

I

LA MISHNA

Bibliographie générale

Ch. ALBECK, *Einführung; Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*, Berlin, 1923; « Die neueste Mischna literatur », *MGWJ*, 69, 1925, p. 401-425; - L. BLAU, « Ein Prinzip der Mischnaredaktion », *MGWJ*, 78, 1934, p. 119-126; - J. BRÜLL, *Einleitung in die Mischna* (h), 2 vol., Francfort-sur-le-Main, 1876-1885 (réimpr. à Jérusalem en 1970); - J. M. EPHRATI, « On the Literary Sources of the Mishnah » (h), *Bar-Ilan*, 11, 1973, p. 49-68; - J. N. EPSTEIN, *ITM et ITL*; « On the Mishnah of R. Judah » (h), *Tarbiz*, 15, 1943, p. 1-13, p. 67; *The Reception according to Rabbi Judah's Mishnah* in E. P. SANDERS et al. (ed.), *Jewish and Christian self-definition*, II, Los Angeles, 1981, p. 204-212 et 379-382; - Z. FRANKEL, *Darkhé*; - L. GINZBERG, *Zur Entstehungsgeschichte der Mishnah*, FS D. Hoffmann, Berlin, 1914, p. 311-345; - Abr. GOLDBERG, « Purpose and Method in R. Judah ha-Nasi's Compilation of the Mishnah » (h), *Tarbiz*, 28, 1958, p. 260-269; « Tannaïtic Teachers of Rabbi's Generation who appears in the Mishnah » (h), 6^e WCJS, Jérusalem, 1977, III (partie hébraïque, p. 83-84); « All Base themselves upon the Teachings of Rabbi Aqiba » (h), *Tarbiz*, 38, 1968, p. 231-254; - A. GOLDBERG, « Form und Funktion des Ma'ase in der Mischna, *FJB*, 2, 1974, p. 1-38; - A. GUTTMANN, « The Problem of the Anonymous Mishnah, *HUCA*, 16, 1941, p. 137-155; - D. HALLIVNI (Weiss), « Notes on the Mishna and Baraita » (h), *Tarbiz*, 27, 1957, p. 17-30; - M. S. FELBLUM, « *Mishna Yetéra* ». *Siddur ha-mishna ba-ispaglarya shel Homer ha-stami ba-talmud*, J. H. Lookstein Memorial Volume, New York, 1980, p. 7-15; - D. Z. HOFFMANN, *Die erste Mischna und die Controversen der Tannaim*, Berlin, 1882; - N. KROCHMAL, *The Writings (H)*, édité par S. Rawidowicz, Los Angeles², 1961, p. 194-237; - S. LIEBERMAN, « The Publication of the Mishnah » in *idem, Hellenism*, p. 83-99; - F. MAASS, *Formgeschichte der Mischna mit besonderer Berücksichtigung des Traktates Abot*, Berlin, 1937; - E. Z. MELAMED, *Introduction; Tannaïtic Controversies concerning the Interpretation and Text of Older Mishnayot* » (h), *Tarbiz*, 21, 1949, p. 137-164; « Interpolations in the Mishnah and their Identification » (h), *Tarbiz*, 31, 1961, p. 326-356; « The Parallelism in the Mishnah » (h), 6^e WCJS, Jérusalem, 1977, III (partie hébraïque, p. 275-291); - J. NEUSNER (ed.) *The Modern Study...* (remanié dans *The Study of Ancient Judaism*, I, New York, 1981, p. 3-26); *Formanalysis and Exegesis: A Fresh Approach of Mishnah with Special Reference to Mishnah-tractate Makhshirin*,

Minneapolis, 1980; *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981 (voir à ce sujet J. J. PETUCHOWSKI in *Religions Studies Review*, 9, 1983, p. 108-113); « Form and Meaning in Mishnah », *PAAJR*, 45, 1977, p. 161-192; « Redaction, Formulation and Form: the Case of Mishnah; with Comments by R. S. Sarason », *JQR*, 70, 1979, p. 131-152; « The Mishnah as Literature » in *idem*, *Formative Judaism*, Chico, 1982, p. 109-150; - L. A. ROSENTHAL, *Über den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung der Mishna*, Berlin, 1918; - B. Z. SEGAL, *Ha-geografia ba-mishna*, Jérusalem, 1979; - E. E. URBACH, *EJ*, XII, p. 93-109; - B. DE VRIES, « The Early Form of Certain Hekhalot » (h), *Tarbiz*, 24, 1954, p. 392-405; 25, 1955, p. 369-384; - A. WEISS, « Le-Léqér ha-sifrutî shel ha-mishna », *HUCA*, 16, 1941, partie hébraïque p. 1-32; *Alha-mishna*, Ramat-Gan, 1969; - H. YALON, *Introduction to the Vocalization of the Mishna* (h), Jérusalem, 1964.

Les différents traités de la Mishna

ABOT: Z. BEN-HAYYIM, « Natun be-'arabim » (Abot 3, 16), *Leshonenu*, 45, 1980, p. 307-310; - J. J. COHEN, « The Sayings of the Fathers, its Commentaries and Translations » (h), *KS*, 41, 1964, p. 104-117 et 277-285; - W. A. DAVIES, *Reflexions on Tradition: The Aboth revisited*, FS J. Knox, Cambridge, 1967, p. 127-159; - B. Z. DINUR, « The Tractate Aboth (Sayings of the Fathers) on Historical Source » (h), *Zion*, 35, 1970, p. 1-34; - L. FINKELSTEIN, « Introductory Study of Pirke Aboth », *JBL*, 57, 1938, p. 13-50; *Mabo le-masekhtot Abot we-Abot de-Rabbi Nathan*, New York, 1950; - A. GUTTMANN, « Tractate Aboth. Its Place in Rabbinic Literature », *JQR*, 41, 1950, p. 181-193; - R. T. HERFORD, *Pirke Aboth. Its Purpose and Significance*, FS M. Gaster, Los Angeles, 1936, p. 244-252; - M. D. HERR, *Continuum in the chain of Torah transmission* (h), GS Y. F. Baer, Jérusalem, 1980, p. 43-56; - M. HIGGER, « Perek qinyan torah », *Horeb*, 2, 1935, p. 280-296; « Masekhet Abot we-qinyan torah », *Horeb*, 7, 1943, p. 110-131 (Abot VI, le texte en différentes recensions); - O. MICHEL, *Ein Beitrag zur Exegese des Traktates Abot*, FS G. Stählin, Wuppertal, 1970, p. 349-359; - C. ROTH, *Historical Implications of the Ethics of the Fathers*, FS M. Waxman, Chicago, 1966, p. 102-112; - A. J. SALDARINI, « The End of the Rabbinic Chain of Tradition », *JBL*, 93, 1974, p. 94-106; - S. SHARVIT, « The Custom of reading Abot on the Sabbath and the History of the Baraitot associated therewith » (h), *Bar-Ilan*, 13, 1976, p. 169-187; *Mesorot perush we-ziqqatan le-mesorot nusah ba-mishna*, FS E. Z. Melammed, Ramat-Gan, 1982, p. 115-134; - B. T. VIVIANO, *Study as Worship. Aboth and the New Testament*, Leyde, 1978.

EDUJOT: H. KLÜGER, *Über Genesis und Composition der Halacha Sammlung Edujot*, Breslau, 1895.

MIDDOT: F. J. HOLLIS, *The Archaeology of Herod's Temple with a Commentary on the Tractate Middot*, Los Angeles, 1934; - A. SPANIER, *Zur Analyse des Mischnatraktates Middot*, FS Leo Baeck, Berlin, 1938, p. 79-90; - L. H. VINCENT, *Jérusalem de l'Ancien Testament*, II, Paris, 1956, p. 496-525; - Th. A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes*, II *Von Ezechiel bis Middot*, Leyde, 1980.

ROSH HA-SHANA : Z. KARL, « Some Observations on the Tractate Rosh ha-Shana » (h), *Tarbiz*, 27, 1957, p. 427-482.

NEZIQIN : D. DAUBE, « The Civil Law of the Mishnah : The Arrangement of the Three Gates, *Tulano law Review*, 18, 1943, p. 351-407.

PARA : J. NEUSNER, « Form Analysis and Exegesis. The Case of Mishnah Parah chapter three », *JJS*, 1982, p. 537-546.

SHABBAT : *Comments on the Order of Mishnayot in Tractate Abboth* (h), FS A. Weiss, New York, 1964, p. 377-383.

SOTA : D. Y. EBNER, *The composition and structure of Mishnah Sotah*, Diss., Yeshiva Univ., 1980.

TAMID : L. GINZBERG, « The Oldest Treatise of the Mishnah » in *Journal of Jewish Law and Philosophy*, 1, 1919 (réimpr. New York, 1969, p. 197-209); - A. SPANIER, « Zum Mishnatraktat Tamid », *MGWJ*, 69, 1925, p. 271-275.

I. EXPLICATION DU TERME « MISHNA »

Bibliographie

S. ABRAMSON, « Mishna » *we* « Talmud » (*Gemara*) *be-fi Qadmonim*, FS D. Sadan, Tel-Aviv, 1977, p. 23-43; - ALBECK, *Einführung*, p. 1-3; - BACHER, *ET*, I, p. 122 s., p. 193-195; - L. FINKELSTEIN, *Midrash, halakhot and aggadot* (h), FS F. Baer, Jérusalem, 1960, p. 28-47.

Le verbe hébreu *shana* (répéter) signifie, au sens propre, apprendre par cœur une tradition orale (par exemple, *Abot* II, 4; III, 3), par opposition à *qara*, qui veut dire étudier l'Écriture sainte. L'équivalent araméen est *teni* ou *tana*. C'est de là que dérive le substantif araméen *matnita* et l'hébreu *mishna*.

Mishna signifie aussi bien le fait d'apprendre (*Abot* III, 7) que la doctrine orale elle-même (*TBer.* II, 12, Leyde, p. 8). C'est dans ce sens que la Mishna englobe les trois parties de la tradition : le *Midrash* en tant qu'exégèse du texte biblique, les *Halakhot* déduites des Écritures et, enfin, les *Aggadot*. *Qid.* 49 a répondu ainsi à la question : « Qu'est-ce que la Mishna ? R. Méir dit : les *Halakhot*; R. Yehuda dit : le *Midrash*. »

La Mishna désigne en particulier l'ensemble des traditions religieuses développées jusqu'en l'an 200; elle peut aussi signifier les doctrines d'un tanna ou encore un enseignement en propre (équivalence avec *Halakha*), ou même des collections de *Mishnayot*; par exemple, *pHor.* III, 48c, *Mishnayot gedolot*, telles celles de Chiyva (et non Chuna) de Hoschaya et de Bar Qappara.

Dans son *Arukh*, Natan ben Yehiel donne une autre dérivation de ce terme : « Pourquoi l'appelons-nous Mishna ? Parce qu'elle

occupe la seconde place face à la Tora. » Les Pères de l'Église ne procèdent pas autrement qui rendent Mishna par *Deuterosis*.

Dans bT, la Mishna de Rabbi est nommée *mishnaténu* ou *matnitin* (rarement, *matnita*); dans pT, on la nomme *matnitin* ou *matnita*. D'autres collections de Mishnayot s'appellent, dans bT, *matnita* ou *Baraita* et *Mishnayot* dans pT. Les propositions mishniques sont précédées dans bT et pT par *tenan* ou *tenaya* (nous avons appris).

II. STRUCTURE ET CONTENU

La Mishna se présente à nous sous forme de sept divisions principales ou ordres (*sedarim* ou *arakhim*). D'où la désignation traditionnelle du Talmud par *Shas*, une abréviation de *shisha sedarim* ou six ordres. Chaque séder comprend un certain nombre de traités (7 à 12), qui s'appellent *masékhét* (ou *tissu*; même variation sémantique que le latin *textus*), ou *masekhta* en araméen. Les formes plurielles sont *masekhot*, *masekhtot*, ou *masekhiot*. Les traités se décomposent en chapitres (*péreq*), qui se subdivisent eux-mêmes en Mishna ou en Halakha.

1. *Survol du contenu*

(On trouvera après chaque titre de traité le nombre de chapitres entre parenthèses.)

§ 1 – *Ordre premier : Zera'im*, les semences

11 traités concernant surtout l'agriculture.

1. *Berakhot* (9), les bénédictions. Détermination portant sur la prière du *shema*, les liturgies du matin, du midi et du soir, les dix-huit bénédictions et la prière que l'on ajoute (*mousaf*). Bénédictions pour la consommation de fruits ou pour d'autres occasions. Prière collective après le repas. Mention du nom divin lors d'un salut.

2. *Péa* (8), le coin du champ (Lév. 19, 9 s.; 23, 22; Dt. 24, 19 s.) dont la récolte est abandonnée aux pauvres; le droit des pauvres en général. De quelles plantations donne-t-on la péa? Qu'est-ce qui constitue un coin de champ? Comment distribue-t-on la péa? Les glanes, les gerbes oubliées, la dîme des pauvres, le pauvre vagabond; qui peut bénéficier du droit des pauvres?

3. *Dema'i* (7), les choses douteuses; ce sont des fruits dont la dîme sacerdotale et, le cas échéant, la seconde dîme n'ont pas

été prélevées de façon certaine. Quand doit-on prélever la dîme dans ce cas? Qui est fiable concernant le respect de ces prescriptions? Règles à observer lorsque l'on possède tout ensemble (ou si l'on mélange) du demaï et des produits dont la dîme ne fut pas prélevée.

4. *Kilayim* (9), des choses de nature différente; il s'agit de mélanges de choses interdites d'après Lévi. 19, 19 et Dt. 22, 9-11; il peut s'agir de plantes, d'animaux ou d'étoffes. Quelles espèces de plantes et d'animaux constituent ensemble des *kilayim*? Mélange de deux sortes de semences; ensemencement de nature différente dans un champ ou dans un vignoble.

5. *Shebi'it* (10), la septième année (d'après Ex. 23; 11 et Lévi. 25, 1-7), où les champs sont en jachère et où (d'après Deut. 15) les dettes sont annulées et les esclaves libérés (ceux qui perdirent la liberté parce qu'ils ne pouvaient payer leurs dettes). Quels travaux champêtres sont permis lors de l'année de jachère? Comment utiliser ce qui a poussé lors de l'année sabbatique? Annulation des dettes et *prosbul* (déclaration « devant le tribunal », *pros boulén*, que l'on peut supprimer les dettes à tout instant).

6. *Terumot* (1) dons ou prélèvements (Nb. 18, 8 s., Dt. 18, 4 et Nb. 18, 25 s.). Comment isole-t-on le don, comment l'évalue-t-on? Que se passe-t-il si ce don se mélange à autre chose? Comment restitue-t-on les dons oubliés ou volés? Que faire si le don devient impur?

7. *Ma'aserot* ou *ma'aser rishon* (5), la dîme ou la première dîme, qui va aux lévites, selon Nb. 18, 21 s. De quels fruits se constitue-t-elle? Lesquels sont libres de dîmes?

8. *Ma'aser shéni* (5), la seconde dîme (Dt. 14, 22 s.; 26, 12 s. et, selon les rabbins, Lévi. 27, 30-33) dont la valeur marchande devait être consommée à Jérusalem. Déterminations touchant la vente de la seconde dîme; que faire en cas d'impureté et comment dépense-t-on l'argent donné en compensation? Le vignoble à sa quatrième année. La suppression de la dîme. Comment procéder à la profession de foi de Dt. 26, 13-15 et les autres modifications introduites par le grand prêtre Yohanan (Hyrkan).

9. *Halla* (4), prélèvement de pâte à pain (Nb. 15, 8 s.). Comment et combien donne-t-on de *halla*? En quoi la *halla* et la dîme se ressemblent-elles? Comment range-t-on différents pays eu égard à leur pratique de la *halla*?

10. *Orla* (3), prépuces des arbres (Lévi. 19, 23); les trois premières années, les arbres sont considérés comme incirconcis, ce qui rend les fruits interdits. Quand cette loi s'applique-t-elle aux arbres et aux vignobles? Mélanges d'*orla*, de *kilayim*, de dîme et autres. Application de ces lois en Israël et ailleurs.

11. *Bikkurim* (3), prémices (Dt. 26, 1 s.; Ex. 23, 19). Qui les offre? De quoi sont-ils prélevés et à partir de quand? Qu'est-ce qui unit les prémices, la dîme et le prélèvement, et qu'est-ce qui les distingue entre eux? Comment transporte-t-on les prémices à Jérusalem? Beaucoup de textes de la Mishna et du Talmud ajoutent un quatrième chapitre sur ce qui est hybride (*androgynos*); il se trouve avec quelques variantes dans T.

