, Raavad est averti de l'approche nouvelle dont Rabbeinu Tam est le champion, et l'apprécie grandement – bien qu'il adhère plus à la méthode du maître tossafiste qu'à ses conclusions. En revanche, tandis que Razah se montre généralement inflexible dans ses décisions halakhiques, fidèle en cela à l'orientation géonico-andalouse de son œuvre, Raavad, dans ses nombreux *responsa*, se révèle plus enclin à réviser son jugement, tout comme le sont Rabbeinu Tam et les autres Tossafistes; pareillement, le premier se montre plus enclin à la philosophie, le second plus attentif à la mystique et aux traditions ésotériques.

LA DIFFUSION DES NOUVELLES APPROCHES TALMUDIQUES

Au tournant du XI^e siècle, l'afflux de matériau ashkénaze atteint non seulement la France du Sud mais aussi, de plus en plus, l'Espagne. L'approche géonico-andalouse, qui avait jusqu'alors dominé le talmudisme espagnol et qui montrait une préférence pour la composition de codes, de *responsa* et de commentaires talmudiques aboutissant à des conclusions halakhiques, pratiques, recule progressivement pour laisser place à la méthode tossafiste des 'hiddushim, laquelle entend mettre au jour les attendus exégétiques d'une *sugya* donnée afin de la confronter aux *sugyot* thématiquement voisines, et ce, de manière à établir transversalement un réseau cohérent d'interprétation. Si Ramah avait parfois été précurseur dans ce domaine vers 1200, c'est à Nahmanide et ses successeurs espagnols que revient l'initiative d'avoir adopté systématiquement cette méthodologie.

Nous sommes en mesure de repérer par quels biais et sous quelle forme les textes et la méthodologie prévalant en France du Nord et en Allemagne ont atteint la France du Sud et, au-delà, l'Espagne du Nord et du centre. Il faut déjà noter que, de part et d'autre des Pyrénées, la Provença et la Catalogne forment, à bien des égards, une même aire culturelle. Surtout, il apparaît que l'approche ashkénaze ainsi que certaines décisions halakhiques et coutumes de cette région ont été transplantées en Espagne par un groupe

de figures provençales qui se sont déplacées dans le Nord pour se mettre à l'école des meilleurs Tossafistes avant de revenir en Provence (où les rejoignent leurs élèves espagnols) et de pousser ensuite jusqu'en Espagne même. R. Abraham b. Nathan de Lunel, qui compose son *Sefer ha-Manhig* à Tolède en 1204, est l'un de ces passeurs. Surnommé Ravan ha-Yar'hi («de la Lune»), ce natif d'Avignon ou de Lunel a été l'élève aussi bien de Raavad à Posquières que de Ri à Dampierre. Après avoir longtemps résidé à Lunel, il s'installe à Tolède à la fin du XII^e siècle mais reste, par ses fréquents voyages, en contact avec les érudits de Provence et de Tsarfat.

Le *Sefer ha-Manhig* répertorie, avec force détails, les coutumes de la France du Nord, de Provence et d'Espagne, et certains des manuscrits de cet ouvrage font même référence aux *'Hassidei Allemagne*, bien que l'on n'ait aucune preuve que l'auteur ait lui-même franchi le Rhin. Toujours est-il qu'à travers ce livre R. Abraham donne à ses collègues castillans accès aux valeurs et aux idéaux des talmudistes du Nord autant qu'aux traditions halakhiques, coutumières, midrashiques et même mystiques qui fleurissent des Pyrénées à la Rhénanie. En retour, il est possible que ce soit R. Abraham ha-Yar'hi qui ait transmis à R. Samson de Sens et à ses collègues français la lettre de Ramah dans laquelle ce dernier accuse Maïmonide de nier la résurrection des morts dans son *Mishneh Torah*; à tout le moins, nous sommes certains que c'est R. Abraham qui a rapporté à Tolède la réponse de R. Samson à Ramah. On notera aussi qu'il existe des parallèles significatifs entre certaines parties du *Sefer ha-Manhig* et les *addenda* provençaux au *Ma'azor Vitry*.

De même, les deux grands maîtres de Nahmanide sont les élèves de Tossafistes de premier plan. Le premier, R. Nathan b. Meïr de Trinquetaille, a étudié avec R. Isaac b. Abraham, dit Ritsba de Dampierre (m. 1209), le principal élève du successeur de Rabbeinu Tam, Ri de Dampierre. Ce que R. Nathan transmet à Ramban, c'est non seulement la méthode dialectique des Tossafistes, mais aussi les positions halakhiques précises de Ritsba et de ses pairs. Plusieurs indices montrent que c'est également R. Nathan qui porte à l'attention de Ramban les enseignements des maîtres provençaux – Ramban, Raavad II, Raavad III – ou encore les écrits halakhiques de R. Yehuda de Barcelone.

L'autre maître majeur de Ramban, R. Yehuda b. Yakar, est un Provençal d'origine qui a aussi étudié avec Ritsba. Premier savant rabbinique à avoir entrepris un commentaire de grande ampleur sur le Talmud de Jérusalem, il est également l'auteur d'un commentaire mystique sur le rituel de prières, commentaire faisant appel à des traditions de la France du Nord, de Provence et d'Espagne. Si l'on ne sait pas si Ramban s'est déplacé jusqu'en Provence pour étudier avec lui ou s'il a profité de sa résidence temporaire

à Barcelone, plusieurs éléments suggèrent que R. Yehuda lui a également transmis un savoir ésotérique.

Le fait que R. Yehuda b. Yakar, R. Nathan de Trinquetaille ou encore R. Abraham de Lunel aient ressenti le besoin de fréquenter les bancs des *batei midrash* de la lointaine Tzarfat, alors même que leur Provença natale se distinguait par le haut niveau des études talmudiques qui y étaient menées, suggère que l'école tossafiste était unanimement reconnue comme étant à la pointe de la discipline – ce que confirme explicitement Ramban dans ses lettres et autres écrits. Au demeurant, son cousin, R. Yona b. Abraham de Gérone (m. 1263), fait lui-même le voyage jusqu'à Évreux pour étudier dans l'école des frères R. Mosheh et Samuel. Le savoir que R. Yona absorbe à Évreux n'est d'ailleurs seulement talmudique : cette académie est un des relais essentiels des écrits piétistes et ésotériques des *'Hassidei Ashkenaz*.

