Messianisme ? Idolâtrie !

Les lois racontent des histoires

Introduction à une lecture à grande échelle des lois et des traités

Yair Eldan

Les lois racontent des histoires. Les lois ne se bornent pas à régler les conduites. Leur formulation même révèle une prise de position, une image du monde, laisse entrevoir des manières de vivre. Dans le libellé d'une norme se loge une vision du monde qui éveille certaines associations. Il exprime un contexte social et culturel particulier, ou la représentation utopique d'un tel contexte. On y trouve de précieuses indications sur l'univers de la personne ou du groupe qui a formulé la loi. Bialik a saisi, avec sa finesse coutumière, que la loi, ou la *halakha* (le droit religieux juif), peut dire beaucoup en très peu de mots. À propos de la règle selon laquelle « on sauve de l'incendie (le jour du chabbat) tous les Écrits saints », il écrivait : « Un menu détail de halakha, une controverse de rien du tout — n'est-ce pas ? Et pourtant, qui ne reconnaîtrait d'emblée que cette petite règle sèche contient, sous une forme prodigieusement ramassée, mais aussi complète que possible, un tableau à la fois complet et vivant du rapport historique et psychologique que divers partis au sein de la nation entretiennent avec deux de ses biens les plus précieux : sa littérature et sa langue ? »[1]

Ce n'est pas un hasard si Bialik emprunte son exemple à la Michna. Texte canonique, œuvre juive originale écrite en hébreu, elle est à la source de tous les codes de la halakha. Mise en forme par Rabbi Yehouda ha-Nassi, le Patriarche, vers l'an 200 de notre ère, elle conserve les opinions des Sages, les *tannaïm*, qui vécurent depuis les deux siècles précédant la destruction du Temple jusqu'à l'époque de sa rédaction. Dans ce livre, je voudrais proposer une nouvelle manière de comprendre la Michna. Elle consiste à lire ses traités comme autant de récits à part entière, pour découvrir ainsi les dilemmes et les problèmes existentiels auxquels ils cherchent à faire face.

L'étude philologique et historique de la Michna s'est traditionnellement attachée à l'origine des mots et aux influences culturelles que porte le texte, hellénistiques ou romaines par exemple. Les philologues partaient de l'idée que, pour comprendre la Michna, il fallait établir avec précision la lettre du texte et éclaircir

[1] H. N. Bialik, « Halakha et aggada », dans *Œuvres complètes de H. N. Bialik*, Dvir, 5731 [1971], p. 217 (en hébreu).

le contexte historique dans lequel il avait été écrit. Aussi se sont-ils surtout consacrés à l'étude approfondie des autres langues de l'époque et à la confrontation des différentes leçons avec les manuscrits de cette période. D'autres chercheurs ont adopté une démarche plus nettement littéraire, en insistant sur le fait que le texte se transmettait par la récitation orale. Pour que la Michna se grave aisément dans les esprits, ses auteurs et ses rédacteurs y ont inscrit des tours de langue, des jeux de mots et des sentences qui reviennent et se fixent dans la mémoire. On pouvait les retrouver, par exemple, à l'ouverture et à la clôture d'un chapitre, à propos de questions apparemment sans rapport. Ce langage littéraire commun témoigne à la fois d'une unité de rédaction et d'une unité de sens qui relie les différents sujets.

Une autre orientation de la recherche sur la Michna a conjugué philologie et histoire avec la critique culturelle. Elle fait sienne l'entreprise qui consiste à établir le texte exact par la comparaison des manuscrits, ainsi qu'à étudier les sources classiques et les langues de l'époque. Elle ne voit pourtant pas dans le sens ainsi dégagé une sorte de « trouvaille archéologique » qui livrerait une explication absolue du texte et de son système linguistique. Elle part du principe que toute lecture se fait d'un certain point de vue, tributaire de théories particulières, de convictions, de représentations culturelles et idéologiques du monde. D'où la prudence et la transparence qu'exige le travail d'interprétation.

Je voudrais proposer encore une autre manière de lire la Michna, que j'appelle la « lecture à grande échelle ». Elle aborde les traités de la Michna comme des récits. Au cœur d'un récit — de tout récit — se trouvent un problème et sa solution, un dilemme et son dénouement. Le récit suit le plus souvent le personnage principal qui rencontre un obstacle, le chemin qu'il parcourt alors et la manière dont, finalement, il surmonte cet obstacle ou y fait face. C'est de la même manière que je voudrais lire un recueil de halakha comme un récit et mettre au jour le dilemme qu'il cherche à dénouer.

Les lecteurs attentifs d'un texte, quel qu'en soit le genre — article de journal, loi, roman ou poème —, cherchent naturellement à le saisir comme un tout ou à y reconnaître une dialectique d'idées qui se donne à lire dans sa composition. Les strates successives de la rédaction, les corrections apportées au texte, sont importantes et intéressantes en elles-mêmes. Mais la question qui travaille le lecteur attentif est de savoir quelle histoire le texte raconte, à quelle question il vient répondre, quel problème il cherche à résoudre. Un recueil de halakha a lui aussi été composé pour affronter des problèmes qui préoccupaient ses auteurs et

ses rédacteurs. Les règles et les controverses qui y figurent reflètent le problème tout en constituant une manière d'y faire face.

La lecture à grande échelle cherche à saisir, au-delà de l'orientation d'un chapitre particulier, la visée qui préside à la rédaction d'un traité entier. Elle part de l'hypothèse que, dans les six ordres de la Michna, le traité constitue l'unité textuelle de base et forme un tout. Il a un sujet central, et sa longueur permet au texte de se déployer. Ces caractéristiques en font une unité de lecture d'autant plus intéressante au sein de la Michna.

Le traité *Sota* en fournit un bon exemple. Seuls ses six premiers chapitres portent sur le rite auquel est soumise une femme soupçonnée d'adultère. Les trois autres traitent de rites dont les paroles se prononcent exclusivement dans la langue sainte. À première vue, ces trois chapitres auraient trouvé place ici par association d'idées. Le septième s'ouvre sur les rites qui peuvent se dire en toute langue, parmi lesquels figure celui de la *sota*, puis passe à ceux qui se disent dans la langue sainte. La lecture à grande échelle nous oblige cependant à comprendre ce qui relie ces deux sujets et à quel problème répond leur rapprochement. Il nous faut essayer de rendre compte du lien profond entre la démarche qui prend forme dans les premiers chapitres et celle que déploient les derniers.

