

José COSTA
Université de Paris III

DE LA GROTTTE AU GRENIER
RABBI ELE'AZAR BEN RABBI SHIM'ON
UN RABBIN ENTRE DEUX MONDES

RÉSUMÉ

Le présent article porte sur deux récits du *Talmud Babli*, celui du séjour de Rabbi Shim'on ben Yoḥay et de son fils Rabbi Ele'azar dans une grotte (TB, *Shabbat*, 33b-34a) et celui des mésaventures diverses qui sont arrivées à Rabbi Ele'azar lui-même (TB, *Baba Meṣi'a*, 83b et 84b). Ces récits sont bien connus et ont fait l'objet de nombreux commentaires, mais ils n'ont jamais été mis en relation l'un avec l'autre de manière approfondie. Ils ont pourtant pour point commun de n'être ni des hagiographies, ni des satires, car ils mettent en scène des rabbins dont le comportement mystique est considéré comme problématique, sans être pour autant rejeté. Ils comportent quatre grands motifs ou moments narratifs: la parole imprudente, la dégradation du corps et l'éloignement du monde, le séjour dans un lieu ambigu, situé entre deux mondes et le rapport au miracle. Il est probable qu'un même rédacteur babylonien est à l'origine des deux récits, en utilisant des matériaux palestiniens antérieurs, retravaillés et articulés, selon la structure quadripartite déjà évoquée. Les «rabbins entre deux mondes» que sont Rabbi Shim'on et son fils peuvent être également rapprochés des prophètes Moïse et Élie, tels qu'ils apparaissent dans certaines traditions rabbiniques, mais aussi de Rabbi Eli'ezer ben Horqenos, protagoniste majeur d'un autre récit célèbre du *Talmud Babli*, celui du four d'Akhnay.

ABSTRACT

This paper deals with two well known and frequently commented talmudic stories: the sojourn of Rabbi Shim'on ben Yoḥay and his son Rabbi Ele'azar in a cave (TB, *Shabbat*, 33b-34a) and the misadventures of Rabbi Ele'azar himself (TB, *Baba Meṣi'a*, 83b et 84b). One point was however overlooked in the commentaries: the strong affinities between the two texts. These ones are not hagiographies or satires because they present a certain type of mystical rabbi, which is problematic but not totally rejected. One can find in the two stories four main topics: the careless word, the degradation of the body and the turning away from the world, the sojourn in an ambivalent place, between two worlds and the miracle. It is probably the same Babylonian author who used Palestinian materials to build the two narratives, according to the quadruple structure already seen. Other biblical or rabbinic figures

show the same features than our rabbis “between two worlds”: Moses, Elijah and Rabbi Eli'ezer ben Horqenos, in the famous story of the oven of 'Akhnay.

Parmi les matériaux narratifs qui évoquent la figure de Rabbi Ele'azar, fils de Rabbi Shim'on ben Yoḥay, deux séquences du *Talmud Babli* se distinguent par leur taille et par l'intérêt qu'elles présentent pour le lecteur averti. La première, citée dans le traité *Shabbat*¹, est celle du séjour de Rabbi Shim'on ben Yoḥay dans une grotte, pour échapper à un décret de mort des autorités romaines. Le protagoniste principal du récit est Rabbi Shim'on, son fils Rabbi Ele'azar étant une figure plus secondaire, présente uniquement dans la deuxième partie de la narration. En dépit de sa discrétion, la figure de Rabbi Ele'azar est indispensable à l'économie globale du récit, comme l'a montré l'étude de R. Shoshany². Dans la deuxième séquence narrative, tirée du traité *Baba Meši'a*³, Rabbi Ele'azar est au contraire le protagoniste principal. Le récit du traité *Shabbat* comme celui du traité *Baba Meši'a* ont fait l'objet d'un nombre non négligeable d'études, mais, à notre connaissance, aucune de ces études n'a souligné la parenté étroite de ces deux récits⁴. La présence de la même figure (Rabbi Ele'azar) dans deux récits tirés du même ouvrage (le *Talmud Babli*) invite pourtant à opérer ce rapprochement. Dans les deux cas, il existe des parallèles palestiniens, vraisemblablement antérieurs aux récits babyloniens et que le rédacteur babylonien a modifiés en profondeur pour exposer des idées ou des problématiques qui lui tenaient à cœur. Il est légitime de se demander si les matériaux palestiniens, relatifs à nos deux récits, ont été modifiés dans le même sens et pour exprimer les mêmes idées ou pour répondre au même type de problématique.

Notre étude se divise en deux parties. La première revient sur les principales interprétations du récit du traité *Shabbat*, y compris la lecture eschatologique et mystique que nous avons récemment proposée de ce récit⁵. La

1. Talmud Babli, *Shabbat*, 33b-34a.

2. R. SHOSHANY, «Rashbi ba-me'ara we-eliiyahu ba-midbar. Analogiyya ben sippur talmudi le-sippur miqra'i», *Jewish Studies, an Internet Journal*, 6, 2007, p. 26.

3. Talmud Babli, *Baba Meši'a*, 83b et 84b.

4. Le cas de R. Shoshany est particulièrement parlant. Il est l'auteur de deux études minutieuses et pertinentes, l'une consacrée au texte de *Shabbat* («Rashbi ba-me'ara») et l'autre à celui de *Baba Meši'a* («Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on we-ha-gannabim: sippur 'al heṭ we-khapparato»), *Jewish Studies, an Internet Journal*, 4, 2005, p. 1-21), sans jamais établir de lien entre eux.

5. J. COSTA, «Figures ambivalentes de rabbins: Rabbi Shim'on ben Yoḥay et son fils Rabbi Eleazar dans la grotte», *Tsafon*, 58, 2009-2010, p. 145-162.

deuxième a pour but de montrer qu'il forme un véritable couple avec celui de *Baba Meši'a*. Les deux récits ont la même démarche fondamentale. Ils ne sont pas des hagiographies, présentant certains Sages comme des modèles exemplaires et univoques. Ils insistent au contraire sur des problèmes et des tensions et manifestent une grande ambivalence⁶. Ils mettent en scène des rabbins atypiques, victimes de leurs propres paroles, portés à l'extrémisme dans la relation qu'ils entretiennent avec les autres et avec eux-mêmes et finalement conduits à quitter le monde terrestre sans vraiment devenir partie intégrante de l'autre monde. La dimension eschatologique et mystique, que nous avons relevée dans l'histoire de Rabbi Shim'on, est donc également présente dans celle de son fils Rabbi Ele'azar.

I. Le séjour de Rabbi Shim'on et Rabbi Ele'azar dans la grotte et la purification de Tibériade

Rabbi Shim'on ben Yoḥay (135-170⁷) et son fils se seraient cachés dans une grotte pendant treize ans pour échapper au pouvoir romain⁸. Les deux *Talmudim* ainsi que certains *Midrashim* évoquent ce séjour et les événements qui l'ont suivi. L'ensemble de ces récits, tout particulièrement les versions du *Talmud Yerushalmi* (TY)⁹ et du *Talmud Babli* (TB)¹⁰, a fait l'objet d'un grand nombre d'études. Il nous semble cependant que la dimension eschatologique du texte ainsi que son rapport à la mystique ont été dans une large mesure minorés voire ignorés.

1. Le texte

Le texte de TB se divise clairement en trois grandes parties: 1. Le débat sur Rome; 2. Le séjour dans la grotte et ses suites; 3. La purification de Tibériade. La traduction suivante du texte de TB a été effectuée à partir du ms Oxford 366:

6. Dans *The Making of a Sage, A Study in Rabbinic Ethics*, Madison, 2005, p. 49, J. W. Schofer souligne le caractère univoque et non problématique des histoires rabbiniques des *Abot de-rabbi Natan*, bien éloignées des narrations problématiques babyloniennes mises en valeur par J. L. Rubenstein.

7. Période où il a été actif comme *tanna*.

8. Le conditionnel est de mise, car la plupart des études récentes sur la question ne considèrent pas cette retraite comme un fait historique (voir par exemple O. MEIR, «The Story of R. Shimon bar Yohai and His Son in the Cave – History or Literature?», in *Sugyot ba-po'etiqā shel sippure ḥazal*, Tel Aviv, 1993, p. 11-35).

9. *Talmud Yerushalmi, Shebi'it*, 9, 1.

10. *Talmud Babli, Shabbat*, 33b-34a.

Le débat sur Rome

Et pourquoi l'appelait-on «premier de ceux qui parlent en tout lieu»? C'est à cause de ce qui (est arrivé quand) Rabbi Yehuda be-Rabbi Ilay était assis ainsi que Rabbi Yose et Rabbi Shim'on et Yehuda ben Gerim était assis auprès d'eux. Rabbi Yehuda a pris la parole en premier (*patah*) et a dit: Combien belles sont les actions de cette nation! Ils ont établi des marchés, ils ont établi des ponts. Ils ont établi des bains. Rabbi Yose s'est tu. Rabbi Shim'on a pris la parole et a dit: Tout ce qu'ils ont établi, ils ne l'ont établi que pour leur propre besoin, des marchés pour y installer des prostituées, des bains pour y satisfaire leur propre plaisir, des ponts pour prélever grâce à eux des taxes. Yehuda ben Gerim partit et raconta (ces) choses. Elles furent entendues par le pouvoir (romain) (*malkhut*). Ils dirent: Yehuda qui a fait monter des louanges (sur Rome), qu'il soit élevé. Yose qui s'est tu, qu'il soit exilé à Sephoris. Shim'on qui a exprimé des critiques, qu'il soit mis à mort.

Le séjour dans la grotte

Il partit, lui avec¹¹ son fils et ils se cachèrent dans une maison d'étude. Chaque jour, sa femme leur apportait du pain, (un cruchon d'eau¹²) et ils mangèrent. Quand le décret fut renforcé, il dit à son fils: Je sais que les femmes ont un caractère peu trempé (*da'tan qalla 'alehen*), il est possible qu'on la¹³ fasse souffrir et qu'elle nous dénonce. Ils partirent et se cachèrent dans une grotte. Un miracle eut lieu pour eux. Un caroubier fut créé pour eux ainsi qu'une source d'eau. (Ils enlevaient leurs vêtements¹⁴), s'installaient jusqu'à (la hauteur) de leurs cous dans le sable toute la journée et ils étudiaient (la Tora). Au moment de la prière, ils s'habillaient, se couvraient et priaient puis ils enlevaient à nouveau leurs vêtements, afin qu'ils ne s'usent pas. Ils demeurèrent douze années dans la grotte. (Puis) vint Elie. Il se dressa à l'entrée de la grotte (et) dit: Qui apprendra à Bar Yoḥay que «César» est mort et son décret aboli! Ils sortirent. Ils virent des hommes qui labouraient et qui semaient. Ils dirent: Ils délaissent la vie éternelle (*ḥayye 'olam*) et ne s'occupent que de la vie transitoire (*ḥayye sha'a*). Tout lieu où ils posaient leurs regards¹⁵ brûlait (immédiatement¹⁶). Une voix céleste (*bat qol*) se manifesta¹⁷ et leur dit: C'est pour détruire mon monde que vous êtes sortis! Retournez dans votre grotte. Ils partirent à nouveau et demeurèrent douze mois dans la grotte. Ils dirent: Le jugement des méchants dans la géhenne (dure) douze mois¹⁸! Une voix céleste se manifesta et leur dit: Sortez de votre grotte. Ils sortirent. Tout lieu (*kol hekha*) que Rabbi Ele'azar frappait, Rabbi Shim'on le guérissait. (Rabbi

11. Lit.: «et».

12. Précision de l'éd. de Vilna.

13. Nous avons suivi ici l'éd. de Vilna. Le ms dit: «nous».

14. Précision de l'éd. de Vilna.

15. Lit.: «leurs yeux».

16. Précision de l'éd. de Vilna.

17. Lit.: «sortit».

18. Citation de Mishna, 'Eduyot, 2, 10. Si l'on s'en tient au texte de la Mishna, ce jugement semble avoir une fin heureuse pour ceux qui y sont soumis.

Shim'on lui dit: Mon fils, nous suffisons au monde, toi et moi¹⁹. (À l'approche du crépuscule, la veille du shabbat²⁰), ils virent un certain vieillard qui tenait dans sa main deux bouquets de myrte (et qui courait à cause du crépuscule tombant²¹). Ils lui demandèrent: Pourquoi (portes)-tu ces (bouquets)? Il leur répondit: Pour honorer le shabbat. Ils lui demandèrent: Et un seul ne te suffit pas? Il leur répondit: Un pour «Souviens-toi» (Ex 20,7) et un (autre) pour «Garde» (Dt 5,11). Il dit à son fils: Vois combien le commandement est cher à Israël. (Son esprit s'apaisa²².) Rabbi Pinehas ben Ya'ir, son gendre, entendit (parler de son arrivée). Il sortit à sa rencontre. Il le fit entrer au bain et le lava. Alors qu'il lui frottait sa chair, il vit qu'il avait des crevasses sur son dos. Il se mit à pleurer, les larmes (de ses yeux) tombaient et le faisaient souffrir²³, car (elles le) brûlaient à l'intérieur des crevasses. Il dit: Malheur à moi qui t'ai vu ainsi. Il lui dit: Heureux sois-tu qui m'as vu ainsi. Si tu ne me voyais pas ainsi, tu ne trouverais pas ainsi en moi (de si grandes choses en matière de Tora). Car au début, quand Rabbi Shim'on (ben) Yoḥay lui posait une difficulté²⁴, Rabbi Pinehas ben Ya'ir lui donnait douze réponses. Par la suite²⁵, quand Rabbi Pinehas ben Ya'ir lui posait une difficulté, Rabbi Shim'on ben Yoḥay lui donnait vingt-quatre réponses²⁶.

La purification de Tibériade

(Rabbi Shim'on) a dit: Puisqu'un miracle a eu lieu (pour moi), je vais améliorer quelque chose (dans cette ville), car il est écrit: «Jacob arriva indemne (à Sichem)» (Gn 33, 18), indemne dans son corps, indemne dans son argent, indemne dans sa Tora. «Il fit une faveur à la ville» (Gn 33, 19). Rab a dit: Il a amélioré (la ville) (en établissant) pour eux une monnaie. Shemu'el a dit: Il a amélioré (la ville) (en établissant) pour eux des marchés. Rabbi Yoḥanan a dit: Il a amélioré (la ville) (en établissant) pour eux des bains. Il demanda: Y a-t-il quelque chose que je pourrais améliorer? Ils lui répondirent: Il y a un lieu que l'on suspecte d'être impur et les prêtres éprouvent de la peine (à devoir) le contourner. Il (leur) demanda: S'il y a (un homme) qui sait que (ce lieu)-ci a déjà été reconnu (comme) pur, qu'il parle! Un ancien lui répondit: C'est ici que Ben Zakkay a récolté les lupins de la *teruma*. (Rabbi Shim'on) a agi aussi de cette manière: partout où (le sol) était meuble, il le marquait, car il prenait... et il plantait et partout où (le sol) était dur, il le considérait comme pur. L'ancien dit (alors): Ben Yoḥay a purifié un cimetière. (Rabbi Shim'on) lui envoya dire (la chose suivante): Si tu n'avais pas été avec nous et même si tu avais été avec nous et que tu n'avais pas été partie prenante avec nous (dans cette entre-

19. À rapprocher du propos suivant, attribué à Rabbi Shim'on: «Je peux sauver le monde entier du jugement (...) et si mon fils est avec moi ...» (Talmud Babli, *Sukka*, 45b, Vilna).