§ 2 – *Ordre deuxième* : *Mo'ed*, les jours de fête (12 traités)

1. *Shabbat* (24) : Ex. 20, 10; 23, 12; Dt. 5, 14. Les quelques déterminations du Pentateuque à propos du shabbat sont ici très détaillées et on ajoute, en se fondant sur Ex. 35, que le commandement du repos shabbatique est lié aux prescriptions de la construction du sanctuaire. On fait le départ entre le domaine public, privé, neutre ou libre pour ce qui concerne le transport d'un lieu à un autre. Quelles occupations sont permises le shabbat? Trente-neuf principes de travaux interdits.

2. *Erubin* (10), mélanges grâce auxquels on peut contourner certaines lois du shabbat : en déposant de la nourriture au bout du chemin permis le *shabbat* (2 000 coudées), on fonde un « domicile » à partir duquel on peut couvrir 2 000 autres coudées. Grâce au mélange fictif de plusieurs cours d'habitations, il est permis de transporter d'un domaine privé à un autre, après qu'elle y a été entreposée, une nourriture collective.

3. *Pesahim* (10), agneaux et sacrifices de *Pésah*. Ex. 12, 23; 15, 34, 34, 18; Lévit. 23, 5-8; Nb. 28, 16 s.; Dt. 16, 1. Action de faire disparaître la pâte mélangée à du levain; préparation du pain azyme; les herbes amères; travaux permis ces jours-là; abattage et préparation de l'agneau pascal; qui est habilité à en manger? La fête de Pésah le second mois (Nb. 9, 10 s.); Séder du repas de Pésah.

4. *Sheqalim* (8), *shéqél*; prélèvement d'un demi-shéqél à l'époque du second temple (Ex. 30, 12 s.; Néh. 10, 33). Qui donc y est assujéti? Conversion des anciennes pièces de monnaie. Les coffrets sacrificiels au Temple, l'arche d'alliance, nettoyage du rideau du Temple; grande valeur du rideau du sanctuaire.

5. *Yoma* (5), le jour, c'est-à-dire le jour des propitiations (Lévit. 16). Préparation du grand prêtre; tirage au sort des deux bancs; triple aveu des fautes par le grand prêtre, qui pénètre à trois reprises dans le Saint des Saints. Les interdits du jour des propitiations. Ce qui permet d'expier les péchés (sacrifice expiatoire, la mort, le jour des propitiations, le repentir).

6. *Sukka* (5), cabane, la fête des cabanes (Lévit. 23, 33-36; Nb. 29, 12 s.; Dt. 16, 13 s.). Construction et disposition de la cabane pour la fête : y manger et y dormir; le bouquet de la

fête (la branche de palmier et le cédrat); l'action de puiser l'eau. Les 24 catégories de prêtres, leurs tâches lors des sacrifices, ce qui leur revient de ceux-ci et des pains sacrés.

7. *Bétsa* (5), l'œuf (d'après le premier mot du traité), ou *Yom tob*. Ce qu'il faut respecter les jours de fête. Différences par rapport au shabbat. Divergences sur ce point entre Hillel et Shammaï. Achat de nourriture, les jours de fête; transport des aliments, interdiction de créer du feu...

8. *Rosh ha-Shana* (4), la fête du nouvel an (Lév. 23, 24 s.; Nb. 29, 1 s.); 4 types de nouvelles années (Nisan, Elul, Tishri et Shebat). Constatation et bénédiction de la nouvelle lune. Sonnerie du shofar. Ordre des bénédictions, le jour du nouvel an: dix *malkhiyot* (versets bibliques où est cité le royaume de Dieu), dix *zikhronot* (à propos de la réminiscence de Dieu) et dix *shofarot* (à propos de la sonnerie de la corne de bélier).

9. *Ta'anit* (4), le jeûne. Quand commençons-nous de prier pour la pluie et à partir de quand jeûnons-nous? Les jeûnes de sept jours et les prières y afférentes. Quels sont les jours au cours desquels on ne jeûne pas? Pourquoi jeûnons-nous par ailleurs? Honi le traceur de cercles. Quand brisons-nous le jeûne au moment où la pluie se met à tomber? Le 17 Tammuz, le 9 et le 15 Ab.

10. *Megilla* (4), le rouleau, en particulier le rouleau d'Esther qui est lu à la synagogue, le soir de Pourim (Esth. 9, 28). Quand et comment lisons-nous la *Megilla*? De la vente d'objets sacrés; les péripécies du shabbat issues du Pentateuque et des Prophètes. Quels textes est-il interdit de lire, voire de traduire?

11. *Mo'ed qatan* (3), demi-fêtes, on appelle aussi ce traité *Mashqin* (on arrose), d'après le premier mot du livre. Prescriptions concernant les jours séparant le début de la fin de pèsah. Durant ces jours-là certains travaux sont permis (entre le début et la fin de Sukkot aussi).

12. *Hagiga* (3), à propos des trois fêtes de pèlerinage (*Pésah*, *Shabu'ot* et *Sukkot*). Qui doit se présenter au temple et combien faut-il payer pour les sacrifices? Des choses d'..... d'instruire tout un chacun. Divergences d'opinions concernant la *Semikha*. Lavage rituel des mains. Les sept degrés de pureté et les lois les régissant.

§ 3 – Ordre troisième : *Nashim*, les femmes (7 traités)

1. *Yebamot* (16), les belles-sœurs de *Yabmüt*, appelé aussi *Nashim*. Traite surtout du lévirat, Dt. 25, 5-10 (Ruth 4 et Mt 22, 24). La *Chalitsa*, le déchaussement qui en dispense. Qui est astreint au lévirat et dans quelles conditions? Quelles femmes le grand prêtre ne peut épouser. Accueil des Ammonites dans la communauté. Le statut des prosélytes. Le refus exprimé par

une épouse mineure de demeurer auprès de son époux. Témoignage attestant qu'un mari est mort.

2. *Ketubbot* (13), contrats de mariage; Ex. 22, 16. *Ketubba* signifie aussi bien le contrat de mariage que la somme d'argent à laquelle la femme peut prétendre en cas de divorce. Le mariage de jeunes filles vierges. Amendes si l'on viole des jeunes filles. Devoirs réciproques des époux. Propriété de l'épouse; la législation de l'héritage selon la femme; les droits de la veuve.

3. *Nedarim* (11), les vœux et leur annulation (Nb. 30). Que considère-t-on comme vœu? *Qorban*; vœux conditionnels; échappatoires. Quatre vœux qui sont d'emblée invalides. Situation où l'on est contraint de mentir. Interprétation des vœux. Quels sont les vœux dont un docteur peut délier? Qui peut délier une épouse ou une jeune fille de certains vœux?

4. *Nazir* (9), ou *nezirut*, vœu du nazir (Nb. 6). Quelles sont les expressions qui engagent à devenir nazir et pour combien de temps. Le moment de se couper les cheveux. La fin des vœux du nazir. Ce qui est interdit au nazir. Ce qui le rend impur, les sacrifices qu'il offre. Les vœux de ce type émanant de femmes ou d'esclaves.

5. *Sota* (9), la femme soupçonnée d'adultère (Nb. 5, 11-31). On procède à l'ordalie de la « jalousie » devant le tribunal. Ce qui distingue les prêtres par rapport aux autres Israélites en matière de droits et de devoirs. Dans quelles circonstances ne donne-t-on pas les herbes amères à boire? Des formules que l'on ne récite qu'en hébreu. Explication de Dt. 20, 2-9 (allocution de l'aumônier général des armées avant d'aller au combat); mise à mort d'un veau en cas de non-découverte d'un meurtrier (Dt. 21, 1-9). Appendice : avènement du Messie.

6. *Gittin* (9), les lettres de répudiation (Deut. 24, 1). Envoi, authentification et retrait de lettres de répudiation. Le formulaire et la signature. Reprise de l'épouse répudiée. Divorce pour cause de maladie; divorce conditionnel. La validité de décisions orales concernant les lettres de répudiation. La motivation des divorces.

7. *Qiddushin* (4), mariage, fiançailles, à distinguer du mariage proprement dit (*nisu'in*). Comment l'homme acquiert-il une femme? Par l'argent, par une lettre ou par la cohabitation. Acquisition d'autres biens. Quels commandements ne concernent que les hommes exclusivement. Lesquels ne valent qu'en terre d'Israël. Fiançailles par un envoyé, sous certaines conditions, Règles éthiques.

§ 4 – *Ordre quatrième* : *Neziqin*, les dommages (10 traités)

1. *Baba Qamma* (10), la première porte (du traité originellement complet qui couvrait trente subdivisions). Dommages au

sens propre du terme, y compris le vol, le larcin et les blessures corporelles. Dommages occasionnés par un bœuf à l'aide de ses cornes, par un trou non couvert, par le feu, etc. Évaluation du dommage et fixation du dommage. Achat douteux. Détritus appartenant à l'artisan.

2. *Baba Metsi'a* (10), la porte médiane. Objets trouvés que deux personnes réclament. Qui peut les revendiquer? Détention d'objets. L'achat, le temps où l'on peut encore se dédire, gain illicite, dommages et intérêts; les taux et la spéculation. Embauche de travailleurs et location de bétail. Location et gérance; prise de gage; exigences des salariés. Les réparations auxquelles on a droit si une construction s'écroule.

3. *Baba Batra* (10), la dernière porte. Division d'un bien que l'on possède en commun. Limitation concernant l'usage d'un bien foncier. Titre de propriété (*chazaqa*). Vente de biens mobiliers et immobiliers. Devoir de garantie du vendeur. Le droit de l'héritage. La division des biens. Les cadeaux lors du mariage. La présentation des documents. Les garanties.

4. *Sanhédrin* (10), du grec *synhedrion*, cour de justice. Elle se compose de 3 hommes; le petit sanhédrin de 23 et le grand de 71. Élection des juges. Les témoignages. Qui est disqualifié en tant que juge et en tant que témoin? Distinction entre le civil et le pénal. Manières de mises à mort. Le fils rebelle (Dt. 21, 18). Le cambrioleur. Le récidiviste. Exécution sans jugement. Qui n'a point part au monde futur? Le maître récalcitrant (*zaqen mamré*) et le faux prophète.

5. *Makkot* (4), les coups. De la flagellation (Dt. 25, 1-3); imposée aux faux témoins. L'homicide involontaire et les villes-refuges (Dt. 19, 1 s.; Nb. 35, 9 s.). Dans quels cas n'applique-t-on que la flagellation? Le nombre de coups, la façon de procéder à la punition. La flagellation dispense du retranchement. La récompense des commandements.

6. *Shebu'ot* (8), les serments (Lév. 5, 4 s.); les grandes catégories de serments. Le serment facile et vain. Le serment du témoin, la prestation imposée par le juge. Quand ne prête-t-on pas serment? Les serments en matière de récompense, d'affaires et autres. Les quatre types de gardien (avec ou sans solde, emprunteur, locataire).

7. *Eduyot* (8), témoignages de maîtres tardifs portant sur les dits de maîtres beaucoup plus anciens; le traité s'appelle aussi *Behirta*. Ce fut enseigné (*Ber.* 28a) le jour où Éléazar ben Azaria prit la place de Gamaliel II. Il s'agit ici de 100 propositions et de 40 autres où l'école de Shammaï facilite, alors que celle de Hillel aggrave. La plupart des propositions se retrouvent dans la Mishna suivant un autre ordre.

8. *Aboda Zara* (5), idolâtrie. Les fêtes des idolâtres. Ne pas

entretenir avec eux des contacts trop étroits. Les idoles. Le vin des idolâtres; comment purifier des objets achetés aux idolâtres.

9. *Abot* (5), dits des pères. Chaîne de la tradition de Moïse jusqu'à la fin de l'époque des tannaïm. Sentences des maîtres mentionnés. Dits numériques anonymes et considérations d'ordre moral. Ce n'est que plus tard que le chapitre 6 s'y adjoignit, chapitre qui fait le panégyrique de la loi (*Qinyan Torà*), mais qui n'appartient pas à la Mishna.

10. *Horayot*, enseignements, décisions. Décisions religieuses, entachées d'erreurs. Offrande de sacrifice expiatoire (Lév. 4, 13). Différences entre un tribunal, un grand prêtre et d'autres en cas d'exécution de décisions erronées. Autres différences entre le grand prêtre et les prêtres ordinaires.

§ 5 – *Ordre cinquième : Qodashim*, choses saintes (11 traités)

1. *Zebahim* (14), bêtes pour le sacrifice (Lév. 1 s.). L'intention profonde est requise. Comment une bête sacrifiée devient-elle inacceptable et quels sont les manquements qui ne portent pas atteinte à sa valeur? Aspersion du sang. Les sacrifices d'oiseaux. Préséances de certains sacrifices par rapport à d'autres. Purification des récipients. Crémation de bœufs et de boucs. Histoire des lieux sacrificiels.

2. *Menahot* (13), offrandes d'aliments (Lév. 2, 11 s.; 6, 7 s.; 7, 9 s.; Nb. 13 s.). L'intention profonde est requise. Lors de quelles fautes une offrande d'aliments reste valable ou cesse de l'être. Préparation de l'offrande d'aliments. Les pains du sacrifice de remerciement, du nazir et de l'inauguration. Les mesures du sacrifice d'aliments. Vœux de sacrifice.

3. *Chullin*, les animaux profanes. L'abattage d'animaux en dehors du culte sacrificiel et autres déterminations propres à l'alimentation carnée. Qui peut abattre les bêtes? Comment et à l'aide de quoi? Les bêtes pures et impures. Ne pas faire cuire de viande dans le lait. Ce qu'on doit donner aux prêtres après l'abattage d'une bête. Les prémices de la tonte des moutons. La loi ayant trait au nid d'oiseau (Deut. 22, 6).

4. *Bekhorot* (9), les aînés (Ex. 13, 2.12 s.; Lév. 27, 26 s.; Nb. 8, 15 s.; 18, 15 s.; Dt. 15, 19 s.). La première naissance chez l'âne ou un autre bétail impur. Examen des premiers-nés. Ceux qui sont inaptes pour le sacrifice. Les défauts qui empêchent un homme de devenir prêtre. Héritage et primogéniture. Les droits des prêtres concernant le rachat (des premiers-nés). Le dixième du bétail (Lév. 27, 32).

5. *Arakhin* (9), évaluations des montants à payer suite à un vœu proportionnellement à l'âge et au sexe (Lév. 27, 2 s.) Qui peut procéder à l'évaluation? Le minimum et le maximum. Prise en compte des moyens de celui qui fait le vœu. Imposition

des héritiers. Hypothèque si le dû n'est pas versé. Rachat du champ hérité, acheté ou vendu. Les villes entourées d'une muraille (Lév. 25).

6. *Temura* (7), changement d'une bête pour le sacrifice (Lév. 12, 15 et *passim*). A quels changements on peut procéder. Disparité entre les sacrifices des particuliers et ceux de la communauté. Échange lors d'un sacrifice expiatoire. Quelle bête ne peut être portée sur l'autel? Quel objet sacré doit-on brûler ou enterrer?

7. *Keritot* (6), retranchements. La Tora (Ex. 12, 15 et *passim*) nomme retranchement la punition où l'on meurt entre 20 et 50 ans sans descendance. On est passible du retranchement après avoir commis 36 péchés avec préméditation. Sacrifices expiatoires dans des cas douteux. Force du jour des propitiations.

8. *Meila* (6), la profanation de ce qui est sacré (Nb. 5, 6-8; Lév. 5, 15 s.). A propos de quel sacrifice et à partir de quand y a-t-il désacralisation? Quand devient-elle impossible? Usage de ce qui a été consacré.

9. *Tamid* (6, mais aujourd'hui 7, en raison d'une subdivision du chapitre 6), est la forme abrégée d'*Olat tamid*, le sacrifice de chaque jour (Ex. 29, 38 s.) (Nb. 28, 3 s.). La veillée des prêtres dans le sanctuaire. L'action de nettoyer l'autel. Les diverses tâches des prêtres. L'offrande de l'agneau en sacrifice. La prière du matin. Le sacrifice à base d'encens. Le grand prêtre et le culte sacrificiel. La bénédiction sacerdotale et les cantiques des Lévites.

10. *Middot* (5), les mesures et l'aménagement du temple. Les vigiles du temple. Les portes du temple, son âtre. La montagne du temple, les murs et les parvis. L'autel des sacrifices. Le temple, son parvis et ses pièces.

11. *Qinnim* (3), les nids d'oiseaux. Les pigeons que de pauvres accouchées (Lév. 12, 8), ainsi que d'autres indigents apportent en guise d'offrandes pour certaines fautes (Lév. 5, 1 s.); ce type de sacrifice englobe aussi l'offrande volontaire (Lév. 1, 14 s.). Les complications qui surviennent lorsque des oiseaux se mélangent, alors qu'ils appartenaient à des personnes différentes et qu'ils étaient destinés à des sacrifices distincts.