L'ÉVOLUTION CROISÉE DES GENRES LITTÉRAIRES

Au XIII^e siècle, la production littéraire d'Ashkenaz et de Sefarad connaît une certaine inversion des genres. Au cours des deux siècles précédents, la littérature rabbinique de l'aire musulmane était dominée par les deux grands codes du Rif et de Maïmonide. Certes, Maïmonide a lui aussi rédigé des commentaires du Talmud de Babylone (aujourd'hui perdus, ils semblent avoir été uniquement destinés au cercle restreint de la famille et des disciples directs), tout comme le principal élève du Rif, R. Yossef ibn Megas; mais ce sont bien les codes et les *responsa* qui faisaient figure de littérature majeure. Concurrément, dans l'aire ashkénaze, c'est le commentaire talmudique qui régnait en maître, depuis les académies de Mayence et Worms jusqu'aux Tossafistes en passant par Rashi; si tous ceux-ci ont également rédigé des *responsa*, leur influence a généralement été bien moindre qu'en Espagne. Tout cela se renverse au XIII^e siècle, lorsque l'on commence, en France du Nord et en Allemagne, à rédiger maints compendiums halakhiques : au précoce *Sefer ha-Teruma* de R. Barukh b. Isaac (m. 1211), un élève de R. Isaac b. Samuel de Dampierre, succèdent le *Sefer Raaviah* de R. Éliézer b. Joël de Cologne, le *Sefer Rokea'h* de R. Éléazar de Worms, le *Sefer Mitsvot Gadol* de R. Mosheh de Coucy vers 1240 (bien que ce dernier soit également très influencé par le *Mishneh Torah* de Maïmonide, ce qui s'explique dans la mesure où il a longtemps enseigné en Espagne), le *Or Zarua'* de R. Isaac b. Mosheh de Vienne vers 1250 (R. Isaac est l'élève de Tossafistes majeurs de France et d'Allemagne, comme R. Yehuda messire

Léon, Raaviah et R. Sim'ha de Spire) ou encore les *'Amudei ha-Gola* de R. Isaac de Corbeil vers 1270; également connu sous le nom de *Sefer Mitsvot Katan*, ce dernier opus rencontre l'assentiment le plus large de la part de ses contemporains. Au même moment, les ouvrages les plus marquants composés en Espagne sont des *'hiddushim*, c'est-à-dire des commentaires séquentiels du Talmud : ceux de Ramah, de Ramban, de Rabbeinu Yona de Gérone et de ses élèves, de R. Salomon b. Abraham ibn Adret de Barcelone, dit le Rashba (m. 1310), de R. Aaron ha-Lévi de Barcelone, dit le Raah, et enfin ceux de R. Yom Tov b. Abraham al-Ishbiliyyi, dit le Ritva (élève de Raah et de Rashba). Certes, nombre d'entre eux ont également rédigé des *responsa*, mais seuls ceux de Rashba atteignent une ampleur substantielle. Autrement dit, les halakhistes espagnols sont passés des codes aux commentaires talmudiques tandis que les Tossafistes ashkénazes ont parcouru le chemin inverse.

Il est bien évident que les codes ashkénazes susmentionnés n'atteignent pas l'ampleur monumentale des codes du Rif et de Maïmonide. En outre, ceux-ci témoignent d'une approche monologique, par laquelle s'exprime le point de vue d'un seul auteur, tandis que les compendiums français et allemands restituent la pluralité des avis des différents commentateurs et décisionnaires contemporains ou antérieurs; au point qu'ils donnent souvent l'impression d'être la reprise, sous forme codifiée, de débats dialectiques tels qu'on est habitué à les lire dans des *Tossafot*. La production de recueils de *Tossafot* n'est pas non plus interrompue, puisque c'est au XIII^e siècle que sont élaborées ou collationnées les *Tossafot* du Rosh, de Rabbeinu Perets, d'Évreux, de Touques (ces dernières formant le substrat des *Tossafot* imprimées dans les éditions standard du Talmud) et autres; en regard, certaines figures séfarades, comme Rashba, composent également des monographies halakhiques; mais le changement de focale ne peut être ignoré.

Ce basculement croisé peut être compris en partie comme résultant d'une dynamique inhérente à l'histoire littéraire, qui voit les genres alterner à mesure qu'ils s'épuisent. Ainsi, dans l'aire ashkénaze, la période d'intense créativité à l'époque de Rabbeinu Tam et de Ri débouche naturellement, au siècle suivant, sur une entreprise de mise en ordre de ce matériau nouveau¹. Dès le début du XII^e siècle et pour longtemps, les différents épisodes de la controverse maïmonidienne (voir le chapitre «Y a-t-il des hérésies juives?»),

1. R. Avigdor Amiel, dans l'introduction de ses *Ha-Middot le-'Heker ha-Halakha* (*Les Catégories de l'entendement talmudique*, Jérusalem, 1939), décrit justement ce mouvement de balancement historique : l'établissement d'un code oblige à une organisation logique du savoir, qui donne naissance à de nouvelles voies de recherche, dont les résultats finissent par être enregistrés dans un code, etc.

p. 254) ont également donné lieu à une intensification des échanges entre les centres septentrionaux et méridionaux, échanges au sein desquels les talmudistes provençaux jouent, on l'a vu, un rôle clé.

NAHMANIDE ET L'ÉCOLE CATALANE

Il ne faudrait cependant pas conclure de ce que l'on a dit que la production espagnole au XIII^e siècle ne serait qu'un succédané de la méthode des Tossafistes. Les *'hiddushim* de Nahmanide montrent toute l'étendue de ses talents, tant de décisionnaire, ou *possek*, que de talmudiste créatif, ou *lamdan*. Peut-être faut-il voir là la raison pour laquelle il s'abstient, dans le cadre de cette œuvre, de commenter les passages aggadiques du Talmud, tout comme il se refuse à faire référence aux thèmes kabbalistiques, alors que ces disciplines imprègnent son commentaire sur la Torah. Il est également notable qu'il intègre, dans ce commentaire sur le Talmud de Babylone, des discussions sur un abondant matériau tiré de tout le Talmud de Jérusalem, pas seulement des passages immédiatement parallèles. Bien qu'il fasse fond sur une gamme étendue de sources et d'influences, son commentaire porte le sceau de l'indépendance intellectuelle. Indépendamment de toute visée halakhique, il poursuit le *'hiddush*, l'analyse en profondeur, pour lui-même : il s'agit pour lui, plus encore que pour ses prédécesseurs les Tossafistes, d'aboutir à une lecture conceptuelle cohérente tout au long de la *sugya* en en faisant ressortir l'armature logique, avant même de chercher à la confronter à des *sugyot* parallèles.