20. Précision de l'éd. de Vilna. En d'autres termes, le vendredi soir.

21. Précision de l'éd. de Vilna.

22. Précision de l'éd. de Vilna.

23. Elles faisaient souffrir Rabbi Shim'on, comme le montre la suite du texte. Si l'on adopte le sens premier du verbe, il faut traduire: «(Les larmes) le faisaient crier (de douleur).»

24. Ou une objection.

25. Lit.: «À la fin».

26. Talmud Babli, *Shabbat*, 33b.

prise), tu aurais bien parlé, mais puisque tu étais avec nous et tu étais partie prenante avec nous (dans l'entreprise), on dit que les prostituées se peignent mutuellement l'une l'autre, ne devrait-on pas (trouver) plus encore (de solidarité) chez les disciples des Sages! Il posa sur lui son regard²⁷ et il mourut (aussitôt). Il sortit au marché. Il vit Yehuda ben Gerim. Il dit: Cet (homme) est encore dans le monde! Il posa ses yeux sur lui et il devint un tas d'ossements.

2. Les principales interprétations

Il n'est pas sans intérêt de recenser brièvement les principales interprétations du texte avant de passer à notre propre lecture. Selon L. Levine, les deux récits talmudiques partagent un certain nombre de points communs: le séjour dans la grotte, le passage par le bain, la purification de Tibériade et l'opposition à laquelle Rabbi Shim'on s'est heurtée dans cette dernière action. Les épisodes de la grotte et du bain, relativement sobres dans TY, ont été amplifiés et embellis dans TB. Le processus de purification diffère aussi dans les deux versions, TY lui donnant un caractère miraculeux qu'il n'a pas dans TB²⁸. Manifestement les deux compilateurs n'ont pas les mêmes centres d'intérêt: TY valorise la purification de Tibériade et TB le séjour dans la grotte. S'il faut donner au récit de la purification de Tibériade une valeur historique, comme le pense L. Levine, c'est donc vers la version de TB que l'on doit se tourner en priorité²⁹. Au terme d'une enquête serrée, L. Levine conclut que Rabbi Shim'on a vraiment joué un rôle dans la purification de la ville³⁰. La suite de son étude ne porte plus sur cet événement historique mais sur l'évolution des traditions qui le rapportent. Au III^e et au IV^e siècle, Rabbi Shim'on est devenu une figure éminente du monde rabbinique, comme en témoignent plusieurs récits dont il est le héros³¹. À la même époque, la pureté rituelle de la ville de Tibériade continuait à susciter des polémiques³². Les récits de la purification de Tibériade par Rabbi Shim'on ont donc acquis une valeur essentielle dans le cadre de la défense de la ville et ils font l'objet, pour cette raison, de nombreuses amplifications à caractère surnaturel³³. C'est dans ce contexte qu'il faut aussi comprendre

27. Lit.: «Son œil».

28. L. LEVINE, «R. Simeon b. Yohai and the Purification of Tiberias: History and Tradition», *Hebrew Union College Annual*, 49, 1978, p. 166.

29. *Op. cit.*, p. 167.

30. *Op. cit.*, p. 172.

31. *Op. cit.*, p. 179-180.

32. *Op. cit.*, p. 173-178.

33. *Op. cit.*, p. 179, 181 et 183. Les nombreuses histoires dont Rabbi Shim'on est le héros ont peut-être été elles aussi en partie élaborées par les défenseurs de Tibériade, comme le suggère L. Levine à deux reprises (*op. cit.*, p. 179 et p. 184).

les développements que connaît le récit de la grotte dans TB³⁴. La succession d'un séjour dans une grotte et de la purification d'une ville se retrouve dans l'histoire d'Épiménide³⁵.

Pour B. Rosenfeld, qui s'intéresse à Rabbi Shim'on comme «faiseur de miracles», TY le présente plutôt comme un magicien et TB comme quelqu'un qui dépend de l'assistance divine³⁶. Plusieurs récits talmudiques évoquent la grotte de Rabbi Shim'on et/ou sa relation avec les personnages d'Élie et de Rabbi Yehoshua' ben Lévi. Les sources babyloniennes montrent une évolution sensible de la figure de Rabbi Shim'on, qui entretient des liens de plus en plus étroits avec le monde céleste. La grotte devient un lieu magique pérenne, parce que les pouvoirs de Rabbi Shim'on ne sont pas limités par sa mort³⁷. En dépit de cela, B. Rosenfeld ne constate pas de liens significatifs entre les histoires talmudiques consacrées à Rabbi Shim'on, à commencer par celle de la grotte et les traditions mystiques des *Hekhalot*. Rabbi Shim'on n'entretient, par exemple, aucun lien de familiarité avec les anges. Les rabbins ne veulent-ils pas montrer que le juste est bien plus puissant que les anges, valorisés par les mystiques³⁸?

J. L. Rubenstein soutient que le récit de TB a une thématique propre, qui diffère fondamentalement des préoccupations de TY: l'opposition entre l'étude de la Tora et toute autre activité humaine³⁹. Composé de trois parties (1. débat sur l'action des Romains, 2. séjour dans la grotte, 3. purification de Tibériade) et particulièrement travaillé sur le plan formel, il raconte une transformation. Rabbi Shim'on qui faisait de l'étude de la Tora un impératif absolu (1.) devient un homme d'action, celui qui purifie Tibériade de ses cadavres (3.). La partie centrale du texte, c'est-à-dire le séjour dans la grotte, est là pour nous montrer comment le passage de 1. à 3. a été rendu possible⁴⁰. Le récit de TY a donc été réécrit par un rabbin babylonien, en utilisant la plupart du temps des matériaux présents dans le corpus de TB⁴¹. Le récit de TB a vraisemblablement été composé par ceux que J. L. Rubenstein, après d'autres, appelle les *stamma'im*⁴².

34. *Op. cit.*, p. 184.

35. *Op. cit.*, p. 181-183.

36. B. ROSENFELD, «R. Simeon b. Yohai – Wonder Worker and Magician: Scholar, *Saddiq* and *Hasid*», *Revue des études juives*, 158, 1999, p. 367.

37. *Op. cit.*, p. 367-369.

38. *Op. cit.*, p. 379-382.

39. J. L. RUBENSTEIN, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition and Culture*, Baltimore, 1999, chapitre 4, «Torah and the Mundane Life: The Education of R. Shimon bar Yohai (Shabbat 33b-34a)», p. 136.

40. *Op. cit.*, p. 108-110.

41. *Op. cit.*, p. 124.

42. *Op. cit.*, p. 125.

R. Shoshany a souligné la parenté entre le récit de TB et 1 R 19 qui rapporte la fuite du prophète Élie devant Jézabel et sa retraite dans le désert du Horeb. Dans les deux cas, la fuite du protagoniste principal peut être interprétée à deux niveaux: 1. Il est en danger de mort et il fuit pour sauver sa vie. 2. Il fuit pour s'éloigner de la société humaine. La menace de mort est à chaque fois provoquée par les propos d'un personnage, sans intention directe de nuire (Yehuda ben Gerim, le roi Achab)⁴³. Le personnage en fuite reçoit le secours divin, qui lui apporte nourriture et boisson⁴⁴. Le fait que c'est Élie qui vient annoncer à Rabbi Shim'on la mort de «César» n'est certainement pas sans signification: le narrateur de TB nous suggère ainsi la parenté du récit de TB avec celui de 1 R 19. La formulation même de la phrase: «Il se dressa à l'entrée de la grotte (et) dit» conforte cette hypothèse⁴⁵. Le motif du feu est également commun⁴⁶. L'attitude fondamentale du protagoniste principal est critiquée par les rabbins: il n'est pas bon de vouloir se couper du peuple d'Israël et de la société humaine, ni pour se livrer entièrement à l'étude de la Tora (Rabbi Shim'on), ni par zèle excessif envers l'alliance divine (Élie). Les deux récits diffèrent cependant sur un point: Rabbi Shim'on prend conscience de son erreur alors que le prophète Élie persiste à ne pas comprendre la désapprobation de Dieu⁴⁷. C'est pour cette raison que Rabbi Shim'on est accompagné de son fils alors qu'Élie est seul: Rabbi Ele'azar reste fidèle à sa position initiale, comme Élie et c'est par contraste avec son fils que TB nous fait comprendre la mutation de Rabbi Shim'on dans son rapport à la Tora et aux autres hommes⁴⁸.

C. E. Fonrobert a rapproché le récit de TB de l'allégorie platonicienne de la caverne. Le Talmud comme Platon partent de la même question: comment le philosophe-Sage doit-il considérer le contexte socio-politique dans lequel il se trouve⁴⁹? Ils décrivent aussi un même mouvement double: le philosophe-Sage s'éloigne de la cité puis il y revient. Le regard devient problématique dans les deux cas au moment du retour: le Sage se met à détruire le monde avec ses yeux et le philosophe éprouve des difficultés à contempler les idées⁵⁰. TB donne cependant l'impression d'avoir inversé

43. R. SHOSHANY, «Rashbi ba-me'ara», p. 22-23.

44. *Op. cit.*, p. 24.

45. *Op. cit.*, p. 24-25.

46. *Op. cit.*, p. 25.

47. *Op. cit.*, p. 26.

48. *Op. cit.*, p. 23 et 26-27.

49. C. E. FONROBERT, «Plato in Rabbi Shimeon bar Yohai's Cave (B. Shabbat 33b-34a): The Talmudic Inversion of Plato's Politics of Philosophy», *Association for Jewish Studies Review*, 31, 2007, p. 283-284.

50. *Op. cit.*, p. 290.

l'allégorie de Platon⁵¹. En effet, dans la *République*, c'est le monde de la cité qui est considéré comme une caverne trompeuse et le philosophe doit le quitter pour parvenir à contempler les Idées. Or, dans le Talmud, le monde de la cité et la grotte sont clairement distincts. La grotte est même le lieu où se rend le rabbin quand il rompt avec le monde de la cité⁵². On peut considérer TB comme une critique directe du modèle platonicien du philosophe-roi⁵³. Alors que chez Platon, c'est le philosophe qui est en danger au moment de son retour dans la cité, pour TB c'est le Sage qui, dans les mêmes circonstances, constitue un danger pour ses semblables⁵⁴. Vouloir dominer la cité et la modeler conformément à ce qui a été contemplé dans le ciel des Idées est un acte positif quoique difficile pour Platon et un acte négatif et profondément destructeur pour le Talmud. La Tora reste inséparable du monde empirique, qui ne peut en aucune manière être réduit à une ombre trompeuse⁵⁵. TB nous rapporte en quelque sorte une hagiographie rabbinique⁵⁶, l'histoire de l'éducation de Rabbi Shim'on, un philosophe platonicien devenu Sage talmudique⁵⁷.

Dans un article récent, paru dans la revue *Tsafon*⁵⁸, nous avons proposé une nouvelle lecture de TB, en insistant sur la dimension eschatologique du texte et sa relation avec la mystique. Le deuxième séjour dans la grotte est considéré explicitement par Rabbi Shim'on et son fils, comme un séjour dans la géhenne. De manière assez conséquente, même si c'est implicite, le premier séjour est conçu, par TB, à l'image du paradis. Les deux rabbins sont nourris miraculeusement par Dieu et consacrent la quasi-totalité de leur temps à l'étude de la Tora, ce qui les rapproche des Hébreux, soit durant leur séjour dans le désert, soit dans leur situation future au moment des temps messianiques⁵⁹. Le regard de feu de Rabbi Shim'on et de son fils rappelle le *rayonnement du visage* de Moïse. Dans les deux cas, un être humain, de chair et de sang, a été partiellement transformé en ange, le feu et la lumière étant les constituants fondamentaux du corps des anges. La transformation s'est produite pour Moïse pendant les quarante jours de son

51. *Op. cit.*, p. 281 et 290.

52. *Op. cit.*, p. 288-289.

53. *Op. cit.*, p. 292.

54. *Op. cit.*, p. 289-290.

55. *Op. cit.*, p. 291-292.

56. *Op. cit.*, p. 280.

57. *Op. cit.*, p. 295.

58. J. COSTA, «Figures ambivalentes de rabbins: Rabbi Shim'on ben Yoḥay et son fils Rabbi Eleazar dans la grotte».

59. Dans TB, *Berakhot*, 35b, où les rabbins débattent de la relation entre étude de la Tora et activités profanes, Rabbi Shim'on fonde sa position sur un verset, qui décrit les temps messianiques.

séjour céleste, dans une étroite proximité avec Dieu (Ex 24, 18 et surtout Ex 34, 28 qui est situé juste avant l'épisode du rayonnement du visage) ou quand il a été dans le rocher (Ex 33, 22-23). Dans certains *midrashim*, ce rocher est appelé «caverne» (*me'ara*). L'emploi de ce terme contribue à rapprocher Moïse de Rabbi Shim'on et la transformation du corps de Rabbi Shim'on avec celle de son illustre prédécesseur. Même si la cause exacte de la transformation de Rabbi Shim'on et de son fils n'est pas mentionnée dans TB, il est probable qu'elle est la même que dans le cas de Moïse: un contact étroit avec Dieu et/ou les anges. Moïse et les deux Sages, n'ayant été que partiellement modifiés, n'ont plus de place claire dans l'ordre cosmique et peuvent apparaître comme des éléments perturbateurs. Le seul personnage, qui partage très exactement avec Rabbi Shim'on son *regard de feu*, est Rabbi Eli'ezer ben Horqenos. Or, lui aussi entretient un lien étroit avec le monde céleste et constitue une véritable menace pour le monde. En conclusion, TB a une conception du séjour dans la grotte qui préfigure celle de la littérature kabbalistique et tout particulièrement celle du *Zohar*: Rabbi Shim'on s'est livré dans cette grotte à des pratiques mystiques et il est entré en contact étroit avec les réalités du monde céleste⁶⁰. La différence entre les deux corpus réside dans l'appréciation portée sur ces événements: éminemment positifs pour les kabbalistes, ils sont considérés plutôt négativement par TB. En effet, même si le séjour dans la grotte a eu pour conséquence bénéfique d'augmenter le savoir de Rabbi Shim'on en matière de Tora, il a fait de lui un être destructeur, qui doit être temporairement écarté du monde et dont la faute doit être expiée dans un équivalent de la géhenne. Le jugement plutôt critique porté sur la dimension mystique du séjour, explique qu'elle ne soit pas décrite aussi explicitement que dans les écrits kabbalistiques.

Le fait que Rabbi Shim'on et son fils ont, d'une certaine manière, quitté la condition terrestre a été bien perçu par certains commentateurs. J. L. Rubenstein qualifie leur existence dans la grotte de désincarnée⁶¹. C. E. Fonrobert fait référence au parallèle philonien entre la vie au désert et celle des âmes séparées de leurs corps. Rabbi Shim'on et son fils se sont séparés non seulement de la vie de la cité mais aussi de leur propre corps⁶². La présentation de J. L. Rubenstein et celle de C. E. Fonrobert ne sont cependant pas entièrement satisfaisantes: TB ne suggère pas un processus de désincarnation, à caractère dualiste (séparation de l'âme et du corps),

60. Voir Zohar *Ḥadash*, *Ki Tabo*, 59c.

61. *Talmudic Stories*, p. 117.