C'est donc une approche structuraliste, qui embrasse le traité du regard. Elle est compatible avec la lecture au plus près du texte, celle des *michnayot* — les unités élémentaires de la Michna — et des chapitres, et vient la compléter. Dégager la préoccupation centrale du traité nous permet d'éclairer aussi telle ou telle michna. Dans le cas de *Sota*, je montre que la lecture à grande échelle permet de voir que le problème auquel s'attaque le traité est précisément celui du messianisme. Le traité exalte la médiation institutionnelle des Sages et récuse l'identification du messie à un homme vivant au sein de la communauté. Cette lecture conduit à une autre proposition. Si, dans sa rédaction définitive en neuf chapitres, *Sota* critique effectivement l'idée messianique (peut-être en réponse à la révolte de Bar Kokhba) et se prononce pour la médiation institutionnelle des Sages, il s'agit alors du premier texte de la littérature rabbinique à établir un lien entre messianisme et idolâtrie. L'adultère du peuple d'Israël, qui signifie dans la Bible l'idolâtrie, le fait de suivre d'autres dieux, consiste en réalité à suivre l'idée messianique. De même, la lecture à grande échelle nous apprend que le traité *Makkot* a pour véritable objet, au-delà de la flagellation, la justification de la commutation des peines infligées aux coupables. Quant au traité *Ta'anit*, par-delà les pratiques du jeûne, il pose la question de savoir comment faire face à un Dieu qui bannit et se tait.

Les lois, disais-je, racontent des histoires. Plus précisément, elles ne font pas que conserver des fragments de réalité, comme le fait la règle qu'évoque Bialik, « on sauve de l'incendie tous les Écrits saints ». Elles expriment aussi une certaine conception idéologique. Lorsque l'école de Hillel et celle de Chammaï s'opposent au sujet d'un œuf pondu un jour de fête, elles révèlent deux positions à l'égard d'une question plus fondamentale. Selon Louis Ginzberg, les opinions défendues par les deux écoles dans diverses controverses témoignent d'une conception conservatrice, celle de la classe moyenne supérieure, chez les tenants de Chammaï, face à une approche progressiste, solidaire des couches sociales plus modestes, chez les tenants de Hillel. Dégager la grande question en jeu dans une petite controverse est un exercice familier aux chercheurs qui étudient la Michna comme à ceux qui étudient le droit.

L'examen des controverses entre les Sages soulève cependant une autre question. Pourquoi est-ce précisément cette controverse qui a été retenue pour exposer la différence idéologique précise qui sépare les deux parties ? Pourquoi, par exemple, avoir fait de la question de savoir s'il est permis, un jour de fête, d'imposer les mains à l'animal du sacrifice, dans le cadre du processus d'expiation, la toute première controverse de l'histoire de la halakha (*Tosefta Haguiga*, chap. II) ? Il y a, bien sûr, l'argument historique. Peut-être était-ce effectivement la première controverse. Mais pourquoi, alors, tenait-on à préciser qu'elle était la première ? Et qu'y avait-il dans l'imposition des mains à l'animal un jour de fête qui en ait fait le premier objet de désaccord entre les Sages ?

Pour répondre à cette question, il nous faut, me semble-t-il, regarder dans quel contexte la règle est énoncée. Car, comme je l'ai dit plus haut, les recueils de lois, eux aussi, racontent des histoires. Une règle prise isolément, surtout dans sa formulation casuistique, peut faire office de métaphore poétique, symboliser un état de choses idéal ou servir de miroir critique au monde tel qu'il est. Un recueil de lois, par sa forme, s'apparente davantage au récit en prose. Or l'un des traits importants du récit en prose est la présence d'un problème et de sa solution, d'un dilemme et de son dénouement. Le récit suit la rencontre du protagoniste avec un obstacle, le cheminement qui s'ensuit et la manière dont il surmonte l'obstacle ou s'efforce d'y faire face. Envisager un recueil de lois comme un récit peut grandement aider à dégager le problème auquel ce recueil, par son agencement même, entend répondre. On compose un recueil de lois pour affronter des problèmes d'un certain ordre. Les lois qu'il contient reflètent le problème tout en constituant une manière d'y répondre.

En voici un exemple modeste, mais significatif. La loi du retour de 5710 (1950) accorde à tout Juif, ainsi qu'aux membres de sa famille, le droit de s'établir en Israël, de faire son *aliya*, littéralement sa « montée ». À en juger par les droits qu'elle confère, c'est une loi inclusive : elle ouvre le droit à l'aliya à tout Juif ainsi qu'aux membres non juifs de sa famille. Pourtant, si on la lit comme une unité littéraire à part entière, on y discerne une tendance à exclure, à étiqueter et à porter des jugements de valeur. Aux termes de l'article 4, tout Juif né dans le pays, avant comme après l'entrée en vigueur de la loi, est assimilé à celui qui y est « monté » en vertu de cette loi. La loi raconte donc une histoire de « montée » : même celui qui est né dans le pays est réputé être un *olé*, quelqu'un qui y est monté. De ce point de vue, il n'est pas indifférent, sur le plan symbolique, que les habitants juifs de l'État d'Israël soient tous considérés comme des *olim*. Le mot *aliya* porte en lui une connotation positive. Il désigne du même coup les Juifs qui ne sont pas montés en Israël comme inférieurs.

L'article 3 dispose que le certificat d'olé sera également délivré à celui qui, après son arrivée en Israël, exprime le désir de s'y établir. Il prévoit aussi que la restriction mise à la délivrance de ce certificat à quiconque risque de mettre en danger la santé publique ne s'applique pas à la personne qui tombe malade après son arrivée en Israël. Selon les termes de la loi, « nul ne sera réputé mettre en danger la santé publique à l'occasion d'une maladie contractée après son arrivée en Israël ». Dans un tel contexte, la tournure « à l'occasion de » surprend. En hébreu, l'expression *le-réguel* évoque d'ordinaire des occasions heureuses. On l'emploie à propos d'une fête ou d'une réjouissance. Cet emploi souligne la valeur positive attachée à la décision de s'établir en Israël : même les maladies que l'on y contracte n'enlèvent rien à la valeur positive accordée à l'intégration dans le pays.

