**Méthodes d’exégèse contemporaines dans les commentaires talmudiques de Rabbeinou Perez**

**ABSTRACT**

This study compares the commentary method of Rabbeinu Perez, a student of the *Yeshivot* in Evreux and Paris, with the scholastic norms current at the Paris University and the other Christian academies during the thirteenth century. Using several examples, we show how Rabbi Perez was influenced by the scholastic rules in *Proprietates terminorum* and how he analyzed the precise meaning of Talmudic terms to discover intentions which are not explicit in the text, but derive from it through logical deduction. Following the accepted practice of students of scholasticism, Rabbeinu Perez raises and then refutes a number of interpretations, finally choosing the most acceptable and logical proposition.

**RÉSUMÉ**

Cette étude compare les méthodes de commentaire de Rabbeinou Perez, un élève des *Yéchivot* d’Évreux et de Paris, avec les normes scolastiques en cours à l’université de Paris ainsi que dans les autres universités chrétiennes au treizième siècle. À l’aide de plusieurs exemples, nous montrons comment Rabbeinou Perez fut influencé par les règles scolastiques de *Proprietates* *terminorum*. Il s’attache à la signification exacte des termes du Talmud, dévoilant ce qui n’est pas explicitement noté dans le texte, mais s’impose à l’esprit par déduction logique. À la manière des disciples de la méthode scolastique, Rabbeinou Perez propose puis réfute un certain nombre d’interprétations pour conclure l’exégèse sur la proposition logique la plus acceptable.

**Introduction**

Dans les universités du moyen-âge, les recherches se conformaient aux règles de la méthode scolastique pour l’exégèse des textes. Au cours du XIIIe siècle, le débat scolastique est devenu une norme culturelle dans les cercles intellectuels comme dans les milieux populaires et s’est étendu à toute la société. Une véritable foule venait assister aux disputations publiques et, à partir du XIIe siècle, sous l’influence d’Adam du Petit-Pont (Adam de Balsham), Jean de Salisbury, Pierre Lombard, Albertus Magnus, Paris était devenu le centrede la culture scolastique en Europe et ses techniques d’analyse dialectique s’appliquaient à de nombreuses disciplines. Ainsi dans le domaine du droit et de la théologie, une part importante de l’enseignement était dispensée selon ces méthodes. La littérature de l’époque rend compte des disputations scolastiques qui, en outre, ont donné lieu à des séances publiques.[[1]](#footnote-1)

Ces idées se développèrent également dans les polémiques qui confrontaient les juifs aux chrétiens et les débats, peu à peu, adoptèrent le modèle des disputations scolastiques. Les chrétiens avaient l’intime conviction que la vérité profonde de la foi qui animait leurs orateurs participant aux disputations ne manquerait pas de convaincre les juifs impies, qui refusaient d’adhérer à la foi chrétienne. C’est ainsi que se déroula la disputation sur le Talmud qui se tint à Paris en l’an 1240. Elle fut organisée par des universitaires rompus aux méthodes scolastiques. Le point de vue juif fut défendu par le chef de file des tossaphistes, Rabbi Yéhiel ben Joseph. Son maître, Rabbi Juda Sire Léon, avait donné un nouvel essor à la *Yéchiva* de Paris au début du XIIIe siècle,[[2]](#footnote-2)

Rabbi Yéhiel prit part à cette disputation scolastique,[[3]](#footnote-3) et connaissait au moins de manière générale les principes de la méthode. Au-delà des points de convergences concrets entre l’étude talmudique et la pensée scolastique, l’on peut supposer qu’à cette époque, les méthodes universitaires adoptées dans les couches les plus variées de la société étaient dans l’air du temps, et qu’elles finirent par percer les murs de la *Yéchiva* de Paris qui était située non loin de l’université. De manière générale, lorsque des courants intellectuels deviennent prédominants à certaines périodes, la minorité juive ne peut les ignorer, d’autant plus quand l’étude talmudique touche par sa nature même à la pensée scolastique. Les publications scientifiques évoquent d’ailleurs, de manière générale, la ressemblance fondamentale entre les méthodes d’enseignement en usage dans les cercles érudits de l’université de Paris, d’une part, et les méthodes employées à la *Yéchiva* d’autre part.[[4]](#footnote-4) Le sujet de cette étude développe notre conviction qu’au-delà des éventuelles ressemblances dues à leur proximité historique et géographique, on peut trouver des similarités entre la méthode scolastique, qui s’installe en Europe au cours du XIIIe siècle, et la méthode développée dans l’étude du Talmud à la *Yéchiva* de Paris.[[5]](#footnote-5) Nous nous fonderons pour cette étude sur l’œuvre du tossaphiste Rabbeinou Perez ben Elie (d. *circa* 1298) de Corbeil, à une trentaine de kilomètres au sud-est de Paris *(*proximité qui accroît la probabilité d’une influence universitaire*)*.[[6]](#footnote-6) En tant que disciple préféré de rabbi Yéhiel, il a également étudié à la *Yéchiva* d’Évreux à cent kilomètres de Paris, où de nouvelles méthodes d’exégèse s’étaient développées. Il est à noter que tant pendant son séjour à Corbeil que pendant ses études à Évreux, Rabbeinou Perez est resté attaché tant spirituellement que physiquement à la Yéchiva de Paris[[7]](#footnote-7). Lors d’une précédente étude, j’ai souligné le fait que Rabbeinou Perez a mis au point des méthodes d’étude uniques et innovantes qui n’existaient pas chez les Tossaphistes l’ayant précédé. Cette conclusion a été tirée suite à une comparaison systématique entre les commentaires talmudiques de Perez et les commentaires talmudiques antérieurs[[8]](#footnote-8). Cet article évoque le fait qu’il existe apparemment une certaine ressemblance entre la méthode scolastique et les procédés d’étude de cas employés par Rabbeinou Perez dans les *Tossaphot*. Dans cet article, nous allons présenter :

* L’état de la recherche concernant le pilpoul talmudique
* La méthode d’analyse de texte intitulée *Proprietates terminorum*
* Un cas paradigmatique étayé par plusieurs autres cas tirés de l’enseignement de Rabbeinou Perez et comparés à la méthode scolastique.

À travers l’étude de ces textes, nous tenterons de déterminer en quoi on peut considérer que cet auteur est influencé par la méthode scolastique.

**État de la Recherche**

Tout d’abord, rappelons l’état de la recherche ainsi que notre contribution. Selon Ephraïm Elmaleh Urbach, les tossaphistes, à la manière de leurs pairs dans le monde chrétien, utilisèrent la méthode en trois étapes pour leurs travaux. La première étape consistait à collecter les sources (*Collatio*). La seconde permettait d’identifier les contradictions et les incohérences (*Contradictio*). Enfin au stade final, les difficultés étaient résolues par le procédé de la distinction (*Distinctio*)[[9]](#footnote-9). Cette hypothèse est également présente dans les travaux de Kanarfogel qui remarque par ailleurs que l’usage du raisonnement dialectique s’accroît chez les premiers tossaphistes en France, dans la foulée du développement de l’enseignement dans les écoles des cathédrales. D’après lui, les *Yéchivot* subirent l’influence des changements en cours dans l’université et plus généralement dans la culture ambiante.[[10]](#footnote-10) Le débat scolastique comportait également une discussion sur le texte. À l’origine il s’agissait de questions simples entraînant des réponses tout aussi simples. Mais, peu à peu, dans la première moitié du XIIIe siècle, ces questions prirent l’aspect d’une disputation : on formulait tout d’abord la question qui appelait une réponse par oui ou non, ensuite on présentait les arguments en faveur des deux possibilités. Puis le maître énonçait sa décision. Enfin un autre maître donnait une réfutation dont les arguments s’opposaient à la décision énoncée précédemment.

I. M. Ta-Shma en revanche est persuadé que, du fait des profondes différences qui les caractérisent, il n’y avait aucune relation entre la *Yéchiva* de Paris et l’université : les disputations de l’université suivaient un processus d’élimination des propositions qui permettait d’aboutir à la solution finale. À l’opposé*,* la *Yéchiva* encourageait le plus grand nombre d’interprétations. De plus il remarque une grande différence entre l’organisation des débats universitaires en un canevas serré de questions–réponses et le manque de structure logique dans l’argumentation des *Yéchivot*. La Yéchiva de Paris était située dans le voisinage de la Cathédrale de Notre Dame, ce qui peut expliquer certaines ressemblances dans leur fonctionnement. On peut supposer que les méthodes d’analyse de textes des tossaphistes furent consolidées par les étudiants et les maîtres qui n’avaient eu que des rapports indirects avec les universités locales,[[11]](#footnote-11) ce qui peut expliquer les réticences des Sages de l’époque face aux textes des tossaphistes.[[12]](#footnote-12) Le contexte temporel et géographique peut à lui seul expliquer certaines ressemblances entre les deux méthodes de commentaire.[[13]](#footnote-13)

À l’opposé de cette thèse, notre comparaison entre la dialectique scolastique et le *Pilpoul* de Rabbeinou Perez se propose de faire ressortir les méthodes similaires employées à la *Yéchiva* de Paris comme dans l’université.