62. «Plato in Rabbi Shimeon bar Yohai's Cave», p. 288.

mais un processus de transformation corporelle: le corps de chair est devenu partiellement un corps de feu. Quand ils tentent d'expliquer le regard de feu de Rabbi Shim'on et de son fils, J. L. Rubenstein et R. Shoshany trouvent le même argument. Les deux Sages ont ce type de regard, parce qu'ils ont étudié la Tora avec une intensité maximale. J. L. Rubenstein voit dans cette étude un acte méritoire, source d'une série de miracles, dont le regard de feu⁶³. R. Shoshany va plus loin en rappelant que, selon un texte de la *Mekhilta*, la Tora est de feu, elle a été donnée à partir du feu et elle est comparable au feu⁶⁴. Il manque cependant une idée importante: la Tora est une entité de feu parce qu'elle vient du monde céleste. Celui qui se livre *entièrement* à l'étude de la Tora devient à son tour une créature céleste.

Le caractère mystique du séjour dans la grotte est également perçu çà et là, même s'il n'est jamais décrit dans toutes ses facettes et présenté comme le centre du récit. L. Levine, dans une note, renvoie au motif du saint homme qui reçoit des révélations dans sa grotte, en provenance de Dieu ou des anges et qui vit des expériences mystiques⁶⁵. B. Rosenfeld a particulièrement bien perçu le caractère ambivalent de la figure de Rabbi Shim'on dans sa relation avec la mystique. Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, il montre à la fois les liens de plus en plus étroits de Rabbi Shim'on avec le monde céleste dans les sources babyloniennes et l'absence de relation entre ces traditions et la littérature des *Hekhalot* voire leur caractère critique à son égard. Il n'a cependant pas perçu que la dualité qu'il décrit se retrouve dans le récit même de la grotte, celui-ci étant *à la fois la description d'un séjour mystique et sa critique*. Il semble en fait ne pas considérer le récit de la grotte comme un véritable séjour mystique, à cause de l'absence de lien explicite entre Rabbi Shim'on et les anges dans toutes les traditions qui le mettent en scène, y compris dans TB⁶⁶. Une remarque de J. L. Rubenstein va dans le même sens: dans TB, Élie n'entre pas dans la grotte pour transmettre son message à Rabbi Shim'on et cette transmission se fait elle-même de manière indirecte: «Qui apprendra à Bar Yoḥay...» C'est donc que Rabbi Shim'on et son fils sont totalement coupés du monde, y compris du monde des anges⁶⁷. Il est cependant possible de comprendre autrement les faits notés par B. Rosenfeld et J. L. Rubenstein. Si l'orientation du récit est fondamentalement antimystique, il n'est guère surprenant que la description des phénomènes mystiques soit plutôt sobre et discrète. L'absence d'une

63. *Talmudic Stories*, p. 114.

64. «Rashbi ba-me'ara», p. 25.

65. L. LEVINE, «R. Simeon b. Yohai and the Purification of Tiberias», p. 181.

66. «R. Simeon b. Yohai – Wonder Worker», p. 380.

67. *Talmudic Stories*, p. 114.

mention explicite des anges peut également s'expliquer par le caractère ésotérique d'une telle relation et le fait qu'Élie n'est pas entré dans la grotte par la nécessité de calquer 1 R 19, 13⁶⁸.

II. Les mésaventures de Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on

1. *Le texte*

Le texte de *Baba Meši'a* (BM) n'a pas une composition aussi claire que celui du traité *Shabbat* (S). Il est même coupé en deux blocs, séparés par d'autres matériaux narratifs. D. Boyarin parle d'une série d'événements, unis par un lien plus que minimal. Son résumé ne peut être à la mesure d'un texte qui déborde toute tentative de le faire entrer dans des limites bien tracées (*fat text*)⁶⁹. Le manque apparent d'unité de la composition permet même à R. Shoshany d'affirmer que le texte se termine avec la phrase de Rabbi: «Combien d'enfants cette mauvaise femme a-t-elle ôté du sein du peuple d'Israël!». La partie suivante, qui décrit le «séjour» de Rabbi Ele'azar dans son grenier et qui se termine par son enterrement, serait un texte indépendant. On le voit au fait qu'elle se déroule de nombreuses années après l'histoire des voleurs ainsi qu'à la contradiction entre la fin de cette histoire, où Rabbi loue Rabbi Ele'azar et le début du récit suivant, où Rabbi Ele'azar craint que les Sages ne s'occupent pas correctement de son corps, après sa mort⁷⁰. En dépit de son caractère discontinu et de son contenu parfois étrange voire surréaliste⁷¹, il est possible de diviser le texte en six parties. Les deux premières concernent l'engagement de Rabbi Ele'azar comme «fonctionnaire qui arrête les voleurs» par le pouvoir romain et l'événement qui va peser lourdement sur la suite du récit: l'arrestation et la mise à mort du blanchisseur. La troisième est centrée sur la notion de mise à l'épreuve: Rabbi Ele'azar tente de déterminer s'il est innocent ou coupable (épreuve/test) et toujours angoissé par ce sujet, il s'impose des souffrances expiatoires (épreuve/souffrance). Une quatrième partie accorde une place importante à la femme de Rabbi Ele'azar. Elle prépare des compotes pour son mari, l'empêche de se rendre à la maison d'étude et découvre avec stupeur qu'il est à l'origine des souffrances qu'il subit. Son départ de la maison est miraculeu-

68. Sur ce dernier point, voir R. SHOSHANY, «Rashbi ba-me'ara», p. 24-25.

69. D. BOYARIN, *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, 1993, p. 198 et 200.

70. *Op. cit.*, p. 2-3.

71. Voir l'opinion de M. Margulies (*Enšiqlopedya Hakhme ha-talmud*, Jérusalem-Tel Aviv, 1950, T. I, p. 142) et celle de D. Boyarin (*Carnal Israel*, p. 197-201).

sement compensé par l'arrivée des marins. La cinquième partie, qui constitue la fin du texte pour R. Shoshany, met en scène Rabbi Ele'azar dans le cadre de la maison d'étude. Il déclare pur le sang de soixante femmes, constat surprenant que la naissance de soixante enfants mâles vient miraculeusement confirmer. La dernière partie commence peu de temps avant la mort de Rabbi Ele'azar. S'adressant à sa femme, manifestement revenue auprès de lui, le rabbin lui demande une chose bien curieuse :

Quand il était sur le point de mourir, il dit à sa femme: Je sais à propos des Sages qu'ils sont irrités contre moi et qu'ils ne s'occuperont pas convenablement de moi. Couche-moi dans mon grenier et ne t'inquiète pas pour moi.

La suite du texte décrit ce séjour dans le grenier, séjour d'un corps vraisemblablement mort, mais qui ne se décompose (presque) pas et qui continue à être conscient et même actif. Le corps est finalement enterré dans des circonstances tout aussi atypiques.

La traduction suivante du texte de BM a été effectuée à partir du ms Hambourg 165:

Un rabbin au service de la police romaine

Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on rencontra un fonctionnaire royal qui arrêta⁷² des voleurs (et lui demanda): Comment peux-tu les (reconnaître)? Ne sont-ils pas comparables aux bêtes, ainsi qu'il est dit: «(Tu amènes les ténèbres et c'est la nuit), toutes les bêtes des forêts y remuent» (Ps 104, 20)? Certains disent (que) c'est à partir de ce verset qu'il l'a dit: «Il est embusqué dans son abri, comme un lion dans sa tanière» (Ps 10, 9). Peut-être punis-tu les justes et laisses-tu les méchants? Il lui demanda: Comment dois-je faire? (Rabbi Ele'azar) lui répondit: Viens et je vais t'expliquer comment tu dois faire. Entre, dans les quatre premières heures, dans une auberge. Si tu vois un homme qui boit du vin et qui s'endort, demande à son propos quelle est son occupation ('*abidteh*). S'il est un jeune disciple des Sages, il se lève vraiment tôt pour étudier (la Tora). S'il est journalier, il se lève vraiment tôt pour son travail ('*abidteh*). Si son travail a lieu la nuit, c'est peut-être qu'il tend vraiment (des fils de cuivre et de fer) et si ce n'est pas le cas, c'est un voleur et tu (peux) l'arrêter. La parole (de Rabbi Ele'azar) (*qala*) fut entendue au palais du roi. On (y) a dit: Celui qui dicte la lettre, c'est à lui de la transporter⁷³. On amena Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on (au palais) et (il commença) à arrêter les voleurs. Rabbi Yehoshua' ben Qoreha le rencontra. Il lui dit: Vinaigre, fils de vin, jusqu'à quand livreras-tu le peuple de notre Dieu à la mort? Il lui répondit: Je détruis les ronces du vignoble. Il lui répondit (à son tour): Que vienne le maître du vignoble et qu'il détruise ses ronces!

72. Lit.: «saisissait».

73. Que celui qui donne des conseils les applique lui-même.

Le blanchisseur

Un jour, un certain blanchisseur le rencontra. Il l'appela vinaigre fils de vin. (Rabbi Ele'azar) dit: Du fait (qu'il a manifesté) toute cette insolence, déduis-en qu'il s'agit d'un criminel (*rasha'*). Il leur dit: Arrêtez-le! Ils l'arrêtèrent. Une fois son esprit apaisé, il alla le retrouver pour le libérer et il ne le trouva pas. Il cita un verset à son propos⁷⁴: «Celui qui garde sa bouche et sa langue préserve son âme des malheurs» (Pr 21, 23). On l'avait pendu. Il se tint sous le gibet et il pleura. On lui dit: Rabbi, (que ce que tu as fait à ce voleur n'apparaisse) pas comme mauvais à tes yeux. Lui et son fils ont possédé une jeune fille ayant déjà accompli ses fiançailles le Jour des Expiations. À ce moment, il posa ses mains sur ses entrailles et il dit: Réjouissez-vous mes entrailles, réjouissez-vous. Si dans un cas où la (culpabilité) est douteuse, il en est ainsi, (alors) dans un cas où elle est évidente, à plus forte raison! Je suis persuadé à votre propos que les vers et la vermine ne vous domineront pas.

La mise à l'épreuve

Et même ainsi, son esprit ne s'apaisait pas. On lui fit boire une drogue du sommeil, on le fit entrer dans une marbrerie et on ouvrit son ventre. On fit sortir de lui de nombreux paniers de graisse et on les exposa au soleil de Tammuz et d'Ab et ils ne pourrirent pas. (Ce n'est pas une preuve), car toute graisse ne pourrit pas (au soleil). (On rétorque à cette objection): Toute graisse, qui a en elle des raies rouges (de sang), pourrit et celle-ci, en dépit de ce qu'il y avait en elle des raies rouges, ne pourrissait pas. Il cita ce verset sur lui-même: «Ma chair reposera en toute sécurité» (Ps 16, 9). Et même ainsi, Rabbi Ele'azar ne se fiait (toujours pas) à sa conviction intérieure (d'être innocent) et il s'imposa des souffrances (nouvelles) (*qabbel 'aleh issure*). Chaque jour, le soir, on lui apportait soixante couvertures de feutre et (le matin⁷⁵), on retirait de dessous lui soixante récipients de sang et de glaires.

La femme du rabbin

(Le matin⁷⁶), sa femme lui faisait soixante sortes de compotes, il les mangeait (et il engraisait⁷⁷). Sa femme ne le laissait pas sortir (pour aller) à la maison d'étude, afin que les Sages (*rabbanan*) ne le repoussent pas. Le soir, il leur disait: Mes frères et mes compagnons⁷⁸, venez! Le matin, il leur disait: Mes frères et mes compagnons, partez⁷⁹! Un jour, sa femme entendit (ce qu'il disait). Elle lui dit: C'est toi qui les fais venir sur toi! Tu as dissipé l'argent de mon père. Elle s'emporta (contre lui) et retourna dans la maison de son père. Des marins montèrent⁸⁰. Ils firent entrer auprès de lui soixante esclaves qui tenaient soixante bourses et ils lui firent soixante sortes de compotes et il man-

74. Terme ambigu, qui peut faire référence à Rabbi Ele'azar ou à sa victime.

75. Précision de l'éd. de Vilna.

76. Précision de l'éd. de Vilna.

77. Précision de l'éd. de Vilna.

78. Les souffrances.

79. L'éd. de Vilna ajoute: «car (votre présence) m'empêche (d'étudier) la Tora».

80. Ed. de Vilna: «soixante marins arrivèrent».

gea. Un jour, (sa femme) dit à sa fille: Va voir ce que fait ton père. Elle vint (le voir). Il lui dit: (Va et dis à ta mère⁸¹): Le nôtre (est devenu) plus grand que le vôtre. Il cita ce verset sur lui-même: «(Elle⁸² est comme les vaisseaux du commerçant), elle amène de loin son pain» (Pr 31, 14). (Il mangeait, buvait et engraisait⁸³).

La maison d'étude

Un jour, il sortit (pour aller) à la maison d'étude. On apporta devant lui soixante sortes de sang. Il les considéra tous comme purs. Les Sages murmuraient contre lui. Ils disaient: Est-ce possible qu'il n'y ait pas, parmi eux, (au moins) un cas douteux? Il leur répondit: Si (la chose) est conforme à mon avis, ils seront tous des garçons. Sinon, il y aura une fille parmi eux. Ce furent tous des garçons. On les appela Rabbi Ele'azar du nom (du rabbin qui avait considéré leurs mères pures). Rabbi a dit: Combien d'enfants cette mauvaise femme a-t-elle ôté du sein du peuple d'Israël!

Une mort et un enterrement atypiques

Quand il était sur le point de mourir, il dit à sa femme: Je sais à propos des Sages qu'ils sont irrités contre moi et qu'ils ne s'occuperont pas convenablement de moi. Couche-moi dans mon grenier et ne t'inquiète pas pour moi. Rabbi She-mu'el bar Naḥman (290-320) a dit: La mère de Rabbi Yoḥanan (250-290) m'a raconté ce que lui avait raconté la femme de Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on: Pas moins de dix-huit ans et pas plus de vingt-deux ans, on le laissa (ainsi) dans son grenier. Chaque jour, je montais (et) je lui examinai les cheveux. Quand un cheveu était arraché, il en provenait du sang. Un jour, j'ai vu un vers qui sortait de son oreille. J'ai (alors) éprouvé une grande douleur. Il m'apparut en rêve et me dit: Ce n'est rien. Un jour, j'ai entendu qu'on raillait un disciple des Sages et je n'ai pas protesté comme je l'aurais dû. Quand deux (personnes) venaient (pour obtenir) justice, ils se tenaient à l'entrée, l'un exposait ses arguments et l'autre exposait ses arguments. Une voix sortait du grenier et disait: Untel, tu es innocent et Untel, tu es coupable. Un jour, sa femme se querella avec sa voisine. (Sa voisine) lui dit: Sois comme ton mari qui n'a pas été enterré. Les Sages ont (alors) dit: Tout cela n'est pas une manière convenable de se comporter. Certains disent (que la chose se déroula autrement). Son père apparut aux Sages en rêve. Il leur dit: J'ai un grain qui se trouve parmi vous et vous ne voulez pas le faire venir auprès de moi. Les Sages allèrent s'occuper de lui. Les habitants de 'Akhbariyya ne les laissaient pas (l'emporter), car pendant tout le temps que Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on avait passé endormi dans son grenier, aucune bête sauvage n'était montée dans leur domaine. Un jour qui se trouvait être la veille du Jour des Expiations, alors que les habitants de 'Akhbariyya étaient tous absorbés (par la préparation de l'événement)⁸⁴, ils allèrent l'apporter dans la

81. Précision de l'éd. de Vilna.

82. La femme vaillante.

83. Précision de l'éd. de Vilna.

84. Le texte de l'éd. de Vilna continue ainsi: «les Sages envoyèrent (l'ordre de sortir Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on) aux habitants de Biri et ils sortirent son cercueil (de la ville) ...»

grotte (où était) son père. Ils rencontrèrent un serpent qui était enroulé dans (l'ouverture) de la grotte. Ils lui dirent: Serpent, serpent, ouvre ta bouche, que le fils entre (pour être) auprès de son père. Il leur ouvrit et ils le firent entrer.