R. Solomon b. Abraham ibn Adret de Barcelone, dit le Rashba (v. 1235-1310), a principalement étudié avec Ramban, mais aussi avec R. Isaac b. Abraham de Narbonne-Carcassonne (un proche disciple de Ramban) et avec Rabbeinu Yona. Rashba commente pour ainsi dire tous les traités étudiés en Espagne (c'est-à-dire à l'exclusion de l'ordre *Kadashim*). Son commentaire connaît trois versions successives ; à l'image de Ramban, il rédige la première d'entre elles alors qu'il est encore relativement jeune, tandis que l'usage, pour la plupart des Tossafistes, était au contraire de consacrer sa jeunesse à faire office de scribe pour ses maîtres. Les *'Hiddushei ha-Rashba* sont essentiellement une synthèse des audacieuses analyses des *Tossafot* et de Ramban sous la forme d'un commentaire relativement concis ; rédigés dans un hébreu particulièrement élégant et fluide, ils sont plus accessibles que les écrits de ses prédécesseurs. On lui doit également un commentaire de diverses sections aggadiques du Talmud : si, à l'inverse d'autres membres de l'école géronaise de kabbale comme R. Azriel b. Salomon, il ne recourt pas à une grille

de lecture kabbalistique de ces passages, son approche fait parfois signe, subrepticement, à la présence de secrets enfouis sous la surface de ces textes.

R. Yom Tov b. Abraham al-Ishbiliyyi, dit Ritva (v. 1250-1325), né à Saragosse, passe sa jeunesse barcelonaise à étudier auprès de Rashba et de Raah, avant de s'installer dans la ville d'où est originaire sa famille, Séville (Ishbiliyya en arabe). Il rédige deux recensions de ses *'hiddushim*, la seconde étant plus courte ; dans les deux, il rapporte un abondant matériau emprunté aux Tossafistes ainsi qu'à ses prédécesseurs espagnols, sans s'abstenir non plus d'intégrer ses propres interprétations, tout cela autant dans le dessein de mieux cerner le texte talmudique que d'en tirer des conclusions halakhiques. Qu'il recoure fréquemment aux *Tossafot* de Rabbeinu Perets donne à son commentaire une coloration différente de celui de Rashba et de Ramban, qui se servaient essentiellement des *Tossafot* de Sens, plus anciennes.

R. Asher b. Ye'hiehl, dit Rosh (1250-1328), a passé environ les deux tiers de sa vie en Allemagne, avant que les persécutions antijuives de Rodolphe I^{er} ne le poussent à rejoindre l'Espagne. Dès son arrivée sur place, il entame une collaboration féconde avec Rashba, tant sur le plan halakhique que sur celui de la lutte contre les dérives des philosophes. Ses *Tossafot ha-Rosh* partent des *Tossafot* de Sens et de R. Yehuda messire Léon et leur adjoignent du matériau emprunté à son propre maître, R. Meïr de Rothenburg, et aux prédécesseurs immédiats de ce dernier, aussi bien qu'à Maimonide, à Raavad et à d'autres. Il s'agit d'une œuvre de facture essentiellement ashkénaze, tout comme ses *responsa*, pourtant rédigées dans la péninsule Ibérique. Par contraste, ses *Piskei ha-Rosh*, composés en Espagne, contiennent une part significative de matériau séfarade. Dans ceux-ci, R. Asher suit l'ordre et la structure des *Hilkhot ha-Rif* pour interpréter les *sugyot* dans une optique halakhique. Tant les *Tossafot ha-Rosh* que les *Piskei ha-Rosh* s'imposèrent comme les textes de base de l'étude telle qu'elle était menée au sein de l'académie de Tolède, sous la direction de son fils R. Yehuda et après. Ce sont ces textes qui ont fait découvrir aux étudiants castillans la galaxie des commentaires produits en Europe du Nord, reléguant au second plan les textes formant jusqu'alors, à l'exclusion de tous les autres, le curriculum de l'étude dans les yeshivot espagnoles, à savoir les *'Hiddushei ha-Ramban* et apparentés.

En termes d'interprétation talmudique et de méthodologie, R. Nissim b. Reuben, dit Ran (m. 1376), est l'ultime chaînon direct de la chaîne exégétique qui trouva son point de départ chez Nahmanide. Son œuvre talmudique est double, consistant d'une part en une série de *'hiddushim* sur une dizaine de traités, d'autre part en un commentaire courant sur les *Hilkhot ha-Rif*. Les *'hiddushim* citent bien entendu Ramban, Rashba et les *Tossafot*, mais aussi abondamment Rashi, Rabbeinu 'Hananel, Razah et Raavad. Il a

accordé une attention particulière au traité *Nedarim*, généralement plutôt délaissé, et a mérité que son commentaire sur ce traité fût imprimé en lieu et place des *Tossafot* dans les éditions standard¹. Son commentaire des *Hilkhot ha-Rif*, qui couvre une quinzaine de traités, ne vise pas à commenter de manière systématique la démarche de leur auteur, pas plus qu'il ne se limite à son seul propos. Au contraire, il travaille à retrouver les sources rabbiniques des conclusions halakhiques de Maïmonide (c'est une démarche analogue à celle de son jeune contemporain que R. Éphraïm Vidal de Tolosa, né en 1361, adopte dans son commentaire du *Mishneh Torah*, le *Maggid Mishneh*) pour reconstituer sa démarche exégétique et la mettre en regard de celle du Rif. Ran, dans ce commentaire, n'hésite pas non plus à rapporter *in extenso* les *sugyot* talmudiques absentes du Rif et d'en exposer les différentes interprétations possibles avancées par ses prédécesseurs.