§ 6 - *Ordre sixième : Toharot, puretés* (12 traités)

1. *Kelim* (30). Quelles sortes d'impuretés peuvent toucher des ustensiles. Les passages scripturaires : Lév. 6, 20 s.; 11, 32 s.; Nb. 19, 14 s.; 31, 20 s. Impuretés majeures, degrés d'impureté et de sainteté. Les ustensiles en terre; les fours et les foyers; les ustensiles munis de couvercle; les ustensiles de métal, de cuir, etc. Les lits, les tables, l'équipement du cavalier, etc. Distinction entre l'extérieur, l'intérieur, le cadre, les bords, les

poignées. Les diverses possibilités de devenir impur pour les ustensiles.

2. *Ohalot* (18), les tentes; à propos de l'impureté occasionnée par un cadavre. Cet état survient non pas seulement en raison d'un contact avec le mort, mais aussi par la présence d'objets dans la même tente (Nb. 19, 14). Quelles portes favorisent l'irruption de l'impureté, et lesquelles l'entravent. La découverte de cadavres. Lieux de sépulture. Les demeures des païens.

3. *Nega'im* (14), les plaies, c'est-à-dire la lèpre (Lév. 13 - 14). Diverses catégories de lèpres; leur examen par le prêtre. Les cas douteux. Le développement de la lèpre. Les maladies de la peau. La lèpre dans les habits et les demeures. Comment soigner un lépreux.

4. *Para* (12), la vache rousse (Nb. 19). L'âge et les caractéristiques de la vache rousse. Son abattage et la préparation de ses cendres. Les eaux d'aspersion et leur conservation. Comment celles-ci deviennent impures ou perdent leur vertu purificatrice. L'aspersion efficace et celle qui ne l'est pas.

5. *Toharot* (10), puretés, euphémisme pour impuretés. Des impuretés qui n'accomplissent leur effet que jusqu'au coucher du soleil. Les bêtes qui n'ont pas été abattues selon les règles rituelles (*nevéla*). Les différents degrés d'impureté par le contact avec ce qui est impur. Impureté douteuse. Impureté par des liquides. Impureté de l'huile dans le pressoir et du vin dans le cellier.

6. *Miqwa'ot* (10), les bains rituels (Lév. 15, 22; Nb. 31, 23 pour les ustensiles seulement); Lév. 14, 8 pour les lépreux; Lév. 15, 5 s. à propos des gens devenus impurs suite à des écoulements génitaux. Les mesures et caractéristiques du bain rituel. Comment le construire et ce qui le rend invalide.

7. *Nidda* (10), impureté de la femme (Lév. 15, 19 s. pour un écoulement de sang, et Lév. 12 pour une accouchée). La femme qui a ses menstrues, l'accouchée. Les femmes samaritaines, sadducéennes et non israélites. Les différents âges de la vie, la puberté chez les personnes du sexe féminin, etc.

8. *Makhshirin* (6), ce qui est requis (pour devenir impur). Ce traité s'appelle aussi *Mashqin* (les liquides). Après avoir été humecté par l'un des sept liquides, des aliments secs deviennent impurs, si on les met en contact avec une source d'impureté (Lév. 11, 34.37 s.)

9. *Zabim* (5), ceux qui souffrent d'un écoulement (Lév. 15). Du calcul des sept journées de pureté jusqu'au moment où l'homme redevient pur. Les questions qui se posent lors de l'examen d'un écoulement. La comparaison avec divers types d'impureté. Énumération des choses qui rendent le prélèvement (la dîme) *pasul* non valable.

10. *Tebul yom* (4), celui qui a pris un bain rituel le même jour et qui demeure impur jusqu'au coucher du soleil (Lév. 15, 5; 22, 6 s.). Il a le droit de toucher des choses profanes, mais il rend non valables le prélèvement, la *challa* et les choses consacrées sans toutefois qu'elles en deviennent impures. Quelles conséquences surgissent pour l'ensemble d'un objet quand on n'en a touché qu'une partie.

11. *Yadaïm* (4), les mains, c'est-à-dire l'impureté rituelle et la purification des mains. Lavage des mains avec de l'eau. Comment des mains deviennent-elles impures? Les écrits qui rendent les mains impures, c'est-à-dire qui font partie du canon biblique. Débats sur le Cantique des Cantiques et l'Écclésiaste. L'araméen dans Ezra et Daniel. Distinction entre pharisiens et sadducéens.

12. *Uqtsin* (3), les tiges; comment les tiges, les écorces et les noyaux peuvent devenir impurs, si le fruit est lui-même impur.

2. Cette division est-elle authentique ¹?

La répartition de la Mishna en six ordres est mentionnée par *Ket.* 103 b, au nom de Rabbi Chiyya (T5) : *shisha sidré* (BM 85a). Les textes palestiniens parlent de *érékh* au lieu de *séder*². Le Talmud nomme maintes fois les noms des divers traités. Cet ordre des traités se retrouve dans une exégèse de Resh Laqish (A2) sur Isaïe 33, 6. Chaque expression de ce verset est mise en rapport avec l'ordre connu de la Mishna. La croyance – *Zera'im*; ton temps – *mo'ed*; la puissance – *nashim*; le salut – *neziqin*; la sagesse – *qodashim*; le savoir – *toharot* (*Shab.* 31 a). La mise en rapport des traités avec les expressions ci-dessus ne se justifie que partiellement. Cela suggère que le texte ne fait pas dériver l'ordre des traités à partir de la Bible, mais que cet ordre-là était une donnée préalable. Toutefois, cette tradition ne saurait prouver que l'ordre des traités existait ainsi dès le III^e siècle. Dans *MidrPs* 19, 14³, R. Tanchuma (A5) interprète Ps. 19, 8-10 comme se rapportant aux six ordres de la Mishna. Il cite aussi dans l'ordre *Nashim*, *Zera'im*, *Toharot*, *Mo'ed*, *Qodashin* et *Neziqin*. Les passages du psaume cité ne correspondent pas toujours à l'ordre du verset biblique; ce n'est vraisemblablement que plus tard que l'on a placé *Toharot* à la cinquième place, afin de satisfaire à l'ordre existant dans la Bible : cela donne à penser que l'auteur avait sous les yeux l'ordre des traités tel que nous le connaissons. Il n'en demeure pas moins vrai que

1. EPSTEIN, *ITM*, p. 980-1006, et ALBECK, *Einführung*, p. 184-188.

2. Par exemple, *PRK* 1, 7 (Munich, p. 11) *shésh erkhé ha-mishna*.

3. Édition de Berlin, 86a.

la relation entre le verset et l'ordre des traités demeure fort vague. Cela signifie donc qu'à l'époque talmudique l'ordre des traités n'était pas encore contraignant, même si celui que nous possédons aujourd'hui commençait déjà à s'imposer (*BM* 114b où *Neziqin* a la quatrième place et *Toharot*, la sixième).

Les noms des traités sont pour la plupart cités dans les Talmudim. Ainsi de *Ber.* dans *BQ* 30a, de *Yoma* dans *Yoma* 14b, de *RH* dans *Tann.* 2a; *Ket.*, *Ned.* et *Sota* dans *Sota* 2a; *BQ* et *BM* dans *AZ* 7a; *Sanh.* (et *Mak.*) dans *pMak.* I, 31b; *Mak.* et *Shebu.* dans *Shebu.* 2b; *Ed.* dans *Ber.* 28a, *Abot* dans *BQ* 30a; *Tam.* dans *Yoma* 14b, *Mid.* dans *Yoma* 16a, *Kel.* dans *Kel.* XXX, 4; *Ohalot* et *Nega'im* dans *pMQ* II, 5, 81b; *Uq.* dans *Hor.* 13b. Les noms proviennent généralement du contenu et parfois du premier terme du traité (par exemple, *Betsa* est plus fréquent que *Yom tob*, *Shehitat qodashin* est plus ancien que *Zebahim*; il en va de même pour *Mashqin* et *MQ*).

Le nombre des traités se monte maintenant à 63. Mais à l'origine les trois portes (*Babot*) ne formaient qu'un seul traité appelé *Neziqin* : « Tout *Neziqin* ne fait qu'un traité. » (*BQ* 102a; *BM* 10a-b). Ce traité comportait 30 chapitres, comme *Kelim*⁴. Les manuscrits du fonds Kaufmann et de Parme en témoignent. D'autres manuscrits détaillent les chapitres des trois « portes ». C'est la grande taille du traité qui a conduit à sa tripartition dès l'époque talmudique (de même que *Kelim* dans T) : la répartition, assez mécanique, a donné 3 « portes » de 10 chapitres chacune; en réalité, le chapitre X de *BM* devrait faire partie de *BB*. A l'origine, *Mak.* et *Sanh.* ne faisaient qu'un traité (*Sanh.*), qui comportait 14 chapitres, ainsi que l'attestent les manuscrits du fonds Kaufmann et de Parme. C'est aussi ce que donne à penser *pMak.* I, 14, 31b : « Ici nous apprenons quelque chose que l'on ne nous enseigne pas dans tout (le traité de) *Sanhédrin*... » Ici aussi la répartition ne s'est pas faite selon des critères objectifs; *Mak.* I devrait faire partie de *Sanh.* Dans l'introduction à son commentaire sur la Mishna, Maïmonide reconnaît, quoique à son corps défendant, que *Sanh.* et *Mak.* ne faisaient qu'un seul et même traité dans les manuscrits. Tout ceci ramène le nombre originel à 60, ainsi que l'atteste R. Isaac Nappaha (A3) en parlant des « 60 reines » du Cantique des Cantiques (6, 8), dans lesquelles il veut voir les « 60 traités de Halakhot » (*HldR* 6, 14).

L'ordre des traités ne nous a pas été transmis de façon homogène au sein même de ceux-ci. Les manuscrits ainsi que les imprimés de la Mishna divergent les uns par rapport aux autres tout comme l'ordre des traités dans T et dans les

4. *LevR* 19, 2, édition de Munich, p. 417.

Talmudim. L'enchaînement que nous avons ici correspond à celui de Maïmonide dans son commentaire sur la Mishna, à l'exception toutefois de *Naz.-Sota-Git.* : Maïmonide plaide pour l'ordre suivant : *Naz.-Git.-Sota* qui n'a toutefois pas pu s'imposer en raison du témoignage explicite de *Naz 2a* et *Sota 2a*. Hormis cela, nous ne disposons pas d'indications talmudiques (*Tann. 2a* : *RH-Ta'an.*; *Shebu. 2b* : *Mak.-Shebu.*) sûres sur ce point. Il est difficile d'admettre que les traités suivaient un ordre original. Le principe d'enchaînement se trouvant à la base des manuscrits de la Mishna semble avoir été le nombre de chapitres des différents traités⁵. En tout état de cause, cela vaut pour tous les ordres, à l'exception de *Zera'im*, si toutefois nous prenons les trois « portes » comme étant le seul traité de *Neziqin* (30 chapitres) et *Sanh.* et *Mak.* comme ne faisant qu'un (14 chapitres). Dans l'ordre de *Qodashim*, il faut tenir compte du fait que *Tamid* ne comprenait à l'origine que 6 et non pas 7 chapitres. Lorsque les différents manuscrits de la Mishna divergent du point de vue de l'ordre des traités, ce sont en général ceux qui comptent un nombre égal de chapitres, qui permutent entre eux. Et si l'édition princeps de la Mishna propose *Abot* (5 chapitres) après *Horayot* (3 chapitres), c'est probablement parce qu'*Abot* occupe une place à part dans l'ensemble dont il constituait peut-être jadis le terme; mais même cette édition place *Abot* avant *Horayot* dans la liste complète du quatrième ordre.

Mais l'ordonnement de l'ordre des semences s'écarte intégralement de ce principe, même si un groupe de grands traités prend le pas sur les petits traités. Les nombres de chapitres sont dans l'ordre habituel : 9, 8, 7, 9, 10, 11, 5, 5, 4, 3, 3. Le manuscrit de T à Vienne diverge pour la première partie : *Ter.* (11), *Shebi.* (10), *Kil.* (9); d'autre part, un manuscrit de la geniza atteste l'ordre suivant *Shebi.-Kil.* Mais quand bien même ce plan-là serait le plus ancien, l'agencement des trois premiers traités serait inexplicable. *Demai*, aujourd'hui au troisième rang, devrait objectivement n'intervenir qu'après *Maas.* et *Ter.*; dans le manuscrit de T à Erfurt, *Demai* vient, en effet, après *Ter.* Par ailleurs, la seconde place de *Péa* n'est pas justifiable. Et, enfin, *Ber.* devrait, eu égard à son contenu, se situer en tête de la Mishna (dans le manuscrit de bT à Munich, *Ber.* se trouve à la fin de l'ordre de *Mo'ed*). On ne peut expliquer aujourd'hui de manière satisfaisante comment on en est arrivé à l'ordre des traités dans *Zera'im*. On a certes émis l'hypothèse que l'enchaînement *Kil.-Shebi.-Ter.* se justifiait par l'ordre de versets bibliques (Lév. 19, 25 et Nb. 18). Il est malaisé de prouver

5. C'est aussi ce que supposait A. GEIGER dans *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 2, 1883, p. 489-492.

que l'ordre suivant lequel les commandements ont été donnés dans la Bible a servi de modèle à celui des traités, bien qu'un nombre non négligeable de déterminations dans la Mishna s'explique par l'enchaînement d'un texte de la Bible. Certains traités ont assurément été placés côte à côte en raison de leur affinité objective (*Maas.* et *MSh*); même l'effort de Maimonide dans l'introduction à son commentaire sur la Mishna n'est pas couronné de succès lorsqu'il essaie de prouver le caractère originel et objectif de l'ordonnancement des traités (regroupement des passages similaires, mise en avant de l'indispensable et enchaînement au sein de la Tora).

Si les masékhtot au sein même de leurs ordres ont vraiment été ordonnancées suivant leur nombre de chapitres, la subdivision en chapitres est donc nécessairement plus ancienne. De nos jours encore, on trouve dans les Talmudim les chapitres de la Mishna que l'on cite d'après les premiers mots; *pGit.* VIII, 5, 49c « Celui qui divorce de son épouse » (*Git.* IX), *Yebamot* 96b « quatre frères » (*Yeb.* III), *Nidda* 48a « un enfant né par césarienne » (*Nid.* V). Cela n'exclut pas assurément que certains chapitres ne furent séparés que plus tard (*Tam.* VI et VII font figure d'un seul chapitre dans les manuscrits et aux yeux des premiers commentateurs), ou même ajoutés par la suite (*Abot* VI; *Bik.* IV de la tradition de la Tosefta). Par ailleurs, la subdivision en chapitres s'est effectuée de manière fautive : par exemple, dans *Shab.*, où IX, 1-4 fait contexte avec VIII, 7; il s'agit ici de dits pour lesquels une référence scripturaire n'est pas une preuve mais une allusion. De telles divisions qui ne reposent pas sur des bases objectives sont parfois plus anciennes que les Talmudim et remontent peut-être aux répétiteurs de la Mishna, les tannaïm, dans les académies.

L'enchaînement des chapitres au sein d'un traité n'est pas toujours transmis de manière univoque. Dans *Er.*, par exemple, le manuscrit d'Oxford offre l'enchaînement VI, V, VII, IV, alors que celui de Munich place V avant III. *Pés.* est divisé en deux chez les géonim : a) chap. I-V et X; b) chap. V-IX; et c'est ainsi que dans le manuscrit de Munich, le chapitre X suit le chapitre IV. Le manuscrit de Florence donne IV avant III dans *Tam.* Dans *Ber.*, Rashi a lu quatre après deux. Dans les versions imprimées de bT, *Meg.* III vient en quatrième place. Dans *Git.*, Rabbenu Asher et d'autres textes français confondent les chapitres VI et VII. Dans le manuscrit de Hambourg 19 de *BB* V est après VI, et VII après VIII; *Sanh.* X se trouve, dans bT, à la onzième place et *Men.* X à la sixième.

Mais la subdivision des chapitres en Halakhot ou en Mishnayot est ancienne et constitue quelque chose de connu pour les Talmudim. Cet agencement hétérogène tant des traités que des

chapitres montre que la subdivision de la Mishna ne respecte pas une norme mais qu'elle varie suivant l'intérêt des rabbins et de leurs successeurs. C'est seulement la tradition manuscrite et aussi la tentative de Maïmonide qui ont donné à l'agencement de la Mishna une valeur de norme sans parvenir toutefois à une homogénéité absolue.

3. *Un principe de l'ordonnement de la Mishna*

En dépit d'un certain manque d'unité dans la tradition du texte, la structure de la Mishna est suffisamment stable pour qu'on puisse rechercher le principe qui l'ordonne, même si l'on se refuse à reprendre la motivation logique proposée par Maïmonide pour cet enchaînement. Le fait d'avoir rangé certains traités dans leurs sedarim respectifs se justifie presque toujours par des raisons objectives. Mais *Ber.*, *Naz.*, *Ed.* et *Abot* posent quelques problèmes.