Une lecture attentive de l'article 4A atténue l'impression que donne la loi d'accueillir chacun et de lui faire place. Cet article, ajouté en 5730 (1970), accorde aussi le droit à l'aliya à l'enfant et au petit-enfant d'un Juif ainsi qu'à leurs conjoints. Sa place naturelle aurait été à l'article premier, qui aurait dû se lire ainsi : « Tout Juif et son conjoint, son enfant et son petit-enfant ainsi que leurs conjoints non juifs ont le droit de monter au pays. » C'est pourtant à la fin de la loi qu'on a ajouté la mention des membres non juifs de la famille. Cette décision de rédaction reflète une tendance bien vivante au sein de la société israélienne, qui repousse les membres non juifs des familles venus au titre de la loi du retour et les traite en étrangers. La langue de la loi et son agencement sont inséparables de la manière dont on la lit. L'une et l'autre expriment une position idéologique, consciente ou non.

Et qu'en est-il de cette première controverse sur l'imposition des mains un jour de fête ? Voici un exemple, emprunté à la littérature des Sages, où un chapitre entier raconte une histoire différente, plus vaste que l'histoire de chacune des michnayot qui le composent. Ensemble, elles produisent quelque chose de neuf et de différent. Le deuxième chapitre de la Tosefta sur le traité *Haguiga* — la Tosefta est un recueil tannaïtique qui vient compléter la Michna — occupe une place importante dans l'histoire de la littérature tannaïtique. Il aborde trois questions importantes d'ordre métahalakhique. La première est de savoir s'il convient d'aborder l'Œuvre du Char (*ma'assé merkava*), autrement dit les questions métaphysiques ou mystiques, et, si oui, de quelle manière. La deuxième porte sur la naissance de la controverse au sein de la halakha. Le chapitre décrit une situation où, à l'origine, il n'y avait pas de controverses en Israël. C'est seulement lorsque se multiplièrent les disciples qui n'avaient pas reçu de leurs maîtres la tradition halakhique comme il convenait et dans son intégralité que les controverses commencèrent à surgir. La troisième question est celle de l'imposition des mains à l'animal du sacrifice un jour de fête : c'est la toute première controverse qui opposa les Sages. Quiconque prête attention, en lisant ce chapitre, à la structure du texte et à ses métaphores, quiconque voit dans une controverse particulière une fenêtre ouverte, par métaphore, sur tout un univers de concepts, se doit de rendre compte du rapprochement de ces trois questions. Pourquoi avoir réuni les restrictions imposées à l'étude de l'Œuvre du Char, le récit de l'apparition des controverses et celui de la première controverse de l'histoire du judaïsme rabbinique ? Quel est le sujet commun de ce singulier chapitre ? À quelle question, à quel dilemme entend-il faire face ? Et qu'exprime l'ordre dans lequel ces matières s'y succèdent ?

Le deuxième chapitre de *Tosefta Haguiga* contient l'un des récits les plus célèbres de la littérature rabbinique. On lit à la troisième halakha :

> « Quatre entrèrent dans le verger [*pardès*] : Ben Azaï et Ben Zoma, Aḥer ["l'Autre"] et Rabbi Akiva. L'un jeta un coup d'œil et mourut. L'un jeta un coup d'œil et fut atteint. L'un jeta un coup d'œil et coupa les jeunes pousses. Et l'un monta [Talmud de Jérusalem : entra] en paix et descendit [Talmud de Jérusalem : sortit] en paix. Ben Azaï jeta un coup d'œil et mourut. À son propos, l'Écriture dit : "Elle est précieuse aux yeux du Seigneur, la mort de ses fidèles" (Psaumes 116, 15). Ben Zoma jeta un coup d'œil et fut atteint. À son propos, l'Écriture dit : "As-tu trouvé du miel ? Manges-en juste assez pour toi", etc. (Proverbes 25, 16). Élicha jeta un coup d'œil et coupa les jeunes pousses. À son propos, l'Écriture dit : "Ne laisse pas ta bouche faire pécher ta chair", etc.

> (Qohélet 5, 5). Rabbi Akiva monta en paix et descendit en paix. À son propos, l'Écriture dit : "Entraîne-moi, courons à ta suite", etc. (Cantique des cantiques 1, 4). »

Cette halakha fait partie de ce que les chercheurs ont appelé le « recueil mystique ». Il s'agit des sept premières halakhot du deuxième chapitre de *Tosefta Haguiga*, consacrées aux manières de parler de l'Œuvre du Char. Les différentes interprétations du récit « Quatre entrèrent dans le verger » se sont concentrées sur ce qu'est le verger : est-il question d'une expérience mystique, ou d'une réflexion sur la justice, la récompense et le châtiment en ce monde ? Deux choses ressortent de la composition littéraire du passage. Il faut d'abord remarquer qu'il raconte l'histoire d'un danger qui va croissant à mesure qu'on s'enfonce dans le verger. Certes, le même verbe, « jeter un coup d'œil », est employé au sujet de chacun des trois premiers Sages. Pourtant la lettre du texte laisse entendre que le coup d'œil de Ben Zoma n'est pas celui de Ben Azaï. D'Élicha ben Avouya, il est dit qu'il a « coupé les jeunes pousses » du verger. Dans son cas, le texte précise donc qu'il est entré en personne dans le verger et qu'il en a coupé les plantations. Élicha est bel et bien à l'intérieur : il abat et taille les arbres du verger. La *baraïta* décrit ensuite, tout aussi explicitement, un pas de plus que fait Rabbi Akiva. Il est entré (ou monté), mais il est aussi sorti (ou redescendu). Il est bien difficile de comprendre la composition de cette baraïta — le mot signifie « extérieure » et désigne une source tannaïtique extérieure à la Michna — sans admettre qu'elle raconte une progression physique à l'intérieur du verger : le coup d'œil de Ben Azaï, l'avancée plus profonde de Ben Zoma, les jeunes pousses coupées par Élicha ben Avouya, l'entrée et la sortie de Rabbi Akiva.