LES DERNIERS FEUX DES ÉCOLES PROVENÇALES ET ESPAGNOLES

Si le commentaire talmudique à la mode tossafiste progresse à pas de géant dans l'Espagne des XIII^e et XIV^e siècles, l'influence des *Hilkhot ha-Rif* reste déterminante dans la France du Sud, surtout à partir du moment où R. Yonathan ha-Kohen de Lunel (m. v. 1210) promeut une approche visant à mettre en lumière la logique interne et la démarche originale de cet ouvrage qui paraît, à première vue, n'être qu'un *digest* du Talmud. Le *Sefer ha-Hashlama*, qui mêle lecture approfondie du Rif et adjonction de matériau provençal, est à cet égard exemplaire. Rédigé par R. Meshullam b. Mosheh (v. 1170-1240), directeur d'une importante académie à Béziers, il n'a connu les honneurs de l'impression qu'au cours du XX^e siècle.

R. Abraham b. Isaac de Montpellier, impliqué dans la controverse maïmonidienne à l'époque de Rashba, en 1305-1306, est l'auteur d'un commentaire talmudique qui, cherchant avant tout à aboutir à des conclusions halakhiques, s'attache néanmoins à expliciter la démarche mise en œuvre par Maïmonide dans son *Mishneh Torah* et à en résoudre les contradictions apparentes; ce souci faisant de lui, au dire de certains talmudistes contemporains, un lointain prédécesseur de l'approche de R. 'Haim Soloveitchik de

1. On doit à Ramban un *Complément (tashlum) aux Hilkhot ha-Rif* sur le traité *Nedarim*. Le Rif lui-même n'a pas écrit sur ce traité, peut-être par fidélité à une tradition géonique qui veut que les lois des vœux et de leur annulation soient trop sensibles pour être discutées en public. De fait, nous ne possédons pas non plus de commentaire de Rashi sur ce traité (celui qui lui est attribué dans les éditions courantes n'est pas de lui) et même les *Tossafot* dont Ran a pu se servir sont assez lacunaires.

Brisk (v. 1900), laquelle passe aujourd'hui pour la méthode talmudique par excellence.

Le plus célèbre des talmudistes provençaux de cette époque est aussi l'un des plus tardifs. R. Mena'hem b. Salomon ha-Meïri de Perpignan (1249-v. 1315), issu d'une famille de notables de Carcassonne et Narbonne, est l'auteur du *Beit ha-Be'hira*, qui couvre non seulement l'intégralité des traités «classiques» (les Trois Ordres plus *Berakhot*, *Hullin* et *Nidda*), mais aussi les traités *Tamid*, *Middot* et *Mikvaot*. Dans cet ouvrage monumental et resté quasiment inconnu jusqu'à sa publication épisodique à partir du XVIII^e siècle, le Meïri collationne un matériau originaire de toute l'Europe médiévale à l'exception de l'Italie (quoique l'Allemagne soit quelque peu sous-représentée). Dans un hébreu limpide, il présente au lecteur un panorama complet des recherches talmudiques de ses prédécesseurs (y compris sur les passages aggadiques), même s'il n'en adopte pas toujours les conclusions. N'hésitant pas à souligner les forces et les faiblesses logiques de telle ou telle approche, il avance également ses propres interprétations. Au surplus, se font jour des thèmes transversaux qui lui sont propres et qu'il articule de manière explicite, à savoir le souci d'une attitude éthique, la valeur des études philosophiques et de la conception du monde qu'elles impliquent (Maïmonide est, en ces matières comme en bien d'autres, une référence incontournable pour lui), ou encore le statut du christianisme au regard de la loi et de la pensée juives. Le seul talmudiste notable de Provence après le Meïri est R. Perets de Manosque (1305-1370), qui s'installe à Barcelone en 1350, et dont nous possédons encore le commentaire sur le traité *Nazir*.

Aussi surprenant que cela puisse éventuellement paraître, l'Espagne reste un centre très fécond d'étude de la Torah et d'érudition rabbinique, même dans le siècle qui précède l'expulsion de 1492. Le plus important de ces ultimes maîtres espagnols est R. Isaac Campanton de Castille (m. 1463) qui, dans ses *Darkei ha-Talmud*, développe un système logique d'analyse talmudique héritier de la philosophie classique, de Platon au XV^e siècle. Cette approche, dont hériteront les académies talmudiques de Turquie et d'Égypte dans les décennies suivant l'Expulsion, est appelée *'iyyun* («étude approfondie»). À l'inverse des méthodes des siècles précédents, elle se refuse à faire de la comparaison de *sugyot* apparentées la méthode première d'étude et favorise au contraire l'analyse serrée et profonde de chaque *sugya* dans son contexte et selon sa logique propre. Cette orientation se reflète dans le choix des références, le texte talmudique et le commentaire de Rashi constituant le point focal, ainsi que les *'Hiddushei ha-Ramban*, tandis que les *Tossafot* sont relégués au second plan.

LES MUTATIONS DE L'ÉTUDE ASHKÉNAZE

Au cours de ces XIV^e et XV^e siècles de transition, les études talmudiques dans l'aire germanique subissent des changements profonds tant dans leur forme que dans leur fonction, du fait essentiellement des expulsions et persécutions qui marquent l'histoire juive de l'Europe du Nord à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle, sans oublier la Peste noire de 1348-1349.

Au niveau des textes, c'est le corpus formé par les écrits de R. Meïr (Maharam) de Rothenburg (m. 1293) et de ses élèves qui incarne cette transition. Ayant étudié en Allemagne comme en France du Nord, le Maharam est à la fois l'auteur d'un certain nombre de *Tossafot* et de *'hiddushim* et, surtout, d'une abondante série de *responsa* et de décisions halakhiques. Il n'est certes pas le seul Tossafiste à produire dans ces genres ; mais il est apparemment le premier à entreprendre de préserver et collationner ce genre de textes, et à encourager ses élèves à faire de même. C'est à cette école qu'on doit de posséder encore non seulement les *responsa* de son maître, mais de plus celles de nombre de ses prédécesseurs ashkénazes, remontant parfois aussi loin que le XI^e siècle.