1. *Ber.*, qui se préoccupe principalement des prières quotidiennes, ne correspond vraiment pas à l'ordre des semences qui traite surtout de l'agriculture et de ses produits. Le fait que *Ber.* y soit rangé s'explique peut-être par le fait que les prières récitées à table sont examinées en détail, ainsi que les bénédictions concernant les aliments. Le thème de la prière a conduit à placer le traité en tête de tout l'ordre et donc de l'ensemble de la Mishna, soulignant ainsi d'emblée son caractère religieux.

2. L'ordonnement de *Naz.* avait déjà provoqué quelques questions (*Sota* 2a et *Naz.* 2a). Le rapprochement avec *Sota* est vu ici sous l'aspect moralisateur : quiconque voit comment est maudite la femme soupçonnée d'adultère, fera le vœu de ne jamais céder à la séduction du vin. En fait, *Naz.* et *Ned.* vont bien ensemble : comme le traité des vœux a été accueilli dans l'ordre des femmes en raison du caractère particulier de leurs serments (dont les délie leur père ou leur mari, *Ned.* X-XI), *Naz.*, qui est un cas à part, trouve en ce lieu sa place naturelle, bien que seuls IV, 1-5 et IX, 1 traitent des vœux du nazir prononcés par des femmes.

3. *Ed.*, les témoignages, devrait être dans le prolongement de *Shevuot* dans l'ordre de *Neziqin*, attendu que ce traité très spécial ne pouvait être abrité ailleurs, eu égard à son absence d'unité thématique. Albeck⁶ est d'avis qu'*Ed.* fut placé dans *Neziqin* parce qu'il contient des déclarations prononcées devant le sanhédrin à Yabné.

4. *Abot* est le seul traité purement aggadique de la Mishna,

6. Mishna IV, p. 277.

semblable à *Ed.*, qui présente aussi des particularités; il a été reçu dans *Neziqin*, parce que, nous explique Albeck⁷, les « pères » étaient les membres du sanhédrin. Mais cette motivation ne laisse pas d'être sujette à caution. Dans *BQ* 30a, R. Yehuda dit : « Celui qui veut être un dévot doit respecter les lois régissant les dommages. Raba dit : les prescriptions des "pères". D'autres disent : les prescriptions des bénédictions. » Si tant est que Raba ait vraiment cherché à mettre en exergue la déclaration de Yehuda, cela signifie simplement qu'*Abot* était déjà intégré à *Neziqin* sans nous dire pourquoi. On peut douter de l'existence d'une raison logique. Par contre, l'explication historique de A. Guttmann mérite l'attention : *Abot* n'a été inséré qu'assez tardivement (vers 300) dans la Mishna, ce qui l'a conduit à être placé à la fin de l'œuvre où se trouvait justement *Neziqin*.

Au sein des traités eux-mêmes, l'enchaînement thématique reste, certes, fondamental, mais il est constamment interrompu par des associations dues au contexte, à la forme ou à un transmetteur commun. Dans *Sota*, par exemple, le thème majeur est celui de la femme adultère. Comme celle-ci doit être punie selon le mode « d'une mesure contre une mesure », eh bien, il en va de même pour d'autres cas, que ce soit pour le bien ou pour le mal (I, 7-9). La phrase de Yehoshua à propos de la femme immorale est suivie d'une autre sentence en son nom : qui détruit l'univers par son inconduite (III, 4). En parlant du sacrifice que doit faire la femme adultère, on en vient à exposer les statuts différents de la femme et de la fille d'un prêtre. D'un point de vue formel, les phrases sont reliées entre elles par la formule *ma ben* (Quelle est la différence ou la similitude...?) (III, 7-8). Un dit de R. Aqiba, commenté par R. Yehoshua en V, 1, est suivi en 2-5 d'autres dits d'Aqiba, prononcés le même jour (*be-oto yom darash R. Aqiba*); la transition est assurée ici par les noms d'Aqiba et de Yehoshua, mais aussi par le verbe-clé « rendre impur ». Ces interpolations de nature associative sont très nombreuses en VII-IX : la formule d'adjuration de la *Sota* peut être dite dans toutes les langues; que peut-on réciter dans toutes les langues et que doit-on réciter en hébreu seulement? Et c'est ainsi que l'on en vient au sujet du veau à la nuque brisée lorsqu'un meurtrier demeure inconnu de la justice. Cet usage est tombé en désuétude en raison de la forte croissance des meurtres. Quels autres changements furent enregistrés au cours des temps? Et de là on en vient aux signes annonciateurs de la fin des temps.

En d'autres passages, la suite de la Mishna est visiblement sous la dépendance du Midrash halakhique et suit le contexte

7. *Ibid.*, IV, p. 438 s.

biblique. *Exemples* : *MSh* V, 10-14 explique Deut. 26, 13-15; *Yeb.* III aborde, après des déterminations bien précises, le cas d'hommes dont le sexe est mutilé (Dt. 23, 2 s.), le refus des Ammonites et des Moabites, l'accueil d'Égyptiens et d'Édomites dans la communauté du Seigneur (Dt. 23, 4 s.); l'explication de Dt. 20, 2-9 en *Sota* VIII est suivie en IX par celle de Dt. 21, 1-9; *BM* II, 10 mentionne l'âne, qui va succomber en raison de son lourd chargement (Ex. 23, 5), non pas eu égard au contexte, mais du seul fait qu'il est question du bétail égaré (Ex. 23, 4); *Mak.* expose des déterminations concernant le meurtrier sans préméditation (Dt. 19,4) et les villes-refuges (Dt. 19, 2 s.). Ces choses n'appartiennent pas au traité, mais on les y trouve parce que *Mak.* I parle des cas où les faux témoins sont passibles de la flagellation (Dt. 19, 19). *Shebu* se compose pour l'essentiel de l'explication de Lévit. 5 (chap. I-V) et d'Ex. 22, 5-14 (chap. VI-VIII).

Cet amas de textes qui pêche par manque de systématisation aux yeux du lecteur moderne, se fonde à coup sûr sur des principes d'ordre jadis courants. En principe, nous ne devons pas exiger des rabbins une homogénéité absolue et une cohérence totale. Il demeure que toutes ces dissonances peuvent, avec la réserve qui s'impose, rendre plus pénétrable l'analyse des sources et l'histoire de la tradition religieuse.

III. LA NAISSANCE DE LA MISHNA

1. *La Tradition*

La quasi-totalité des exposés sur l'origine de la Mishna repose sur l'écrit du gaon Shérira de 987, où celui-ci répond aux questions de la communauté de Qairouan : Comment a-t-on écrit la Mishna? A-t-elle été écrite en partie par les hommes de la grande assemblée, ainsi que par les sages de chaque génération jusqu'au jour où Rabbi fut là pour la compléter? La vaste partie anonyme de la Mishna est due à Rabbi Méir, tandis que les maîtres les plus fréquemment cités (Méir, Yehuda, Yosé et Siméon) étaient des disciples d'Aqiba que la Halakha suit généralement. Mais pourquoi donc les anciens ont-ils laissé aux générations futures une telle abondance de choses, qui ne furent consignées par écrit qu'à l'époque de Rabbi? Par ailleurs, la communauté de Qairouan voulait connaître pourquoi l'agen-

cement de la Mishna était ainsi et pas autrement, quelle était la nature de la Tosefta, etc.⁸

La réponse de Shérira rassemble des matériaux épars, disséminés dans la littérature rabbinique pour brosser une esquisse de l'époque talmudique. Avant Rabbi, il n'y avait pas de formulation homogène des lois et encore moins une Mishna ordonnée. De crainte que la loi ne tombât en désuétude, Rabbi se mit à la rédaction de la Mishna. Pour ce faire, il ne procéda pas selon son bon plaisir, mais examina les traditions remontant jusqu'aux hommes de la grande assemblée et reprit les propositions qui lui parurent justes; on en veut pour preuve *Sanh. V, 2*, où Ben Zakkai est mentionné sans le titre de Rabbin, ce qui montre que cette tradition provenait d'une époque où il n'avait pas encore reçu l'ordination.

Certains traités tels que *Uqtsin* (d'après *Hor. 13b*, on l'enseignait du temps de Siméon ben Gamaliel) et *Eduyot* (exposé d'après *Ber. 28a*, le jour de l'intronisation d'Eléazar ben Azaria), figuraient devant Rabbi dans leur forme définitive et ne furent complétés par ses soins qu'au moyen des enseignements de son père. Selon Shérira, l'enseignement anonyme de la Mishna est en réalité de Méir, qui s'appuyait sur Aqiba, lequel reprenait à son tour les enseignements de ses maîtres. Une version écrite de la Mishna ne s'imposait donc pas jadis, puisque tous enseignaient la même chose; c'est seulement après la multiplication des disciples de Shammaï et de Hillel que des divergences se firent jour.

Le fait qu'*ISG* décrive de façon homogène la transmission de la Mishna depuis des temps immémoriaux jusqu'à l'époque de Rabbi s'explique par sa conception de la Tora orale, qui remonte elle-même jusqu'à Moïse. Cette image homogène de l'évolution traditionnelle sert Shérira dans sa lutte contre les karaïtes, qui s'en prenaient justement à la transmission rabbinique. Saadia avait lui aussi souligné l'âge ancien de la Tora orale dans le *Sefer Ha-Galuy*⁹. Selon eux, les hommes de la grande assemblée furent les premiers à rédiger la Mishna. S'appuyant sur *Chag. 14a*, *STA* affirme en définitive¹⁰: « De Moïse à Hillel il y avait 600 ordres de la Mishna que le Saint béni soit-Il avait remis à Moïse sur le mont Sinai; mais à partir de Hillel, la Tora perdit de son prestige et ce dernier ainsi que Shammaï arrêterent six ordres¹¹. »

Tous les manuels modernes d'introduction ne sont pas allés

8. *ISG*, p. 4-6.

9. S. SCHECHTER, *Saadyana*, Cambridge, 1903, p. 5.

10. *Mahzor Vitry*, Jérusalem, 1963, p. 484.

11. Voir aussi le *responsum* 20 des *Sha'aré teshuba. Responsa of the geonim*, New York, 1946 et *Bereshit Rabbati*, éd. Albeck, p. 48.

au-delà de ces résultats¹². Presque tout le monde admet que la Mishna a une préhistoire que certains placent lors de la révélation sur le mont Sinaï (D. Hoffmann); en général, on pense toutefois que la Mishna a fait ses premiers pas avec l'étude des Écritures lors du premier exil ou avec les hommes de la grande assemblée (Z. Frankel). Le lien avec l'époque est donc assuré par Ezra. Certains (N. Krochmal, p. ex.) vont jusqu'à reprendre l'Aggada de 600 ordres de la Mishna préexistant à Hillel ou la légende de six ordres qui auraient existé de son temps. D'autres, tel Ch. Albeck, se situent dans le prolongement de Shérira Gaon sans admettre toutefois l'existence d'un ordre fixe de la Mishna avant Rabbi; ils n'en maintiennent pas moins que les débuts de la Halakha, attestée dans la Mishna, existaient plusieurs siècles auparavant. C'est seulement avec J. Epstein que l'on cesse de tenter la reconstitution de la période prémishnique et que l'on met l'accent sur une analyse historico-littéraire de la Mishna elle-même.

Les résultats tangibles d'une *opinio communis* traditionnelle seraient les suivants : Rabbi Yehuda Ha-Nasi a rédigé la Mishna; pour ce faire, il s'est appuyé sur celle de R. Méir qui dépendait, à son tour, de son maître Aqiba. Mais ce dernier n'était lui-même pas le premier rédacteur de la Mishna; il se serait inspiré d'une « proto-Mishna », qui plongeait ses racines dans les temps bibliques.

Cette présentation semble pouvoir s'appuyer sur des témoignages rabbiniques; on cite surtout le passage attribué à R. Yohanan : « Les dits anonymes de la Mishna (*stam matnitin*) (R. Méir) de la Tosefta (R. Nehemya), de *Sifra* (R. Yehuda), de *Sifre* (R. Siméon). Mais tout le monde se conforme aux décisions de R. Aqiba » (*we-kulhu aliba* de R. Aqiba : *Sanh.* 86a). Abstraction faite de la fiabilité de cette traduction, le texte en question ne parle pas explicitement de collections écrites de la Mishna d'Aqiba ou de Méir, mais simplement de la Halakha, qui se situe à son fondement. La même remarque vaut pour *Sanh.* III, 4, où la Mishna d'Aqiba est placée en face de la première Mishna. En fait, la Mishna pourrait ne désigner ici qu'une seule Halakha¹³. Cela n'exclut pas nécessairement une activité rédactionnelle d'Aqiba. Celle-ci semble même attestée dans deux autres textes : « Lorsque R. Aqiba mettait les Halakhot en ordre pour ses disciples » (*mesader* : *TZab.* I, 5, Rome, p. 337), il exigeait de ceux-ci des contre-arguments. S. Lieberman¹⁴ voit

12. J. NEUSNER (ed.), *The Modern Study*.

13. Voir aussi *Naz.* VI, 1 et *TMSH* II, 12, Leyde, p. 253; *Ket.* V, 3 et *Git.* V, 6 : la première Mishna fait face à des décisions ultérieures; *TMSH* II, 1, Leyde, p. 249 et *Sifre Zutta Naso* 5, 10, Hildesheim, p. 232 désignent certains enseignements comme étant la Mishna de R. Aqiba.

14. *Hellenism*, p. 91.

ici un contrôle des *hypomnémata*, des prises de notes des disciples, et interprète cela (tout comme *pSheq.* V, 1, 48c : « R. Aqiba qui avait réglé, *Hitqin*, le Midrash, les Halakhot et les Aggadot ») dans le sens d'une activité rédactionnelle d'Aqiba.

Toutefois, la difficulté d'exploiter ces dits rabbiniques ne doit pas nous permettre de les négliger purement et simplement. C'est corroboré aussi par des témoignages non juifs, notamment par deux passages (corrompus et imprécis) d'Épiphrane : « Les traditions des anciens portent chez les juifs le nom de *Deuterosis*. On en dénombre quatre : la première porte le nom de Moïse (*mishné tora*, le Deutéronome), la seconde celui de R. Aqiba, la troisième celui d'Adda ou Juda et la quatrième celui des fils des Hasmonéens¹⁵. » Le texte parallèle¹⁶ porte : « Il y a chez eux quatre *deuterosis* : l'une porte le nom du prophète Moïse, la seconde celui du maître Aqiba ou Barakiba, la troisième celui d'Adda ou Annas, qui s'appelle aussi Juda, et une quatrième celui des fils des Hasmonéens. »

2. L'interprétation de l'Écriture, origine de la Mishna ?

Bibliographie

- G. AICHER, *Das Alte Testament in der Mischna*, Fribourg, 1906; – G. HANEMAN, « Biblical borrowings in the Mishnah » (h) 4^e WCJS, Jérusalem, 1968, II, p. 95 s.; – J. Z. LAUTERBACH, « Midrash and Mishnah : A Study in the Early History of the Halakha », *JQR*, 5, 1914, p. 503-527; 6, 1915, p. 23-95 et 303-323 (réimpr. dans *Rabbinic essays*, New York, 1973², p. 163-256); – E. Z. MELAMED, « Halakhic Midrashim in the Mishna and Tosefta » (h), *Bar-Ilan*, 2, 1964, p. 84-99; – J. NEUSNER, *Method and Meaning in Ancient Judaism*, II, Chico, 1981, p. 101-213; *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981, p. 167-229; – W. S. GREEN, *Approaches*, II; « Accommodating Mishnah to Scripture in Judaism : The Uneasy Union and its Offspring » in, du même, *Formative Judaism*, II, Chico, 1982, p. 153-168; – S. ROSENBLATT, *The Interpretation of the Bible in the Mishnah*, Baltimore, 1936; – R. S. SARASON, « Mishnah and Scripture : Preliminary Observations on the Law of Tithing in Seder Zera'im » in W. S. GREEN (ed.) *Approaches to Ancient Judaism*, II, Chico, 1980, p. 81-96; – E. E. URBACH, « The Derasha as a Basis of the Halakha and the Problem of the Soferim » (h), *Tarbiz*, 27, 1957, p. 166-182; – J. WEINGREEN, *From Bible to Mishnah. The Continuity of Tradition*, Manchester, 1976; – S. ZEITLIN, « Midrash : A Historical Study » in, du même, *Studies in the Early History of Judaism. History of Early Talmudic Law*, IV, New York, 1978, p. 41-56.

15. S'agit-il des ordonnances de Jean Hyrkan ou d'une mutilation du nom Hoshaya ? *Haer.* 33, 9, éd. Holl, I, p. 459.

16. *Haer.* 15, 2, Holl, I, p. 209.