Rabbeinou Perez, après avoir présenté le plus large éventail de commentaires, procède par élimination jusqu’à aboutir à la solution unique. On remarquera que l’analyse exhaustive d’une idée est toujours fondée sur une division binaire : *Diarsis* en grec, *Taksin* en arabe et *Halouka* en hébreu.[[14]](#footnote-14) Ainsi la variété des interprétations proposées par les *Tossaphot* s’amenuise en cours d’analyse pour aboutir au choix de deux commentaires acceptables. Quant à l’issue de la disputation universitaire, le maître la consigne avec une grande rigueur. C’est sans doute pour cette raison que Ta-Shma a l’impression d’une structure fixe et monolithique. Les disputations orales n’étaient pourtant pas fastidieuses, c’étaient au contraire de vivants échanges d’arguments dans le but d’enseigner aux élèves, de manière attrayante, les points difficiles de la doctrine.[[15]](#footnote-15) Cela réduit singulièrement l’écart entre la *Yéchiva* et l’université pour ce qui concerne les méthodes d’exégèse.

Il faut noter que Ta-Shma n’a pas nié les ressemblances entre les méthodes d’analyse talmudique et celles de la scolastique. Il remarque au contraire leur développement similaire dans le monde chrétien tout en relevant l’évolution de la méthodologie qui aboutit à l’analyse dialectique au cours du XIe siècle en occident. Les tossaphistes emploient les mêmes méthodes au XIIe siècle : « l’évolution dans le mode d’étude et d’élaboration des conclusions dans les communautés ashkénazes du XIe siècle en une méthode plus souple qui prévaut chez les tossaphistes au XIIe siècle, ressemble au processus relevé en Lombardie parmi les juristes de Pavie et l’école de Pavie »[[16]](#footnote-16). Pour Ta-Shma, les universités allemandes qui furent créées au XIVe siècle ont influencé le *pilpoul* allemand de cette époque. Ainsi, le *pilpoul* des Juifs ashkénazes au XIVe siècle résulte de deux événements qui eurent lieu en Allemagne à cette époque : d’une part, les universités devinrent des centres d’étude de la méthode dialectique et, d’autre part, les ouvrages philosophiques écrits en judéo-arabe furent introduits en occident.[[17]](#footnote-17)

Il nous semble en revanche que l’on ne peut souscrire à la distinction établie par Ta-Shma entre les universités allemandes, qui ont influencé les études talmudiques, et l’université de Paris ou l’école de Notre Dame qui, selon lui, n’auraient pas eu cet impact sur la *Yéchiva.* À notre sens au contraire, la dialectique scolastique, qui s’est développée à l’université de Paris, a contribué à la mise en forme du *Tossaphot Perez*. On notera que les recherches des dernières années indiquent un regain d’intérêt pour la philosophie et les sciences parmi les Juifs du nord de la France et que notre étude comparée de la scolastique et des *Tossaphot* s’inscrit dans le cadre de ces tendances.[[18]](#footnote-18)

***Proprietates terminorum***

La théorie *Proprietates terminorum,* telle qu’exposée par William de Sherwood, est une contribution essentielle à la méthode scolastique. Sherwood vécut entre le second et le troisième quart du XIIIe siècle et enseigna à l’université de Paris de 1235 à 1250. Son analyse met l’accent sur les éléments de sémantique et de syntaxe ainsi que sur les composantes de la langue orale, ses signes et ses significations. S’attacher aux significations des termes et des concepts a permis de mieux comprendre et d’aboutir à une synthèse relevant les points communs entre des textes a priori contradictoires. Cette théorie est à la base de la sémantique médiévale et nous donne une idée de la manière dont les mots fonctionnent dans le contexte plus large de la phrase. On peut ainsi comprendre comment le même mot prend des significations différentes suivant le contexte dans lequel il apparaît.[[19]](#footnote-19)

Cette théorie n’était pas développée dans la logique d’Aristote, lequel s’intéressait principalement à la logique des ensembles, à savoir aux relations entre le particulier et le général ainsi qu’entre un principe plus restreint et un principe plus large. En revanche, il traitait peu des diverses relations entre une expression et sa signification. Les scolastiques de l’école de *Proprietates terminorum* se sont éloignés de la logique aristotélicienne pour porter leur attention sur la langue et la manière dont les termes fonctionnent dans leurs divers contextes.

Par exemple, William de Sherwood a distingué quatre propriétés des termes :

* *Significatio* – le sens du mot, qui est pertinent pour chaque unité du langage.
* *Suppositio* – la position du mot ; cette propriété s’applique aux noms communs et aux pronoms personnels.

Exemple de *Suppositio* matérielle : « ‘cheval’ a deux syllabes » - dans cette phrase le mot ‘cheval’ représente un son/mot, à savoir que ‘cheval’ est un son/mot de deux syllabes.

Ou bien : « ‘cheval’ est un nom commun » - dans cette phrase le mot ‘cheval’ représente un son-doué-de-sens du type nom commun.

Exemple de *Suppositio* formelle : « Le cheval est un mammifère » -dans cette phrase le terme ‘cheval’ donne le sens du mot.

* *Copulatio* – le fait qu’un mot est relié à un autre, ce qui peut s’appliquer aux noms communs ou aux verbes.
* *Appelatio* – le fait qu’un mot est une description ou une appellation. Cette propriété s’applique aux noms communs et aux adjectifs, mais pas aux pronoms et aux verbes.[[20]](#footnote-20)

**Un exemple d’exégèse dans le *Tossaphot Perez***

Utilisant les mêmes procédés que ceux de la méthode scolastique, Rabbeinou Perez a donné une place prépondérante à l’analyse détaillée de la terminologie talmudique. Il s’est particulièrement attaché aux expressions talmudiques employées de manière inhabituelle.[[21]](#footnote-21)

Par exemple dans son commentaire sur la *Michna* *Baba Kamma,* il relève qu’il faut établir une distinction entre les dommages causés par le bœuf avec sa patte et ceux causés par l’animal qui mange dans le champ du voisin, appelé *Mav’é* dans le langage de la Michna. Littéralement dans le texte « Le bœuf [*Chor*] n’est pas le *Mav’é* » les caractéristiques du bœuf ne sont pas celles du *Mav’é* :

« *Lo Harei Chor KeHarei HaMav’é* »

Rabbeinou Perez remarque que l’expression *Lo Harei* dans cette *Michna* n’est pas employée dans son sens habituel. En général, *Lo Harei* signifie que les deux cas représentés ont le même statut juridique, bien que leurs caractéristiques soient distinctes, alors que dans la *Michna* ci-dessus, ils ont des statuts juridiques différents. Dans la *Michna* cependant, la phrase est utilisée pour indiquer que les lois concernant le bœuf et celles concernant le *Mav’é* sont différentes. « Le bœuf n’est pas comme le *Mav’é*» signifie que l’on n’appréhende pas l’un et l’autre de la même manière. Le statut juridique du bœuf n’est pas le même que celui du *Mav’é,* car la sentence prononcée contre le bœuf [*Chor*] est plus lourde que celle prononcée contre le *Mav’é*. C’est pourquoi nous avons déduit [le type de dommage causé par le *Mav’é*] du [type de dommage causé par le bœuf] et il en est de même pour les quatre sortes de dommages répertoriées par la *Michna*.[[22]](#footnote-22)

Et tous ces usages de l’expression *Lo Harei* dans la *Michna* ne sont pas équivalents à l’expression *Lo Re’i Z*è (ceci n’est pas équivalent à cela) comme c’est le cas dans tous les autres textes, car la circonstance aggravante (*Humra*) du cas traité dans ces textes n’est pas à l’origine du jugement, puisque la même circonstance n’est pas présente dans tous les cas considérés. Malgré tout, ces cas de figure entraînent les mêmes règles, car « ce qu’ils (ces différents cas) ont » en commun motive le jugement. De même, je peux inclure dans cette jurisprudence tous les cas qui s’apparentent à celui-ci et, par conséquent, ont le même caractère de gravité (*Humra*). C’est ainsi que l’expression *Lo Re’i Z*è est employée en général.[[23]](#footnote-23)

Ce type de débat sur des concepts talmudiques employés de manière différente suivant les *Souguiot (sections* du Talmud) se retrouve dans d’autres commentaires de Rabbeinou Perez.[[24]](#footnote-24) En employant des méthodes ressemblant à celles de la méthode *Proprietates* *terminorum*, Rabbeinou Perez rend plus intelligible l’étude linguistique détaillée des textes hébraïques.