Il y a plus. Le danger que comporte cette progression, nous dit le récit, est d'ordre spirituel plutôt que physique. L'atteinte physique qu'il décrit va s'atténuant à mesure que s'aggrave l'atteinte spirituelle. Ben Azaï jette un coup d'œil et meurt. Ben Zoma qui, si l'on suit la progression de la baraïta, s'est aventuré au-delà de la limite qu'avait franchie son compagnon, est physiquement atteint, mais il ne meurt pas. Élicha ben Avouya, qui est entré pour de bon dans le verger, n'éprouve aucun mal physique. Pourtant, de toute évidence, quelque chose s'est produit en lui qui a eu sur sa personnalité un effet dévastateur. Quant à Rabbi Akiva, qui séjourne physiquement dans le verger plus longtemps que tous les autres, puisqu'il y entre et en sort, il n'est atteint ni dans son corps ni dans son esprit. Autrement dit, ce dont traite cette baraïta, c'est de la distance qui sépare l'homme de Dieu, ou encore de la nature de l'attachement à Dieu. La logique qui la

gouverne est celle de l'approche : s'approcher, courir le danger qu'il y a à s'approcher, trouver la juste manière de s'approcher.

Dans la Tosefta, le verger est donc une métaphore de la juste relation à Dieu. À première vue, il est difficile de déduire de la baraïta le caractère propre de chacune des formes de proximité qu'incarnent les Sages. La plus grande énigme est celle de Rabbi Akiva : comment échappe-t-il au danger, lui qui demeure le plus longtemps dans le verger ? La baraïta nous a pourtant laissé des repères très nets pour comprendre chacun de ces modèles. À chaque Sage est « assigné » un livre du canon juif. Le livre de Ben Azaï est celui des Psaumes : « Elle est précieuse aux yeux du Seigneur, la mort de ses fidèles » (116, 15). Le psaume 116 célèbre la relation hiérarchique entre Dieu et l'homme : « De grâce, Seigneur, je suis ton serviteur, je suis ton serviteur, le fils de ta servante ; tu as délié mes liens » (verset 16). Servir Dieu en se sachant serviteur devant son maître est, selon cette lecture, la manière la moins dangereuse de le servir. Elle marque une distance à laquelle on est en sûreté. Il y a là une remarque capitale sur le martyre et la sanctification du Nom. Si le martyre marque bien une proximité avec Dieu, il symbolise pourtant, du point de vue de la distance et de la nature du lien, un grand éloignement de Dieu. Il procède du rapport d'un serviteur à son maître. Cette proximité peut être extrêmement périlleuse pour le corps, sans faire peser de menace sur l'esprit. Elle ne donne pas non plus accès à l'espace du divin. On se borne à jeter un coup d'œil dans le verger.

Le livre des Proverbes revient à Ben Zoma, dont le coup d'œil, dans la logique du récit, laisse deviner une incursion plus profonde dans le verger. Les Proverbes sont un livre de sagesse pratique dont la vision du monde est conservatrice. Il adhère à la doctrine de la rétribution et enseigne une vision optimiste du monde. Ben Zoma s'approche de Dieu : il entre un peu plus avant dans le verger. Pour jeter son coup d'œil, il y a déjà posé le pied. Cette approche comporte un danger physique moindre : il est seulement atteint, là où Ben Azaï est mort. Le verset cité à son propos — « As-tu trouvé du miel ? Manges-en juste assez pour toi, de peur que, rassasié, tu ne le vomisses » — aborde de front la question de la juste distance. Le verset suivant dit : « Que ton pied se fasse rare dans la maison de ton prochain, de peur que, rassasié de toi, il ne te prenne en haine » (verset 17). Ce qui est célébré, c'est la modération dans la relation. La modération et la distance : les versets prescrivent de garder ses distances avec son prochain, mais aussi de savoir espacer les visites qu'on lui rend. Réduire la distance, multiplier les visites — deux traits, comme chacun sait, de toute relation humaine intense —, c'est mettre la relation en péril, au risque du vomissement et de la haine.

Quelle est la nature de la relation entre Ben Zoma et Dieu ? Ben Zoma entend comprendre Dieu. Il examine ses voies dans une perspective conservatrice et, par là, donne un sens au monde et attribue à Dieu une moralité. Il y a là un mouvement d'approche, puisque Ben Zoma veut comprendre Dieu à l'aide de catégories humaines. Mais présupposer que la souffrance dans le monde a *a priori* un sens moral, c'est encore, aux yeux de la baraïta, se tenir à distance de Dieu.

À Élicha ben Avouya est associé le livre de Qohélet. Par sa forme — ses versets brefs, par exemple —, Qohélet se présente comme un livre de sagesse pratique. Il s'agit en réalité d'un livre de sagesse spéculative, philosophique, qui met profondément en doute la justice de Dieu et ses voies dans le monde. Élicha se tient tout près de Dieu. Il est à l'intérieur du verger, mais il en coupe les jeunes pousses. En termes de proximité, couper les jeunes pousses figure une relation où le moi et l'autre sont si proches que les frontières entre eux se brouillent, où le moi de chacun est si exposé que la blessure devient inévitable. À l'intérieur du verger, le corps ne court aucun danger. Cette proximité, cette intimité, cet attachement à Dieu ne présentent de danger que pour l'esprit.

Le meilleur modèle, selon cette halakha, est celui de Rabbi Akiva, qui est monté en paix et redescendu en paix, et à qui est assigné le Cantique des cantiques. La relation entre un homme et une femme, plutôt que celle d'un serviteur à son maître, offre donc, selon la baraïta, le modèle d'une juste relation entre l'être humain et Dieu. Plus précisément, c'est la relation que dépeint le Cantique. L'homme et la femme ne s'y attachent pas l'un à l'autre jusqu'à ne plus faire qu'un. Il y a de la proximité physique (« sa main gauche est sous ma tête, et sa droite m'enlace »), mais ce qui marque ce livre de son empreinte, c'est le sentiment du mystère, le désir, les rendez-vous manqués. « Entraîne-moi, courons à ta suite », dit le verset appliqué à Rabbi Akiva. Il y est question de « courir après », et non de « marcher avec ». Là où les Proverbes posent *a priori* la moralité de Dieu, et où Qohélet récuse ces prémisses mêmes, le Cantique s'écrit à partir de l'amour. Il se garde de donner à Dieu, par dogme, un sens nécessairement positif, mais il regarde ses actes avec cette bienveillance qui n'appartient qu'aux amants.