La conception rabbinique de l'origine sinaïtique de la Tora orale fait évidemment remonter la Mishna à la même époque. Mais aux côtés de cette théorie, qui place côte à côte tradition écrite et tradition orale, nous trouvons aussi la thèse selon laquelle la seconde dériverait de la première par le biais de l'exégèse. Shérira Gaon¹⁷ était d'avis que les anciens maîtres vivant à l'époque du second temple s'étaient inspirés de la méthode midrashique de *Sifra* et *Sifré*, par conséquent qu'ils déduisaient la Halakha à partir de la Bible même en l'absence de tout rapport de dépendance. Déterminée probablement par la polémique karaïte, cette affirmation de Shérira fut reprise par N. Krochmal, Z. Frankel, J. Brüll, D. Hoffmann et d'autres, qui désiraient faire pièce à la conception chrétienne de judaïsme tardif (*Spätjudentum*)¹⁸. C'est J. Z. Lauterbach¹⁹, qui élabora cette affirmation en théorie et qui vit dans l'époque des Maccabées le moment où la méthode midrashique fut flanquée de la méthode mishnique, qui enseigne la Mishna et la Halakha sans se référer à la Bible. Aux yeux de Lauterbach, l'émergence de la méthode mishnique se justifie par l'absence d'autorités à un moment où de nombreuses Halakhot, dépourvues de référence scripturaire, s'étaient imposées sans qu'il fût possible de les rejeter; en outre, les pharisiens étaient parvenus à utiliser cette doctrine de la Tora orale, qui faisait état de Halakhot dépourvues de référence biblique, en vue de fonder leur propre autorité.

Mais nous trouvons aussi la thèse qui veut que la Halakha ne dérive pas de la Bible mais de l'exégèse, ce qui rendrait la méthode mishnique plus ancienne que la méthode midrashique. C'est ce qui expliquerait que les Halakhot d'autorités anciennes nous aient toujours été transmises dépourvues de références scripturaires. On peut aussi citer la décision de Hillel à propos de la préparation du sacrifice de Pésah, le jour du Shabbat²⁰, à condition, bien sûr, que celle-ci soit historique. Les partisans de cette théorie sont : Halevi²¹, G. Aicher et S. Zeitlin. Selon ce dernier, la forme midrashique ne s'est imposée que pour conférer aux Halakhot de l'époque du second temple une plus grande autorité²². Pour Zeitlin, *Qid.* 49a indique que Méir a suivi un ordre thématique lors de l'ordonnancement de la

17. *ISG*, p. 39.

18. J. NEUSNER, *Method*, p. 158.

19. *Rabbinic essays*, p. 163 s.

20. *PPes.* VI, 1, 33a.

21. *Dorot*, I, c, p. 292 s. et 467 s.

22. « Qu'est-ce que la Mishna? R. Méir dit : les Halakhot. R. Yehuda dit : le Midrash. » Cf. *Sanh.* 86a où la Mishna anonyme est attribuée à Méir et les passages anonymes de *Sifra* à R. Yehuda.

Halakha en un corps unique, tandis que Yehuda est resté fidèle à l'ordre du Pentateuque.

D'autres savants adoptent une position intermédiaire et optent pour un côté-à-côté des deux méthodes. J. N. Epstein²³ et Ch. Albeck²⁴ acceptent, à la suite de Shérira, l'antériorité de la méthode midrashique tout en soulignant que la Halakha s'appuie souvent sur la Bible, sans toutefois en dériver. E. E. Urbach est d'avis qu'à l'époque ancienne les autorités (*i.e.* le Sanhédrin, les érudits, ainsi que les tribunaux) fixaient la Halakha sous forme de *gezérot* et de *taqqanot*, tandis que les soferim ordinaires s'appuyaient sur la Bible. L'affaiblissement des institutions existantes aidant, l'exégèse biblique s'est progressivement imposée comme une source légitime de la halakha; après 70, les érudits deviennent des soferim et, en fin de compte, l'école d'Aqiba, qui voulut tirer chaque Halakha de la Bible, eut le dernier mot.

Mais l'état de nos connaissances ne permet pas de telles reconstitutions historiques. La teneur même du texte de la Mishna montre que nous avons essentiellement affaire à trois groupes de Halakhot : 1° celles qui dérivent de la Bible; 2° celles qui en sont indépendantes; 3° celles qui le furent à l'origine mais que l'on a rattachées à la Bible ultérieurement. Cela concorde avec un dit anonyme dans *Hag. I*, 8 : « Les lois sur les dispenses de vœux ne reposent sur rien et nous ne disposons d'aucun appui en ce qui les concerne. Les Halakhot sur le shabbat, les fêtes, le détournement des biens sacrés ressemblent à des montagnes suspendues à un cheveu. Car il y a peu de Bible et beaucoup de Halakhot. Le droit civil, le culte du temple, les lois de pureté et d'impureté, ainsi que de l'inceste ont des points d'appui. Elles constituent l'essence de la Tora » (*Gufé tora*). Ephrati²⁵ souligne l'incertitude de la leçon « à un cheveu » (*be-sa'ara*) face à une autre leçon « dans la tempête » (là, on lit un *samékh* à la place du *sin*); cet auteur voit dans cette déclaration une critique contre l'enseignement systématique de la Halakha par les gens de Yabné. Tandis que certaines propositions s'appuient peu ou pas du tout sur la Bible, d'autres constituent l'essence de la Tora et ne requièrent donc pas de mise en ordre systématique. Cependant, même si l'analyse d'Ephrati est juste historiquement, la proposition n'en fut pas moins admise de manière positive en raison même de l'absence d'une réplique rabbinique et ne décrit en réalité que le rapport existant parfois entre la Bible et la Halakha.

Seule une analyse rigoureuse de chacun des traités de la

23. *ITL*, p. 503 s.

24. *Einführung*, p. 56-93.

25. *Bar-Ilan*, p. 11.

Mishna, voire même de chaque groupe de lois peut nous permettre de mieux cerner la relation existant entre la Mishna et la Bible. La Mishna ne cite que relativement peu de versets bibliques, lesquels ont très bien pu être le fruit d'additions ultérieures. Rares sont les justifications fondées sur la Bible (« comme il est écrit dans la Tora... »). La Mishna donne généralement l'impression de vouloir être indépendante de la Bible. Néanmoins, une analyse plus serrée de certains traités montre une attitude plus nuancée; c'est ainsi que certains de ces traités apparaissent comme une simple paraphrase, un pur commentaire ou une simplification du texte biblique : c'est le cas, par exemple, de tout le cinquième ordre de la Mishna, exception faite de *Tam.* et de *Mid.* qui ne sont pas de l'exégèse biblique, mais qui constituent un exposé sur la période du temple; la même chose vaut des traités du *Seder Toharot*, qui traitent des sources d'impureté. J. Neusner, qui a analysé en détail ces deux ordres, souligne à juste titre : « Sameness, five hundred years later, is the greatest difference ²⁶. » L'important ici n'est pas seulement de reproduire ou de commenter certains passages bibliques, l'accent est aussi mis sur le choix des textes et la perspective (dans *Qodashim*, par exemple, la caste sacerdotale est totalement oubliée). « Mishnah constitutes a statement on the meaning of Scripture, not merely a statement on the meaning of Scripture ²⁷. » Certes, d'autres traités de la Mishna sont des amplifications du texte biblique mais n'auraient jamais pu en découler par eux-mêmes. C'est le cas, par exemple, de *Qinnim*. Pour finir, il existe de nombreux passages de la Mishna qui sont totalement indépendants de la Bible, voire même qui s'opposent à elle. Cela vaut surtout pour de larges extraits du sixième ordre où il s'agit de lieux et d'objets de l'impureté, ainsi que des moyens de les écarter : on présuppose ici toute une série de thèses fondamentales concernant l'usage de la Bible, par exemple que les lois de la pureté gardent toute leur vigueur, même en dehors du culte.

Nos connaissances présentes ne nous permettent pas de parvenir à des conclusions historiques concernant les phases précédentes de la Mishna. Même dans les traités dépendant étroitement de la Bible, la Mishna ne fait pas remonter ses débuts à une époque très ancienne : les plus vieilles autorités citées datent du début de notre ère. D'autres traités (*Makhshirin*, par exemple) qui sont assez indépendants par rapport à la Bible ne commencent qu'à partir de 70. Toutefois, même les traités qui reposent sur un fondement biblique ne parviennent aux

26. *Method*, p. 170.

27. *Ibid.*, p. 168.

interprétations qui sont les leurs qu'en faisant fond sur certaines données étrangères à la Bible. Par conséquent, la découverte d'unités de la Mishna qui ne sont reliées à la Bible que par certains renvois et non pas de façon associative ou systématique, ne peut servir qu'à la dissociation des sources; on ne saurait les utiliser pour parvenir à une préhistoire où la Mishna était directement rattachée à la Bible.

3. Les étapes précédentes de notre Mishna

La tentative de dégager une longue préhistoire de la Mishna, en supposant que celle-ci émanait de la Bible ou tentait de la commenter en prenant la forme de Halakhot, n'a pas été probante; par contre, la connaissance des étapes précédentes de notre Mishna garde toute sa valeur. Shérira lui-même avait jadis admis que certains traités (*Eduyot* et *Uqtsin*, notamment) avaient servi à Rabbi pour la rédaction de la Mishna. Divers amoraïm font aussi état de ces sources de Rabbi et pas seulement dans le dit de Yohanan (*Sanh.* 86a), selon quoi la Mishna anonyme émane de R. Méir et tous se rangent à l'avis de R. Aqiba, mais aussi en attribuant certains traités (s'agit-il de leurs fondements, de la partie anonyme ou de quelques Halakhot?) à des tannaïm bien déterminés précédant Rabbi.

J. N. Epstein²⁸ distingue une série de collections de la Mishna qui émanent de l'époque du Temple ou de celle qui suivit de peu sa destruction. En font partie la base de *Sheq.*²⁹, *Tam.*³⁰, *Mid.*³¹ et *Yoma* où *Tam.* avait été utilisé tout comme dans *Mid.* S'y ajoutent, selon Epstein, des parties de *Taan. Suk., Chag. Qid* et d'autres morceaux provenant de presque tous les autres traités. Cet auteur admet toujours (même pour *Sheq., Tam.* et *Mid.*) des compléments et des ajouts ultérieurs (des noms de rabbins plus récents, notamment), mais croit cependant à une grande authenticité des textes qu'il est parvenu à isoler et qu'il considère comme étant la Mishna primitive.

L'argumentation d'Epstein n'était pas inconnue de certains de ses devanciers (par exemple, D. Hoffmann et L. Ginzberg). Ses critères majeurs tiennent en partie au contenu³², à des

28. *ITL*, p. 25-28; un condensé se trouve chez E. E. Urbach, *Ej*, XII, p. 93-102.

29. Le fondateur en est Abba Yosé ben Chanin : *pSheq.* VI, 2, 49d.

30. Siméon de Mitspa (ainsi Yohanan, *pYoma* II, 3, 39d; là contre Jacob bar Acha : tout ne provient pas de lui, mais simplement les mots qui étaient nécessaires pour les rabbanan, *millin tserikhin blerabbanan*, donc ceux avec lesquels ils étaient d'accord).

31. Éliézer ben Jacob. *Yoma* 16a; *pYoma* II, 3, 39d, avec la même restriction que dans *Tam.*

32. Objets ayant trait au service du temple ou présupposant l'existence d'un roi.

remarques linguistiques occasionnelles³³, mais aussi surtout à des témoignages d'amoraïm, qui supposaient que tel ou tel tanna avait écrit tel ou tel traité. Toutefois, ces références talmudiques ne constituent pas de preuve, mais un simple renvoi à une solution possible, laquelle se doit d'être vérifiée par d'autres méthodes. Lorsque Éliézer ben Jacob (*Mid.* II, 5 et V, 4) dit : « J'ai oublié à quoi cela servait », Epstein en déduit³⁴ que toute la description que nous avons sous les yeux provient de lui. Il ajoute que son nom a été ajouté afin d'expliquer l'emploi de la première personne. Mais cela ne saurait avoir valeur de preuve. Même le renvoi par Urbach à *Dem.* II, 2-3, *Hag.* II, 7; III, 6 s., comme condition préalable à l'appartenance à un même groupe ayant des parallèles à Qumran, ne prouve pas « the antiquity of the formulation and phraseology of these halakhot³⁵ » mais tout au plus l'ancienneté de leur contenu.

Les critères internes pour la dissociation des sources (la langue, les contradictions au sein de la Mishna, l'interdépendance des Halakhot) doivent être utilisées à grande échelle pour parvenir à un résultat convaincant. Il n'est pas question ici de la datation du contenu de certaines Halakhot, mais de leur adaptation littéraire³⁶. Se fondant sur une analyse de la critique formelle des traditions d'Éliézer³⁷, Neusner conclut qu'il n'y avait pas de Mishna fixée littérairement avant 70 : « We do not have any significant evidence that a corpus of Mishnah – whether in writing or orally formulated and then orally transmitted in exactly the language of the original formulation – lay before Éliézer. »

Ch. Albeck³⁸ se voit contraint d'accepter les attributions des amoraïm des traités *Tam.* et *Mid.* à des tannaïm³⁹, tout en en atténuant la portée puisqu'il écrit : « Un nombre d'enseignements anonymes de ces traités se trouvent dans notre Mishna dans le même style dans lequel ils furent rédigés dans *Tamid* par R. Simon de Mitspa et dans *Middot* par R. Éliézer ben Jacob⁴⁰. » Selon l'auteur, le premier traité de la Mishna qui ait été rédigé est *Eduyot*, qui remonterait, selon *TEd* I, 1, aux sages de Yabné, qui décidèrent de systématiser la Halakha (en commençant par les enseignements de Hillel et de Shammaï), de peur que la

33. *Tam.* ou *Bik.* III, 1-8 qui est un texte largement cité où Agrippa décrit l'envoi des prémices des fruits au temple dans une langue pleine d'archaïsmes et de tournures spécifiques : mais si peu de détails sont-ils suffisants pour distinguer entre les sources ou pour asseoir une datation ancienne ?

34. *ITL*, p. 31.

35. *EJ*, XII, p. 96.

36. Pour un point de vue critique, voir J. NEUSNER, *Method*, p. 166 s., n. 8.

37. *Éliézer*, II, p. 52.

38. *Einführung*, p. 94-129.

39. *Ibid.*, p. 127.

40. *Ibid.*, p. 128.

Tora ne tombât en désuétude. Selon Albeck, l'antériorité temporelle d'*Eduyot* explique à elle seule l'ordre adopté suivant les noms des autorités et le regroupement thématique conséquent. De plus, toujours selon Albeck, le traité *Ed.* que nous avons sous les yeux, n'a pas gardé sa forme originelle et contient maintes additions provenant d'époques ultérieures⁴¹. Mais cette thèse est indéfendable; cependant, la spécificité d'*Ed.* est indiscutable, qu'on l'explique par l'âge ancien du traité ou par la provenance d'une autre école. Mais toutes ces observations ne sauraient être utilisées pour en savoir plus sur l'histoire de la rédaction de la Mishna.

Pour ce qui est de R. Aqiba, dont *Sanh.* 86a affirme que tous suivaient son avis, le rôle qu'il a joué dans l'évolution historique de la Mishna est incontestable. Les amoraïm avaient déjà attiré l'attention sur le fait que Méir ne cite jamais rien au nom de R. Aqiba dans son exposé de la Halakha⁴². Yohanan explique ce fait ainsi : « Chacun sait que Méir est un disciple de R. Aqiba » (*pBer.* I, 4b). Et, de fait, maintes propositions anonymes de la Mishna proviennent d'Aqiba, comme c'est souvent le cas dans bT. Une tradition des *ARN*⁴³ compare Aqiba à un artisan, qui met tout ce qu'il trouve dans sa hotte; une fois rentré chez lui, il effectue un tri. « Ainsi agissait R. Aqiba qui fait des cercles de toute la Tora », c'est-à-dire qu'il l'ordonna de façon circulaire ou systématique. On se souvient ici du texte déjà cité d'Épiphane. Citons aussi *KohR* 6, 2; 12, 7 et *CCR* 8, 1 qui font état de la Mishna d'Aqiba pour illustrer les *Mishnayot gedolot*⁴⁴. C'est un fait que tant les citations d'Aqiba dans la Mishna que la part qui lui revient dans les propositions anonymes sont importantes.

Mais nous ne nous préoccupons pas ici de la question : Dans quelle mesure Aqiba a-t-il contribué à la matière de la Mishna? mais plutôt de celle-ci : A-t-il réalisé une collection de la Mishna que l'on pourrait isoler aujourd'hui à l'aide de critères littéraires? Le style relativement homogène de la Mishna rend très malaisée la découverte d'*ipsissima verba* d'Aqiba, sans parler de la mise à nu d'une partie du texte dont il serait directement responsable. Lorsque Epstein, par exemple⁴⁵, voit dans Aqiba le père de notre Mishna, cela peut valoir pour la matière, mais certainement pas pour la forme littéraire⁴⁶. Si Aqiba a vraiment mis sur pied

41. Voir EPSTEIN, *ITL*, p. 422-444 pour une analyse plus nuancée de ce traité; l'auteur refuse la thèse d'Albeck. Voir aussi NEUSNER, *Pharisees*, II, p. 326 s.