Ainsi par exemple, dans son analyse du commentaire de Rachi à propos d’un autre passage de la *Michna,* Rabbeinou Perez remarque que Rachi n’a pas mentionné explicitement une donnée importante, qui peut être déduite du contexte qu’il décrit :

Le commentaire de Rachi ne présente pas de difficulté : il explique que le non-juif réside dans la même ville et bien qu’il ne l’ait pas explicitement mentionné dans son commentaire, ceci n’est pas difficile à comprendre sans autre explication, parce que celui qui emprunte un ustensile de vaisselle à un non-juif à l’évidence l’emprunte à un non-juif qui vit dans sa ville.[[25]](#footnote-25)

Daniel Boyarin, quant à lui, a remarqué que ce type de lecture met l’accent sur des significations implicites du texte, bien qu’elles ne soient pas mentionnées clairement. Il relève aussi le fait que cette analyse, de type plus linguistique, est caractéristique de la méthode des exégètes sépharades. En outre, toujours selon D. Boyarin, il s’agit là d’une technique de commentaire talmudique qui s’est développée au cours du XVe siècle.[[26]](#footnote-26)

À l’opposé, A. Ravitsky pense que les analyses de type linguistique, logique et scolastique, dans le monde chrétien comme dans la maison d’étude talmudique, se sont développées sans subir l’influence du monde arabo-musulman.[[27]](#footnote-27)

À notre sens, l’analyse linguistique des textes talmudiques s’est développée au XIIIe siècle avec les commentaires de Rabbeinou Perez, sous l’influence de la scolastique chrétienne et l’on remarquera que la comparaison entre les textes juifs et chrétiens renforce la thèse d’A. Ravitzky exposée précédemment.

**Sophismata**

Au début du XIIe siècle en Europe, l’intérêt des logiciens chrétiens pour les sophismes, considérés comme le raisonnement soi-disant correct, s’est particulièrement développé. Cet engouement a résulté de la traduction en latin de l’ouvrage d’Aristote *De Sophisticis Elenchis* (les réfutations sophistiques*).* Suivant cette mode, les étudiants apprenaient à se méfier des arguments fallacieux qui peuvent paraître d’une grande rigueur logique a priori. Cette caractéristique est une composante de la méthode dialectique qui structure la réflexion à cette époque dans l’Europe chrétienne.

Dans cette perspective, le rédacteur d’une argumentation logique tient compte des techniques mises à sa disposition tandis que l’étudiant doit comprendre pourquoi l’auteur du raisonnement dialectique s’est abstenu d’expliciter l’antithèse de sa proposition. La découverte de l’erreur dans le développement logique est inhérente à l’analyse des textes et cela exige un effort soutenu de la part des étudiants, en particulier du fait que l’auteur ne prend pas la peine d’indiquer de manière explicite les thèses erronées. La conclusion présumée exacte d’une argumentation est en fait un sophisme.

L’auteurdu sophisme nous suggère, à l’aide de termes choisis avec soin, les raisons pour lesquelles il s’abstient d’être plus explicite. À Paris, Adam du Petit-Pont était l’un des auteurs les plus célèbres dans ce domaine[[28]](#footnote-28). Rabbeinou Perez emploie fréquemment cette méthode en expliquant par exemple que Rachi, par le choix des mots qu’il employait dans son commentaire, pouvait réfuter les interprétations erronées proposées par les autres commentateurs.

L’exemple suivant illustre ce type d’exégèse. Les Sages du Talmud statuent que lorsqu’un acheteur paie son acquisition en espèces au vendeur, la transaction ne peut être annulée. Ils ont néanmoins décrété qu’il est possible d’annuler un achat jusqu’au moment où l’acheteur prend possession de son bien. Leur souci est d’éviter que le vendeur ne se désintéresse du sort de la marchandise entreposée dans son magasin après qu’elle ait été payée.

D’après la Thora, le paiement entérine l’acquisition (de sorte que ni le vendeur ni l’acquéreur ne peuvent se dédire). Et pourquoi ont-ils (les Sages) dit que c’est la prise en mains d’un objet qui rend son acquisition irréversible ? Afin d’éviter que le vendeur ne dise (en cas d’incendie) « ton blé a brûlé dans l’entrepôt. »[[29]](#footnote-29)

Dans son commentaire, Rachi, précise qu’il s’agit en fait d’une clause favorable au vendeur qui est celui qui peut annuler la transaction :

Ce décret concerne le cas où l’acquéreur a laissé son bien en dépôt dans la maison du vendeur durant une longue période et qu’un incendie se déclare chez le vendeur. Ce dernier ne ressentira pas la nécessité de sauver un bien qui ne lui appartient pas. C’est pourquoi on lui a laissé la possibilité de se dédire s’il le juge nécessaire. Car dans le cas où le bien, qui se trouve chez lui, prend de la valeur, le bénéfice lui revient. Étant le propriétaire, il fera l’effort de sauver ce bien du feu.[[30]](#footnote-30)

Rabbeinou Perez explique pourquoi Rachi évite de mentionner que le droit de se rétracter de la transaction est valable également pour l’acheteur (qui peut légalement restituer son acquisition au vendeur).En effet, Rachi a statué que l’acheteur n’a légalement pas le droit d’annuler la transaction**:**

Rachi, qu’il repose en paix, ne voulait pas expliquer que si l’acquéreur avait le droit de se désister, il (le vendeur) prendrait soin de sauver la marchandise, car il aurait conscience d’être le perdant en cas d’incendie, puisque l’acheteur se rétracterait et, pense-t-il : « Je perdrais mon bien » Il va donc être en souci et sauver la marchandise.[[31]](#footnote-31)

Ainsi peut-on trouver de nombreux exemples où R. Perez explicite ce que Rachi a évité de mentionner.[[32]](#footnote-32)

**La structure circulaire des *responsa* rabbiniques**

Il y a d’autres corrélations entre la méthode scolastique et celle du *Pilpoul (*analyse de texte)talmudique. Au XIIIe siècle, afin de mieux contrôler l’infinie variété des commentaires, la méthode scolastique emploie une stratégie discursive selon laquelle chaque sujet se subdivise en thèmes principaux et thèmes secondaires. Il est possible de répondre par la positive ou la négative à tout type de question et la discussion se développe ainsi en spirale pour aboutir finalement à la réponse correcte.[[33]](#footnote-33) De manière similaire, une des méthodes du *Pilpoul* est le *Hilluq* ou division, dont le but est deréfuter toutes les analyses *proposées dans un passage* talmudique. Les différentes interprétations sont tour à tour rejetées, dans une véritable joute discursive jusqu’à ce que le lecteur aboutisse à la réponse ultime, car c’est la seule solution acceptable.[[34]](#footnote-34)

L’exemple suivant nous montre la manière dont Rabbeinou Perez, dans le but de mieux comprendre les *responsa* des premiers tossaphistes, tisse un réseau de questions-réponses qu’il développe jusqu’à aboutir à l’interprétation qui va s’imposer comme la seule valable **:**

Ainsi le Talmud discute du cas de la souris qui entre, avec du pain levé *(Hametz)* dans la gueule, dans une maison dans laquelle la recherche du *Hametz* a déjà eu lieu. Une seconde recherche de *Hametz* ne permet pas de trouver ce pain. La *Souguia* talmudique compare ce cas à celui qui concerne les lois de pureté. Dans ce passage Rabbi Meir statue que l’impossibilité de trouver la source d’impureté rend le lieu où se trouve l’impureté totalement impur. Par contre les autres Sages déclarent que le lieu se trouve purifié si on a fait un effort suffisant pour localiser la source d’impureté (même si on ne l’a pas trouvée) :