2. Les principales interprétations

Un certain nombre de lectures mettent l'accent sur le rapport du texte à l'histoire. Y. Gutman tente de cerner la nature précise de la fonction que Rabbi Ele'azar a exercée pour les Romains⁸⁵. S. Friedman estime que le noyau historiquement fiable de l'histoire se trouve dans les sources palestiniennes. Tous les éléments du récit babylonien, qui n'ont pas de parallèle palestinien, n'ont aucun caractère historique et constituent une amplification littéraire du récit originel⁸⁶. Y. Ben Aharon voit dans le texte de BM une *aggada* engagée, qui critique les Sages de la terre d'Israël, dans le but de favoriser la primauté des rabbins babyloniens⁸⁷. C. Touati décèle aussi dans la *aggada* des intentions «politiques»⁸⁸. Elle présente Rabbi Ele'azar sous un jour très négatif: «Il est dépeint comme un goinfre pantagruélique et burlesque: qui pis est, il est accusé d'avoir été un policier au service des Romains.» Il est possible que l'image de Rabbi Ele'azar ait été volontairement ternie par les partisans de Rabbi, de même que l'image que les textes rabbiniques nous donnent de Shammaï est certainement le produit d'une déformation volontaire de la réalité opérée par les partisans de Hillel. D. Boyarin reconnaît lui-même qu'à première vue, le texte semble être une satire à caractère politique et social, ayant pour objet des rabbins gloutons, obèses et indisciplinés, qui se mettent au service des Romains pour faire du mal aux juifs⁸⁹. La place des sécrétions corporelles et des passions, centrale dans le texte, est-elle uniquement un moyen permettant d'atteindre une finalité «politique» (critique des rabbins palestiniens), comme le pense Y. Ben Aharon ou ce qui paraît être un simple moyen n'est-il pas en fait la véritable finalité du texte? C'est l'hypothèse de lecture, très stimulante, qu'a proposée D. Boyarin: le protagoniste principal du texte n'est pas Rabbi Ele'azar mais le corps masculin (des rabbins) et sa reproduction⁹⁰. Il ne s'agit pas de n'im-

85. Y. GUTMAN, «'Al sheruto shel rabbi Ele'azar be-Rabbi Shim'on ešel ha-shalṭanut hamomiyim be-ereš yisra'el», *Zion*, 18, 1952, p. 1-5.

86. S. FRIEDMAN, «La-aggada ha-historit ba-talmud ha-babli», in S. FRIEDMAN (éd.), *Sefer ha-zikkaron le-rabbi Sha'ul Lieberman*, Jérusalem, 1992, p. 119-164.

87. Y. BEN AHARON, *Aggadat Pumbedita*, Qiryat Tīb'on, 2000, p. 11-14 et 31-34.

88. C. TOUATI, «Israël Lévi et la recherche sur la littérature talmudique», *Revue des études juives*, 155, 1996, p. 482-483.

89. D. BOYARIN, *Carnal Israel*, p. 200.

90. D. BOYARIN, *Carnal Israel*, p. 197-225.

porte quel corps, mais de celui auquel nous a accoutumés l'œuvre de Rabelais et que M. Bakhtin appelle le corps grotesque⁹¹. Contrairement au corps classique, le corps grotesque n'est pas clos mais il déborde sans cesse ses limites. Cette ouverture et ce débordement peuvent revêtir diverses formes: gigantisme ou obésité, importance des orifices du corps (et de leurs sécrétions), caractère détachable des organes. Tous ces motifs se retrouvent dans le texte de BM:

- Gigantisme/obésité:
Rabbi Ele'azar est obèse, ainsi que son fils.
- Importance des orifices:
«(Le matin), sa femme lui faisait soixante sortes de compotes, il les mangeait (et il engraisait).»
«(Il mangeait, buvait et engraisait⁹²).»
«Chaque jour, le soir, on lui apportait soixante couvertures de feutre et (le matin⁹³), on retirait de dessous lui soixante récipients de sang et de glaires.»
«Un jour, j'ai vu un vers qui sortait de son oreille.»
- Organes détachables:
Rabbi Ele'azar se fait ouvrir le corps dont on retire de nombreux paniers de graisse.

Dès ce point du raisonnement, D. Boyarin signale que le modèle du corps grotesque ne se retrouve pas tel quel dans le texte talmudique. Rabbi Ele'azar met en effet son corps à l'épreuve pour se prouver qu'il est un corps classique, imperméable et clos par rapport au monde extérieur: «Je suis persuadé à votre propos que les vers et la vermine ne vous domineront pas.» Or, cette épreuve consiste en une véritable violation de son corps, qu'il fait ouvrir et dont on retire des paniers de graisse. C'est l'apothéose du corps grotesque (ouvert, avec ses parties détachables) qui lui permet de confirmer le caractère classique (clos) de son corps.

Un deuxième trait marquant du corps grotesque est sa puissance, sa fertilité et sa fécondité. Cet aspect est également présent dans le texte de BM. Quand Rabbi Ele'azar passe à la maison d'études, c'est pour déclarer purs les écoulements sanguins de soixante femmes, ce qui permet à celles-ci d'avoir des relations sexuelles avec leur mari et d'enfanter des garçons. Tous ces garçons, véritablement «enfantés» par Rabbi Ele'azar, reçoivent son nom. L'ouverture de son ventre dans la marbrerie équivaut à une véri-

91. M. BAKHTIN, *François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1982.

92. Précision de l'éd. de Vilna.

93. Précision de l'éd. de Vilna.

table césarienne. Quand l'histoire de Rabbi Ele'azar est interrompue, le Talmud profite de l'interruption pour nous indiquer les mensurations du pénis d'un certain nombre de rabbins.

La conception grotesque du corps est ambivalente. Elle insiste sur sa fécondité mais aussi sur sa dégradation. La tonalité positive est cependant dominante. S'il y a démembrement, c'est parce qu'un excès de vitalité rend le corps trop vaste. Le corps grotesque est un véritable triomphe de la vie sur la mort. À première vue, Rabbi Ele'azar est un bon exemple de ce triomphe, puisque son corps mort continue à produire de la vie, sous la forme de vers. Mais l'optique générale du récit ainsi que de toute la *sugya* dans laquelle il est inséré est plutôt pessimiste. La reproduction biologique est perçue comme un problème et une source d'anxiété. Rabbi Ele'azar est appelé «vinaigre, fils de vin», c'est-à-dire le rejeton indigne d'un père illustre. L'idée que le vrai descendant d'un rabbin n'est pas son fils biologique, mais son disciple comporte elle aussi des difficultés, comme le montre la fin tragique de l'histoire de Rabbi Yoḥanan et de Resh Laqish, citée dans la même *sugya*.

Pour R. Shoshany, BM nous présente l'histoire d'une faute et de son expiation. Elle montre le caractère ambivalent de l'homme, sa capacité de corruption et de destruction mais aussi la possibilité qu'il a toujours de réparer le mal qu'il a commis. La première partie de l'histoire est celle qui rapporte la faute et, après une interruption, elle-même très signifiante, le récit reprend avec l'histoire de l'expiation de la faute. Selon S. Friedman, l'idée d'expiation ne serait présente que dans la transition entre les deux parties du texte, mais elle serait absente de la deuxième partie⁹⁴. R. Shoshany montre, au contraire, que tous les épisodes qui composent la deuxième partie ne sont compréhensibles que si on les considère comme les différentes étapes d'un processus d'expiation, par la souffrance et par l'examen de soi ou des événements qui se produisent⁹⁵. Les lectures de Y. Ben Aharon et de D. Boyarin sont, pour R. Shoshany, pertinentes mais trop éloignées du sens littéral du récit⁹⁶. Sa divergence avec D. Boyarin est particulièrement nette dans l'épisode de la maison d'étude⁹⁷. Selon D. Boyarin, Rabbi Ele'azar se rend à la maison d'étude pour prouver sa valeur en matière d'étude de la Tora. Il y est confronté au problème halakhique de «sangs» féminins douteux, parce que la sexualité est le motif dominant de l'histoire et de la *sugya*

94. S. FRIEDMAN, «La-aggada ha-historit ba-talmud ha-babli», p. 124-125.

95. R. SHOSHANY, «Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on we-ha-gannabim», p. 15.

96. R. SHOSHANY, *op. cit.*, p. 2.

97. R. SHOSHANY, *op. cit.*, p. 20.

talmudique dans laquelle elle s'insère⁹⁸. R. Shoshany souligne à juste titre que la valeur de Rabbi Ele'azar en matière d'étude n'a jamais été remise en question et donc n'a nul besoin d'être prouvée. Le choix de la question du sang tient tout simplement à la question centrale du texte: l'expiation de la faute de Rabbi Ele'azar. Au début de l'histoire, il provoquait la mort des juifs, désormais, il leur accorde la vie. R. Shoshany insiste enfin sur la ressemblance de l'histoire de Rabbi Ele'azar avec celle de Rabbi Yoḥanan et Resh Laqish, citée dans la même *sugya*, dans la partie qui sépare les deux moitiés de l'histoire de Rabbi Ele'azar⁹⁹.

3. Une lecture comparée

Un même complexe de quatre idées fondamentales se retrouve dans le texte de S et dans celui de BM, même si le contenu exact et l'ordre d'enchaînement de ces idées n'est pas parfaitement identique dans les deux récits. La parenté structurale des deux récits est cependant indéniable et l'on retrouve surtout dans les deux cas la même articulation étroite entre dégradation du corps et entrée dans une situation ambivalente, entre deux mondes.

A. Des paroles imprudentes

«Celui qui garde sa bouche et sa langue préserve son âme des malheurs»
(Pr 21, 23)

Le thème de la parole imprudente ou malheureuse se trouve en position initiale dans les deux récits. Il apparaît dans un contexte similaire, celui du rapport à l'Empire romain. Dans S, Rabbi Shim'on prononce un violent réquisitoire contre Rome et dans BM, Rabbi Ele'azar explique à un fonctionnaire romain comment il doit s'y prendre pour capturer les voleurs. Dans les deux cas, ces propos sont rapportés aux autorités («Yehuda ben Gerim partit et raconta [ces] choses. Elles furent entendues par le pouvoir»; «La parole fut entendue au palais du roi»). Rabbi Shim'on est condamné à mort et Rabbi Ele'azar est contraint de démontrer au pouvoir romain que ses actes sont susceptibles d'être à la hauteur de ses propos. La phrase: «Celui qui dicte la lettre, c'est à lui de la transporter» n'est pas dénuée d'une nuance critique (lui qui donne des conseils aux autres, est-il à la hauteur de ses déclarations?) et peut-être aussi d'une menace implicite (s'il n'est pas à la

98. D. BOYARIN, *Carnal Israel*, p. 204-205.

99. R. SHOSHANY, «Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on we-ha-gannabim», p. 13-14.

hauteur de ses déclarations, il sera sanctionné). Les paroles des deux rabbins apparaissent dans un contexte de débat. Rabbi Shim'on critique Rome, mais Rabbi Yehuda loue ses réalisations matérielles, Rabbi Yose gardant, pour sa part, un silence prudent. L'attitude de collaboration que manifeste Rabbi Ele'azar à l'égard des autorités romaines est vigoureusement critiquée par son maître Rabbi Yehoshua' ben Qoreḥa. À première vue, le Talmud semble valoriser les paroles et le comportement des deux rabbins, en dépit de leur imprudence. Rabbi Shim'on, dans sa grotte, reçoit le soutien miraculeux de Dieu, qui lui fournit nourriture et boisson. Même quand Rabbi Ele'azar fait arrêter quelqu'un, sans disposer de preuves suffisantes, la justesse de sa décision est confirmée après coup. Il serait cependant surprenant de voir le Talmud avaliser deux attitudes à l'égard de Rome aussi opposées que celles des deux rabbins. Quand Rabbi Yehoshua' ben Qoreḥa appelle son disciple « vinaigre, fils de vin », c'est d'abord à cela qu'il fait allusion: comment le fils de Rabbi Shim'on peut-il se montrer aussi servile envers Rome? En fait, le problème de la relation avec Rome n'est certainement pas la question qui préoccupe principalement les deux textes¹⁰⁰. Le récit de S traite essentiellement du rapport entre l'étude et les activités profanes et des dangers que comporte le fait d'absolutiser l'étude de la Tora¹⁰¹. Le récit de BM est au contraire centré sur un diptyque, celui de la faute et de sa réparation¹⁰². Dans les deux cas, les figures de Rabbi Shim'on et de Rabbi Ele'azar ne sont pas celles de rabbins dont on loue l'attitude de manière univoque et que l'on présente en exemples. Elles comportent des failles et une dimension critique. C'est au terme de chacune des histoires que les rabbins acquièrent le statut de justes, exemplaires par leur difficile parcours et les tensions qu'il exprime.

Dans le récit de BM, le motif de la parole malheureuse occupe une place bien plus importante que dans celui de S. On peut même y distinguer deux paroles problématiques. La première consiste en conseils que Rabbi Ele'azar donne à un fonctionnaire qui lui veut obtenir une fonction policière au service des Romains. On pourrait à première vue considérer que cette parole est loin d'être malheureuse, puisqu'elle permet à Rabbi Ele'azar d'accéder à une dignité officielle et d'exercer une fonction dont l'utilité est incontestable. Rien dans le texte ne nous permet de dire que Rabbi Ele'azar considère sa nomination comme une contrainte pénible, à laquelle il ne pouvait

100. Pour R. Shoshany (*op. cit.*, p. 12), la révélation de la culpabilité du blanchisseur n'est en aucune manière le signe que le narrateur approuve l'engagement pro-romain de Rabbi Ele'azar. La problématique fondamentale du texte n'est pas la relation avec Rome, mais le diptyque faute et expiation.

101. Voir l'étude de J. L. Rubenstein.

102. Voir l'étude de R. Shoshany.

se soustraire, sous peine de désagréments certains. Bien au contraire, il assume sa fonction de manière volontaire et avec la conviction qu'il s'agit d'un travail juste et qu'il est en mesure de réaliser¹⁰³.