Comme je l'ai dit, l'amour que peint le Cantique est un amour où personne ne « coupe les jeunes pousses ». C'est précisément la distance entre les deux amants qui préserve l'érotisme du livre. Ainsi se dessine, selon la baraïta, la figure la plus juste de la relation à Dieu : un amour qui préserve une distance. En ce sens, il y a bien quelque chose de romantique dans le désir qu'a Élicha de s'unir à Dieu corps et âme, et l'image des jeunes pousses coupées n'en prend que plus de force. Élicha

s'attache à Dieu, met en jeu son corps, ses mains, ses pieds, et engage tout son être intérieur dans sa relation à l'objet de son amour.

La forme littéraire de cette halakha lui permet aussi d'indiquer les limites de ce qui peut se dire dans la maison d'étude ou à l'école. La baraïta rattache la question de la juste distance à Dieu et de la façon de nouer une relation avec lui à celle du choix des livres qu'il convient d'étudier dans le canon juif. Qohélet y est désigné comme un livre problématique et dangereux, qui conduit à couper les jeunes pousses. Les Proverbes présentent moins de danger, mais certains passages appellent une lecture attentive : le livre interroge les voies de Dieu dans le monde et s'efforce de les expliquer. Lus ici comme la parole d'un serviteur à son maître, les Psaumes ne font craindre aucune atteinte spirituelle. Contre toute attente, c'est le Cantique des cantiques qui occupe la première place dans ce qu'il conviendrait d'enseigner. L'histoire d'amour qu'il raconte devient aussi le modèle qui règle les limites de la parole. La grande nouveauté, de ce point de vue, tient autant à la manière de dire la juste distance entre Dieu et l'homme qu'à la distance elle-même. Pour parler de cette relation, le Cantique use d'une langue métaphorique. Les justes limites de la parole supposent donc une distance inscrite dans la relation, mais aussi une mise à distance dans la langue elle-même, dans la manière de parler de cette relation. À cette lumière, le verger, tel que le dessine la forme littéraire de la baraïta, symbolise à la fois l'expérience mystique et la réflexion philosophique. Les deux y sont étroitement liées.

L'étude du deuxième chapitre de *Tosefta Haguiga*, celui où figure le passage « Quatre entrèrent dans le verger », révèle que la question de la « juste distance » commande la composition du chapitre tout entier. Après le « recueil mystique », le chapitre traite essentiellement d'un seul sujet, la naissance de la controverse en matière de halakha. On y lit : « À l'origine, il n'y avait pas de controverse en Israël » (halakha 9). Selon ce passage, c'est une rupture dans la chaîne de transmission de la tradition halakhique qui est à l'origine de la controverse : « Quand se multiplièrent les disciples de Chammaï et de Hillel qui n'avaient pas suffisamment servi leurs maîtres, ils multiplièrent les controverses en Israël, et il y eut deux Torahs » (ibid.). Le reste du chapitre esquisse la première controverse entre les couples de Sages : est-il permis d'imposer les mains à l'animal du sacrifice un jour de fête ? Ce geste est intimement lié à la question de la « juste distance ». C'est lui qui rend possible l'expiation opérée par le sacrifice. Il peut symboliser un transfert des péchés ou, plus radicalement, un transfert intégral d'identité, une substitution entre l'animal offert et la personne qui l'offre.

Le lien entre l'imposition des mains et l'investiture des maîtres, que désigne en hébreu le même mot, *semikha*, apparaît maintenant plus clairement. Si les maîtres transmettent de génération en génération la parole de Dieu, l'apparition même d'une controverse indique qu'une faille s'est ouverte dans la distance qui sépare Dieu de l'homme. D'après le récit qu'en fait le chapitre, la controverse est née de cette faille, de cette discontinuité dans la transmission de la parole de Dieu. Le désaccord sur l'imposition des mains à l'animal du sacrifice un jour de fête incarne ce problème. L'école de Chammaï interdit le geste, parce que l'accomplir, c'est se servir d'un animal un jour de fête. Il s'agit d'un interdit de *chevout*, une restriction établie par les Sages de crainte qu'on n'en vienne à profaner le chabbat ou un jour de fête. Il faut donc imposer les mains à l'animal avant que ne commence la fête. Si l'école de Chammaï y voit un usage de l'animal, c'est qu'elle comprend le geste comme un transfert intégral d'identité entre celui qui impose ses mains et celui qui les reçoit.

L'école de Hillel autorise ce geste. À cela, il y a des raisons qui touchent à toute la pratique des sacrifices : le peuple aime imposer les mains à l'animal et l'offrir aussitôt ; lui interdire le geste, ce serait le détourner d'offrir des sacrifices pendant la fête. Mais il y a aussi cette idée que, dès le départ, il n'y a pas transfert intégral d'identité entre celui qui impose ses mains et celui qui les reçoit. Le même espace qui se dessine dans le modèle du Cantique des cantiques et que Rabbi Akiva incarne dans la baraïta se retrouve ainsi dans l'école de Hillel. Cet espace, avec ce qu'on y perd (il exclut l'adhésion sans distance) et ce qu'on y gagne (il permet d'entrer dans le verger et d'en sortir, il rend la controverse possible), est donc le sujet qui commande la composition du deuxième chapitre de *Tosefta Haguiga*.

Dans ce livre, je cherche donc à comprendre, au-delà de l'orientation d'un chapitre particulier, la visée qui préside à la rédaction d'un traité entier. C'est ce que j'appelle une « lecture à grande échelle ». L'hypothèse qui guide la démarche que je m'efforce de défendre est que le « traité » constitue, à l'intérieur des six ordres de la Michna, l'unité textuelle de base et forme un tout. Le « traité » se donne pour une unité de texte possédant un sujet central. Comme il compte au moins trois chapitres, il laisse aussi place à un développement. Ces caractéristiques en font une unité de lecture d'autant plus intéressante au sein de la Michna. Le traité est en réalité l'unité littéraire la plus achevée qu'on y trouve[2].