Si la souris est entrée avec du *Hametz* et que le maître a cherché, mais n’a pas trouvé, on applique le même raisonnement que dans le cas de la controverse entre Rabbi Meir et les Sages au sujet de la pureté, où Rabbi Meir avait coutume de dire qu’un lieu impur reste dans son impureté jusqu’à ce que la source d’impureté soit localisée, alors que les Sages statuent au contraire : « On cherche jusqu’à trouver un rocher ou une terre vierge (au-delà desquels il n’y a plus rien à trouver). »[[35]](#footnote-35)

Au XIIe siècle, Le *Tossaphot Shantz* propose un commentaire de cette *Souguia* talmudique, dans lequel deux objections sont opposées à cette comparaison. Il commence par déclarer que la comparaison entre les deuxcas n’a aucun fondement. Dans le cas de l’impureté, une recherche qui n’aboutit pas laisse le lieu impur, mais quelles sont les conclusions lorsqu’il est impossible de trouver le *Hametz* amené par la souris dans la maison ? :

« Même pour Rabbi Meir, qui décide de l’impureté du lieu où une recherche n’a pas permis de trouver la source d’impureté, dans le cas du *Hametz* après que le maître de maison a cherché et n’a pas trouvé, que peut-il faire de plus ? En ce qui concerne l’impureté du lieu, le fait de ne pas trouver entraîne l’interdiction de faire des sacrifices dans ce lieu (déclaré impur). Par contre ici (dans le cas du *Hametz*), s’il ne l’a pas trouvé la première fois et qu’ils (les Sages) l’obligent à faire une deuxième recherche, il ne va pas le trouver non plus (et l’on peut supposer que la souris l’a mangé).[[36]](#footnote-36)

En ce qui concerne la nécessité d’une seconde recherche, Rachi dans son commentaire, déclare que la comparaison entre le cas de l’impureté et celui du *Hametz* est superficielle. Dans les deux situations, il y a un objet gênant dont l’emplacement est inconnu. En pratique, comme la recherche du *Hametz* est une injonction rabbinique et, par conséquent, de moindre importance que les règles édictées par la Thora, Rabbi Meir lui-même renonce à demander une seconde inspection, car il suppose que le *Hametz* a été consommé.

Le *Tossaphot Shantz* s’inscrit en faux contre ce raisonnement, arguant qu’il est noté explicitement dans le Talmud qu’il s’agit là d’une controverse entre Rabbi Meir et les Sages :

« Selon le commentaire de Rachi, on peut dire que, même selon Rabbi Meir, la souris a certainement déjà mangé le *Hametz* et, comme la recherche du *Hametz* est une injonction instituée par les Sages, (Rabbi Meir se range à leur avis). La thèse de Rachi est problématique, car la *Souguia* talmudique précise explicitement qu’il y a eu controverse entre Rabbi Meir et les Sages ».[[37]](#footnote-37)

Dans l’intention de créer un lien entre les objections développées par le *Tossaphot Shantz*, R. Perez structure son propos en inversant l’ordre des commentaires. Il présente tout d’abord la controverse entre Rachi et le *Tossaphot Shantz*, tout en relevant les avantages et les inconvénients inhérents aux deux analyses. Enfin la discussion se termine sur la proposition de *Tossaphot Shantz* selon laquelle Rabbi Meir décide que l’on doit mener une seconde recherche si l’on n’a rien trouvé la première fois. Cette règle édictée par Rabbi Meir entraîne R. Perez à s’interroger sur la première des deux questions du *Tossaphot Shantz* : Que va-t-on trouver lors d’une seconde inspection des lieux, qu’on n’ait découvert lors de la première recherche ? Rabbeinou Perez résout cette question, qui paraissait insoluble a priori, en statuant que la seconde inspection doit se faire avec plus de minutie que la première, dans le cas de l’impureté. Rachi, quant à lui, applique ce principe concernant la recherche d’impureté au cas de la recherche du *Hametz*:

« Chacun s’accorde sur le choix de la voie la plus aisée du fait qu’il s’agit là d’une décision rabbinique et non d’une loi de la Thora.

- **Mais tout cela n’est pas évident,** car on peut déduire de la citation : « Il y a une controverse entre Rabbi Meir et les Sages », que le désaccord concerne même le statut du *Hametz.*

**- On peut donc en déduire**que cette controverse mène Rabbi Meir à la décision sur la nécessité d’une seconde inspection des lieux incriminés.

**-Et si tu demandes : «**Pourquoi Rabbi Meir exige-t-il une nouvelle recherche ? » Rabbi Meir prescrit qu’on doit continuer à chercher l’objet d’impureté, parce que l’interdiction de ce dernier est prescrite dans la Thora, alors que, dans le cas du *Hametz*, qui est une interdiction rabbinique, on peut dire qu’il n’est pas nécessaire de faire une seconde recherche.

Mais Rachi précise :

-**On doit dire**que, dans le cas traité, le *Hametz* n’a pas été verbalement annulé. Il s’agit par conséquent, d’un interdit biblique, comme c’est le cas pour l’impureté. Voilà pourquoi Rabbi Meir requiert une seconde inspection des lieux.

**-Et si tu dis : «**s’il a cherché et n’a pas trouvé, que peut-il faire de plus ? Est-ce qu’on lui demande de quitter son foyer ? »

**-On doit dire** qu’on ne lui demande pas de quitter sa maison, maisqu’on lui demande plutôt de chercher dans les lieux les plus élevés de même que dans les lieux les plus bas de sa maison, ce qui n’était pas exigé de lui au pied de la lettre par la décision rabbinique. »[[38]](#footnote-38)

Comme c’est le cas dans le passage cité plus haut, on peut trouver d’autres exemples où Rabbeinou Perez revisite le texte du *Tossaphot Shantz*, en le reformulant en une succession de questions et de réponses.[[39]](#footnote-39)

**Les règles de la disputation**

Les maîtres de la scolastique avaient à leur disposition un protocole de règles pour structurer leurs disputations. Nous prendrons un des exemples les plus courants à l’époque : la discussion commence par la ***Quaestio* (**la question)qui s’ouvre elle-même sur le mot latin ***Utrum* (**si)***…* ?** La réponse à cette question est négative suivant les règles logiques ou selon un élément de nature irréfutable. La réponse négative s’énonce alors dans les termes suivants : ***Videtur Quod Non* (**il semble que la réponse est non.**)** Cette réponse est immédiatement suivie d’une réponse positive qui contrebalance la réponse négative qui a précédé. De manière naturelle cette réponse positive mène à une autre question. À ce stade du débat scolastique, la discussion se poursuit avec l’expression ***Sed Contra*** (d’autre part.)La contradiction entre les deux assertions précédentes se résout par la ***Determinatio***,prononcée par le maître, qui, elle-même, commence par la formule ***Respondeo : Dicendum Quod*** (je réponds : on doit dire que…)***[[40]](#footnote-40)*** On remarquera les similitudes structurelles entre le *Tossaphot* *Perez* et la disputation scolastique.

La finalité de la question dans le débat philosophique a évolué, vers la fin du XIIe siècle. Au commencement, la question était le fait d’une réaction intuitive à l‘étude d’un texte. À la fin du siècle en revanche, la question, comme nous l’avons vu plus haut, devint une réponse ouverte à tous les types de questions.

Il faut noter que même après la cristallisation d’un cadre de discussion composé de questions fixées d’avance, il restait une place pour des questions provenant de l’intuition personnelle des protagonistes. Ces questions faisaient suite aux interrogations fixées d’avance comme partie intégrante de la discussion et s’ordonnaient selon des critères établis.

Comme l’exemple suivant le démontre, Rabbeinou Perez, ouvrait son débat sur une difficulté mineure, à la manière des maîtres scolastiques. Le caractère artificiel de cette interrogation paraît d’autant plus évident qu’on n’en trouve pas trace dans les compilations anciennes de *Tossaphot*, dont Rabbeinou Perez a recopié des passages afin de poser la trame de son propre débat : ainsi, la première *Michna* du traité de*Pessahim* permet de ne pas inspecter les lieux dans lesquels on n’a pas l’habitude de garder du *Hametz* : « Il n’est pas nécessaire de faire une recherche dans tous les lieux où *le Hametz* ne se trouve pas habituellement ».

À la suite de la question concernant les lieux, posée par la *Michna*, le Talmud donne une liste de ces lieux :

« Qu’est-ce que l’expression « tous les lieux » nous apprend de plus ? » Cela nous ajoute le détail des lieux cités par les rabbins : le toit de la véranda, le toit de la tour et l’étable des vaches ».[[41]](#footnote-41)

Le *Tossaphot Shantz* ajoute que Rabbi Isaac de Dampierre (appelé *Le Ri*), à propos de cette citation talmudique, précise que le toit dont il s’agit là est un toit interne à la maison. Quant au toit extérieur, il ne nécessite pas d’inspection, non parce qu’il n’est pas susceptible de receler du *Hametz,* mais parce que les oiseaux, qui mangent le *Hametz* et ont accès au toit, l’ont certainement déjà consommé.