La parole de Rabbi Ele'azar est cependant problématique, et ce pour deux raisons. Manifestement, donner des conseils à l'ennemi n'est jamais parfaitement neutre et moins encore si on se met directement à son service. Rabbi Yehoshua' ben Qoreḥa le fustige avec sévérité pour son choix, en l'accusant de provoquer la mort de nombreux juifs et en lui reprochant de se substituer à Dieu dans l'exercice de la justice. Même si cette dernière accusation paraît quelque peu outrée et même difficilement soutenable, le texte ne mentionne aucune réponse de Rabbi Ele'azar, ce qui invite à penser que l'auteur de la séquence donne raison à Rabbi Yehoshua' ben Qoreḥa¹⁰⁴. La parole initiale de Rabbi Ele'azar est également problématique, parce qu'elle est la source d'une deuxième parole, qui, elle, est, sans contestation possible, une parole malheureuse. Elle tient en un seul mot dans le texte araméen: «Arrêtez-le» (*tifsuhu*). Sa fonction permet en effet à Rabbi Ele'azar de faire arrêter un blanchisseur insolent et elle provoque indirectement l'exécution de celui-ci. Rabbi Ele'azar s'est écarté de la méthode objective, qu'il avait lui-même définie pour reconnaître les bandits et il a succombé à la colère. La conséquence de sa décision emportée est grave, puisqu'elle aboutit à mort d'homme. Rabbi Ele'azar a commis une lourde faute, qui suscite en lui un profond désespoir. Comme dans le cas de la première parole, on pourrait objecter que la deuxième parole n'est peut-être pas si malheureuse qu'elle le semble. En effet, la décision de Rabbi Ele'azar est loin d'avoir été simplement impulsive. Elle est fondée sur une déduction qui fait partie intégrante de la tradition rabbinique¹⁰⁵. Les hommes qui s'adressent à lui au pied du gibet viennent d'ailleurs confirmer la justesse de sa déduction: le blanchisseur était effectivement un grand pécheur et il méritait la mort. La joie de Rabbi Ele'azar, consécutive à cette révélation, aurait dû normalement constituer la clôture de l'histoire, mais le texte de BM défie toute normalité et toute rationalité trop univoque. Le doute continuant de ronger le rabbin, il s'impose l'épreuve de la marbrerie. Celle-ci prouve son innocence de la manière la plus tangible qui soit, mais loin de le rassurer, elle renforce encore son scepticisme, qui devient quasi-conviction d'être coupable. C'est pourquoi, dans la suite du texte, Rabbi Ele'azar ne s'examine plus, il s'impose directement des souffrances expiatoires. Le terme de ce processus de

103. Voir R. Shoshany, *op. cit.*, p. 7.

104. Voir R. Shoshany, *op. cit.*, p. 8.

105. Voir R. Shoshany, *op. cit.*, p. 9.

doute, d'auto-analyse et d'autoflagellation, n'est pas clairement explicité dans le texte, mais il semble coïncider avec le passage de Rabbi Ele'azar dans la maison d'études. Comme le souligne R. Shoshany, c'est à ce moment-là que la faute de Rabbi Ele'azar est définitivement expiée. En considérant pur le sang de soixante femmes et en les autorisant à avoir des relations sexuelles avec leurs maris, Rabbi Ele'azar permet la conception de soixante enfants, de sexe masculin. La parole par laquelle il envoyait les juifs à la mort et dont le cas du blanchisseur est l'exemple le plus emblématique est devenue une parole qui donne la vie¹⁰⁶. Il est donc probable que c'est sa parole de mort qui a rongé l'âme de Rabbi Ele'azar, allant presque jusqu'à le dévorer et que seule une parole de vie est parvenue à mettre fin à cette décomposition intérieure.

B. Dégradation du corps et éloignement du monde

Les deux récits articulent dégradation du corps et éloignement du monde. Dans S, Rabbi Shim'on et son fils s'éloignent du monde en deux étapes: d'abord en se retirant dans une maison d'étude puis en se cachant dans une grotte. La dégradation du corps n'est mentionnée dans aucun de ces deux séjours. Elle l'est de manière décalée, au moment de l'épisode des thermes. C'est grâce à des souffrances qui ont laissé une trace dans sa chair que Rabbi Shim'on a acquis un savoir supérieur en matière de Tora. Le séjour dans la grotte aurait donc été la cause d'une dégradation corporelle, que le texte semble considérer de manière positive.

Dans BM, Rabbi Ele'azar éprouve des doutes sur la justesse de sa décision, dans l'affaire du blanchisseur. Ces doutes constituent la cause directe de la dégradation de son corps, sous la forme d'épreuves (la marbrerie où il se fait ouvrir le ventre et retirer de nombreux paniers de graisse) ou de pénitences (les couvertures de feutre, dont le contact lui fait perdre du sang et des glaires en grande quantité). La consommation immodérée de compotes, mentionnée dans le même contexte, joue également un rôle dans cette dégradation/déformation. Pendant qu'il s'impose ces épreuves et ces pénitences, Rabbi Ele'azar connaît un éloignement croissant par rapport au monde extérieur. Il semble être reclus dans sa maison, prisonnier de son obésité et de ses souffrances. Sa femme fait d'ailleurs tout pour l'empêcher de sortir et d'aller à la maison d'études, craignant que les autres rabbins ne le tourmentent. Quand elle quitte, excédée, le domicile de son mari, Rabbi Ele'azar atteint un point maximal, dans la solitude et l'isolement. Il est probable que son éloignement du monde a commencé avant le temps des

106. Voir R. Shoshany, *op. cit.*, p. 20.

épreuves, au moment de l'épisode du blanchisseur. Au pied du gibet, Rabbi Ele'azar comprend qu'il a fait fausse route, en exerçant sa fonction policière. Il n'est plus question de cette fonction dans la suite du texte, parce que Rabbi Ele'azar y a manifestement renoncé, entamant son éloignement du monde par un éloignement de la vie de la cité¹⁰⁷. Le motif de l'éloignement du monde se retrouve aussi après le temps des épreuves, dans le séjour plus qu'étrange du cadavre de Rabbi Ele'azar dans son grenier, pendant une vingtaine d'années.

Les deux récits décrivent donc un éloignement du monde en plusieurs étapes, mais qui ménage aux protagonistes des possibilités de retour. Ainsi, après leurs deux séjours dans la grotte, Rabbi Shim'on et son fils retrouvent la vie de la cité et contribuent à purifier la ville de Tibériade de ses cadavres. Rabbi Ele'azar, pour sa part, ne reste pas enfermé de manière définitive. Le texte nous décrit son retour magistral à la maison d'étude, qui constitue un tournant essentiel du récit, peut-être même son dénouement, si l'on suit l'hypothèse de R. Shoshany.

Les souffrances, dont il est question dans les deux histoires, ont un caractère volontaire et ascétique. Dans le cas de Rabbi Shim'on, elles commencent dès le séjour dans la maison d'étude: «Chaque jour, sa femme leur apportait du pain, (un cruchon d'eau) et ils mangeaient.» On pourrait voir dans la frugalité de ces provisions la simple conséquence du statut de fugitifs, qui est désormais celui de Rabbi Shim'on et de son fils, mais il n'en est rien. La mention du pain et du cruchon d'eau rappelle un texte fameux sur l'étude de la Tora, intégré à une date tardive dans le texte même de la *Mishna*: «Telle est la voie de la Tora: tu mangeras un morceau de pain dans du sel, tu boiras de l'eau en petite quantité, tu dormiras à même le sol et tu vivras une vie de souffrance¹⁰⁸». Dans la grotte, on retrouve la frugalité des repas: la caroube, fruit donné aux animaux et que l'on ne consomme qu'en temps de famine¹⁰⁹ et l'eau. Les deux autres aspects, abordés dans le texte de la *Mishna*, sont traités plus directement. Les rabbins vont même plus loin que dormir sur le sol. Ils passent douze ans, enterrés jusqu'au cou dans le sable, dont ils ne sortent que pour réciter leurs prières. Quant à la vie de souffrance, elle est révélée, comme nous l'avons déjà signalé, au moment de l'épisode des thermes. Celui qui se consacre uniquement à l'étude de la Tora en vient à négliger son corps. Le terme du processus est une mort précoce, comme le signale un *midrash* attribué à Rabbi Shim'on ben Laqish

107. Voir R. SHOSHANY, *op. cit.*, p. 10.

108. *Mishna, Abot*, 6, 4. Voir aussi l'opinion de Rabbi Shim'on selon laquelle la Tora ne s'acquiert que dans la souffrance (Talmud Babli, *Berakhot*, 5b).

109. Voir J. L. RUBENSTEIN, *Talmudic Stories*, p. 113.

et qui porte sur Nb 19, 14: les paroles de la Tora ne se maintiennent que chez celui qui «se fait mourir par elles» (*memit 'ašmo 'aleha*)¹¹⁰. La dégradation du corps de Rabbi Shim'on est donc le fruit d'un choix volontaire et il en est de même dans BM.

La première dégradation corporelle citée est celle de la marbrerie, à première vue sans souffrance, puisque Rabbi Ele'azar absorbe une drogue du sommeil, avant de se faire ouvrir le ventre. Par la suite, le corps se dégrade, frappé par des souffrances, qui ont un caractère clairement expiatoire. BM insiste sur le caractère volontaire de ces souffrances, qui les distinguent de celles qui ont frappé le grand rival de Rabbi Ele'azar, Rabbi Yehuda ha-nasi en personne.

On pourrait cependant objecter que Rabbi Ele'azar est un ascète bien particulier, puisqu'il ne se lasse pas de consommer des compotes en grand nombre et qu'il est explicitement décrit comme obèse. Sur ce point, le récit de BM serait à l'opposé de celui de S, où la nourriture des protagonistes se réduit à peu de choses. Le texte de BM articule pourtant dans le même passage les actes de mortification et les excès alimentaires de Rabbi Ele'azar:

Chaque jour, le soir, on lui apportait soixante couvertures de feutre et (le matin¹¹¹), on retirait de dessous lui soixante récipients de sang et de glaires. (Le matin¹¹²), sa femme lui faisait soixante sortes de compotes, il les mangeait (et il engraisait¹¹³).

Il est donc probable que la consommation des compotes n'est pas une simple manifestation de goinfrerie et d'hédonisme ou un moyen commode de retrouver la santé, après les épreuves de la nuit. Comme nous l'avons souligné plus haut, elle participe de la même logique que les mortifications et vise le même objectif: dégrader ou déformer le corps. Le processus d'expiation des fautes ne se limite pas à un simple regret mental, il doit se traduire dans la chair même de celui qui a péché. Il est en effet plus facile de regretter mentalement que de s'imposer des pénitences corporelles, mais ce n'est pas la seule raison. Pour les rabbins, la partie la plus importante de l'être humain est son corps, qui a été créé à l'image du corps de Dieu¹¹⁴.

Le motif de l'ascétisme, présent dans les deux textes, est considéré de manière ambivalente. Le séjour ascétique dans la grotte a été profitable à Rabbi Shim'on du point de vue de son savoir en Tora. Il a, en revanche, une

110. Talmud Babli, *Shabbat*, 83b.

111. Précision de l'éd. de Vilna.

112. Précision de l'éd. de Vilna.

113. Précision de l'éd. de Vilna.

114. Voir sur ce point notre étude «Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien: problèmes d'interprétation», *Revue de l'histoire des religions*, 227, 2010, p. 283-316.

conséquence néfaste: Rabbi Shim'on ne comprend plus les juifs qui se livrent à des activités profanes et il les agresse même directement. L'histoire de BM est celle d'une faute et de la manière dont le rabbin fautif l'a expiée. Le processus d'expiation par les souffrances est donc considéré positivement, comme en témoignent les deux signes d'approbation divine qui se trouvent vers la fin du texte: l'arrivée des soixante marins et l'épisode des soixante sangs purs, qui relèvent tous deux de la catégorie du miracle¹¹⁵. Le texte note cependant à plusieurs reprises la réprobation dont Rabbi Ele'azar faisait l'objet auprès des rabbins, y compris après son exploit à la maison d'études, qui lui a valu les louanges de Rabbi. Au moment où il se mortifie dans les couvertures de feutre et où il se gave simultanément de compotes, BM dit: «Sa femme ne le laissait pas sortir (pour aller) à la maison d'étude, afin que les Sages (*rabbanan*) ne le repoussent pas.» Après qu'il ait déclaré les soixante sangs purs, «les rabbins murmuraient contre lui.» Peu de temps avant que son cadavre ne soit déposé dans son grenier, il déclare à sa femme: «Je sais à propos des Sages qu'ils sont irrités contre moi et qu'ils ne s'occuperont pas convenablement de moi.» Il est certes possible d'expliquer cette attitude des rabbins par le début du texte, où Rabbi Yehoshua' ben Qoreha critique l'attitude pro-romaine de son protégé¹¹⁶, mais la question de Rome n'intervient plus guère, une fois quittée la première partie du texte. Il est donc légitime de se demander si la désapprobation des rabbins ne tient pas plutôt au comportement de Rabbi Ele'azar, où se mêlent une extrême confiance en soi, un ascétisme excessif, à caractère mortificateur et des comportements franchement pathologiques ou hors norme, comme la consommation effrénée de compotes.

L'articulation de la dégradation corporelle et de l'éloignement du monde n'est pas parfaitement semblable dans les deux textes. S présente l'articulation comme une relation causale explicite. C'est parce que Rabbi Shim'on et son fils s'éloignent du monde dans une grotte que leur corps en vient à se dégrader. Dans le cas de BM, les liens sont moins clairs. La volonté que manifeste Rabbi Ele'azar de s'examiner et de s'infliger des souffrances est la source de la dégradation de son corps, mais il est moins évident d'expliquer pourquoi Rabbi Ele'azar connaît un isolement croissant. Une première possibilité est de voir l'homme souffrant comme un homme replié sur lui-même et coupé de ses semblables. Un texte fameux du traité *Berakhot* le compare à un prisonnier¹¹⁷. On peut aussi considérer que son comportement

115. Voir R. SHOSHANY, «Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on we-ha-gannabim», p. 17, 19 et 20.

116. R. SHOSHANY, *op. cit.*, p. 16.

117. Talmud Babli, *Berakhot*, 5b.

«extrême» en matière de mortification provoque la réprobation des Sages et donc indirectement l'isolement de Rabbi Shim'on, que sa femme empêche d'aller à la maison d'étude. Ces deux hypothèses ont en commun le renversement du rapport causal entre dégradation corporelle et éloignement, caractéristique de S: c'est la dégradation corporelle qui causerait l'éloignement. On peut aussi concevoir la dégradation corporelle et l'éloignement comme deux processus parallèles. Rabbi Ele'azar expie sa faute en imposant des sévices à son corps *et* en se privant de la compagnie de ses semblables. Il a causé mort d'homme et ne mérite donc plus de fréquenter la communauté humaine. La pertinence de cette hypothèse de lecture est renforcée par R. Shoshany, qui voit dans l'intervention de la femme de Rabbi Ele'azar un simple artifice littéraire¹¹⁸.

Les deux textes se distinguent aussi sur un autre point: la relation entre la souffrance et l'étude de la Tora. Dans S, Rabbi Shim'on connaît une augmentation de son savoir en matière de Tora, proportionnelle aux souffrances qu'a endurées son corps dans la grotte. Dans certaines versions de BM, la relation entre l'étude et la souffrance est exactement inverse. Rabbi Ele'azar demande à ses souffrances de partir pour lui permettre de se consacrer à l'étude de la Tora: «Le soir, il leur disait: Mes frères et mes compagnons, venez! Le matin, il leur disait: Mes frères et mes compagnons, partez, car (votre présence) m'empêche (d'étudier) la Tora!» Cette divergence entre les deux récits reflète certainement les débats rabbiniques sur la relation entre l'étude et la souffrance, que nous rapporte le traité *Berakhot*, tout particulièrement quand il est question des souffrances d'amour¹¹⁹.