[2] « *Massékhet* : 1. Ensemble des fils de chaîne tendus sur l'ensouple d'un métier à tisser. 2. Tissu, fil obtenu par filage, fils tissés d'une seule pièce, tout d'un seul tenant. 3. [Au figuré] "Traité", vaste ouvrage savant composé d'une suite de discussions, d'études et d'observations critiques. Désigne plus précisément chacun des recueils de la Michna, de la Tosefta, du Talmud de Babylone et du Talmud de

Les michnayot et les chapitres qui le composent en sont des subdivisions ; ils ne forment pas un recueil littéraire traitant d'un sujet général unique avec un début, un milieu et une fin. Certes, chaque michna et chaque chapitre possèdent en eux-mêmes ces traits littéraires. Mais, comme pour toute autre création textuelle, comprendre la préoccupation générale du traité est une condition pour en comprendre les parties.

On trouve chez Jacob Neusner une approche littéraire du texte de la Michna, et tout particulièrement cette façon d'envisager le traité comme une unité à part entière[3]. Neusner a pleinement mesuré l'importance de la Michna comme texte mémorisé et récité oralement, ce qui lui confère des traits littéraires singuliers[4]. Il est clair qu'un chapitre ou un traité s'organise autour d'une idée et que sa langue et sa composition littéraire nous la désignent.

Seulement, le « sujet » du traité ne se confond pas avec son sujet déclaré, celui qui paraît aller de soi. Le traité *Chabbat* porte bien sur les règles du chabbat. Mais quel problème le traité cherche-t-il à surmonter ? De quelle manière nous présente-t-il ces règles ? Dégager le sujet d'un traité, dégager le problème auquel sa rédaction entend faire face, voilà le grand avantage qui est le nôtre, à nous qui vivons au XXIe siècle. Nous pouvons faire appel à tout ce que nous avons appris de l'être humain et de sa culture. Ce savoir peut, à son tour, nous aider à discerner la question dont traite le texte.

Jérusalem consacrés à un sujet principal » (*Dictionnaire Even-Shoshan*). Le nom même du traité indique ainsi le lien étroit qui unit les différentes parties du tissu.

[3] Voir l'introduction de Jacob Neusner à la Michna : « Si nous avions toute la Michna sur un seul rouleau immense et que nous le déroulions par terre — peut-être sur toute la longueur d'un terrain de football américain ! —, nous repérerions sans la moindre difficulté, sur la ligne des cinq yards, le point où se termine le premier traité et où commence le deuxième, et ainsi de suite jusqu'à la ligne de but opposée. Car, de *Berakhot* au début à *Ouqtsin* à la fin, les ruptures jaillissent pour ainsi dire du sol comme des lignes blanches tracées à la chaux : on change de sujet principal. » Jacob Neusner, *The Mishnah: An Introduction*, New Jersey, Jason Aronson, 1989, p. 11.

[4] Voir Jacob Neusner, *The Memorized Torah: The Mnemonic System of the Mishnah*, Californie, Scholars Press, 1985.

L'explication courante de la présence, côte à côte, de sujets différents dans la Michna est qu'on les aurait rapprochés par association d'idées. Ils ont un élément en commun : par exemple, le rite accompli au Temple pour la femme soupçonnée d'adultère se déroule dans n'importe quelle langue afin qu'elle comprenne ce qui se dit ; d'autres rites se disent dans la langue sainte, ce qui amènerait la Michna à en donner le détail. Ou bien on retrouve d'un cas à l'autre un même nombre qui facilite la mémorisation des michnayot. Mais embrasser le traité d'un seul regard oblige aussi à se montrer plus critique et plus circonspect envers cet « argument de l'association d'idées ». En voici un petit exemple. À propos du traité *Ta'anit*, J. N. Epstein écrit :

> « À l'origine, ce traité ne parlait que des jeûnes décrétés par le tribunal "pour les pluies" et "pour tout malheur — puisse-t-il ne pas survenir". Mais les derniers tannaïm y ont adjoint les règles du neuf av, à partir du chapitre IV, michna 6. Il est possible que Rabban Chimon ben Gamliel (le deuxième du nom) ait été le dernier tanna à enseigner ce traité et qu'il l'ait pour cette raison conclu par des paroles de consolation et d'aggada : "Rabban Chimon ben Gamliel dit : Il n'y eut pas pour Israël de jours de fête…" »[5]

Peut-être Epstein retrace-t-il correctement la généalogie du texte. Mais il ne rend pas compte du choix d'ajouter précisément ces michnayot-là. N'y a-t-il pas un immense éventail d'associations possibles ? Dès lors qu'on considère le texte de la Michna tel qu'il se présente après sa rédaction comme un seul texte littéraire, les questions de ce genre appellent une réponse plus sérieuse.

Pourquoi la composition des traités n'a-t-elle pas jusqu'ici fait l'objet d'une analyse approfondie ? Les chercheurs qui ont étudié la Michna sont partis de l'hypothèse qu'avant d'aborder l'architecture d'ensemble de « tout ouvrage de la littérature des Sages […], il faut établir comment étaient composées les unités de base originelles : le chapitre dans la Michna et dans la Tosefta, la section dans le midrach et la *souguia* dans la Guemara »[6]. Mais ce raisonnement oscille entre deux positions. D'un côté, on affirme qu'il y a lieu d'étudier la structure du traité comme un tout ; de l'autre, on doute de pouvoir le faire avant d'en avoir étudié en détail toutes les subdivisions. Les spécialistes de littérature rabbinique semblent répugner à porter un jugement d'ensemble sur le travail de rédaction. Ils

[5] J. N. Epstein, *Mevo'ot le-sifrut ha-Tannaim* [Introductions à la littérature tannaïtique], Jérusalem, Magnes, 5717 [1957], p. 46 (en hébreu).

[6] Noam Zohar, *Be-sod ha-yetzirah shel sifrut Hazal: Ha-arikhah ke-mafteah la-mashma'ut* [Les secrets de la composition de la littérature des Sages. La rédaction comme clé du sens], Magnes, 2007, p. 5 (en hébreu).

conçoivent la rédaction comme une œuvre d'assemblage (*ma'assé merkava*), si bien qu'avancer une proposition générale sur un traité entier passe pour de l'essentialisme ou pour une tentative d'harmonisation déplacée. Or l'argument est à double tranchant. Comment étudier les parties du traité sans savoir comment elles s'inscrivent dans le tableau d'ensemble ? On pourrait soutenir, à l'inverse, que c'est précisément la compréhension de la structure du traité, du problème qu'il entend affronter et de la réponse que sa composition apporte à ce problème, qui rend possible l'étude de ses parties, chapitres et michnayot, et non l'inverse.