Le toit de cette véranda signifie la véranda qui est couverte, car si la véranda n’était pas couverte elle ne nécessiterait aucune inspection puisque les corbeaux la visitent fréquemment, mais le toit est à l’intérieur de la maison… d’après les termes du Ri.[[42]](#footnote-42)

*Tossaphot Perez* reprend ces mêmes mots sous la forme discursive des questions-réponses :

Le toit de la véranda : **si tu dis : «**Je pourrais en déduire que cela n’exige pas une inspection, car les corbeaux fréquentent le toit. »

Car on pourrait penser que ces mots s’appliquent à un toit couvert, qui n’est pas à l’intérieur, mais à l’extérieur de la maison.

**Et l’on doit dire** qu’il s’agit là d’un endroit à l’intérieur de la maison et que, malgré cela, une inspection n’est pas jugée nécessaire.[[43]](#footnote-43)

On peut trouver d’autres cas qui relèvent du même modèle dans les commentaires de Rabbeinou Perez.[[44]](#footnote-44) HaïmSoloveitchik a noté les écarts entre les premiers commentateurs du Talmud, qui ne posaient que de rares questions sur le texte, et les tossaphistes qui, au contraire, examinaient toutes les sources de commentaires se rattachant à la question dans le but de relever les éventuelles incohérences.[[45]](#footnote-45)

**La pensée personnelle et indépendante**

Il y a d’autres correspondances entre l’écriture de Rabbeinou Perez et la disputation scolastique. Au premier stade de la discussion scolastique, l’expression d’une opinion humaine va mener, dans un second stade, à une interprétation élaborée à l’aide d’un texte de référence.[[46]](#footnote-46) D’une façon similaire, R. Perez déclare que l’un des buts avoués du texte de référence est de s’opposer à une hypothèse indépendante. R. Perez demande à l’étudiant de faire l’effort de comprendre les décisions qui découlent du texte talmudique qu’il est en train d’étudier. Si les assertions du texte correspondent au raisonnement du lecteur, on doit chercher à comprendre pourquoi elles ont été ajoutées au texte. En revanche si le raisonnement du lecteur ne correspond pas à la réalité du texte, il faut en déduire que la finalité du texte est de rejeter ce raisonnement et l’on doit réfléchir à la problématique inhérente à la réflexion personnelle.

Nous nous proposons d’expliciter ce type de raisonnement à partir du passage biblique sur le Lévirat : le verset Deutéronome 25:5 requiert du frère d’un défunt qu’il épouse la veuve de ce dernier s’il n’a pas de postérité, dans la mesure où ces frères demeurent ensemble :

Si des **frères demeurent** **ensemble** et que l’un d’eux vient à mourir sans postérité, la veuve ne pourra se marier au-dehors à un étranger : c’est son beau-frère qui doit s’unir à elle. Il la prendra donc pour femme exerçant le lévirat à son égard.

Le Talmud explique que les termes « frère » et « ensemble » constituent une répétition qui semble superflue. D’une part le terme « frère » peut indiquer plusieurs sortes de liens entre deux individus. C’est ainsi que la relation familiale d’Abraham avec Loth, son neveu, est définie comme un lien de fraternité au sens large. « Nous sommes frères » (Genèse 13 :8). D’autre part le mot « ensemble » est employé dans le verset de Deutéronome, afin de préciser que les deux frères ont le même père et ont donc un lien de fraternité au sens strict. Par contre, le mot « ensemble » employé seul aurait suggéré que la loi se réfère exclusivement à deux « vrais » frères, c’est-à-dire deux frères qui ont la même mère et le même père. L’ajoutdu mot « frères » était nécessaire afin de préciser que le fait d’avoir le même père était suffisant pour rendre obligatoire le lévirat (mariage avec la veuve de son frère).

« Et il était nécessaire pour la Thora d’écrire « frères » et, de même, il était nécessaire d’écrire « ensemble ». Car si la Thora avait mentionné le mot « frères » uniquement, cela aurait suggéré que la fraternité dont il était question était définie par le lien de fraternité de Loth avec Abraham. C’est pourquoi Le Très Haut a écrit le mot « ensemble », ce qui implique que ce sont des frères qui ont le même héritage. Et si, d’autre part, Le Très Haut avait seulement écrit le mot « ensemble », on aurait pu dire qu’il s’agit de deux frères qui ont le même père et la même mère. C’est pourquoi les deux mots étaient requis dans ce verset. »[[47]](#footnote-47)

Le *Tossaphot Yechanim* sur le traité talmudique *Yebamot* déclare que, si l’unique raison de l’emploi du mot « ensemble » était d’éviter une erreur de jugement concernant la signification du mot frères, on aurait pu supprimer le verset tout entier et éviter ainsi la nécessité de corriger une erreur éventuelle.[[48]](#footnote-48) La réponse donnée par le *Tossaphot Yechanim* est la suivante : ce texte nous force à penser que la loi sur le lévirat concerne uniquement le cas où les frères ont le même père et la même mère. Il fallait donc un verset qui s’oppose à cette conclusion logique. Une fois le verset reconnu comme nécessaire pour une bonne compréhension, les deux termes devenaient eux aussi nécessaires.

« Et l’on doit examiner le fait qu’il est nécessaire de dire deux frères (dans le sens où on l’entend concernant le cas de) Loth, et d’ajouter le mot « *ensemble.* » **Pourquoi** la bible a-t-elle mis ces deux mots dans le verset bien que la présence de l’un entraîne nécessairement celle de l’autre, alors qu’elle aurait pu omettre les deux termes ? **Et** **l’on peut dire qu**’on aurait pu penser que la loi ne concerne que les frères ayant le même père et la même mère, du fait de la sévérité de l’interdiction de se marier avec la femme de son frère - alors que cela est permis dans ce cas du lévirat. Et c’est la raison pour laquelle l’emploi du mot « frères » est nécessaire, afin de préciser qu’il ne s’agit pas seulement (dans cette loi) de vrais frères, de père et de mère, puisqu’on peut se fonder sur le cas de frères quand le mot est employé à propos d’un frère comme Loth. Par conséquent, si le mot « frères » apparaît dans le texte, le mot « ensemble » doit lui être adjoint, comme l’explique le Talmudet nonmoi »[[49]](#footnote-49)

Il existe beaucoup d’autres exemples où le *Tossaphot Perez* déclare que le but du texte est d’éliminer les contresens qui peuvent s’imposer à l’esprit d’un lecteur indépendant.[[50]](#footnote-50)

**Les objections**

Pour passer d’un argument à l’autre dans le débat scolastique, on suppose qu’à chaque argument peut s’opposer l’argument inverse qui, à son tour, produit une proposition qui s’oppose à la précédente, chaque affirmation appelant une objection, elle-même aussitôt remise en question. Comme nous allons le voir, Rabbeinou Perez, lui aussi, suppose d’emblée que chacun des protagonistes du débat talmudique connaît tous les arguments de la partie adverse et, malgré tout, s’en tient à sa propre interprétation. Ainsi après qu’une solution ait été trouvée au cours de la discussion, il faut réexaminer ce que pensait le contestataire quand il a posé sa question, puisqu’on suppose qu’il pouvait anticiper la réponse claire et évidente qui lui a été donnée.[[51]](#footnote-51)

L’exemple suivant illustre ce que suppose, chez celui qui pose la question, la connaissance préalable de la réponse que Rabbeinou Perez va lui donner :

Rabbi Yohanan déclare que, d’après rabbi Juda, les rabbins de Judée permettaient au peuple de travailler le 14 Nissan, veille de Pâque alors que les rabbins de Galilée l’interdisaient. Cette discussion sur la date de la fête est remise en question par une *Baraita* (*Michna* séparée du corpus principal des *Michnayot*) où Rabbi Juda statue que la date finale pour accomplir des travaux agricoles avant la fête est le 13 Nissan. D’après ce texte, il est donc interdit de travailler le 14. La *Souguia* talmudique répond que la *Baraita* concerne la Galilée où le travail est interdit le 14. Une nouvelle objection apparaît alors dans la *Souguia*, qui précise que l’on peut planter durant la nuit qui précède le 14 :