C. Position entre deux mondes

Les deux textes décrivent un éloignement du monde, qu'il ne faut pas simplement comprendre comme une existence vécue sur le mode de l'ascétisme et de l'isolement. Par éloignement du monde, il faut aussi comprendre un éloignement voire une rupture par rapport à l'ordre cosmique. Pour les rabbins, une créature est soit terrestre, soit céleste, soit vivante, soit morte. Or, les deux récits décrivent des situations où ces limites ne sont plus claires: les protagonistes des deux histoires quittent le monde terrestre, sans devenir partie intégrante de l'autre monde. Ils résident d'ailleurs tous deux en un lieu «transversal», situé pratiquement entre les deux mondes: la grotte pour l'un et le grenier pour l'autre. Rabbi Shim'on et son fils sont des créatures terrestres, partiellement transformées en anges après un séjour de treize ans

118. R. SHOSHANY, *op. cit.*, p. 16.

119. Talmud Babli, *Berakhot*, 5a.

dans une grotte. Ils sont sortis du monde terrestre, sans avoir intégré pour autant le monde céleste. Rabbi Ele'azar est un mort qui a résidé une vingtaine d'années dans un grenier. Tout en étant mort, il continue à exister comme s'il était vivant. Il a donc quitté le monde des vivants, sans parvenir à entrer véritablement dans le monde des morts. Cette position difficile entre deux mondes, n'est jamais décrite par les textes en termes de séparation temporaire de l'âme et du corps. Elle affecte la totalité de l'homme considéré et particulièrement sa dimension corporelle, qui est au centre du récit de BM comme l'a bien vu D. Boyarin, mais qui occupe aussi une place importante dans S.

Comme nous l'avons montré dans notre article de la revue *Tsafon*, le regard de feu de Rabbi Shim'on et de son fils est la preuve que les deux rabbins ont connu une mutation corporelle, pendant leur séjour dans la grotte. Ils ont acquis un corps partiellement igné, semblable à celui des anges. Cette transformation incomplète fait d'eux des créatures hybrides, qui n'ont plus de place clairement assignée dans le cosmos des rabbins foncièrement binaire, divisé en En-haut (ciel) et En-bas (terre). En quittant la grotte, ils reviennent dans le monde terrestre, mais ils ne comprennent plus les besoins propres aux êtres humains, qui nécessitent le travail pour être satisfaits. Le mépris et l'agressivité à l'égard des êtres humains caractérisent d'ailleurs les anges dans un certain nombre de traditions¹²⁰.

Même s'il ne mentionne pas explicitement la mort de Rabbi Ele'azar, le texte évoque les propos qu'il a tenus à sa femme «alors qu'il était sur le point de mourir». La réalité de cette mort est prouvée par d'autres éléments du récit: Rabbi Ele'azar est resté couché pendant son long séjour dans le grenier et quand il éprouve le besoin de parler à nouveau à sa femme, il ne lui adresse pas directement la parole, mais lui parle dans le cadre d'un rêve¹²¹. Si la mort de Rabbi Ele'azar est incontestable, son entrée dans le monde des morts reste problématique. À première vue, on ne peut guère le considérer comme un mort ordinaire. Son corps ne se décompose pratiquement pas et il est toujours irrigué par le sang, comme en témoigne l'épisode du cheveu: «Chaque jour, je montais (et) je lui examinai ses cheveux. Quand un cheveu était arraché, il en provenait du sang.» Il est toujours conscient et continue à exercer son magistère rabbinique, du haut de son grenier. On pourrait objecter à ces remarques qu'elles ne prouvent en rien la non-appartenance pleine et entière de Rabbi Ele'azar au monde des morts.

120. P. SCHÄFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorsstellung*, Berlin-New York, 1975.

121. Le rêve est souvent le mode de communication entre les morts et les vivants (voir par exemple Talmud Babli, *Shabbat*, 152a-b et *Qohelet Rabba*, 9, 5).

Le corps des morts se décompose, mais pas celui des justes¹²². Rabbi Ḥiyya ou Resh Laqish n'ont-ils pas soutenu que les justes morts restent vivants et conscients¹²³? Quant à une activité halakhique dans l'au-delà, elle est même institutionnalisée, sous la forme de la *yeshiba* d'en-haut¹²⁴. La «voix» de Rabbi Ele'azar qui tranche la *halakha*, du haut du grenier, est comparable à celle de la *Bat Qol*, la voix céleste, qui intervient aussi dans un certain nombre de traditions halakhiques¹²⁵. Si la voix de Rabbi Ele'azar a le statut de la *Bat Qol*, c'est donc qu'il est bien déjà «au ciel», même s'il continue à résider dans le grenier. Il serait possible d'objecter à ces objections que tous les rabbins ne s'accordent pas sur les éléments eschatologiques que nous venons de citer. Dans certaines traditions, la décomposition du corps ou l'inconscience semblent bien frapper tous les morts, sans distinction de mérites¹²⁶. Rapprocher la voix de Rabbi Ele'azar de celle de la *Bat Qol* n'est pas non plus sans comporter quelques difficultés. Il nous semble cependant que l'appartenance incomplète de Rabbi Ele'azar au monde des morts peut être démontrée de manière plus économique, en insistant sur l'élément central de la dernière partie du récit: l'absence d'enterrement du rabbin. Ce n'est qu'avec l'enterrement que le mort quitte véritablement le monde des vivants, pour entrer dans un autre monde¹²⁷.

La sortie de l'ordre du monde, qui caractérise les rabbins des deux récits, est suivie à chaque fois d'un retour à l'ordre. Dans S, les rabbins finissent par quitter leur grotte et retourner auprès de leurs semblables. Dans BM, selon une des explications données dans le récit, les autres rabbins prennent conscience que la situation «anormale» de Rabbi Ele'azar ne peut perdurer

122. Voir Talmud Babli, *Shabbat*, 152b (selon Rab Aḥay bar Yoshiyya, dont le corps ne s'est pas décomposé [!], seul celui qui éprouve la jalousie dans son cœur voit son corps se décomposer après la mort) et Midrash Tanḥuma, *Wa-yiqra*, 8 (l'âme *méchante* est punie en voyant son corps se décomposer).

123. Talmud Yerushalmi, *'Aboda Zara*, 3, 1; Talmud Babli, *Berakhot*, 18a-b et J. COSTA, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Paris-Louvain, 2004, p. 409-434.

124. Voir J. COSTA, *op. cit.*, p. 463-466.

125. Voir Mishna, *Yebamot*, 16, 6; Tosefta, *Nazir*, 1, 1 et *Shebu'ot*, 3, 8; Talmud Yerushalmi, *Berakhot*, 1, 3.

126. Sur la décomposition du corps, voir Talmud Babli, *Shabbat*, 152b (où Rab Mari affirme que les justes reviennent à la poussière) et *Baba Batra*, 17a. Sur l'inconscience des morts, même justes, voir par exemple Mishna, *Abot*, 6, 9.

127. Comme le signale une tradition talmudique (Talmud Babli, *Berakhot*, 8a), il est possible de se repentir, jusqu'à la dernière «motte de terre», jetée sur le cercueil. Or, c'est un principe admis que les méchants ne peuvent plus se repentir dans l'au-delà (voir par exemple *Qohelet Rabba*, 1, 15). Sur le motif de l'absence d'enterrement, voir S. LIEBERMAN, «Some Aspects of Afterlife in Early Rabbinical Literature. III. Atafoi Biaoathanatoi Aōroi», in *Texts and Studies*, New York, 1974, p. 253-270.

indéfiniment: «Les Sages ont (alors) dit: Tout cela n'est pas une manière convenable de se comporter.» Ils se chargent du corps de Rabbi Ele'azar, qu'ils emmènent dans la caverne funéraire de son père. Dans les deux cas, le retour à l'ordre ne se fait pas sans difficultés. Pour Rabbi Shim'on et son fils, leur première sortie se solde par un échec et Dieu leur impose un séjour supplémentaire dans la grotte, d'une durée de douze mois. Pour Rabbi Ele'azar, les rabbins se heurtent successivement à l'opposition des habitants d'Akhbariyya et trouvent un serpent à l'entrée de la grotte.

Quelle est la cause de la «sortie de l'ordre» et de l'entrée dans une zone intermédiaire entre les deux mondes, dont nous parlent les deux textes? Dans S, la situation est assez claire. Rabbi Shim'on a acquis un corps partiellement igné, ce qui suppose des contacts étroits avec Dieu (la *Shekhina*) et les anges. Or c'est dans le cadre de pratiques mystiques qu'un Sage parvient à une telle proximité physique avec les êtres célestes. Dans le cas de Rabbi Shim'on, la «sortie de l'ordre» est donc étroitement corrélée avec la mystique. Il est probable qu'une telle corrélation caractérise BM, même si elle n'apparaît jamais de manière explicite. Si Rabbi Ele'azar est sorti de la norme, c'est d'abord à cause de son absence d'enterrement et de son antagonisme avec les autres rabbins, dont il craignait qu'ils ne prennent pas correctement soin de son corps. Il n'est donc pas sans intérêt de revenir à la source de son différend avec les rabbins, c'est-à-dire à sa participation très controversée à l'appareil de police romain:

Rabbi Yehoshua' ben Qoreḥa le rencontra. Il lui dit: Vinaigre, fils de vin, jusqu'à quand livreras-tu le peuple de notre Dieu à la mort? Il lui répondit: Je détruis les ronces du vignoble. Il lui répondit (à son tour): Que vienne le maître du vignoble et qu'il détruise ses ronces!

Rabbi Yehoshua' ben Qoreḥa critique Rabbi Ele'azar, parce qu'il accomplit une tâche qui relève de Dieu seul. Il lui reproche donc de se substituer à Dieu et de prétendre disposer d'une omniscience comparable à celle du juge divin. Rabbi Ele'azar ne répond rien et tout porte à croire qu'il reprend à son compte les propos de son adversaire: il est effectivement convaincu de jouir d'une lucidité à toute épreuve. Dans le fond, rien dans la suite du texte ne vient infirmer cette conviction. Même quand Rabbi Ele'azar prend un risque en faisant arrêter un blanchisseur, qui avait uniquement manifesté de l'insolence à son égard, sa décision est finalement justifiée, car l'homme avait commis un péché passible de la peine de mort. Son affirmation surprenante, selon laquelle les soixante sangs qui lui sont présentés sont tous purs reçoit elle aussi une parfaite confirmation. Si Rabbi Ele'azar est convaincu de jouir d'une science supérieure et qu'il n'hésite pas à se substituer à Dieu dans sa tâche, c'est qu'il est conscient d'être un intime de Dieu. Or, être

intime avec Dieu suppose l'appartenance au cercle des rabbins mystiques. Un texte tiré du corpus de la *merkaba* confirme cette analyse. Il décrit l'omniscience dont dispose le mystique, qui lui permet de savoir l'identité des meurtriers et de reconnaître les enfants nés d'une union illégitime ou impure:

Elle¹²⁸ est la plus grande de toutes, car il voit et connaît toutes les actions des hommes, même ce qu'ils font dans le plus grand secret, que ce soient les belles actions ou les actions corrompues. (Quand) un homme a volé, il le sait et le connaît. (Quand) un homme commet l'adultère, il le sait et le connaît. (Quand un homme) a tué quelqu'un, il le sait et le connaît. (Quand un homme) est suspecté (de s'être uni) à une *nidda*, il le sait et le connaît. (Quand un homme) dit des calomnies, il le sait et le connaît. Elle est la plus grande de toute, car il connaît tous ceux qui savent les sortilèges magiques. // Elle est la plus grande de toutes, car quiconque lève la main sur lui et le frappe, les plaies l'habillent, la lèpre le recouvre et une tâche blanche le couronne. Elle est la plus grande de toutes, car quiconque dit des calomnies sur lui, on place et on jette sur lui tous les coups (accompagnés) d'ulcères, les mauvaises blessures et les plaies dont provient la maladie de peau humide. // Elle est la plus grande de toutes, car il est distingué parmi tous les hommes et il est craint à cause de toutes ses qualités. Il est honoré au-dessus des êtres de l'En-haut et au-dessus des êtres de l'En-bas. Toute (personne) sur laquelle il trébuche [ou par lequel il trébuche], de grands obstacles (M 22¹²⁹), mauvais et durs, tombent sur lui du ciel. Quiconque tend sa main sur lui pour (le) critiquer, le tribunal d'en-haut envoie (sa) main sur lui. // Elle est la plus grande de toute, car toutes les créatures sont, devant lui, comme l'argent devant l'orfèvre. Il connaît quel argent est raffiné et quel argent est impropre, quel argent est pur. Il voit dans une famille, combien de *mamzerim* il y a dans la famille, combien il y a de fils de *nidda*, combien de personnes aux testicules écrasés, combien de personnes au membre coupé, combien d'esclaves, combien de fils d'incirconcis¹³⁰.

La science stupéfiante de Rabbi Ele'azar s'exerce effectivement dans les deux domaines que mentionne ce texte: les auteurs d'infractions et les questions de pureté et d'impureté. Le sort funeste de celui qui s'attaque au Sage mystique rappelle aussi ce qui est arrivé au blanchisseur.

S comme BM décrivent un type de rabbin assez particulier, que l'on comprend mieux si on le considère à la lumière d'un certain élitisme mystique. Le premier trait caractéristique de ce rabbin est sa confiance en soi. Rabbi Shim'on n'hésite pas à dire: «Mon fils, nous suffisons au monde, toi et moi.» Il estime que son mérite additionné à celui de son fils assure la persistance du monde. La phrase est prononcée au moment de la sortie de

128. Ce «elle» est problématique. Il désigne peut-être la science supérieure et la connaissance de la Tora dont dispose le mystique.

129. Ms Munich 22, pour cette précision.

130. P. SCHÄFER, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen, 1981, § 83-86, p. 40 et 42, ms Oxford 1531.

la grotte, après la constatation du fait suivant: «Tout lieu (*kol hekha*) que Rabbi Ele'azar frappait, Rabbi Shim'on le guérissait.» Les deux rabbins apparaissent comme deux forces opposées, l'une de destruction, l'autre de réparation. Le sort du monde dépend de l'harmonie ou de la complémentarité qui existe entre ces deux forces. Les deux Sages «suffisent au monde» au sens où leur interaction façonne le devenir du cosmos. Le lien entre la confiance en soi de Rabbi Shim'on et la mystique apparaît de manière explicite dans un autre texte de TB:

Rabbi Hizqiyya a dit au nom de Rabbi Yirmeya (320-350) qui a dit au nom (*mi-shum*) de Rabbi Shim'on ben Yoḥay: J'ai vu les fils de l'En-haut (*bene 'aliyya*) et ils sont peu nombreux. S'ils sont mille, moi et mon fils sommes d'entre eux (*me-hen*), s'ils sont cent, moi et mon fils sommes d'entre eux, s'ils sont deux, il s'agit de moi et mon fils¹³¹.

Rabbi Shim'on sait qu'il fait partie des fils de l'En-haut, parce qu'il les a vus, ce qui est le privilège du mystique.

Le rabbin de nos deux récits est également intransigeant. Rabbi Shim'on manifeste une position très hostile à Rome, à qui il reproche essentiellement de rechercher à satisfaire ses propres intérêts. Lors de sa sortie de la grotte, il ne supporte pas de voir des juifs se livrer à des travaux agricoles et négliger l'étude de la Tora. Il n'hésite pas à détruire leurs champs et peut-être leur propre personne. Son attitude à l'égard du deuxième vieillard et de Yehuda ben Gerim n'est pas non plus particulièrement douce. Rabbi Ele'azar, pour reprendre les termes de Rabbi Yehoshua' ben Qoreḥa, livre «le peuple de notre Dieu à la mort». Dans les deux récits, les protagonistes entretiennent des rapports conflictuels avec le *'am ha-areṣ*, même si le terme n'est pas employé explicitement. Les paysans de S comme le blanchisseur de BM appartiennent à cette catégorie. L'intransigeance du rabbin est clairement liée à la question mystique dans S: Rabbi Shim'on ne comprend plus les paysans juifs, parce que les conditions très spéciales dont il a bénéficié dans la grotte ainsi que les pratiques mystiques auxquelles il s'est livré l'ont éloigné du monde et de la condition humaine ordinaires. Dans BM, l'intransigeance de Rabbi Ele'azar est liée à sa conviction de disposer d'une lucidité parfaite, elle-même liée à la mystique, comme nous l'avons montré plus haut.