On peut voir dans ces deux approches l'expression d'intérêts de recherche différents qui ne dépendent pas nécessairement l'un de l'autre. Le regard d'ensemble porté sur le traité relève d'une approche structuraliste. L'examen de ses subdivisions, des michnayot et des mots particuliers qui composent chaque michna relève d'une lecture littéraire au plus près du texte. On peut fort bien développer des arguments de fond sur la structure du traité sans rien savoir des raisons pour lesquelles tel ensemble de textes a été placé à tel endroit dans un traité. Inversement, on peut arriver à des conclusions justes sur la rédaction de certaines michnayot sans connaître le problème auquel entend répondre l'agencement du recueil entier. En pratique, cependant, toute approche structuraliste fait également appel à la lecture au plus près du texte pour étayer et éclairer ses thèses sur la structure du texte. Et, en général, toute lecture de près du texte se réfère aussi au sujet plus large du traité ou du chapitre où s'insère l'unité analysée. Dès lors, la tendance de la recherche actuelle à s'occuper des « arbres » plutôt que de la « forêt » fait difficulté.

S'interroger sur les questions auxquelles le rédacteur ou les rédacteurs du traité ont cherché à faire face et sur l'expression qu'elles trouvent dans sa structure, c'est emprunter, à l'égal de l'étude à petite échelle des michnayot et des recueils à l'intérieur du traité, une autre voie pour mettre au jour le sens contenu dans le texte tannaïtique. Ce sens n'est ni entièrement tributaire ni entièrement indépendant des questions de détail. Les outils de recherche dont nous disposons nous permettent de travailler à la fois à petite et à grande échelle. Les deux approches devraient se nourrir l'une l'autre, de façon à nuancer et à préciser les conclusions qu'on tire de chacune.

La « lecture à grande échelle » attire aussi notre attention sur le caractère symbolique de nombreuses règles de la Michna. Ces aspects symboliques touchent au sujet de ce livre. Repérer une concentration de telles règles à des endroits littérairement décisifs, comme l'ouverture ou la clôture d'un traité, peut aussi nous aider à nous faire une idée de son sujet. L'ouverture du traité *Chabbat*, par exemple, offre le cas d'une règle symbolique dans son essence même :

> « Les sorties du chabbat sont deux qui en font quatre pour celui du dedans et deux qui en font quatre pour celui du dehors. Comment cela ? Le pauvre se tient dehors et le maître de maison dedans. Si le pauvre tend la main à l'intérieur et dépose un objet dans la main du maître de maison, ou s'il prend un objet dans cette main et le porte dehors, le pauvre est passible d'une sanction et le maître de maison en est exempt. Si le maître de maison tend la main à l'extérieur et dépose un objet dans la main du pauvre, ou s'il prend un objet dans cette main et le porte à l'intérieur, le maître de maison est passible d'une sanction et le pauvre en est exempt. Si le pauvre tend la main à l'intérieur et que le maître de maison y prend un objet, ou qu'il y dépose un objet que le pauvre porte dehors, tous deux sont exempts. Si le maître de maison tend la main à l'extérieur et que le pauvre y prend un objet, ou qu'il y dépose un objet que le maître de maison porte à l'intérieur, tous deux sont exempts. »

Le traité s'ouvre sur une règle qui classe des cas par types, procédé que l'on retrouve à l'ouverture d'autres traités. Selon la Torah, il est interdit le jour du chabbat de transporter un objet d'un domaine à un autre. Le début du traité offre donc un exemple de transfert d'un domaine à l'autre, du dedans au dehors et du dehors au dedans. Pourquoi les auteurs de la Michna ont-ils choisi de représenter un pauvre qui se tient sur le seuil ? Il y a là, assurément, un propos sur la société, même si sa portée ne va pas de soi. Peut-être la règle entend-elle montrer une situation courante, celle de pauvres qui frappent à la porte pour demander à manger, et rappeler l'obligation morale de répondre à leur demande : dans tous les cas énumérés par la michna, le maître de maison donne au pauvre ce qu'il demande. Peut-être la michna vient-elle au contraire critiquer l'état de choses ordinaire : les pauvres viennent frapper aux portes des membres de la communauté et ceux-ci ne leur répondent pas. Or la formulation littéraire et l'agencement de la première michna de *Chabbat* portent très précisément sur les conditions dans lesquelles il y a eu, ou non, transfert d'un domaine à l'autre.

L'une des choses intéressantes que fait apparaître le traité *Chabbat*, c'est que ce qui en occupe le centre est justement l'interdiction de transporter un objet d'un

domaine à l'autre. Cette place ne revient pas nécessairement aux trente-neuf catégories principales de travaux que nous tenons, nous, pour le cœur des lois du chabbat. Comme je le montrerai dans le chapitre de conclusion du livre, le recours à la figure du pauvre pour illustrer le passage d'un domaine à l'autre et, tout particulièrement, le détail des situations où le maître de maison tend la main vers le pauvre et où le pauvre avance la main à l'intérieur de la maison renvoient à la préoccupation centrale du rédacteur de *Chabbat*. Ce qui le préoccupait, c'était la maison et la possibilité de la refermer sur elle-même pour en faire un lieu autonome, qui protège des menaces du dehors. Le pauvre est la figure exemplaire de tout ce qui menace de franchir les limites de la maison et de troubler le repos de ceux qui l'habitent. Il y a là, outre un propos sur la manière dont la société traite les pauvres, l'expression d'une peur profonde : la crainte de ces présences qui troublent la quiétude de la maison et brouillent la distinction entre le dedans et le dehors. La figure du pauvre permet de représenter une situation ou un idéal social, mais elle sert aussi à annoncer le sujet par excellence du traité : la possibilité de clore la maison pour en faire une unité distincte, un sanctuaire en miniature qui vient prendre la place du Temple détruit.