Rabbi Yohanan dit : Rabbi Juda pense-t-il que le travail est permis le 14 ? Pourtant on a appris que Rabbi Juda déclare : « celui qui désherbe le 13… » c’est-à-dire le 13 et non pas le 14… Rava dit : « on a appris que ce cas concerne la Galilée. » Mais qu’en est-il de la nuit ?[[52]](#footnote-52)

Rabbeinou Perez demande : pourquoi celui qui présente la controverse dans la *Souguia* le fait, bien qu’il ait connaissance de la solution proposée concernant la Galilée ? Il répond en précisant que celui qui pose la question le fait en toute conscience afin d’aboutir à cette réponse qu’il avait prévue et de pouvoir poser la question de fond concernant le statut juridique de la nuit qui précède le 14 en Galilée :

**Et si** **tu dis :** que pense celui qui questionne ? Il devait savoir qu’ils lui répondraient que la *Baraita* se réfère à la Galilée,

**On doit dire qu’**effectivement (il en était conscient) et ne désirait pas poser cette question, mais plutôt aboutir à poser (la question concernant) la nuit.[[53]](#footnote-53)

On peut trouver d’autres *Souguiot* où Rabbeinou Perez pose ce genre de question.[[54]](#footnote-54)

**L’organisation de la discussion talmudique**

Comme on l’a vu précédemment, les conventions concernant la stature des Sages du Talmud laissent supposer que leurs affirmations étaient parfaites et qu’ils avaient toujours conscience des tenants et des aboutissants des opinions contradictoires dans les débats. Rabbeinou Perez va encore plus loin en assurant que la rédaction du Talmud est si parfaite que chaque objection de la *Souguia* est placée de manière idéale dans le texte. Si l’on pense qu’une recherche aurait pu apparaître plus tôt dans le texte talmudique, il faut alors s’attacher à trouver les raisons de ce retard dans l’ordre du questionnement.[[55]](#footnote-55) Cet a priori se reflète dans le texte du traité *Pessahim* :

« De toute façon, il y a une difficulté, car, pourquoi a-t-il attendu jusque-là pour réfuter cette question ? Il aurait dû le faire plus tôt. »[[56]](#footnote-56)

Il se peut que la conviction du remarquable ordonnancement du Talmud présente, entre autres, chez Rabbeinou Perez, ait été influencée par la constatation de la qualité des disputes scolastiques.

**Conclusion**

Cette étude a examiné les corrélations entre les *Tossaphot* de Rabbeinou Perez, un élève des *Yéchivot* de Paris et d’Évreux, et les normes scolastiques en cours dans l’Université de Paris et l’académie en général au cours du XIIIe siècle. Comme il était d’usage dans les universités de l’époque, Rabbeinou Perez a analysé les significations précises de la terminologie talmudique, en mettant l’accent sur ce qui n’est pas explicitement mentionné dans le texte, mais pouvait se comprendre par déduction logique du contexte. À la manière des étudiants de la méthode scolastique, Rabbeinou Perez énonçait des hypothèses pour initier un débat autour des textes étudiés, puis il les réfutait pour terminer la discussion sur la solution la plus évidente aux questions qu’il avait avancées. En outre, chaque débat s’ouvrait sur une question rhétorique qui, de ce fait, était superficielle, mais permettait d’avancer dans la trame de la discussion. Il pensait que, derrière chaque assertion, dans un commentaire sérieux, existe une solution alternative qui peut induire l’étudiant en erreur lorsqu’il aborde l’étude d’un texte. Le rôle du commentateur était d’éviter de telles erreurs à l’étudiant par la précision des termes employés, l’une des motivations des Tossaphot étant d’empêcher l’étudiant d’émettre des opinions personnelles sur le texte étudié. Accusant une certaine ressemblance avec les disputations scolastiques, le débat talmudique était ordonné avec soin et chacun des participants à la discussion connaissait d’avance les réponses de la partie adverse aux questions qu’il posait. Ces normes dialectiques étaient bien celles du monde académique au XIIIe siècle dans l’université de Paris comme dans la société de ce temps, et nous pensons que les débats talmudiques des *Tossaphot*, et ceux de Rabbeinou Perez en particulier, furent influencés par la méthode scolastique qui se développait parallèlement dans les universités européennes à cette époque. Il convient toutefois de souligner l’importance d’un examen attentif et méthodique des points de convergence entre les Tossaphistes et la pensée scolastique. Pour cela, une collaboration est nécessaire entre deux spécialistes dotés de compétences complémentaires : un expert talmudique et un expert en logique latine médiévale. Par conséquent, il faut considérer cette étude comme une simple ébauche, et se garder d’en tirer des conclusions définitives.

1. A. J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation: Pedagogy, Practice, and Performance,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013, p. 139-155, 165, 169-221; idem, “Toward a Cultural History of Scholastic Disputation", in *The American Historical Review,* 117, 2012, p. 334, 340-343, 345-352, 355-357, 361-364. O. Weijers, *In Search of the Truth, an History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times,* Turnhout, Brepols Publishers, 2013, p. 126, 129, 134, 138-139, 175-176, 248-249. G. Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge,* Paris, Albin Michel, 1991, p. 10-17. D. Bloch, *John of Salisbury on Aristotelian Science*, Turnhout, Brepols Publishers, 2012, p. 83-123. [↑](#footnote-ref-1)
2. E. E. Urbach, *The Tosafists, Their History, Writings and Methods,* (en hébreu), Jérusalem: Bialik Institute, 1980, p. 320-321, 438, 448. I. M. Ta-Shma, *Talmudic Commentary in Europe. and North Africa*, t. II, (en hébreu), Jérusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2004, p. 110. [↑](#footnote-ref-2)
3. Les rencontres polémiques ont entrainé le transfert des informations, cf. G. Freudenthal, « Religious Polemics and the Latin-into-Hebrew Transfer of Medical Knowledge, 12th-14th Centuries, The Testimonies of “Doeg the Edomite” and Leon Joseph of Carcassonne », (Unpublished article). [↑](#footnote-ref-3)
4. E. Kanarfogel, *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz,* Detroit: Wayne State University Press, 2013, p. 105-106. E. E. Urbach, *The Tosafists*, op.cit., p. 322. I. M. Ta-Shma, *Talmudic Commentary in Europe and North Africa*. 1, (en hébreu), Jérusalem, The Hebrew University Magnes Press, 1999, p. 89-91. D. Rappel, *The debate over the pilpul*, (en hébreu) Jerusalem, Dvir, 1979, p. 19. O. Weijers, *In Search of the Truth, A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, op. cit., p. 248.

   Paris comme centre des échanges entre commentateurs juifs et chrétiens de la bible, cf. O. Limor, *Jews and Christians in Western Europe, Encounter between cultures in the Middle Ages and the Renaissance, Unit 6, Hebraica Veritas,* (en hébreu),Tel Aviv: Open University of Israel, 1997, p..61-65. Du XIIe au XIVe siècle, les médecins juifs connaissaient les ouvrages de médecine écrits en latin soit par les échanges avec leurs collègues chrétiens, soit grâce aux traductions des textes latins en hébreu. Durant cette période la scolastique constituait la base théorique des études de médecine. [↑](#footnote-ref-4)
5. Comme de coutume dans l’interprétation talmudique, le *Tossaphot* ne donne que très peu d’informations sur le contexte historique et social du texte. Il n’est donc pas surprenant qu’on n’y trouve aucune mention explicite de la méthode scolastique. [↑](#footnote-ref-5)
6. G. Nahon, “Ẓarfat: Medieval Jewry in Northern France” in “*The Jews of Europe in the Middle Ages, Tenth to Fifteenth Centuries, in Proceedings of the International Symposium”,* Speyer*,*20–25 October 2002, Ch. Cluse (éd), Turnhout: Brepols, 2004, p. 216.