Le Maharam se distingue aussi par son admiration sans bornes pour les écrits de Maïmonide et du Rif, ce qui explique sans doute pourquoi deux de ses élèves, Rosh, déjà mentionné, et R. Mordekhai b. Hillel (qui meurt en martyr en 1298), composent des commentaires exhaustifs du Talmud, collationnant un abondant matériel ashkénaze selon l'ordre des *Hilkhot ha-Rif*, tandis qu'un troisième, R. Meïr ha-Kohen, opère un travail similaire autour du *Mishneh Torah* de Maïmonide, donnant ainsi naissance aux *Hagahot Maïmuniyyot*.

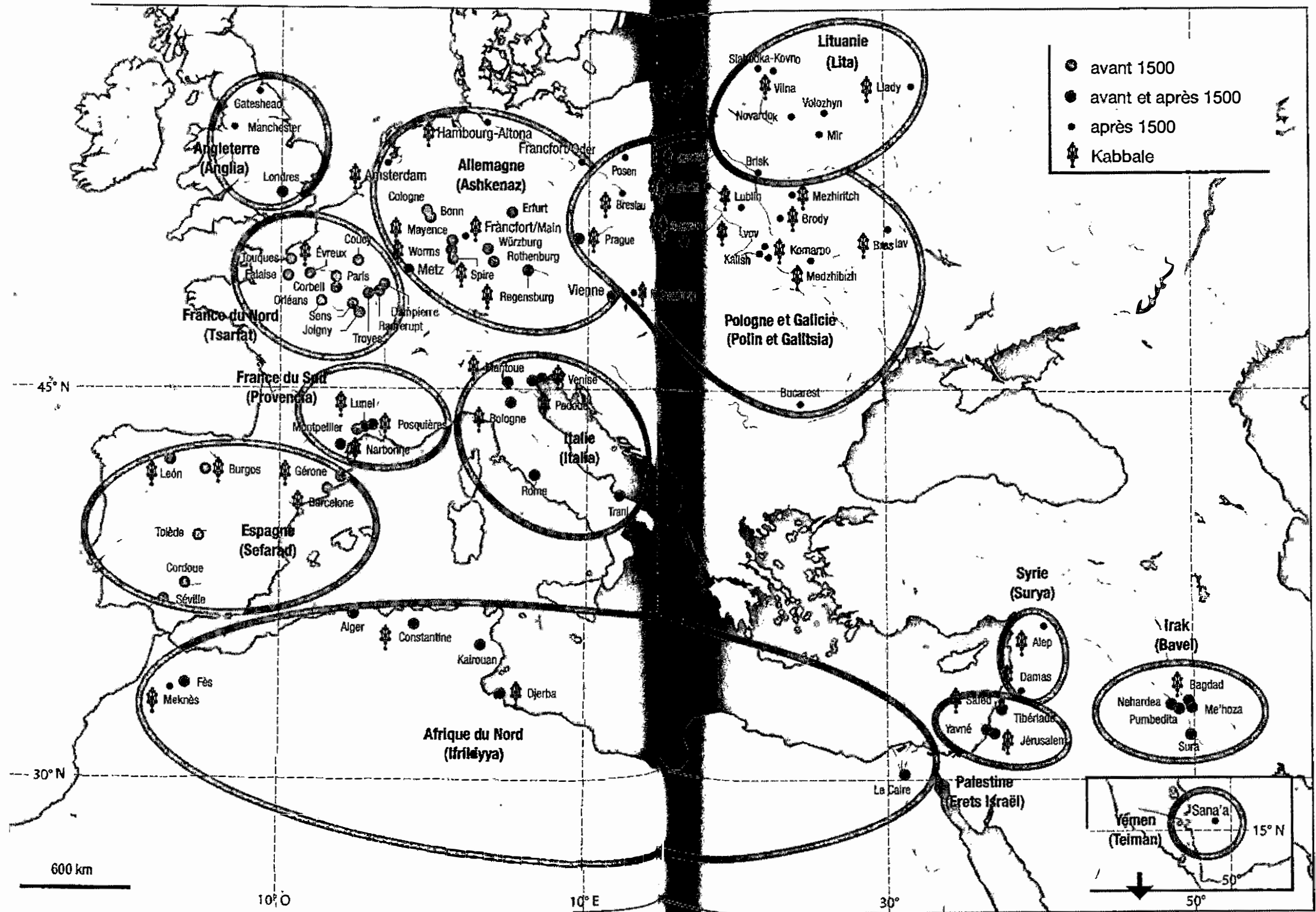
Ces deux tendances sans précédent, à savoir la préservation systématique des *responsa* et la vénération pour les codes monophoniques séfarades, sont, sans aucun doute, le reflet de la dégradation des conditions de vie dans les derniers siècles du Moyen Âge ashkénaze. Le Maharam, alors étudiant, a été le témoin direct du brûlement du Talmud à Paris en 1242 ; ses *responsa* traitent explicitement de dilemmes et de comportements problématiques, nés de la persécution et de la mort que sème alors l'ennemi chrétien dans les communautés juives. La préservation des *responsa* et l'attachement aux codes d'allure définitive du Rif et de Maïmonide permettent au Maharam et à ses élèves de réduire la marge du doute, du débat contradictoire et de l'évolution incontrôlée des pratiques, et ce, afin de garantir à leurs recherches talmudiques un caractère stable et définitif qui paraît peu assuré en regard de la déréliction menaçant nombre de communautés d'Allemagne occidentale et centrale.

R. Meïr de Rothenburg sera perçu par tous les talmudistes ashkénazes ultérieurs comme le « premier des derniers », l'héritier direct de l'âge d'or du talmudisme ashkénaze et, dès lors, le mieux placé pour en tirer les conclusions ultimes. De fait, ses décisions halakhiques en viennent à dominer la pensée ashkénaze des siècles suivants, que ce soit sur le plan de l'administration communautaire, sur celui de la paix sociale et de la stabilité des structures familiales ou dans les domaines de la loi rituelle et des coutumes proprement religieuses. Sur le plan littéraire également, les *responsa* du Maharam imposent ce genre comme le véhicule par excellence de l'expression talmudique : les *responsa* de R. Ya'akov Moelin, dit Maharil (m. 1427), et de son élève, R. Ya'akov Weil, dit Mahari, de Maharam Mosheh Mintz, de R. Israël Isserlein (l'auteur du *Terumat ha-Deshen*), en Autriche, et de l'élève de Mahari Weil, R. Israël Bruna, dit Mahari (m. 1480), sont de loin les ouvrages les plus importants de cette époque de transition.