Les deux rabbins peuvent aussi être considérés comme des extrémistes. Leur intransigeance est l'une des facettes de cet extrémisme, mais aussi leur tendance ascétique. Rabbi Shim'on consacre exclusivement les treize années de son séjour dans la grotte à l'étude de la Tora et néglige complètement

131. Talmud Babli, *Sukka*, 45b, ms Oxford (*geniza*), e. 51 (2677), yéménite.

son corps, au point de voir sa chair se couvrir de crevasses. Il se réjouit explicitement de sa conduite ascétique et du bénéfice qu'il en a tiré dans l'étude de la Tora. Rabbi Ele'azar n'hésite pas, pour sa part, à s'imposer des mortifications corporelles d'une grande violence: «Chaque jour, le soir, on lui apportait soixante couvertures de feutre et (le matin), on retirait de dessous lui soixante récipients de sang et de glaires.» Le mépris du corps et le fait de s'imposer des règles de vie qui sortent de la norme habituelle sont également des traits typiques des mystiques¹³². La présence d'éléments burlesques ou de comportements atypiques dans BM n'est pas nécessairement en contradiction avec la dimension mystique, mais contribue au contraire à la renforcer¹³³.

L'attitude des deux récits à l'égard de la mystique est marquée par une profonde ambivalence. D'un côté, elle fait l'objet d'une certaine valorisation. Rabbi Shim'on peut se consacrer entièrement à l'étude et à la mystique dans la grotte, parce que Dieu lui-même lui fournit miraculeusement la nourriture dont il a besoin. Ses recherches mystiques sont également couronnées de succès, puisqu'il acquiert au terme de son premier séjour un regard de feu. Dieu et les anges ont donc accueilli favorablement sa quête. D'un autre côté, la figure du rabbin mystique est vivement critiquée. Les destructions opérées par Rabbi Shim'on et son fils sont condamnées par une *Bat Qol* et les deux rabbins doivent retourner dans la grotte pour un séjour de douze mois, semblable à celui des méchants dans la géhenne. Comme dans d'autres traditions, la *Bat Qol* a ici une double fonction. Elle établit un contact entre certains hommes et le monde céleste, ce qui l'apparente avec les phénomènes prophétique et apocalyptique. Le contenu de sa révélation (*apokalupsis*) est en revanche fortement anti-apocalyptique¹³⁴. En stigmatisant Rabbi Shim'on,

132. On pourrait objecter que cette affirmation, un peu générale, ne cadre pas vraiment avec ce que l'on sait sur la mystique juive de l'Antiquité. La littérature de la *merkaba* contient cependant quelques indications allant dans notre sens. Elle impose le respect très strict des lois de pureté avant de rentrer en contact avec les anges et prohibe par exemple les rapports sexuels dans la période qui précède la rencontre, cf. R. M. LESSES, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg, 1998, p. 119-144.

133. Voir par exemple le comportement particulièrement excentrique et extrême d'Angèle de Foligno, religieuse italienne du XIII^e siècle (*Le Livre d'Angèle de Foligno 1285-1298*, texte traduit du latin par J.-F. GODET — présenté par P. LACHANCE et T. MATURA, Grenoble, 1995). L'extrémisme mystique qui s'accompagne aussi de la coexistence des contraires (ascèse mais aussi excès d'ivrognerie) et de l'affranchissement par rapport aux normes habituelles de comportement se retrouve d'ailleurs dans un grand nombre de traditions (la Chine, l'Inde, l'Iran médiéval, etc.). Voir sur ce point les actes à paraître du colloque «Les figures du marginal dans les littératures» (Université de Paris III, 2010).

134. Sur ces deux fonctions de la *Bat Qol*, voir notre étude «Littérature apocalyptique et judaïsme rabbinique: le problème de la *Bat Qol*», *Revue des études juives*, 169, 2010, p. 57-96.

elle critique de manière plus générale les rabbins qui se livrent à des pratiques mystiques au point de se couper du monde ordinaire et de vivre de plus en plus dans l'autre monde. Il est possible qu'elle critique aussi une certaine quête de l'immortalité, c'est-à-dire le désir d'accéder à la condition angélique, sans passer par le circuit eschatologique de la majorité des justes et ses deux étapes incontournables: la mort et la résurrection charnelle¹³⁵. Comme nous l'avons rappelé plus haut, le séjour de Rabbi Shim'on dans la grotte présente des traits communs avec celui des Hébreux dans le désert, c'est-à-dire une imagerie de paradis messianique. Un point cependant vient introduire le doute dans cette description: la question des vêtements. Pendant leur séjour dans le désert, les Hébreux sont habillés directement par les nuées de gloire¹³⁶. Or, dans S, Rabbi Shim'on et son fils sont obligés d'enlever régulièrement leurs vêtements, *afin qu'ils ne s'usent pas*.

BM manifeste une ambivalence semblable dans sa relation avec la mystique. La lucidité surnaturelle de Rabbi Ele'azar, d'origine mystique, n'est jamais remise en question par le texte. Son séjour dans le grenier a des effets positifs: il continue de légiférer et écarte les bêtes sauvages de la ville d'Akhbariyya. L'excès de confiance en soi de Rabbi Ele'azar, s'il ne l'a pas conduit à commettre une erreur, a été cependant à l'origine d'une grave faute, dont l'expiation occupe une grande partie du récit. L'extrémisme de Rabbi Shim'on comme de Rabbi Ele'azar suscite des réactions négatives de la part des autres rabbins, comme en témoignent les pleurs de Rabbi Pinehas ou la

135. Pour Rabbi Shim'on, le processus ne parvient pas vraiment à son terme. Sur le cas de Moïse, les rabbins sont plus partagés, certains estimant qu'il n'a pas connu la mort et d'autres, visiblement plus nombreux, affirmant qu'il est mort comme les autres hommes, voir sur ce point, P. SCHÄFER, K. HAACKER, «Nachbiblische Traditionen vom Tod des Moses», in O. BETZ, K. HAACKER und M. HENGEL (éd.), *Josephus Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament, Festschrift für O. Michel*, Göttingen, 1974, p. 147-174. Les traditions rabbiniques les plus anciennes n'évoquent que trois cas d'immortalisation, celui d'Élie (*Abot de-rabbi Natan*, B, 38; Talmud Babli, *Baba Batra*, 121b), de Jacob (Talmud Babli, *Ta'anit*, 5b) et de Moïse. Ils rejettent explicitement celle d'Hénoch (*Bereshit Rabba*, 25, 1). Le petit nombre de personnages concernés est peut-être le signe que les rabbins considèrent cette voie eschatologique «rapide» avec une grande réserve. Dans plusieurs *midrashim*, pour la plupart tardifs, Moïse refuse dans un premier temps de mourir, en s'appuyant notamment sur le fait qu'il est monté au ciel et qu'il est devenu semblable aux anges. Il finit cependant par se soumettre au jugement divin (voir l'étude de P. Schäfer et K. Haacker, déjà citée). Il n'est cependant pas sans intérêt que c'est au moment même où il cherche à échapper à la mort et donc à s'immortaliser que Moïse est présenté comme un perturbateur de l'ordre cosmique et un danger pour le monde (*Debarim Rabba*, 11, 10). L'insistance à vouloir faire mourir Moïse, le modèle de tout juif observant, exprime-t-elle aussi une réserve à l'égard de l'idée d'immortalisation et des pratiques mystiques qu'elle suppose? Rabbi Yehoshua' ben Lévi, le seul rabbin connu à avoir réussi son immortalisation, rencontre un seul Sage dans l'autre monde: Rabbi Shim'on (Talmud Babli, *Ketubbot*, 77b).

136. Voir Dt 8, 4 et 29, 4 ainsi que *Midrash Tehillim*, 23, 4. C'est Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on qui manifeste son scepticisme à l'égard de cette *aggada*.

réprobation que manifestent les Sages à l'égard de Rabbi Ele'azar. La tendance anti-mystique est peut-être aussi une tendance anti-chrétienne, du moins dans S, comme l'a proposé H. Zellentin. S serait une imitation parodique et une subversion du modèle chrétien de l'ascétisme de la grotte¹³⁷. Comme chacun des textes se termine par un retour à l'ordre, la situation antérieure est par définition affectée d'une tonalité négative et insatisfaisante.

Au-delà de leurs similitudes sur la question du lieu intermédiaire (grotte/grenier) et sa dimension mystique, les deux récits présentent un certain nombre de différences. La question centrale qu'ils traitent n'est pas la même, comme l'ont montré les travaux de J. L. Rubenstein et R. Shoshany: pour S, c'est la question de l'étude et de sa relation au reste des activités humaines (profanes ou religieuses), pour BM, c'est le problème de la faute et la possibilité de l'expiation. Cette différence a, par exemple, des conséquences sur le sens précis des conduites ascétiques extrêmes, présentes dans les deux récits. Dans le cas de S, elles ont pour but d'augmenter la connaissance de la Tora chez Rabbi Shim'on et peut-être ont-elles aussi un lien direct avec ses activités mystiques¹³⁸. Dans le cas de BM, elles jouent un rôle dans le processus d'examen de soi et d'expiation mené par Rabbi Ele'azar. Dans BM, l'extrémisme n'a pas uniquement une facette corporelle. Il est d'abord et surtout un extrémisme mental. Rabbi Ele'azar, en dépit des preuves tangibles voire corporelles de son innocence, continue à éprouver des doutes, qui le rongent de l'intérieur. Son exigence d'honnêteté, son désir d'avoir une conscience parfaitement apaisée atteignent un niveau extrême, qui se traduit directement par des épreuves corporelles, elles aussi extrêmes¹³⁹. Les modèles eschatologiques mobilisés par les deux histoires ne sont pas non plus les mêmes. Dans S domine celui de l'immortalisation et du paradis messianique, dans BM, on trouve plutôt celui de la tombe, centré sur le sort du corps. La position de certains motifs connaît des inversions quand on passe d'un récit à l'autre. Rabbi Shim'on éprouve des difficultés à revenir dans le monde ordinaire, Rabbi Ele'azar a plutôt du mal à entrer dans l'au-delà. Le corps du premier s'abîme, le corps du deuxième reste (presque) intact. Le caractère hybride de Rabbi Shim'on fait de lui une créature dangereuse, qui perturbe l'ordre cosmique et il ne devient bienfaisant qu'après

137. Voir le travail inédit de H. Zellentin, cité par C. E. FONROBERT, «Plato in Rabbi Shimeon bar Yohai's Cave», p. 296, n. 62.

138. L'angélormorphose suppose une combustion préalable du corps (cf. *III Hénoch*, 15, éd. Odeberg, texte hébreu, p. 20-21), qui peut expliquer les crevasses qui couvrent la chair de Rabbi Shim'on.

139. Cet extrémisme en matière éthique anticipe le comportement des *hasidim* rhénans au Moyen Âge, voir G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1973, p. 105-114.

son deuxième séjour dans la grotte. Rabbi Ele'azar, dans son grenier, est plutôt bienfaisant pour ses semblables. Rabbi Shim'on est dangereux quand il sort de la grotte, Rabbi Ele'azar bienfaisant avant mais aussi après être entré dans le grenier.

D. Rapport au miracle

Les deux récits accordent une part assez importante au miracle. Le terme est d'ailleurs employé à deux reprises dans S: «un miracle eut lieu pour eux», «puisqu'un miracle a eu lieu ...» Rabbi Shim'on a été nourri miraculeusement dans la grotte (1). Il reçoit des messages d'Élie (2) ainsi que deux *Bat Qol* (3 et 4). Avec ses yeux, il est capable de brûler tout ce qui l'entoure (5). Il fait également mourir deux adversaires par un simple regard, réduisant le deuxième en un tas d'ossements (6 et 7). BM a beau ne pas citer le terme de «miracle», il n'en contient pas moins plusieurs événements relevant du miraculeux. Ainsi, la graisse de Rabbi Ele'azar, pourvue de raies rouges et exposée au soleil, ne s'est pas décomposée (8). Rabbi Ele'azar fait venir et partir ses souffrances à volonté (9). À peine abandonné par sa femme, il voit arriver des marins, accompagnés de soixante esclaves qui tiennent soixante bourses et lui préparent soixante compotes (10). Pendant son séjour dans le grenier, le corps de Rabbi Ele'azar ne se décompose pas (11) et il continue à entretenir un lien avec les vivants (12). Sa présence contribue à chasser les bêtes sauvages de la ville d'Akhbariyya (13). On peut dire enfin que sa lucidité sans faille, du début de l'histoire (avec le cas du blanchisseur) à la fin (avec son «diagnostic» de pureté sur les soixante sangs et la réalisation de sa «prophétie» sur la naissance d'enfants mâles), relève du miraculeux (14 et 15).

À l'évidence, la question du miraculeux est étroitement liée à celle que nous avons abordée dans le paragraphe précédent: la position des rabbins entre deux mondes et leur facette mystique. L'ambivalence des deux récits par rapport à la question de la mystique se retrouve donc dans celle du miracle. Parmi tous les miracles, on peut distinguer ceux qui sont réalisés par le rabbin (S: 5, 6 et 7; BM: 9, 11, 12, 13, 14, 15) et ceux qui sont opérés en sa faveur (S: 1, 2, 3, 4; BM: 8 et 10). Dans S, les miracles de la grotte sont opérés en faveur de Rabbi Shim'on et semblent être considérés positivement. Le miracle volontaire du regard de feu est en revanche clairement affecté d'une tonalité négative. Il est plus difficile de classer les deux morts qui ponctuent la fin du texte. À première vue, Rabbi Shim'on a compris la leçon de la *Bat Qol*: il doit accepter que tous les juifs ne vivent pas en ce monde comme des anges. S'il manifeste plus d'indulgence à l'égard du juif

du commun (le premier vieillard), il n'hésite pas à balayer un rabbin contestataire (le deuxième vieillard) et Yehuda ben Gerim, qui fréquentait les cercles rabbiniques. Est-ce un reste d'intransigeance mal maîtrisé ou cette violence est-elle perçue comme légitime? Le texte ne répond pas explicitement à la question. Dans BM, l'essentiel des miracles sont opérés par Rabbi Ele'azar. On pourrait penser que le rabbin mystique et faiseur de miracles serait mieux considéré dans ce texte. Il s'agit cependant de miracles que Rabbi Ele'azar accomplit pour lui-même et qui sont souvent accompagnés par un sentiment de doute. Le signe de la graisse qui ne se décompose pas, pourtant miraculeux, ne suffit pas à convaincre Rabbi Ele'azar de son innocence.