   Urbach, op.cit, *The Tosafists*, p. 575-581. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ismar Elbogen, "Les Dinim De R. Péreç", *REJ* 45 (1902), p. 214. Urbach, *The Tosaphists*, pp. 482-483, 576. Ta-Shma, *Talmudic Commentary in Europe and North Africa*, vol. 2, p. 112 [↑](#footnote-ref-7)
8. Shalem Yahalom, "The *pilpul* Method of Talmudic Study: Earliest Evidence", *Tarbiz* 84 (2016)*,* pp.543-574 (Heb.). [↑](#footnote-ref-8)
9. E. E. Urbach, *The Tosafists*, p. 21-22, 85-87, 676-680, 716-720, 744-752.soloweitchik, *Wine in Ashkenaz in the Middle Ages*, pp. 116-118. H. H. Ben Sasson, *History of the Jewish people: The Middle Ages* (en hébreu), Tel-Aviv: Dvir, 1972, p. 141. H. H. Ben Sasson "Leadership of Torah", (en hébreu), *Behinot* 9, 1956, pp. 42-46. A. Grossman, *The Early Sages of France,* (en hébreu), Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2001, p. 441, 454-456 Sur le développement de la scolastique en France au XIIe siècle, cf.: A. J. Novikoff, "Toward a Cultural History of Scholastic Disputation", op. cit., p. 344. [↑](#footnote-ref-9)
10. E. Kanarfogel, *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*, pp. 84-110. [↑](#footnote-ref-10)
11. Pour l’influence de la culture scolastique sur les Sages cf. G. Freudenthal, "Arav and Edom as Cultural Resources for Medieval Judaism: Contrasting Attitudes toward Arabic and Latin Learning in the Midi and in Italy", *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond*, eds. Carmen Caballero-Navas and Esperanza Alfonso, New York: Palgrave Macmillan, 2010, p.123-156. Le *pilpoul* dans les *Yeshivot de* Provence, comme le débat scolastique, étaient structurés selon les règles de la discussion logique, cf. I. M. Ta-Shma, *Studies in Medieval Rabbinic Literature*, t. 4 *East and Provence*, (en hébreu), Jérusalem, Bialik Institute, 2010, p. 138-140, 143. [↑](#footnote-ref-11)
12. A. Ravitsky, Aristotelian logic and Talmudic methodology: the application of Aristotelian logic to the interpretation of the thirteenth hermeneutic principles, pp. 227-228. Il est aussi vraisemblable que la critique de ces méthodes est née de l’incompatibilité fondamentale entre la pensée aristotélicienne et la logique talmudique, cf. D. Boyarin, *Sephardi Speculation, A Study in Methods of Talmudic Interpretation*, op. cit., p. 49-50. [↑](#footnote-ref-12)
13. I. M. Ta-shma, *Studies in Medieval Rabbinic Literature, Vol. 4 East and Provence*, pp. 149-158. I. M. Ta-Shma, *Ritual, Custom and Reality in Franco-Germany, 1000-1350*, (en hébreu),

    Jérusalem, The Hebrew University Magnes Press, 1996, p. 123. I. M. Ta-Shma, "Maqbilim she-Einam Nifgashim: Yeshivot Ba'alei ha-Tosafot veha-Sevivah ha-Aquademit be-Ẓarfat ba-Me'a ha-Shteim 'Esre veha-Shelosh 'Esre", *Yeshivot u-Battei Midrashot*, ed. E. Etkes, (en hébreu), Jérusalem, The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2006, p. 75-84. I. M. Ta-Shma, *Talmudic Commentary in Europe and North Africa*, t.1, p. 89-92.

    Cf. P. Haezrahi, *On the Perfect Being, Studies in Plato and his Predecessors,* (en hébreu), Jérusalem, Académon, 1970, p. 208-215. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cf. P. Haezrahi, *On the Perfect Being: Studies in Plato and his Predecessors*, op.cit. p. 208-215. [↑](#footnote-ref-14)
15. O. weijers, *In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, op. cit., p. 130-133, 137, 162. [↑](#footnote-ref-15)
16. I. M. Ta-Shma, *Ritual, Custom and Reality in Franco-Germany, 1000-1350,* p. 19-35; Idem, "Halakha and Reality-The Tosafist Experience", *Rachi et la culture juive en France du Nord au moyen age*, ed. G. Dahan et al., Paris, Peeters, 1997, p. 315-329. I. M. Ta-Shma, *Talmudic Commentary in Europe and North Africa*, vol. 1, pp. 81-89. [↑](#footnote-ref-16)
17. I. M. Ta-Shma, *Studies in Medieval Rabbinic Literature*, *t. 1 Ashkenaz*, p. 363, 367-370. On peut trouver un lien entre l’ordination rabbinique (*Smiha*) et les diplômes délivrés par les universités, cf. I. M. Ta-Shma, *Studies in Medieval Rabbinic Literature, t. 4 East and Provence*, p. 155. M. Breuer, "The Ashkenazi Semi’ha", (en hébreu), Jérusalem, *Zion* 33, 1968, p. 23-24. [↑](#footnote-ref-17)
18. Cf. T. Y. Langermann, "Was There No Science in Ashkenaz? The Ashkenazic Reception of Some Early-Medieval Hebrew Scientific Texts", *Simon Dubnow Institute Yearbook* 8, 2009, p. 67-92; E. Kanarfogel, "Anthropomorphism and Rationalist Modes of Thought in Medieval Ashkenaz: The Case of R. Yosef Bekhor Shor", *Simon Dubnow Institute Yearbook* 8, 2009, p.119-138. E. kanarfogeL, “Ashkenazic Talmudic Interpretation and The Jewish-Christian Encounter”, *Medieval Encounters* 22, 2016, p. 72-94. [↑](#footnote-ref-18)
19. A. B. Schoedinger, *Readings in Medieval Philosophy,* New York, Oxford University Press, 1996, p. 663-681. J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy, 1150-1350, an Introduction*, London & New York: Routledge & Kegan Paul, 1987, p. 42. O. Weijers, *In Search of the Truth; A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, op. cit., p. 124. S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy,* London & New York: Routledge, 1993, p. 106-119. N. Kretzmann, *'William of Sherwood'*, *Treatise on Syncategorematic Words,* Minneapolis, N. Kretzmann ed., University of Minnesota Press, 1968, p. 3-16. [↑](#footnote-ref-19)
20. W. C. Kneale and M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1962, pp. 246-247. J. M. Bochenski,  *A History of Formal Logic*, trans. and edited by I. Thomas, Notre Dame Ind., University of Notre Dame Press, 1961, pp. 162-164. P. Boehner, *Medieval Logic*, Manchester, Manchester University Press, 1952, p. 29. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Tossaphot de* *Rabbeinou Perez* fut dicté à deux de ses disciples les plus dévoués, comme c’était l’usage au Moyen Age, cf. P. Saenger, “Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society”, *Viator* 13, 1982, p. 381–382; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: B. Blackwell, 1983, pp. 200–207. Ces Tossaphot s’inspiraient de la méthode scolastique proposée par Rabbeinou Perez à ses élèves. [↑](#footnote-ref-21)
22. *Avot Nezikin, Mishna Baba kamma* 1.a, ed. B. Z. Perag, (en hébreu), Jérusalem 1984, p. 13-14 corrigé selon MS London-British Library Or. 10030 [↑](#footnote-ref-22)
23. *Tossaphot Perez, Baba Kamma***,** 2a, s. v. *Lo Harei*, ed. B. Z. Perag, (en hébreu), Jérusalem 1984, p. 13-14, corrigé selon MS London-British Library Or. 10030, p. 1b-2a. [↑](#footnote-ref-23)
24. Cf. par exemple: *Tossaphot Perez, Berahot*, 22b, s. v. nehze, (en hébreu), Jérusalem 1996 edition, p. 24. *Tossaphot Perez, Eruvin,* 13a, s. v. *Lo Amara*, ed. H. Dikman, Jérusalem 1996, p. 47. *Tossaphot Perez, Baba Metzia,* 25a, s. v. ha, ed. H. B. Z. Hershler, Jérusalem 1996, p. 58.

    Il faut noter qu’au XIIe siècle, avant que ne soit assimilée la théorie *Proprietates terminorum*, les Tossaphistes étaient convaincus de la polysémie de la terminologie talmudique. Cf: E. kanarfogel, *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*, op. cit., p. 100. [↑](#footnote-ref-24)
25. *Tossaphot Perez, Erouvin,* 47b, s. v. ysh, p. 151,(en hébreu), corrigé suivant Oxford - Bodleian Library MS Opp. Add. Qu. 132, p. 38a. See also: *Tossaphot Perez, Erouvin,* 68a, s. v. vnykny, p. 208. 84b, s. v. gag, p. 263. [↑](#footnote-ref-25)
26. D. Boyarin, *Sephardi Speculation: A Study in Methods of Talmudic Interpretation,* (en hébreu), Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1989, p. 52-54 [↑](#footnote-ref-26)
27. A. Ravitsky, *Aristotelian logic and Talmudic methodology: the application of Aristotelian logic to the interpretation of the thirteenth hermeneutic principles*, (en hébreu), Jérusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2009, p. 230-232. [↑](#footnote-ref-27)
28. J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350) an Introduction*, pp. 41-42.