Un autre genre rabbinique fleurit au XV^e siècle, les recueils de coutumes (*sifrei minhagim*) adoptées par de grandes autorités rabbiniques : ainsi des *Minhagei Maharil* (compilé, plusieurs années après la disparition de Maharil, par son élève Zalman de Sankt Goar, en Rhénanie) et du *Leket Yosher*, dans lequel Yossef b. Mosheh de Hoechstadt (en Bavière) rapporte les coutumes et pratiques de ses maîtres R. Israël Isserlein et R. Ya'akov Weil. On peut faire remonter la généalogie de ces deux classiques à des recueils composés par des élèves directs du Maharam, le *Sefer ha-Parnas*, de R. Mosheh Parnas de Rothenburg, et le largement diffusé *Sefer Tashbets*, de R. Samson b. Tsadok. Ce genre de recueils coutumiers s'avère essentiel au sortir de ce XIV^e siècle particulièrement agité, alors qu'il devient impossible de se fier, pour établir l'usage ancestral, aux pratiques effectives de communautés désorientées.

LA RELÈVE DES ORIENTS

Il ne faudrait pas en conclure que la créativité talmudique s'épuiserait à la fin du Moyen Âge. En voyant son centre de gravité se déplacer dans les pays d'Europe de l'Est, la culture rabbinique ashkénaze se retrouve mise en contact direct avec ce que le monde séfarade a produit au cours des siècles médiévaux, depuis Ramban jusqu'à la méthode du *'iyyun*, sans omettre les apports philosophiques et mystiques. Ces retrouvailles conduisent à une renaissance ashkénaze qui court du début du XVI^e siècle au milieu du XVII^e. L'un des moments phares de cette symbiose est l'accueil favorable que réserve la plus importante figure rabbinique de Pologne, R. Mosheh Isserles, dit Rama (m. 1573), au *Beit Yossef* et au *Shul'han 'Arukh* de R. Yossef Caro : Rama se satisfait



LES GRANDS CENTRES INTELLECTUELS JUIFS AVANT ET APRÈS 1500

de compléter ces opus par des gloses parfois tranchantes qui relèvent les divergences de codification entre les décisionnaires séfarades et les ouvrages coutumiers ashkénazes.

Pour autant, la démarche codificatrice séfarade mise en œuvre dans le *Beit Yossef* et le *Shul'han 'Arukh*, qui consiste, certes, à présenter l'éventail des interprétations talmudiques d'un point donné, mais surtout à trancher *in fine* la halakha sur la base du consensus et du précédent, ne rencontre pas l'assentiment de tous les talmudistes ashkénazes. R. Salomon Luria, dit Maharshah (m. 1572), dans son *Yam shel Shelomo*, adopte une méthode d'étude et de décision qui remonte, en esprit tout du moins, à l'époque de Rabbeinu Tam et des Tossafistes; il est suivi en cela, quoique d'une manière moins prononcée, par R. Mordekhai Jaffe (m. 1612) dans son *Levush Malkhut*. Le Maharal de Prague (m. 1609) et, plus encore, son frère R. 'Haim b. Betsalel se lamentent des dangers que ferait peser sur la créativité talmudique le *Shul'han 'Arukh* si ce dernier devait s'imposer comme l'unique ouvrage de référence – ce qu'il est effectivement devenu. On a d'ailleurs coutume, même si cela est quelque peu arbitraire, de considérer la publication du *Shul'han 'Arukh* comme l'événement marquant la transition de la période médiévale, dite des Rishonim (les « premiers »), à la période moderne, dite des A'haronim (les « derniers »); le fait que cette publication ait été précédée, dans les décennies antérieures, de l'explosion de l'imprimerie a bien évidemment été un facteur décisif dans cette transition.

ENTRE SOPHISTIQUE ET RÉELLE INNOVATION

À la suite de cette rapide adoption du *Shul'han 'Arukh* par de nombreux talmudistes ashkénazes, on voit se dessiner en Europe deux orientations en apparence contradictoires. D'un côté, la méthode connue sous le nom de *pilpul* ou, plus justement, de *hilluk*, qui se caractérise par une casuistique exagérée et souvent sophistique, et qui avait connu ses prémices dans les deux derniers siècles du Moyen Âge, devient extrêmement populaire chez un certain nombre de talmudistes d'Europe de l'Est à partir du milieu du xv^e siècle. Dans le même temps, on en vient pourtant à considérer que l'étude talmudique doit être consacrée essentiellement à *GeFeT* (acronyme de *Gemara*, *Perush Rashi* et *Tossafot*), sans perdre de vue sa visée halakhique. Il n'est sans doute pas évident de composer de nouveaux commentaires suivis du Talmud, dans les premiers temps des A'haronim. Après tout, les travaux des auteurs médiévaux, pris tous ensemble, forment un corpus imposant qu'il semble impossible de dépasser – bien que l'ensemble de ce corpus ne soit pas alors

aussi facilement accessible qu'il le sera à partir du début du xviii^e siècle. Le plus remarquable de ces rares nouveaux commentaires exhaustifs est celui de R. Samuel Eids, dit Maharsha (1555-1631), qui se concentre principalement sur le triptyque *Gemara-Rashi-Tossafot*. Dans son introduction, il explique qu'il a l'intention de se tenir à l'écart des écueils du *pilpul* et de rester au plus près du sens premier du texte talmudique et de ses deux commentaires canoniques. De fait, la plupart des problèmes soulevés par le Maharsha sont ceux qu'est naturellement amené à rencontrer n'importe quel élève talmudiste. Les réponses cohérentes et raisonnables qu'il y apporte permettent d'asseoir une interprétation solide du Talmud, qui évite d'être réduit à un simple jeu de l'esprit.