42. Cela se produit parfois dans la Mishna.

43. SCHECHTER, p. 67.

44. Cf. EPSTEIN, *ITL*, p. 71.

45. *ITL*, p. 71.

46. Ch. PRIMUS, *Aqiva's Contribution to the Law of Zera'im*, Leyde, 1977, p. 7 : « In Aqiva's tradition on agriculture I see no evidence to suggest the existence of an aqivan proto-mishnah » (p. 194).

une proto-Mishna, celle-ci s'est totalement fondue dans l'œuvre de ses disciples.

Il en est de même pour la Mishna de R. Méir, qui y est très souvent cité et auquel on peut attribuer bien des Halakhot anonymes. Sa Mishna est censée avoir été à la base de la Mishna de Rabbi, même si l'entourage de celui-ci (d'après *Hor.* 13b-14a) ne cite jamais les noms de ceux qui tentèrent jadis de miner la dignité de la dynastie. Ce sont Méir et Natan qui sont visés. On a tenté d'attribuer à Méir des chapitres anciens de notre Mishna⁴⁷. En fait, on peut tout au plus prouver la parenté existant entre la doctrine de ces chapitres et celle de Méir ou de sa génération; il est impossible de dire, par contre, que Méir a eu cette formulation-là. Même la figure de Méir demeure vague, malgré ses fréquentes citations en tant qu'auteur de nombreuses Halakhot. Il en est de lui comme de bien d'autres disciples d'Aqiba⁴⁸: on peut décrire ce que la tradition leur attribue, mais on ne peut mettre à jour leurs propres traces littéraires⁴⁹.

Même le passage de *Hor.* 13b, où Natan et Méir, désireux de ridiculiser Siméon ben Gamaliel, lui demandent de réciter *Uqtsin* (qu'il était précisément en train d'apprendre en le répétant constamment à haute voix avec l'aide de Jacob ben Qodshi) ne prouve pas que le traité en question avait déjà une forme littéraire fixe. Le texte prouve encore moins que le traité a été repris tel quel dans notre Mishna, comme l'admettent *ISG* et d'autres. Et même *Kel.* XXX, 4 ne prouve rien en faisant dire à Yosé ben Chalafta: « Sois heureux, *Kelim*, tu as commencé avec l'impureté pour finir avec la pureté. » W. Bunte voit en Yosé un rédacteur possible de ce traité ou quelqu'un qui l'avait sous les yeux sous sa forme définitive; mais, en page 7 (de la Mishna de Gieben), il suppose que Rabbi en fut le rédacteur final. La phrase citée ci-dessus peut très bien se référer à une forme antérieure du traité ou à une unité doctrinale de *Kelim* qu'il n'est plus possible de déterminer; il peut ne s'agir aussi que d'une pratique qui consisterait à chercher un aspect positif dans ce qui est négatif.

La préhistoire de la Mishna ne peut donc pas être réalisée avec les moyens actuels, surtout s'il s'agit de distinguer les différentes sources littéraires. « Mishnah's formulation and its organization are the result of the work of a single generation

47. *Git.* VIII, *Ed.* IV, *Ber.* VIII; voir EPSTEIN, *ITL*, p. 99 s.

48. Yehuda ben Ilai, Éléazar ben Shamma, Siméon ben Yochai, José ben Chalafta ainsi que Abba Saul dont on a essayé de reconstituer la Mishna.

49. « The men of the generation(s) following Meir were so successful of leaving their mark on these traditions that any reconstruction of the earlier shape of things remain hypothetical at best » R. GOLDENBERG, *The Sabbath-law of Rabbi Meir*, Missoula, 1978, p. 246.

of tradents redactors : tradents who formulate units of thought and redactors who organize aggregations of said units of thought. Mishnah is not the product of tradents succeeded by redactors. » Ce constat de J. Neusner ⁵⁰ est peut-être un peu pessimiste pour ce qui est du repérage des phases intermédiaires de notre Mishna ⁵¹, il n'en correspond pas moins à ce que l'on peut prouver à présent. Même là où les textes de la Mishna sont ordonnés selon un rangement spécifique ⁵², on ne peut supposer des modèles fixes, car leur transmission n'a peut-être pas été fidèle.

Mais on peut prouver de façon relativement certaine la croissance de la matière de la Mishna, à tout le moins dans ses plus grandes étapes : les débuts se situent vers 70 approximativement (Yabné – Usha, rédaction finale), ainsi que l'a montré Neusner dans ses travaux sur les ordres troisième, cinquième et sixième de la Mishna et de la Tosefta. Car, même si l'attribution de dits à tel ou tel maître suscite toujours des doutes, leur localisation dans une certaine génération d'érudits est possible avec quelque degré de certitude, tout comme l'est la classification de la volumineuse matière anonyme. Il nous faudra affiner nos méthodes d'investigation dans l'avenir, si nous voulons en savoir plus sur les sources écrites ou orales dont le rédacteur final de la Mishna s'est peut-être servi.

4. La rédaction de la Mishna

La tradition rabbinique unanime voit en R. Yehuda Ha-Nasi l'auteur de la Mishna ⁵³. « Rabbi et Rabbi Natan constituent la fin de la Mishna, Rab Ashi et Rabina constituent la fin de l'enseignement (normatif) [*hora'a* : *BM* 86a]. » Cette phrase si fréquemment citée n'attribue pas directement l'écriture de la Mishna à Rabbi, elle marque simplement par son nom et celui de R. Natan le terme de la période mishnique. Mais l'attribution candide de décisions de la Mishna à Rabbi prouve bien qu'on le tenait pour l'auteur de l'ensemble ⁵⁴.

Mais la totalité de la Mishna actuelle ne peut provenir de Rabbi. Elle s'est, au contraire, enrichie d'apports nouveaux ultérieurement. Il s'agit de passages où Rabbi lui-même est cité

50. *JOR*, 70, p. 142.

51. Voir les restrictions de R. S. SARASON, *ibid.*, p. 150.

52. *Meg.* I, 4-11; *Men.* III, 4, IV, 4, etc.

53. EPSTEIN, *ITL*, p. 200.

54. Par exemple, *Ket.* 95a « Ici tel Rabbi a décidé suivant R. Méir et là suivant R. Yehuda »; R. Yochanan in *pQid.* II, 14, 64c; R. Siméon ben Laqish en *pShab.* XIV, 1, 14b, etc.

et où ses opinions s'apposent à d'autres⁵⁵, ou encore des textes où interviennent des rabbins d'époques ultérieures. Il faut donc généralement compter avec des compléments ultérieurs provenant de la Tosefta, des Midrashim halakhiques, des Baraït et, aussi, en partie, de la discussion par les amoraïm de la Mishna; en d'autres passages, la première personne du narrateur traditionnel est remplacée par Rabbi⁵⁶. Tous les passages cités précédemment n'infirmement pas la thèse qui voit en Rabbi le rédacteur de la Mishna, aussi longtemps que nous admettons une certaine fluidité du texte⁵⁷.

L'attribution d'un texte à un auteur déterminé peut généralement se vérifier par la comparaison avec d'autres passages transmis en son nom. Mais dans la Mishna un tel rapprochement est malaisé, puisque la mention de Rabbi est souvent due à une erreur de transmission⁵⁸. Aucune enquête globale sur les traditions attribuées à Rabbi n'existe encore à ce jour. Mais cette question est intimement liée à la tâche que la Mishna s'assigne à elle-même et dont nous parlerons plus loin.

Ainsi que les amoraïm le soulignent à plusieurs reprises, la doctrine anonyme (c'est-à-dire la partie généralement considérée comme reflétant l'opinion du rédacteur) ne correspond pas, à maintes reprises, aux opinions de Rabbi, consignées par ailleurs⁵⁹. Il est souvent dit : « La Mishna n'est pas comme Rabbi⁶⁰. » *Men.* 72 a découvre une contradiction dans la Mishna; on attribue donc une opinion à Rabbi et l'autre à R. Éléazar ben R. Siméon. Il existe aussi des contradictions entre les doctrines anonymes de la Mishna et des propositions de la Tosefta attribuées à Rabbi⁶¹. En guise de solution de ces contradictions, on peut citer la phrase attribuée à Rabbi : « Je trouve leurs propos meilleurs que les miens⁶². » Concernant ces

55. *Naz.* I, 4; *Mak.* I, 8, etc. cf. *ITL*, p. 194-199. Pour les rabbins ultérieurs, *Abot* II, 2; Gamaliel, le fils de Rabbi; VI, 2 Yehoshua ben Lévi; tout VI est une addition tardive. Voir aussi à la fin de certains traités, *Sota* IX, 15 (où est mentionnée la mort de Rabbi) et *AZ* II, 6 (où Rabbi et sa suite ainsi que, probablement Yehuda Nesia, sont nommés), de même que *Uq.* III, 12 (mention de Yehoshua ben Lévi).

56. Nous mettons ici le doigt sur une source d'erreurs: Rabbi n'est pas seulement Yehuda Ha-Nasi, puisque chaque tanna nomme son propre maître Rabbi.

57. EPSTEIN, *ITL*, p. 946 s. Le concept de « rédacteur » est à prendre dans son sens le plus large; Rabbi doit être considéré comme la personnalité majeure qui confère à la Mishna sa forme. Ajoutons, pour nuancer un peu nos propos, que nous ne disposons pas d'arguments décisifs en faveur du rôle joué par Rabbi dans la rédaction de la Mishna; la tradition le veut prépondérant et nous n'avons pas de preuve à lui opposer sur ce point.

58. Omission du nom derrière le titre de Rabbi, séparation incorrecte des initiales telles R. Y., disparition de Yohanan ou Yonatan au profit de Rabbi, etc.

59. *ITL*, p. 200 s.

60. *PBetsa* II, 3, 61b sur *Betsa* II, 3; *RH* 19b sur *RH* I, 3; *Ar.* 31a sur *Ar.* IX, 3, etc.

61. *E.g.* *Tber.* III, 18, Londres, p. 16, avec *Ber.* IV, 5; *TShab.* X, 19, Leyde avec *Shab.* XI, 6, etc.

62. *Kd.* II, 11. Au lieu du traditionnel *R. Méir omer*, il faut dire *Rabbi omer*; cf. *ITM*, p. 1203.

passages, *Er.* 38b dit : « Rabbi a enseigné ceci, bien qu'il pensât autrement. » Cela signifie que Rabbi a pu changer d'avis ou qu'il a pu reprendre des opinions bien établies, alors que lui-même était d'un autre avis.

Tout en n'étant pas invraisemblables, ces hypothèses requièrent un supplément d'explication : A quelles fins Rabbi nous transmet-il des propositions avec lesquelles il n'est pas (ou plus) d'accord ? Qu'entendait-il par là, surtout vis-à-vis de la Mishna ? Aurait-il, le cas échéant, exprimé ses propres opinions ? E. Z. Melammed⁶³ admet pour sa part une collection privée de la Mishna propre à la maison de Rabbi ; celle-ci fut ensuite rédigée par ses fils et ses disciples et nous a été conservée (selon Melammed), surtout dans la Tosefta, où Rabbi est nommé près de 250 fois, mais aussi dans les Talmudim et les Midrashim halakhiques⁶⁴. Albeck, lui aussi⁶⁵, compte avec une collection propre à la maison d'études de Rabbi, ou avec un Talmud de Rabbi (*pShab.* XVI, 1, 15c), qui aurait complété la Mishna et qui aurait contenu des décisions juridiques⁶⁶.

Pourquoi Rabbi transmet-il des opinions contraires aux siennes ? A quoi ressemblait la collection privée de la Mishna que Rabbi est censé avoir possédée ? Ces deux questions touchent de très près un problème ancien : Quel but la Mishna poursuit-elle ? Est-elle un simple recueil de sources, un manuel ou un code de la Halakha en vigueur ?

Pour Albeck, les règles suivies par Rabbi lors de la rédaction de la Mishna sont « celles d'une collection d'orientation très scientifique. Le rédacteur a rassemblé les sources, il a vérifié les leçons les plus importantes (...), et nous a donné un texte éclectique à partir des "treize manières" de la Halakha qu'on lui avait enseignées (*Ned.* 41a) ; il n'y apporta aucune modification et n'y incorpora pas ses propres vues⁶⁷ ». « Lors de la rédaction finale, les Halakhot ne furent pas modifiées, elles furent au contraire transmises dans la même forme que celle dans laquelle elles nous sont parvenues (...). On peut donc en déduire que le rédacteur ne s'est pas assigné la tâche d'ordonner dans sa Mishna des décisions halakhiques pour la "pratique" (*le-ma'asé*)⁶⁸. » L'opinion d'Albeck se justifie par sa conception que « le rédacteur de la Mishna n'a apporté aucune modification, aucun changement, qu'il n'a rien abrégé de ce qu'on lui avait

63. *Introduction*, p. 120.

64. EPSTEIN, *ITM*, p. 43 s. A propos de nombreux *debei Rabbi*.

65. ALBECK, *Einführung*, p. 161 s.

66. Une telle supposition n'est, à l'évidence, qu'une hypothèse supplémentaire, qui vise à expliquer harmonieusement pourquoi Rabbi, qui est le rédacteur de la Mishna, a bien pu reprendre des opinions contraires aux siennes.

67. *Einführung*, p. 157.

68. *Ibid.*, p. 155 ; voir aussi p. 156 et 463 s.

transmis; la matière qu'il avait reçue, il nous l'a transmise telle quelle ⁶⁹ ».

Se situant dans le prolongement de son maître Albeck, Abraham Goldberg se fonde sur les répétitions et l'hétérogénéité de la Mishna pour en conclure que celle-ci ne peut être un code juridique applicable. Il y voit plutôt un *manuel* conçu selon des critères pédagogiques, qui offre le plus de matière possible dans l'espace le plus réduit. Cette intention se manifesterait donc dans la manière qu'avait Rabbi de combiner les sources.

J. N. Epstein ⁷⁰ s'en tient à l'opinion la plus répandue, selon laquelle la Mishna serait un *recueil de lois* où les décisions anonymes représentent parfois la Halakha en vigueur, même si dans certains cas l'orientation de la Mishna n'apparaît pas du premier coup. Rabbi y aurait modifié, complété ou banni des Halakhot, il aurait réuni diverses sources tout en préférant à ses propres opinions celles de la majorité.

De fait, les amoraïm avaient, au plus tard dès la troisième génération, considéré la Mishna comme un code et un système parfaitement homogène. Cela n'a pas manqué de conduire à des interprétations bien arbitraires, à des retouches occasionnelles du texte, ainsi qu'à l'admission fréquente d'un style elliptique dans la Mishna ⁷¹.

On partait du principe, tout comme l'exégèse de la Bible, qu'il n'y avait pas de redondances fortuites dans la Mishna. Cette exégèse des amoraïm est très importante pour le rôle joué par la Mishna, mais elle ne nous informe pas sur les visées originelles de la Mishna. Celles-ci doivent être examinées à l'aide de critères internes, qui ne laissent pas, hélas, d'être équivoques, comme le montrent les jugements assez différents de parfaits spécialistes, tels Albeck et Epstein.

Ceux qui voient dans la Mishna un *recueil de sources* s'appuient sur la récurrence des Halakhot, les contradictions internes, les écarts entre les Halakhot d'écrits divers, dans la Tosefta et les Baraïtot, par exemple, qui citent les opinions de Rabbi. Les répétitions, sans parler des contradictions, sont difficilement explicables dans un code juridique. Toutefois, nous ne devons pas juger la Mishna d'après nos critères d'aujourd'hui. Les répétitions sont souvent suscitées par le fait que des traités ou des chapitres forment parfois un tout en soi, ou parce que la Mishna cite parfois de larges portions de textes, même en l'absence d'une justification par le contexte ⁷². Même l'action

69. *Ibid.*, p. 149.

70. *ITL*, p. 224-226.

71. *Chasoré mechasra* : il manque quelque chose; cf. EPSTEIN, *ITM*, p. 595-672.

72. C'est souvent le cas pour des Halakhot rassemblées suivant des critères formels ou pour les allègements proposés par l'école de Hillel par rapport à celle de Shammaï dans *Betsa*.

de reprendre des règles tombées en désuétude (*Toharot*, par exemple) plaide moins pour un code que pour un recueil de traditions (un manuel); mais cela a peut-être été fait en vue d'une prochaine restauration.