    W. C. Kneale and M. Kneale, *The Development of Logic*,Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 226-227. A. J. Novikoff, "Toward a Cultural History of Scholastic Disputation", op. cit., p. 346, 348, 364. O. Weijers, *In Search of the Truth,* op. cit.,p. 133, 140-141. K. Jacobi, "Logic (ii): The Later Twelfth Century", in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge, Cambridge University Press, p. 232-236. G. Nuchelmans, *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*,Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1973, p. 169-176. D. Bloch*,* *John of Salisbury on Aristotelian Science*, op. cit., p. 134-141*.* [↑](#footnote-ref-28)
29. TB, *Baba Metsia,* 46b. [↑](#footnote-ref-29)
30. Rachi, *Baba Metsia,* 46b, s. v. gzerah, corrigé selon le manuscrit de Cambridge - University Library Add. 478, p. 42a. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Tossaphot Perez, Baba Metsia,* 47b, s. v. dey, p. 104, corrigé selon le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Berlin[, Berlin Ms. Or. Qu. 516, p. 50a.](javascript:open_window(%22http://aleph.nli.org.il:80/F/1HENGPK8YYHP9MQMDH73AER3J2D23U8C726PRVEXSA6YVHL25R-04563?func=service&doc_number=000188386&line_number=0024&service_type=TAG%22);) [↑](#footnote-ref-31)
32. Cf. par exemple *Tossaphot Perez, Berakhot*, 39b, s. v. mnyh, p. 42. *Tossaphot Perez, Erouvin,* 36a, s. v. rava, p. 109. *Tossaphot Perez, Baba Kamma*, 78b, s. v. mydy, p. 245. [↑](#footnote-ref-32)
33. J A. Aertsen, “Aquinas's philosophy in its historical setting", *The Cambridge Companion to Aquinas*, eds. N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p18-19. J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350), op. cit.,* p. 12, 19. O. Weijers, *In Search of the Truth,* op. cit., p. 128, 135-137, 145-147. [↑](#footnote-ref-33)
34. D. Boyarin, Studies in the Talmudic Commentaries of the Spanish Exiles", (en hébreu), Jérusalem, *Sefounot* XVII, 1983, p. 165-184 [↑](#footnote-ref-34)
35. TB, *Pessahim,* 10a [↑](#footnote-ref-35)
36. TB, *Tossaphot Shants,* *Pessahim,* 10a, s. v. al, ed. A. D. [Rabinovich](http://www.rabinovichfoundation.org.il/), Teomim, (en hébreu), Jérusalem 1956, p. 23, corrigé selon le manuscrit de la bibliothèque bodléienne d’Oxford, MS Opp. Add. Fol. 53, p. 11b. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Tossaphot Shantz,* ibid., la citation appartient au commentaire de Rachi sur TB, *Pessahim,* 10a, s. v. kol. [↑](#footnote-ref-37)
38. *Tossaphot Perez,* *Pessahim,* 10a, s. v. al, ed. S. Wilman, New York 1973, p. 27, corrigé selon le manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne d’Oxford Ms, Opp. Add. Qu. 132, p. 89b. [↑](#footnote-ref-38)
39. Comparer par exemple : TB *Pessahim*: *Tossaphot Shantz*, 9b, s. v. hayno, p. 22 et *Tossaphot* Perez, 9b, s. v. ovenymtsa, p. 24-25; *Tossaphot Shantz*, 14a, s. v. deka, p. 30-31 et *Tossaphot Perez*, 14a, s. v. deka, p. 35; *Tossaphot Shantz*, 32a, s. v. savar, p. 84 et *Tossaphot Perez*, 32a, s. v. beha savar, p. 73. [↑](#footnote-ref-39)
40. N. kretzmann and E. Stump, "Introduction", *The Cambridge Companion to Aquinas*, eds. N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 5-6. J. A. Aertsen, op. cit., "Aquinas's philosophy in its historical setting", p. 15-16. J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy, 1150-1350*, op. cit., p. 12, 20, 27-30., A. J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation*, p. 141, 163-169. A. J. Novikoff, op. cit., "Toward a Cultural History of Scholastic Disputation", p. 351-352, 358, 364. J. Ziegler, *Jews and Christians in Western Europe: Encounter between cultures in the Middle Ages and the Renaissance, Unit 7, Faith and Reason,* (en hébreu), Tel Aviv, Open University of Israel, 1997, p. 183-187. Additional models, cf. O. Weijers, *In Search of the Truth*, p. 149-176. [↑](#footnote-ref-40)
41. TB, *Pessahim,* 8a [↑](#footnote-ref-41)
42. *Tossaphot Shantz,* *Pessahim,* 8a, s. v. gag, p.17-18, MS p. 8b. [↑](#footnote-ref-42)
43. *Tossaphot Perez,* *Pessahim,* 8a, s. v. gag, pp. 22, MS p. 15. [↑](#footnote-ref-43)
44. On peut comparer par exemple dans le traité *Pessahim*, *Tossaphot Shantz*, 7b, s. v. a'i, p. 16 et *Tossaphot Perez*, 7b, s. v. a'i, p. 19; *Tossaphot Shantz*, 42a, s. v. le'mor, p. 109 et *Tossaphot Perez*, 42a, s. v. le'mor, p. 88; *Tossaphot Shantz*, 43a, s. v. venotno, p. 110 et *Tossaphot Perez*, 43a, s. v. venotno, pp. 88-89. [↑](#footnote-ref-44)
45. H. Soloveitchik, *Wine in Ashkenaz in the Middle Ages*, (en hébreu),Jerusalem, The Zalman Shazar Center for Jewish History, 2008, p. 116-117, 351, idem *Principles and Pressures: Jewish Trade in Gentile Wine in the Middle Ages*, {en hébreu),Tel Aviv: Am Oved Publishers, 2003, p. 20-23, idem, *Collected Essays*, t. II, Oxford-Portland-Oregon, Littman Library of Jewish Civilization, 2014, p. 23-28. [↑](#footnote-ref-45)
46. J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350) an Introduction*, op. cit., p. 12, 29-30. [↑](#footnote-ref-46)
47. TB, *Yebamot*, 17b. [↑](#footnote-ref-47)
48. Le recueil *Tossaphot Yechanim Yebamot* fut publié par un élève de Rabbeinou Perez. Il faut noter que le *Tossaphot Perez* fut aussi publié par ses élèves, cf. *Tossaphot Yechanim Completum Al Masse’het Yebamoth*, éd. A. Shoshana, Jerusalem-Cleveland, 1992, introduction, p. 26-29. [↑](#footnote-ref-48)
49. *Tossaphot Yechanim Completum Al Masse’het Yebamot’*, 17b, s. v. va'i, p. 104, corrigé d’après le manuscrit de Cincinnati Hebrew Union College 80, p. 25b. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Tossaphot Yechanim Completum Al Masse”het Yebamot*, (en hébreu), 3b, s. v. lo, p. 22, 5b, s. v. tama, p. 42,6b, s. v. vetama, p. 46-47. [↑](#footnote-ref-50)
51. D. Boyarin, *Sephardi Speculation: A Study in Methods of Talmudic Interpretation*, pp. 19-20, 27. I. M. Ta-Shma, *Studies in Medieval Rabbinic Literature*, Vol. 1 Ashkenaz (Jerusalem: Bialik Institute, 2004), pp. 346-347, 363, 365 (Heb.). Ch. Z. Dimitrovsky, "On the Pilpulistic Method", pp. 123, 127, 139, 143-144. [↑](#footnote-ref-51)
52. TB, *Pessahim*, 55a. [↑](#footnote-ref-52)
53. *Tossaphot Perez,* *Pessahim,* 55a, s. v. amar, p. 108, Ms, p. 126b. [↑](#footnote-ref-53)
54. *Tossaphot Perez, Eruvin,* 15b, s. v. veha, p. 51. 43b, s. v. a'I, pp. 137-138. 90b, s. v. lerav, p. 277. [↑](#footnote-ref-54)
55. I. M. Ta-Shma, *Studies in Medieval Rabbinic Literature, Vol. 1 Ashkenaz*, p. 346, 351, 363-364. Ch. Z. Dimitrovsky, "On the Pilpulistic Method", op. cit., p. 117, 123, 140, 149, 151, 158-159. D. Boyarin, *Sephardi Speculation: A Study in Methods of Talmudic Interpretation*, op. cit., p. 24-36, 72. [↑](#footnote-ref-55)
56. *Tossaphot Perez,* *Pessahim,* 26b, s. v. zh, p. 48, MS p. 106a. [↑](#footnote-ref-56)