Alors même que le *hilluk* captive maints talmudistes, les ouvrages qui devaient passer à la postérité comme essentiels dans le progrès du savoir talmudique sont ceux d'auteurs qui se tiennent à l'écart de cette casuistique outrée et vont jusqu'à s'affranchir de la forme du commentaire de traités talmudiques, préférant coucher le résultat de leurs recherches sous la forme de gloses systématiques sur le *Shul'han 'Arukh* ou de recueils de *responsa*. Mais il ne faut pas s'y tromper : si les commentaires classiques du *Shul'han 'Arukh* que sont le *Magen Avraham* de R. Abraham Gombiner (v. 1633-v. 1683), les *Turei Zahav* (ou *Taz*) de R. David Segal (v. 1586-1646) et les *Sifte Kohen* (ou *Shakh*) de R. Shabbatai Kohen (1621-1662) visent bien à l'établissement de la Loi, ils convoquent pour cela tout le répertoire des recherches talmudiques du Moyen Âge et du début de l'époque moderne en le réévaluant à l'aune d'outils logiques inédits et de méthodes d'analyses innovantes; on peut, par exemple, citer les analyses du *Shakh* sur les lois des doutes cumulatifs (*sfék sfeka*), première synthèse explicite d'une problématique talmudique prise sous un angle conceptuel, approche qui sera appelée, à partir du xviii^e et surtout de la fin du xix^e siècle, à devenir la voie royale de la science talmudique.

Entre-temps, on voit paraître peu de commentaires du Talmud proprement dit : il faut attendre R. Yehoshua' Falk (1680-1755) et son *Pnei Yehoshua'* pour pouvoir parler de renouveau. Tout comme Maharsha, R. Yehoshua' Falk se refuse au *hilluk* et se concentre sur l'élucidation de la logique talmudique. Ceci, ainsi que l'a fait remarquer le professeur Israël Ta-Shma', et comme le note R. Yehoshua' Falk lui-même dans son introduction, est rendu possible par la publication au début du siècle de tout un registre de classiques séfarades des xiii^e et xiv^e siècles, lesquels ouvrent aux talmudistes ashkénazes des horizons exégétiques radicalement originaux, en tout cas bien plus larges que le débat entre Rashi et *Tossafot*. R. Eliyahu, le Gaon de Vilna, dit le Gra (1720-1797), fait figure d'exception, à l'époque, quand il se montre capable de renvoyer, non seulement aux grands classiques, mais encore au *Sefer*

Mordekhai et aux Hagahot Ma'imuniyyot, sans oublier le Zohar et de nombreux midrashim dont la diffusion est alors limitée.

Mais la poursuite du savoir emprunte d'autres voies. Ainsi, c'est à travers ses responsa intitulées Shaagat Aryeh que R. Aryeh Leib Ginzburg explore de nouvelles méthodes d'analyse logique. Dans cet ouvrage qui, malgré sa forme, n'est pas le résultat de vraies consultations rabbiniques, mais est entièrement dû à la plume de l'auteur, ce dernier travaille essentiellement à partir de Rashi, des Tossafot, de Rif, de Rosh, du Mishneh Torah et de ses grands commentaires, du Tur, du Beit Yossef, du Shul'han 'Arukh, du Taz et du Shakh.

Pourtant, c'est bien sous la forme de commentaires et du Shul'han 'Arukh que la créativité talmudique s'exprime le plus vivement. L'un des ouvrages clés de cette période, le Pri Megadim de R. Joseph ben Meïr Teomim (1727-1792), se présente sous la forme d'un surcommentaire des trois commentaires canoniques du Shul'han 'Arukh (le Magen Avraham, le Taz et le Shakh). Il ne s'agit pas pour lui de proposer de nouvelles lectures de passages talmudiques, mais plutôt de mettre au jour les présupposés conceptuels qui sous-tendent la démarche des différents commentateurs et d'insérer leur débat implicite dans un système cohérent constituant l'architecture souterraine du savoir talmudique. Il compose également, dans la même veine, des commentaires directs de traités du Talmud, sous le titre Rosh Yossef, mais ceux-ci ne seront publiés qu'à la fin du XIX^e siècle.

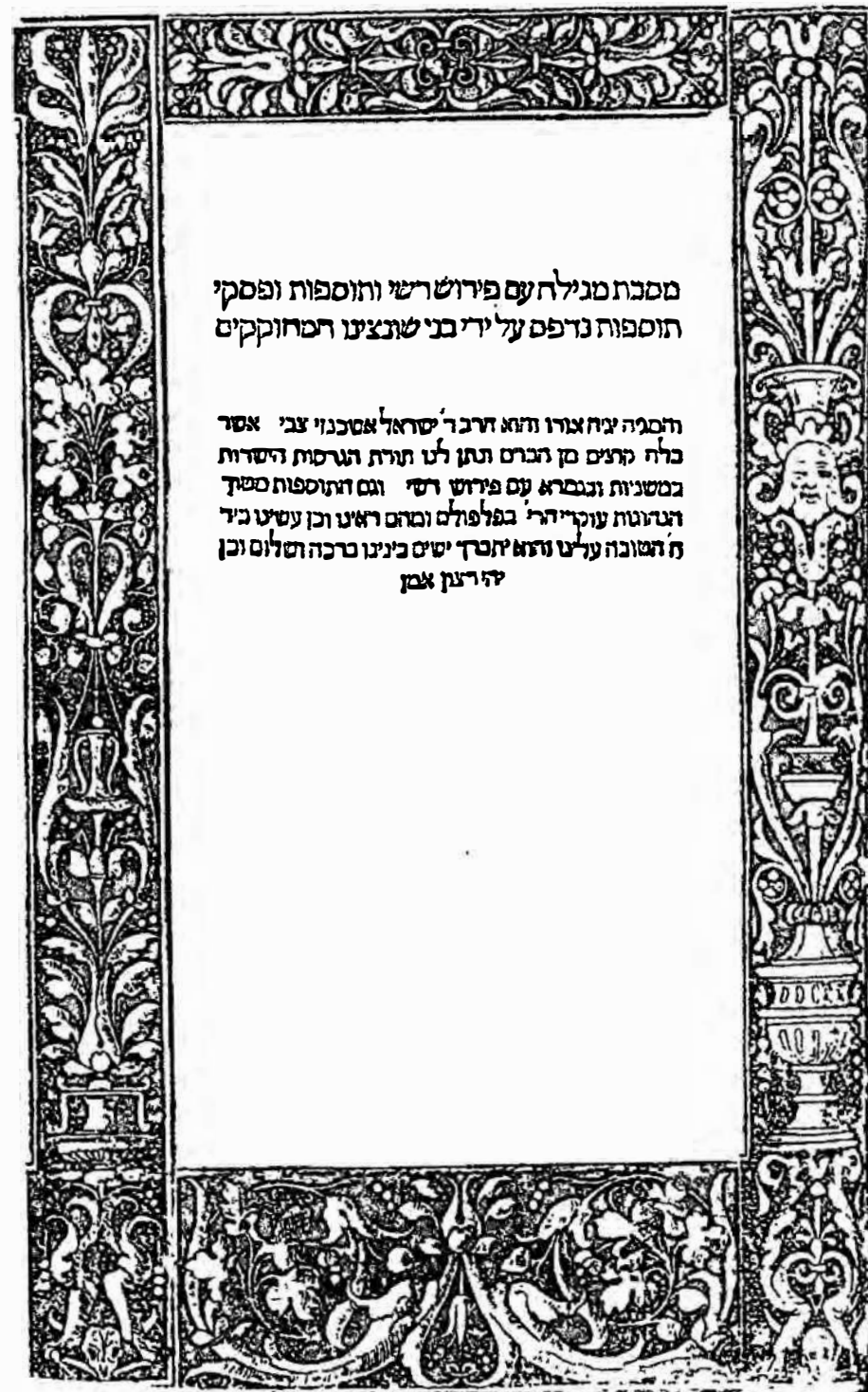
C'est également à travers son commentaire de la section 'Hoshen Mishpat du Shul'han 'Arukh, intitulé Ketsot ha-'Hoshen, que, à la génération suivante, R. Aryeh Leib ha-Kohen Heller (1745-1813) exprime son approche révolutionnaire du Talmud et de ses commentateurs médiévaux. Alors que les auteurs du Pnei Yehoshua' et du Shaagat Aryeh travaillaient à partir