La reprise textuelle de textes inchangés ne rend pas compte de toutes les particularités littéraires de la Mishna. Il y a lieu de se demander si une simple reproduction de sources, non élaborées et sans orientation précise, aurait convenu au rabbinat de l'époque ⁷³.

Pour ce qui est des contradictions de la Mishna, *Men* 72a trouve un moyen de les résoudre en identifiant les auteurs: *Men* X, 9 affirme que la gerbe peut être coupée même de jour, alors que *Meg* II, 6 prône que cela doit être fait de nuit. Pour *Men* 72a, la première décision émane de R. Éléazar, tandis que la deuxième provient de Rabbi. A suivre ce schéma, la Mishna ne trancherait pas toujours, pas plus que l'opinion anonyme ne devrait s'accorder avec les vues de Rabbi: au contraire, le rédacteur peut transmettre la teneur d'un débat qui n'a pas été tranché et donner ailleurs sa propre opinion. C'est justement la solution des paradoxes qui pose le plus de problèmes dans la Mishna, et ceci est aisément déformé par un préjugé concernant l'intention de Rabbi.

La conception de la Mishna comme *manuel* occupe une position intermédiaire. Les exigences formelles, dans ce cas précis, ne sauraient être aussi strictes que pour un code en ce sens que les éléments pédagogiques peuvent tenir le devant de la scène et justifier les répétitions, ainsi que la manière de traiter les sources. Mais la Mishna ne pourrait satisfaire aujourd'hui aux exigences d'un manuel: elle suppose trop de choses connues. Si malgré tout la Mishna devait être un manuel, ce ne serait alors absolument pas pour l'usage de l'autodidacte, mais pour celui auquel il pourrait servir de fil conducteur, de condensé de la doctrine, constamment accompagné d'explications et relié à un niveau de connaissance qui n'existe plus aujourd'hui. Toutefois, même dans ce domaine nous ne saurions atteindre aux certitudes, eu égard à notre ignorance de la pédagogie rabbinique, ainsi qu'à ses méthodes.

La conception qui veut que la Mishna soit un *code* est devenue traditionnelle, mais elle doit lutter (aujourd'hui) contre les difficultés les plus sérieuses. *La thèse opposée* s'appuie sur certains aspects que nous avons déjà vus et qui contraignirent Albeck à se prononcer pour un recueil de sources, à savoir le fait que dans un code la discussion (où s'affrontent arguments et contre-arguments) est déroutante, et qu'il est malaisé de déterminer

73. Surtout lorsqu'on sait que cette collection est tout sauf exhaustive.

quelle est la Halakha. En revanche, on peut noter que la Mishna fait aussi état de propositions ayant le même statut que la Halakha, bien qu'elles contredisent, par ailleurs, la thèse de Rabbi. Si l'on additionne cela au fait que les décisions anonymes concordent avec les opinions de Rabbi telles qu'elles sont exprimées ailleurs, on peut aisément imaginer que le rédacteur a tenté de trouver un consensus acceptable pour tous (à quelques détails près). Par ailleurs, il n'est pas nécessaire de considérer l'ensemble de la Mishna comme étant l'œuvre personnelle de Rabbi. Il est même plus vraisemblable de voir dans la Mishna le fruit de l'enseignement de Rabbi, c'est-à-dire non pas l'œuvre d'un individu mais d'un groupe ayant un chef. Cela pourrait même expliquer pourquoi la Mishna ne porte aucune marque stylistique personnelle.

Alors la Mishna est-elle un recueil, un manuel ou un code? Une réponse univoque est difficile, eu égard à l'état de nos connaissances actuelles. De plus, ce ne serait là qu'une alternative moderne, qui ne tiendrait pas assez compte de l'utopisme de la Mishna, de sa parfaite harmonie entre le ciel et la terre, ainsi que de la philosophie qui sous-tend une pareille vision. Une certaine évolution n'est cependant pas à exclure : en regroupant la Halakha dans la maison de Rabbi et en y incorporant les opinions les plus diverses des rabbins, on a peut-être voulu faire un geste politique afin de rassembler tout le judaïsme sous l'égide du patriarcat, qui fut d'abord la base de l'école de Rabbi afin de devenir celle de son tribunal. L'extraordinaire autorité de Rabbi a ensuite fait que la Mishna devienne le code contraignant de tout le judaïsme rabbinique et, tout comme la Bible, le point de départ de développements nouveaux par le biais de l'interprétation ⁷⁴.

Comment se représenter la *rédaction et la publication de la Mishna*? Le travail rédactionnel a consisté pour l'essentiel à trier, rassembler, choisir des traditions pour en faire un tout homogène; il ne s'agissait pas d'un travail de cabinet, mais d'un travail d'équipe sous la direction de Rabbi; en outre, les questions de droit pratique ont dû faire jouer le tribunal du patriarche. Pour ce qui fut de la publication, il ne faut pas penser à une édition écrite officielle dont on aurait déposé le premier exemplaire dans la maison du patriarche aux fins de contrôle. Les mises par écrit n'étaient pas officielles et ne comprenaient que des fragments menant ainsi tout naturellement à une certaine fluidité de l'ensemble. Et s'il a vraiment existé une publication

74. Cf. EPSTEIN, *ITM* : aux environs de la troisième génération des amoraïm, l'attitude vis-à-vis de la Mishna change. On lui donne, si le besoin s'en fait sentir, des interprétations forcées, on en corrige même le texte, mais on ne la contredit plus en se fondant sur des Baraitot.

officielle, il faudrait l'imaginer, comme Lieberman (p. 50) : un certain nombre de tannaïm se soumettent à la pénible épreuve d'apprendre par cœur un ensemble de textes afin d'être en mesure de le réciter à n'importe quel instant. Cela n'a pas manqué de conférer au texte une certaine fluidité, puisque ces « éditions vivantes » pouvaient compléter le texte par de courtes gloses, et cela jusqu'à l'époque des petits-fils de Rabbi, époque où l'on pouvait encore corriger les erreurs de la transmission (sans, toutefois, que fût restauré le sens originel!). Cette forme de transmission a bien évidemment provoqué une certaine rigidité du texte que l'éditeur de l'œuvre ne pouvait manier à sa guise : des divergences d'opinions ne pouvaient plus être incorporées au texte, car cela aurait provoqué un ameublissement du texte qui faisait précisément son entrée dans d'autres académies.

La « canonisation » de la Mishna à partir du milieu du III^e siècle n'a pas provoqué une sclérose de la tradition, elle provoqua au contraire des changements, des adaptations à la Halakha usuelle. L'interprétation de la Mishna à l'époque des amoraïm exerça quelques conséquences sur le texte en ce sens que de nouvelles transformations se firent sentir. Mais seule est encore saisissable la dernière évolution du texte. Celle-ci ne saurait certes se référer à un manuscrit originel de la Mishna, puisque celui-ci n'a jamais existé. L'histoire primitive du texte de la Mishna est encore tangible grâce aux discussions talmudiques et aux divers manuscrits sans qu'un jugement définitif puisse être porté sur la Mishna à l'époque de Rabbi.

En conclusion, on ne peut parler que de la cristallisation de la tradition autour de Rabbi pour former un tout qui put croître durant encore cinquante années avant que la Mishna ne fût soumise à l'histoire habituelle des textes canoniques. L'esquisse ici offerte de la rédaction et de la publication de la Mishna a pour elle une certaine vraisemblance, malgré les incertitudes qui en limitent la portée.

IV. LE TEXTE : MANUSCRITS ET ÉDITIONS

Bibliographie

J. N. EPSTEIN, *ITM*; — M. SCHACHTER, « Babylonian-Palestinian Variations in the Mishnah », *JQR*, 42, 1951, p. 1-35; *The Babylonian and Jerusalem Mishnah textually compared* (h), Jérusalem, 1959; — S. ZEITLIN, *Ha-mischnah shé-ba-talmud Jerushalmi we-ha-mishnah shé ba-babli*, FS Z. Shazar, Jérusalem, 1972, p. 539-548.

1. *Les manuscrits*

La tradition manuscrite du texte de la Mishna oblige à distinguer entre les textes de type palestinien et ceux de type babylonien. Ces deux types de texte remontent à la tradition la plus ancienne des amoraïm, ils ne se sont jamais totalement distingués l'un par rapport à l'autre, puisque les académies pouvaient les échanger⁷⁵. Même dans une évolution plus tardive, ils ne se sont pas conservés à l'état originel et se sont, au contraire, mutuellement influencés (par exemple, par la vocalisation babylonienne d'un texte palestinien). Par la suite, on distinguera surtout entre le texte de la Mishna placé devant la Gemara et le texte cité dans la Gemara elle-même.

a) *Les fragments de la geniza*

Les plus anciens textes de la Mishna qui nous sont parvenus sont quelques fragments de la geniza du Caire. On les retrouve dans divers musées et bibliothèques (Cambridge, Oxford, Londres, Léningrad et New York). Leurs valeurs sont des plus diverses : les plus anciens émanent peut-être de la fin du VII^e ou du VIII^e siècle, tandis que les plus récents ont huit siècles de plus. Ce sont les textes vocalisés qui revêtent la plus grande importance. On trouve aussi bien l'ancienne vocalisation palestinienne que celles de Tibériade et de Babylone. Les fragments de la geniza n'ont été publiés qu'en partie.

N. ALLONI, *Geniza fragments* (12 fragments de la Mishna dont la plupart sont antérieurs au XI^e siècle; importante introduction hébraïque); - A. I. KATSCH, *Genize Mishna. One Hundred and Fifty Nine Fragments from the Cairo Geniza* (h), Jérusalem, 1970 (surtout des fragments de l'importante collection Antonin de Léningrad et d'autres; manuscrit 262 qui renferme une grande partie de *Toharot*; édition peu satisfaisante); - I. YEIVIN, *A Collection of Mishnaic Geniza Fragments with Babylonian Vocalization. With Description of the Manuscripts and Indices* (h), Jérusalem, 1974; - N. ALLONY, *Qeta Mishna im Niqqud Erets israeli*, Fs Ch. Albeck, Jérusalem, 1963, p. 30-40; « Qeta Mishna musaf beniqqud Erets israeli », *Sinai*, 72, 1973, p. 11-29; - Ch. B. FRIEDMANN, « Zur Geschichte der ältesten Mischna-Überlieferung. Babylonische Mischna. Fragmente aus der Altkairoer Geniza, veröffentlicht und kritisch untersucht » in *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft*, 17, 1927, Francfort-sur-le-Main, p. 265-288; - P. KAHLE-T. WEINBERG, « The Mishna-Text in Babylonia Fragments from the Geniza », *HUCA*,

75. B.M. BOKSER in NEUSNER (ed.) *The Modern Study*, p. 33 s. qui critique aussi Epstein.

10, 1935, p. 185-222; - P. KAHLE, « The Mishnah-Text in Babylonia », II, *HUCA*, 12-13, 1937, p. 275-325; - A. I. KATSCH, « Unpublished Geniza Fragments of Pirké Abot in the Antonin Collection in Leningrad », *JQR*, 61, 1970, p. 1-14; - R. MIRKIN, *Two Mishna Fragments from the Cairo Genizah* (h), H. Yalon Memorial Volume, Jérusalem, 1974, p. 371-384; - S. MORAG, « Mishnayot min ha-pereq "Bamé madliqin" bi-shné kitvé Yad shel genizat Qahir », *Studia Orientalia*, GS D. H. Banoth, Jérusalem, 1979, p. 111-123 (*Shab. II*); - A. MURTONEN, « Qeta'é mishna be-niqqud babli », *Leshonénu*, 21, 1956, p. 1-6; - S. SHARVIT, « Tractate Bikkurim : the printed edition compared with genizah-fragments » (h), *Bar-Ilan*, 6, 1968, p. 22-32.

On trouve une brève description ainsi que des listes de fragments de la genizah dans N. SACKS (ed.), *Mishna Zeraïm*, I, Jérusalem 1972, p. 87-112; II, Jérusalem, 1975, p. 39-43.

b) *Les meilleurs manuscrits complets de la Mishna*

Manuscrit de Parme, Bibliotheca Palatina, De Rossi 138; 195 feuillets, vers le milieu du XIII^e siècle. Écriture palestinienne cassée. Vocalisation partielle ultérieure. Édition en fac-similé, Jérusalem, 1970, 2 volumes. Toutefois, G. Haneman avait déjà, dans sa *Dissertation* (Jérusalem, 1972), signalé que le scribe de ce manuscrit était le même que celui de Vatican 31, qui est de 1072-1073. L'étroite parenté existant entre les deux manuscrits suggère en tout cas de placer celui de Parme au XI^e siècle, ce qui en ferait la copie intégrale la plus ancienne de la Mishna qui nous soit parvenue ⁷⁶.

Manuscrit de Cambridge, University Library Add. 470, I, 250 feuillets, aux environs de 1400. Écriture gréco-séfarade; a été publié par W. H. Lowe ⁷⁷.

Le texte de la Mishna est très important dans le commentaire autographe de Maïmonide sur la Mishna. Voir aussi le manuscrit de Paris ⁷⁸, 328-329, qui contient en deux volets l'ensemble de la Mishna avec le commentaire de Maïmonide traduit en hébreu. Ce texte fut écrit à Cesena entre 1388 et 1401. Le manuscrit de Parme « B », De Rossi, 497, *Seder Toharot* (Fac-similé muni d'une introduction de M. Bar Asher, Jérusalem, 1971). Des-

76. M. KRUPP, « The Relationship between Ms. Parma De Rossi 138 of the Mishna and Ms. Vatican 31 of the Sifra, Seder Eliahu Rabba and Zutta » (h), *Tarbiz*, 49, 1979, p. 194-196; - I. Z. FEINTUCH, « On the Parma Ms. » (h), *Bar Ilan*, 18-19, 1981, p. 196-217. Feintuch avait déjà essayé de montrer que le manuscrit de Parme avait servi de modèle à celui de Leyde (*Tarbiz*, 45, 1975, p. 178-212).

77. *The Mishnah on which the Palestinian Talmud rests*, Cambridge, 1883 (réimpr. Jérusalem, 1967). On trouve aussi le texte au complet de la Mishna dans les deux manuscrits suivants : à Leyde, Univ. Bibliothek, Collection Scaliger 3 pour pT; et à Munich, Staatsbibliothek, Cod. Heb. 95 pour bT.

78. Fac-similé muni d'une introduction par Bar-Asher, Jérusalem, 1971.

cription cursive des manuscrits chez N. Sacks (ed.), *Mishna Zeraim*, I, 1972, p. 65-81; II, 1975, p. 55.

2. Les imprimés

a) Les premiers imprimés

De l'édition de 1485 il ne nous reste plus que quelques feuillets. C'est donc l'édition de 1492 à Naples (J. S. Soncino) qui fait figure d'édition princeps. Celle-ci contient aussi le commentaire en hébreu de Maïmonide. C'est de là que fut tirée la plus grande partie du texte de la Mishna qui est un texte hybride de Palestine et de Babylonie ⁷⁹.

b) Éditions complètes modernes

Il faut signaler l'édition de Ch. Albeck qui fut souvent réimprimée et dont le texte fut vocalisé par H. Yalon ⁸⁰. On y trouve des introductions et des notes pour tous les traités. Deux éditions critiques sont en préparation :

La *Giessener Mischna*, qui paraît depuis 1912, qui fut commencée par G. Beer et D. Holtzmann; depuis 1979 la publication est assurée par K. H. Rengstorf et L. Rost. Cette Mishna a paru à Giessen jusqu'en 1935; elle fut poursuivie à Berlin et retourna à Giessen en 1956. Elle contient le texte, la traduction allemande, l'introduction et un commentaire sous forme de notes en bas de page. La qualité des fascicules parus à Berlin a beaucoup augmenté en comparaison de ceux parus antérieurement. On nous offrait jadis un texte hybride, qui fut repris plus tard dans le codex Kaufmann comme texte de base; les variantes des manuscrits sont répercutées dans l'apparat critique conformément aux exigences actuelles de la recherche. 39 traités sont parus jusqu'en 1981; mais seul l'ordre *Zeraim* est complet. Voici la liste des traités publiés :

79. Cf. EPSTEIN, *ITM*, p. 1275-1278, et A. HABERMAN dans l'introduction de la réimpression de l'édition, Jérusalem, 1970. Les impressions ultérieures concernent généralement le texte de type babylonien : c'est le cas de l'impression de Justiniani, V, 1546 s., et de l'édition V, 1548 s. avec le commentaire d'Obadya de Bertinoro. Jom Tob Lipmann Heller a édité un texte qu'il a corrigé à l'aide de manuscrits et qu'il a muni d'un commentaire de son cru (*Tosafot Yom Tob*), Prague, 1614-1617; Munich, 1643 s. C'est cette édition qui a servi de base à toutes les autres. Par ces dernières il faut surtout nommer l'édition Romm en 13 volumes, Vilna, 1908 s. (elle commença dès 1887, fut élargie en 1908 après une certaine interruption et, enfin, réimprimée et complétée).