Bien des règles de la Michna, en particulier celles qui portent sur les dommages, mais aussi bien d'autres, comme les règles relatives aux serments et aux vœux, prennent une forme casuistique. Elles décrivent un cas particulier dont les lecteurs sont censés dégager une règle plus générale. Parfois, surtout à des endroits stratégiques comme l'ouverture ou la clôture d'un traité (ainsi du pauvre à l'ouverture de *Chabbat*), la règle particulière contient bien plus qu'un cas particulier. D'emblée, sa construction même le fait sentir aux lecteurs. De telles règles mettent en branle, dans l'esprit de qui les lit, un mouvement décisif : elles le portent presque aussitôt à se représenter la situation symbolique. Le lecteur attentif interprète en termes métaphoriques et symboliques une situation concrète. Autrement dit, une part du droit juif fait de ses lecteurs des interprètes du réel. Un pauvre n'est pas seulement un pauvre. Un œuf n'est pas seulement un œuf. Imposer les mains à l'animal du sacrifice, ce n'est pas seulement imposer les mains à l'animal du sacrifice.

Au fil du livre, je m'arrêterai sur d'autres exemples de ces règles singulières. Elles suscitent une hyperinterprétation du réel : elles conduisent presque directement le lecteur à la situation imaginée, sans qu'il s'attarde sur la situation concrète qui lui est décrite. Elles forment des lecteurs attentifs du réel, capables d'en reconnaître les aspects symboliques. Les choses ne sont pas simplement ce

qu'elles paraissent ; elles renvoient toujours à une strate antérieure, plus conceptuelle, qui a son existence propre.

Derrière chaque loi se tient une norme qu'il faut dégager. Cependant, une loi ne change pas nécessairement le regard que porte la conscience religieuse sur le réel. La formulation casuistique de la loi dans la Michna, elle, le change. Mettre en scène des situations métaphoriques dans leur essence, ou douées d'une dimension symbolique et métaphorique, transforme la manière dont l'être humain regarde le monde. Cette conscience portée à l'hyperinterprétation du réel garde toute son actualité. Elle est au fondement de bien des règles qui semblent avoir fait leur temps.

Ce livre comprend quatre chapitres et un épilogue. Chacun des chapitres est consacré à l'étude d'un traité. Le choix de ces traités ne doit rien au hasard. Chacun soulève des questions de composition liées à la « lecture à grande échelle » qu'on peut en faire. Le premier chapitre porte sur le traité *Makkot*. On le considère comme une partie du traité *Sanhédrin* plutôt que comme un traité à part entière. Pourquoi, dès lors, avoir scindé *Sanhédrin* précisément là où on l'a scindé ? Pourquoi avoir réuni les trois chapitres de *Makkot* ? J'ai choisi d'ouvrir le livre par un traité dont la logique de composition paraît aller de soi, afin de faire ressortir la singularité du regard qu'offre la lecture à grande échelle que je cherche à promouvoir.

Le deuxième chapitre est consacré au traité *Ta'anit*, qui ne compte que quatre chapitres. Les trois premiers portent sur les pratiques du jeûne communautaire et sur les différentes circonstances dans lesquelles la communauté jeûne. Le quatrième décrit les usages des membres des équipes de service et des délégations qui leur étaient associées, autrement dit des prêtres, des lévites et des Israélites qui se relayaient au Temple. Quel rôle joue ce chapitre ? Suffit-il de dire que les membres des délégations jeûnaient et se mortifiaient pour expliquer sa place dans *Ta'anit*, un traité qui porte, en apparence, sur tout autre chose ? L'analyse de *Ta'anit* fait ressortir combien l'argument de l'association d'idées appliqué à la composition laisse le lecteur attentif insatisfait.

Le traité *Sota*, auquel est consacré le troisième chapitre, pose un problème analogue à la communauté de ses lecteurs. Il se compose de deux parties importantes pour la culture juive. Les premiers chapitres décrivent le rite auquel est soumise une femme soupçonnée d'adultère. Les derniers décrivent les rites publics dont les paroles doivent se dire dans la langue sainte, l'hébreu. Qu'est-ce que ces deux parties viennent faire ensemble ? Pourquoi avoir joint la description

du rite de la sota à celle des rites publics ? *Sota* offre l'exemple d'un traité que seule une lecture à grande échelle peut soustraire à l'étiquette de recueil où l'on aurait réuni deux sujets entièrement distincts.

Le quatrième chapitre porte sur le traité *Evel Rabbati*. Ce traité, que l'on appelle aussi *Semaḥot*, fait exception parmi ceux que je présente : il ne figure pas dans les six ordres de la Michna et a été composé plus tard. J'ai néanmoins jugé bon de lui faire une place dans ce livre, pour deux raisons principales. La première est qu'*Evel Rabbati* est le texte classique des Sages sur le deuil. C'est de ce traité que procèdent les pratiques du deuil encore observées aujourd'hui. Si sa rédaction est un peu postérieure à celle de la Michna, sa langue et son style sont très proches de ceux du texte de la Michna. La deuxième raison tient à sa composition : on y voit fort bien comment deux textes dont les attitudes envers la mort sont différentes et même opposées, ont été réunis sous un même toit et y cohabitent, côte à côte. Mon analyse de ce traité est plus détaillée que celle des autres. Je voulais montrer comment une analyse de détail, une « lecture à petite échelle », peut s'articuler à une « lecture à grande échelle », sans la contredire ni lui être indifférente.

J'aimerais faire une proposition aux lecteurs de ce livre : avant d'aborder chacun des chapitres, qu'ils parcourent le traité dont il est question. J'entends par là une lecture rapide qui permette de saisir l'éventail des sujets qu'il aborde. Ensuite, en lisant le chapitre, ils gagneront à étudier de plus près les michnayot qui y sont citées. Parcourir ainsi un texte pourrait passer pour un péché grave aux yeux de la recherche classique sur la Michna. Mais pour une « lecture à grande échelle », ce survol est indispensable si l'on veut embrasser d'un seul regard un très large éventail de sujets.

Les traités de la Michna sont un texte admirable. Écrits en hébreu, ils sont le fondement de la halakha juive à travers les âges et conservent les opinions les plus diverses de générations qui se succèdent sur quelque trois cents ans. Je voudrais ouvrir au lecteur attentif une fenêtre de plus sur ces traités. Menée de pair avec une lecture au plus près des chapitres ou de telle ou telle michna, la lecture à grande échelle des traités de la Michna révèle les problèmes existentiels qui tourmentaient leurs rédacteurs et nous rapproche de leur monde et de leur vie. Ces traités sont composés de main de maître, aussi bien dans leur langue que dans leur structure. Ils peuvent faire rayonner un monde admirable de pensée et de sensibilité, qui a le pouvoir de parler directement aux lectrices et aux lecteurs de notre temps.