Ci-contre : anatomie d'une page du Talmud de Babylone dans sa présentation standard. Depuis les premières éditions italiennes (Soncino à la fin du XV^e siècle, Bomberg au début XVI^e), le texte de la Mishna (1) et celui de la Gemara (2) s'enchaînent tandis qu'en marge intérieure (3) figure le commentaire de Rashi auquel fait face, en marge extérieure (4), le commentaire des Tossafistes. Les éditions ultérieures, qui culminent dans l'édition de la veuve et des frères Romm (Vilna, fin du XIX^e siècle), ajoutent divers éléments : des commentaires additionnels, comme ici celui de Rabbeinu Hananel de Kairouan (5), ailleurs celui de Rabbeinu Gershom de Mayence; des variantes textuelles rassemblées dans la Massoret ha-Shas (la «tradition textuelle du Talmud») (6) ou dans les Hagahot ha-Gra («Gloses» du Gaon de Vilna) (7); des références à d'autres textes de la tradition, qu'il s'agisse en amont des références des versets bibliques cités avec la rubrique Torah Or, «La Torah est lumière» (8) ou en aval, dans le 'Ein Mishpat («La Source de la Loi») (9), des renvois aux grands codes médiévaux: le Mishneh Torah, le Sefer Mitsvot Gadol et les Arba'a Turim.



d'un groupe relativement réduit de sources médiévales, R. Aryeh Leib ha-Kohen Heller navigue à travers un grand nombre d'ouvrages de Rishonim, à l'époque d'autant plus obscurs qu'ils n'ont encore jamais été imprimés, tels le *Sefer Mordekhai*, le *Terumat ha-Deshen* et bien d'autres; ceci, non par pur souci d'exhaustivité, mais pour trouver, généralement *a posteriori*, des autorités anciennes susceptibles d'avoir anticipé (souvent sur un mode implicite) ses audacieuses avancées théoriques. L'autre ouvrage de R. Aryeh Heller à exercer une influence décisive sur les talmudistes postérieurs, jusqu'à nos jours, est le *Shev Shema'teta*, un traité en sept parties sur les concepts clés de la science talmudique que sont le doute (*safek*), la présomption (*'hazaka*), la majorité (*rov*) et le témoignage (*'edut*). Dans la lignée du *Shakh*, du *Pri Megadim* et du *Shaagat Aryeh*, l'auteur des *Ketsot ha-'Hoshen* contribue grandement à affranchir l'écriture de la science talmudique de la forme du commentaire, même si les textes canoniques (*Talmud*, *Rishonim*, *Shulk'han 'Arukh*) restent bien évidemment l'objet même de cette science.

Progressivement dégagé des formes classiques, le savoir talmudique opère au XIX^e siècle un retour au commentaire direct et témoigne d'une créativité presque sans précédent. En donner le détail ici serait impossible : en Europe occidentale et orientale s'écrivent tant de textes majeurs que ne parler que des plus célèbres – les *'Hiddushei Rabbeinu 'Haim* de R. 'Haim Soloveitchik de Brisk (1853-1918) sur le *Mishneh Torah*, le *Tsafnat Pa'nea'h* de R. Yossef Rosen de Rogatchov (1858-1936)... – imposerait de laisser dans l'ombre des œuvres non moins fondamentales, bien que très différentes dans leur approche, comme les *Sidrei Taharot* de R. Gershon 'Hanokh Leiner de Radzin (1839-1891), les *Sha'arei Yosher* de R. Shim'on Shkop (1860-1939), le *Mar'heshet* de R. 'Hanokh Eigis (1863-1941), et bien d'autres. Cette véritable renaissance, qui n'est pas limitée à la Lituanie et qui se prolonge jusqu'à la Shoah et même au-delà, ne se conçoit elle-même que dans une déférence aux Rishonim; cette déférence extrêmement féconde reflète la vision que se forment les talmudistes de leur discipline : non pas un travail de génie solitaire, mais la contribution à un édifice commun, celui de la Torah.



Frontispice d'une des premières éditions du traité *Megilla* du Talmud de Babylone, imprimée par la famille Soncino, alors établie en la ville de Pesaro, en 1516. Cette impression précède la première édition complète du Talmud par Daniel Bomberg.

Aux origines du judaïsme

Sous la direction de
Jean BAUMGARTEN et Julien DARMON

OUVRAGE ÉDITÉ AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ISBN 978-10-209-003-6
© Actes Sud et Éditions Les Liens qui Libèrent, 2012
www.actes-sud.fr

LES LIENS QUI LIBÈRENT / ACTES SUD