80. *Shisha sidré mishna*, six vol., Jérusalem, 1952-1958; voir Abr. GOLDBERG, *KS*, 34, 1958, p. 274-280.

ZERAIM : *Ber.*, O. HOLTZMANN, 1912; *Péa*, W. BAUER, 1931; *Demai*, W. BAUER, 1931; *Kil.*, K. ALBRECHT, 1914; *Shebi*, D. CORREM, 1960; *Ter.*, E. GÜTING, 1969; *Maas. et MSh.*, W. BUNTE, 1962; *Challa, Orla, Bik.*, K. ALBRECHT, 1913, 1916, 1922. – MOED : *Shab., Er.*, W. NOWACK, 1924, 1926; *Pes.*, G. BEER, 1912; *Yoma*, J. MEINHOLD, 1913; *Suk.*, H. BORNHÄUSER, 1935; *Betsa*, W. E. GERBER, 1963; *RH.*, P. FIEBIG, 1914; *Meg.*, L. TETZNER, 1968; *MQ.*, E. L. RAPP, 1931. – NASHIM : *Yeb.*, K. H. RENGSTORF, 1929 (réimpression améliorée en 1958); *Naz.*, M. BOERTIEN, 1971; *Sota*, H. BRETENHARD, 1956. – NEZIQUIN : *BQ.*, *BM, BB, Hor.*, W. WINDFUHR, 1913, 1914, 1923, 1925. – QODASHIM : *Ar.*, M. KRUPP, 1971; *Tam., Mid., Qin.*, O. HOLTZMANN, 1913, 1928, 1931. – TOHAROT : *Kel.*, W. BUNTE, 1972; *Para*, G. MAYER, 1964; *Toh.*, W. BUNTE, 1981; *Nid.*, B. Z. BARSLAI, 1980; *Zab.*, W. BUNTE, 1958; *Tebul Yom, Yad., Uqtsin*, G. LISOWSKY, 1956, 1964, 1967.

L'Institute for the Complete Israeli Talmud, Jérusalem, a mis en chantier une grande édition de la Mishna dont le premier ordre a déjà été publié⁸¹.

c) Éditions de quelques traités (suivant l'ordre alphabétique)

D. ROSENTHAL, *Mishna Aboda Zara. A Critical Edition with Introductions*, Diss. Jérusalem, 1980 (le texte de base est le manuscrit Kaufmann; l'ouvrage compte tout un volume introductif en hébreu); – R. T. HERFORD, *The Ethics of the Talmud: Sayings of the Fathers*, Londres, 1925 (souvent réimprimé); – M. KRUPP, *Mischnatraktat « Arakhin »*, Hildesheim, 1977; – P. R. WEIS, *Mishnah, Horayot: its History and Composition* (voir Abr. GOLDBERG, *KS*, 32, 1956, p. 163-168); – Th. HIRTH, *Der Mishnah-Traktat Keritot nach Handschriften und Erstdrucken herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, Diss., Tübingen, 1973; – J. RABBINOWITZ, *Mishnah Megillah. Edited with Introduction, Commentary and Critical Notes*, Londres, 1931 (réimpr. Westmead, 1970); – Abr. GOLDBERG, *The Mishnah Treatise Ohalot. Critically edited and provided with Introduction, Commentary and Notes* (h), Jérusalem, 1955 (là-dessus voir B. de VRIES, *Tarbiz*, 25, 1955, p. 237-242); *Commentary to the Mishnah Shabbat. Critically edited and provided with Introduction, Commentary and Notes* (h), Jérusalem, 1976 (là-dessus voir Z. A. STEINFELD, *KS*, 55, 1979, p. 571-583); – E. Z. MELAMED, *Shevi'it tractate according to manuscripts and geniza fragments* (h), H. Yalon Memorial Volume, Jérusalem, 1974, p. 385-417; – H. FOX, *A Critical Edition of Mishnah Tractate Succah with an Introduction and Notes* (h), 2 vol., Diss., Jérusalem, 1979; – A. BRODY, *Der Mishnah-Traktat Tamid*, Uppsala, 1936.

81. *The Mishnah with Variant Readings Collected from Manuscripts, Fragments of the « Genizah » and Early Printed Edition and Collected with Quotations from the Mishnah in Early Rabbinic Literature as well with Bertinoro's Commentary from Manuscript. Order Zeraim I*, édité par N. SACKS, Jérusalem, 1972; *Order Zeraim II*, édité par N. SACKS, Jérusalem, 1975. Le texte de base n'est autre que l'édition de Romm (Vilna, 1908).

3. Traductions

Des traductions les plus anciennes nous citerons : *Mischna* (...) *cum Maimonidis et Bartenorae commentariis integris. Accedunt variorum auctorum notae ac versiones. Latinitate donavit ac notis illustravit Gulielmus Surenhusius*, Amsterdam, 1668-1703 (partiellement traduit par d'autres); de Johann Jakob Rabe, *Mischnah oder der Text des Talmuds...* übersetzt und erläutert, 6 parties, Onolzbach, 1760-1763. Une excellente traduction est offerte par H. Danby, *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford, 1933. Elle a connu de nombreuses rééditions. On trouve aussi des traductions intégrales de bT en allemand (L. Goldschmidt) et en anglais (Soncino). Pour l'espagnol, voir C. del Valle, *La Misna'*, Madrid, 1981. La traduction suivante est vieillie : *Mischnayoth... Hebr. Text mit Punktation, deutscher Übersetzung und Erklärung*, Berlin, 1887; Bâle³, 1968 (*Zeraim* : A. Sammter; *Moed* : E. Baneth; *Nashim* : M. Petuchowski; *Neziqin* : D. Hoffmann; *Qodashim* : J. Cohn; *Toharot* : D. Hoffmann).

4. Concordance

Ch. Y. KASOWSKI, *Thesaurus mishnae. Concordantiae verborum quae in sex mishnae ordinibus reperientur*, 4 vol., Jérusalem, 1957-1961; - H. DUESSING, *Verzeichnis der Personennamen und der geographischen Namen in der Mischna*, Stuttgart, 1960.

V. L'EXÉGÈSE DE LA MISHNA

L'exégèse de la Mishna commence déjà en partie dans la Tosefta, ainsi que dans les deux Talmudim dont l'appréhension de la Mishna a largement déterminé l'interprétation ultérieure de la Mishna. Ce n'est que relativement plus tard que l'étude et l'exégèse de la Mishna furent effectuées de façon déterminante.

Saadia Gaon (882-942) aurait rédigé un commentaire de la Mishna qui ne nous est pas parvenu. Il en va de même du commentaire du Hai Gaon (939-1038). Le *Perush ha-géonim* lui fut attribué à tort par le premier éditeur⁸²; ce texte est peut-

82. J. ROSENBERG, Berlin, 1856.

être dû au cercle de ses disciples. Ce très ancien commentaire de la Mishna est une œuvre collective qui ne nous a été conservée qu'au *Séder Toharot*. On y trouve surtout des explications d'ordre linguistique⁸³. Elle s'appuie surtout sur les Talmudim, la Tosefta, les Targumin et la Septante⁸⁴. De Rabbi Natan, le directeur de la Yeshiba palestinienne du XI^e siècle nous avons un commentaire en arabe, qui a été traduit par J. Qafih dans l'édition *El ha-meqorot*⁸⁵.

Entre l'âge de vingt-trois et trente ans, Maïmonide (1138-1204) a rédigé en arabe un commentaire de la Mishna, auquel on donna plus tard le titre de *Kitad as-sirag* (*Sefer ha-maor*), le livre du luminaire, parce qu'on nommait Maïmonide *ha-maor*. Cet ouvrage renferme une introduction à la Mishna et un traité consacré aux tannaïm. Certaines parties de ce texte nous ont été transmises de manière indépendante : l'introduction et le commentaire d'*Abot* et, principalement, *Péreq Héleq* (*Sanh. X*), muni des 13 articles de foi. Ce commentaire fut traduit en hébreu du vivant même de Maïmonide; en 1297, la traduction intégrale existait en Espagne et était l'œuvre de nombreux auteurs. Ce n'est qu'en 1492 que cette traduction hébraïque fut éditée à Naples; elle servit de base à G. Surenhusius pour sa transposition latine à Amsterdam (1698-1703)⁸⁶.

Isaac ben Melchisédeq de Siponto (vers 1090-1160) rédigea un commentaire sur *Zeraïm*, où il s'appuyait sur pT, la Tosefta, *Sifra*, bT, ainsi que les géonim. On cite encore au Moyen Age son commentaire sur *Toharot* qui ne nous est pas parvenu⁸⁷. Simson ben R. Abraham de Sens (vers 1150-1230) est l'auteur

83. Comparaisons avec le perse, l'arabe, le grec et l'araméen.

84. J. N. EPSTEIN, *Der gaonische Kommentar zur Ordnung Tohoroth Eine Kritische Einleitung...*, Berlin, 1915 (résumé hébreu avec d'autres morceaux de texte : « The Supplement to the Gaonic Commentary to Tahorot » (h), *Tarbiz*, 16, 1944, p. 71-134.

85. En 13 volumes, Jérusalem, 1955-1958. Il ne subsiste presque plus rien des innombrables glossaires de la Mishna; N. ALONI, *Two Fragments from the Geniza Dealing with Mishnaic Vocabulary* (h), FS Y. Gil, Jérusalem, 1979, p. 249-255.

86. Pour le texte arabe muni de la traduction hébraïque, voir J. QAFIH (ed.) *Mishna 'im Perush Rabbenu Moshé ben Maïmon, maqor we-targum*, 7 vol., Jérusalem, 1963-1968 et 1976-1978 en 3 vol. (là-dessus J. BLAU, *Leshonenu*, 30, 1965, p. 54-60; 31, 1966, p. 235-239; 32, 1967, p. 399-401; 35, 1970, p. 75-78). L'exemplaire de Maïmonide (son autographe, selon certains) est divisé en plusieurs manuscrits : Oxford, Bodl. 393 (*Zeraïm*) et 404 (*Neziqin, Qadoshim*), Londres, Sason 72 (*Moed*) et 73 (*Nashim*); *Toharot* fait totalement défaut, mais le manuscrit n'est lui-même pas complet (y manquent, par exemple, *Shab. et Er. I-VII*). Pour un fac-similé avec une introduction hébraïque et anglaise, voir S.D. SASOON-R. EDELMANN, *Maimonidis commentarius in Mishnam*, 3 vol., Copenhague, 1954-1956. Pour ce qui est du manuscrit, voir S. M. STERN, « Autograph, Manuscripts of the Commentary on the Mishnah by Maimonides » (h), *Tarbiz*, 23, 1953, p. 72-83; - J. BLAU, « Do we really possess an autograph of Maimonides Mishnah-Commentary? » (h), *Tarbiz*, 27, 1957, p. 536-543; - S. M. STERN-S. D. SASOON, « the Autograph Manuscript of Maimonides' Commentary on the Mishnah » (h), *Tarbiz*, 29, 1959, p. 261-267. Une traduction anglaise, F. ROSNER, *Moses ben Maimon, Commentary on the Mishnah: Introduction to the Seder Zeraïm and Commentary on Tractate Berachot*, New York, 1975.

87. N. SACKS, *Perush ha-Rimbats le-rabbenu itshaq be-R. Malki tseidiq me-Simpont la-mishna zeraïm*, Jérusalem, 1975.

d'un commentaire de la Mishna *Zeraïm* (sans *Ber.*) et de *Toharot* (sans *Nid.*) qui se trouve dans la plupart des éditions du Talmud. Ces mêmes traités furent commentés par Asher ben Yehiel (*Rosh*), qui était originaire d'Allemagne et qui mourut en 1327 en Espagne. Publié pour la première fois sous une forme abrégée à Amsterdam en 1717 (en 1735 à Altona l'intégralité de *Zeraïm*, et à Francfort *Toharot*, 1720-1722), ce commentaire résume et complète ceux qui l'ont précédé.

Le commentaire d'Obadya de Bertinoro (en Italie jusqu'en 1486 et ensuite à Jérusalem où il mourut en 1510) est des plus importants. Il fut publié pour la première fois en 1548 et se retrouve depuis dans toutes les éditions de la Mishna. La traduction latine de ce texte est due à G. Surenhusius. Ce commentaire s'inspire des gloses de Rashi sur le Talmud; il reprend surtout Simson de Sens pour *Zeraïm* et *Toharot*, où la Gemara fait défaut. Imitant Maimonide, il mentionne généralement la décision de la Halakha.

Yom Tob Lipmann Heller (1579-1654) de Wallenstein en Bavière, et qui allait devenir successivement Rabbin à Prague et à Cracovie, a complété le commentaire de Bertinoro. Ces « suppléments », *Tosafot Yom Tob*, furent tout d'abord imprimés à Prague en 1617, puis remaniés et augmentés à Cracovie (1642-1644). Ils figurent depuis dans toutes les éditions de la Mishna.

Salomon Ha-Adani a rédigé lui aussi un commentaire complétant celui de Bertinoro, *Melékhet Shlomo*; tout comme Heller, ce commentaire revêt une grande importance pour la critique textuelle en raison des nombreux manuscrits de la Mishna dont il a connaissance. Il figure dans l'édition de Romm à Vilna. On y trouve aussi les commentaires du Gaon Eliya de Vilna (1720-1798) sur *Zeraïm*, *Toharot* et sur d'autres traités provenant d'autres ordres; il y a aussi le commentaire *Tiféret Israël* de R. Israel Lipshütz (1782-1861), qui fut tout d'abord publié avec la Mishna en 6 volumes à Hanovre, à Danzig et à Königsberg, entre 1830 et 1850. Ce commentaire se préoccupe surtout de la Halakha pratiquée à l'instar du *Shulhan Arukh*. Il se compose de deux parties, l'une se préoccupe du sens littéral, tandis que l'autre apparaît sous forme de pilpul: les deux méthodes sont nommées (suivant I Rois 7, 21) *Yachin* et *Boaz*.

L'édition de Romm de la Mishna (Vilna) contient aussi d'autres commentaires traditionnels⁸⁸.

Tous les commentaires cités s'inspirent de la tradition, c'est-à-dire qu'ils interprètent tous la Mishna à la lumière du Talmud. Les explications prennent généralement la forme de gloses ayant

88. ALBECK, *Einführung*, p. 415-438; - A. MARX, « The "Romm" Mishnah », *JQR*, 2, 1911, p. 266-270.

trait à des détails halakhiques ou linguistiques; elles n'englobent jamais de très larges portions de textes, pas plus qu'elles ne s'intéressent, en général, aux réalités de la vie de l'époque de la Mishna.

On ne recense que deux commentaires modernes, si l'on fait abstraction de nombreuses études de détail sur certains traités (*Abot*, par exemple) et de quelques textes⁸⁹.

Les fascicules de la *Giessener Mishna* s'en tiennent, en plus de leurs introductions générales, à des commentaires en forme de gloses, qui couvrent les aspects linguistiques, factuels et religieux. Ce type de commentaire gêne le traitement conséquent de problèmes littéraires (structure des péricopes, passages parallèles, problèmes posés par la transmission et la critique formelle). Ceci a été réalisé par J. Neusner de façon systématique dans son commentaire de l'ordre de *Toharot* et de façon plus cursive dans les ordres suivants : *Qodashim*, *Nashim* et *Moed*⁹⁰.

89. Le commentaire d'Albeck que contient son édition de la Mishna suit une orientation traditionnelle et s'en tient, en outre, à de brèves gloses.

90. *A History of the Mishnaic Law of Purities*, 22 vol., Leyde, 1974-1977; *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, 6 vol., Leyde, 1978-1980; *A History of the Mishnaic Law of Women*, 5 vol., Leyde, 1980; *A History of the Mishnaic Law of Appointed Times*, 5 vol., Leyde, 1981-1983.

Neusner a aussi travaillé dans le même esprit sur *Neziqin*. *A History of the Mishnaic Law of Damages*, 5 vol., Leyde, 1983. Les disciples de Neusner ont commencé le même travail sur *Zeraïm* : R. S. SARASON, *A History of the Mishnaic Law of Agriculture*, III/1, *Demai*, Leyde, 1978; - P. J. HAAS, *A History of the Mishnaic Law of Agriculture. Tractate Naaser Shéni*, Chico, 1980; - M. S. JAFFEE, *Mishnah's Theology of. A Study of Tractate Maaserot*, Chico, 1981; - I. MANDELBAUM, *A History of the Mishnaic Law of Agriculture: Kilayim*, Chico, 1982; - A. J. PECK, *The Priestly Gift in Mishnah. A Study of Tractate Terumat*, Chico, 1981.

Tous ces commentaires se préoccupent systématiquement de critique formelle et d'histoire religieuse de la Mishna sans perdre de vue la vie réelle (au moins dans *Pur.*).