4. Versions palestinienne et babylonienne

J. L. Rubenstein a montré que le récit babylonien du séjour de Rabbi Shim'on dans la grotte est une transformation de la version antérieure, contenue dans TY¹⁴⁰. L'auteur babylonien a retranché de ce récit les éléments qui ne lui paraissaient pas pertinents et il a ajouté: 1/ Le débat sur Rome; 2/ Le séjour des deux protagonistes dans une *yeshiba*; 3/ Le lien entre le séjour dans la grotte et l'étude de la Tora; 4/ La première sortie de la grotte avortée et le retour dans la grotte pour un deuxième séjour; 5/ Le lien entre le passage dans les thermes de Tibériade et l'étude de la Tora. TB a enfin modifié considérablement le récit antérieur de la purification de la ville de Tibériade qui se fait, cette fois, sans miracle et en appliquant un savoir issu de la Tora. Le texte établit aussi un lien entre la leçon que Rabbi Shim'on a tirée de son séjour dans la grotte et son désir d'accomplir un travail utile dans la ville. J. L. Rubenstein a également montré que les éléments propres à TB ont souvent été importés d'autres traditions babyloniennes. C'est le cas pour le débat sur Rome, pour l'utilisation du chiffre vingt-quatre dans l'étude dialectique de la Tora, pour le motif du vieillard critique et pour les phrases suivantes: «Les femmes ont un caractère peu trempé», «Ils délaissent la vie éternelle (*ḥayye 'olam*) et ne s'occupent que de la vie transitoire (*ḥayye sha'a*)», «Mon fils, nous suffisons au monde, toi et moi», «Malheur à moi qui t'ai vu ainsi». Seule la phrase sur le jugement des méchants dans la géhenne provient de la Mishna. En arrière-plan du récit de TB se trouve certainement une autre *sugya* de TB, centrée sur la question de l'étude et des activités profanes¹⁴¹.

140. J. L. RUBENSTEIN, *Talmudic Stories*, p. 123-132.

141. Voir Talmud Babli, *Berakhot*, 35b et R. Naiweld, *L'antisujet. Le rapport entre*

Concernant le récit des mésaventures de Rabbi Ele'azar, R. Shoshany est arrivé à des conclusions très semblables à celles de J. L. Rubenstein sur le récit du séjour dans la grotte. La *Pesiqta de-rab Kahana* (PRK) contient une série de traditions centrées sur Rabbi Ele'azar¹⁴². L'une d'entre elles rapporte son débat avec Rabbi Yehoshua' ben Qoreha et une autre le fait qu'il s'imposait des souffrances. PRK n'établit aucun lien entre ces deux récits, qui s'ignorent mutuellement. TB a repris ces deux traditions palestiniennes, mais en les modifiant et en les articulant dans un récit unique, qui comporte des éléments totalement inconnus des sources antérieures. C'est en ajoutant un élément inédit (l'épisode du blanchisseur) que TB crée un lien entre les deux récits palestiniens indépendants, celui du Rabbi Ele'azar «policier» et celui du Rabbi Ele'azar «qui s'impose des souffrances». En effet, c'est parce qu'il a commis une faute envers le blanchisseur, alors qu'il était fonctionnaire de police au service des Romains, que Rabbi Ele'azar a été amené à prendre sur lui, volontairement, des souffrances à caractère expiatoire¹⁴³. Comme J. L. Rubenstein, R. Shoshany observe, à plusieurs reprises, que les éléments ajoutés par TB proviennent d'autres traditions d'origine babylonienne (c'est-à-dire cités dans d'autres passages de TB). C'est le cas du raisonnement qui permet à Rabbi Ele'azar de faire arrêter le blanchisseur ou encore du viol de la jeune fille commis par le blanchisseur et son fils¹⁴⁴. R. Shoshany établit directement un lien entre le récit des mésaventures de Rabbi Ele'azar et une autre histoire rapportée dans la même *sugya* (et inconnue des sources palestiniennes), celle de la querelle entre Resh Laqish et Rabbi Yoḥanan, qui a provoqué à terme la mort des deux rabbins¹⁴⁵. J. L. Rubenstein s'est intéressé de près à la femme de Rabbi Ele'azar. Dans PRK, Rabbi Ele'azar trouve dans sa femme une admiratrice éperdue, qui considère positivement le caractère volontaire des souffrances de son mari, au point d'en faire la preuve de sa supériorité sur Rabbi Yehuda ha-nasi. Dans TB, la femme de Rabbi Ele'azar présente de tout autres caractéristiques. Elle empêche son mari d'aller à la maison d'étude et le quitte quand elle prend conscience du caractère volontaire de ses souffrances. Dans PRK, elle est l'épouse d'un saint homme qu'elle révère. Dans TB, elle est décrite, par Rabbi, comme une

l'individu et la loi dans la littérature rabbinique classique, doctorat de l'EHESS, 2009, p. 394-446 (sur la hiérarchie entre l'étude et l'action, notamment chez Rabbi Shim'on).

142. *Pesiqta de-rab Kahana*, 19.

143. R. SHOSHANY, «Rabbi Ele'azar ben Rabbi Shim'on we-ha-gannabim», p. 2.

144. R. SHOSHANY, *op. cit.*, p. 9-12.

145. R. SHOSHANY, *op. cit.*, p. 13-14.

véritable pécheresse: «Rabbi a dit: Combien d'enfants cette mauvaise femme a-t-elle ôté du sein du peuple d'Israël!» Même si le motif de la femme de Rabbi Ele'azar n'est pas la composante la plus importante de l'histoire, elle reflète quand même un motif typiquement babylonien: la femme conçue comme un problème dans une vie tournée essentiellement vers l'étude de la Tora¹⁴⁶.

Il est possible de compléter et de conforter les analyses de J. L. Rubenstein et de R. Shoshany, en prenant en compte la structure narrative et conceptuelle quadripartite, dont nous avons montré qu'elle se retrouve à la fois dans S et BM. En effet, si l'on considère les deux récits du séjour de Rabbi Shim'on dans la grotte, on constate aisément que deux des quatre thèmes constitutifs de la structure, celui de la parole malheureuse et celui de la situation des rabbins entre deux mondes, sont absents de la version palestinienne. Quant aux deux thèmes restants (le lien entre dégradation corporelle et éloignement du monde, les miracles), ils sont cités dans TY, mais ils n'ont pas la même signification et le même contenu que dans le récit babylonien. Ainsi, dans TY, la dégradation corporelle est uniquement un inconvénient qui affecte ceux qui séjournent longuement dans une grotte. Elle n'est pas liée à une conception ascétique de l'étude, elle-même intégrée dans une perspective mystique, comme c'est le cas dans TB. Le traitement des miracles diffère également dans les deux versions, comme l'ont noté plusieurs commentateurs. TY insiste sur le caractère miraculeux de la purification de Tibériade¹⁴⁷, alors que TB concentre l'essentiel des miracles dans le cadre du séjour dans la grotte. L. Levine voit dans le texte de TB une version hybride avec un récit de la grotte au caractère miraculeux très marqué et un récit sobre et rationnel de la purification de Tibériade, apte à servir de témoignage historique fiable. Or, TB n'est nullement hybride du point de vue de sa composition. L'inégale répartition des miracles dans les différentes parties du récit répond au contraire à une logique unitaire, comme l'a montré J. L. Rubenstein. Le récit de TB insiste, selon lui, sur l'évolution de Rabbi Shim'on qui passe de la grotte à la cité, c'est-à-dire d'un mode de vie miraculeux, centré sur une activité exclusive (l'étude de la Tora), à un mode de vie normal, qui reconnaît leur valeur aux activités profanes et aux hommes qui s'y livrent¹⁴⁸. Ce passage d'un mode

146. J. L. RUBENSTEIN, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore-Londres, 2003, p. 121-122.

147. Dans TY, le miracle consiste à faire sortir les cadavres de terre, alors que dans le cas de Rabbi Ele'azar, c'est le cadavre qui est miraculeux.

148. J. L. RUBENSTEIN, *Talmudic Stories*, p. 126-127.

de vie à un autre est aussi, selon nous, le passage d'un monde à un autre. La logique de TB implique de situer l'essentiel des miracles dans le lieu du miraculeux (la grotte) et de décrire le lieu de la cité de la manière la plus normale et la moins miraculeuse possible (épisode de la purification de Tibériade). Le récit babylonien de la grotte a donc repris le récit palestinien antérieur, avec les motifs de l'éloignement du monde, de la dégradation du corps et des miracles, mais il a modifié leur signification, en les intégrant dans une structure narrative et conceptuelle plus ample, comprenant deux nouveaux aspects: la parole malheureuse et la situation des rabbins entre deux mondes.

Le caractère babylonien de la structure quadripartite est encore plus évident dans le récit de BM. Comme nous l'avons signalé plus haut, BM n'a pas de parallèle véritable dans les sources palestiniennes. Il a repris deux récits palestiniens, totalement indépendants l'un de l'autre et a créé un lien entre eux. Or les quatre motifs de la structure sont totalement absents de ces deux récits, si l'on excepte le motif de la dégradation corporelle. PRK parle en effet des souffrances de Rabbi Ele'azar, mais elles n'ont pas pour but d'expier les fautes de ce rabbin (contrairement à ce qui est le cas dans BM). Ce récit de PRK est d'ailleurs connu de TB qui ne l'a pas intégré dans le récit des mésaventures de Rabbi Ele'azar, mais l'a cité juste après. C'est donc le rédacteur babylonien qui a imposé la structure quadripartite aux sources palestiniennes antérieures, en modifiant leur signification et en ajoutant tous les éléments nécessaires à ce qu'il souhaitait exposer.

Il est difficile de ne pas conclure que les transformations des matériaux palestiniens sur Rabbi Shim'on et Rabbi Ele'azar, effectuées par les Babyloniens, ne l'ont pas été de concert, puisqu'elles portent sur des personnages similaires, qu'à bien des égards le récit de BM est la suite de celui de S et que la transformation, dans les deux cas, suit un même schème, celui de la structure quadripartite¹⁴⁹.

Il est possible qu'un troisième texte soit partiellement concerné par le processus que nous venons de décrire, celui qui raconte le débat entre Rabbi Eli'ezer et les Sages sur le four d'Akhnay. Ce débat est rapporté dans TY et dans TB, avec des variantes significatives. Ainsi, dans la version babylonienne, Rabbi Eli'ezer a un regard de feu et il menace de détruire le monde, ce qui n'est pas le cas dans la version palestinienne. Or le regard de feu et la menace de destruction globale sont des traits qu'il partage avec le Rabbi Shim'on de TB. Les miracles dans le récit du

149. S a-t-il joué un rôle pionnier en la matière, constituant un modèle pour la deuxième transformation qui a abouti au récit de BM?

four sont beaucoup plus nombreux dans TB et ils sont plus miraculeux¹⁵⁰. Le même phénomène se retrouve dans le récit babylonien du séjour de Rabbi Shim'on dans la grotte et il a vraisemblablement la même explication: il faut souligner le plus possible le lien du rabbin considéré avec le monde céleste, *de manière à le critiquer par la suite*¹⁵¹. La version babylonienne de l'histoire du four accentue effectivement cette dimension critique en ajoutant aux matériaux palestiniens un récit en araméen, où Dieu se réjouit d'avoir été vaincu par ses enfants¹⁵².

III. Conclusion

Notre étude a permis de montrer un certain nombre d'affinités entre des personnages bibliques (Moïse) et rabbiniques (Rabbi Eli'ezer, Rabbi Shim'on, Rabbi Ele'azar). On peut distinguer les groupes suivants:

- Moïse/Rabbi Eli'ezer /Rabbi Shim'on: caractérisés par un visage ou un regard de feu, ils sont des créatures hybrides et potentiellement dangereuses;
- Rabbi Shim'on et Rabbi Ele'azar: rabbins au comportement extrémiste (parole malheureuse, dégradation du corps), qui sortent du monde terrestre sans entrer dans l'autre monde.

Si l'on tient compte de l'ensemble des éléments¹⁵³, on aboutit au tableau suivant:

150. Voir A. GUTTMANN, «The Significance of Miracles for Talmudic Judaism», *Hebrew Union College Annual*, 20, 1947, p. 380 et J. NEUSNER, *Eliezer ben Hyrkanus. The Tradition and the Man*, t. II, Leyde, 1973, p. 411. Voir aussi la présentation par J. Neusner du rabbin babylonien comme une sorte de mage dans «The Phenomenon of the Rabbi: (2) The Ritual of " Being a Rabbi " », in *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia*, Leyde, 1976, p. 64-66.

151. Rabbi Eli'ezer et Rabbi Shim'on appartiennent au même type rabbinique, celui du Sage mystique qui vit en lien étroit avec l'autre monde et se coupe des autres juifs. Rabbi Eli'ezer ajoute même une certaine indépendance à l'égard de l'autorité rabbinique, là où Rabbi Shim'on se contente de s'opposer au pouvoir romain. Dans le cas de Rabbi Eli'ezer, la critique du rabbin mystique est peut-être aussi une critique du rabbin sympathisant du judéo-christianisme, voir sur ce point A. GUTTMANN, «The Significance of Miracles», p. 363-406 et plus récemment, D. BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, 1999, p. 33-34 et 39. Cela irait dans le sens de la thèse de H. Zellentini, que nous avons citée plus haut (le récit babylonien du séjour de Rabbi Shim'on dans la grotte serait une imitation parodique et une subversion du modèle chrétien de l'ascétisme de la grotte).

152. Dieu avait soutenu le point de vue de Rabbi Eli'ezer par une voix céleste, intervention qui a été rejetée par Rabbi Yehoshua'.

153. En ajoutant par exemple les acquis de l'étude de R. Shoshany qui rapproche Rabbi Shim'on et Élie.

	Moïse	Élie	Rabbi Eli'ezer	Rabbi Shim'on	Rabbi Ele'azar
parole malheureuse				oui	oui
rapport au pouvoir	oui	oui		oui	oui
retraite	oui	oui	oui	oui	oui
immersion dans l'étude	oui			oui	
lien avec le ciel	oui	oui	oui	oui	oui
montée au ciel	oui	oui			
état entre vie et mort					oui
transformation du visage	oui				
transformation des yeux			oui	oui	
dégradation corporelle				oui	oui
intransigeance		oui	oui	oui	oui
caractère terrifiant et destructeur	oui		oui	oui	
créature inclassable	oui		oui	oui	oui
objet de miracles	oui	oui	oui	oui	oui
acteur de miracles	oui	oui	oui	oui	oui

Moïse et Élie constituent deux prophètes bibliques. Leur statut de prophète implique par définition un lien étroit avec le ciel et des rapports (conflictuels) entretenus avec le pouvoir politique. Ils sont cependant des prophètes d'un genre particulier, des «hommes de Dieu», capables d'accomplir des miracles extraordinaires et qui comportent une facette noire ou terrifiante¹⁵⁴. Ils ont tous deux accompli une retraite au Sinai, pendant laquelle ils ont reçu la révélation divine. Les rabbins étaient d'ailleurs conscients des similitudes qui rapprochent Moïse et Élie, comme le montre le *midrash* suivant:

Tu trouves (également dans Os 12, 14 un autre enseignement): Moïse et Élie sont semblables l'un et l'autre en toutes choses. Moïse était prophète. Élie était prophète. Moïse était appelé «homme de Dieu» (Dt 33, 1), Élie était appelé «homme de Dieu» (1 R 17, 18). Moïse est monté au ciel et Élie est monté au ciel, ainsi qu'il est dit: «Et ce fut quand (l'Éternel) fit monter Élie (dans un tourbillon au ciel)» (1 R 2, 1). Moïse a fait mourir un Égyptien et Élie a fait mourir Hiel: «Quand il devint coupable à cause de Baal, il mourut» (Os 13, 1). Moïse a été entretenu par une femme, par la fille de Jéthro: «Appelez-le afin qu'il mange du pain» (Ex 2, 20) et Élie a été entretenu par (une femme)

154. Voir la description de l'homme de Dieu et sa comparaison avec le magicien dans G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, New York, 2008, p. 20-34.

de Sarepta: «Apporte-moi, je te prie, un morceau de pain» (1 R 17, 11). Moïse a fui loin de pharaon et Élie a fui loin de Jézabel. Moïse a fui et il est arrivé près d'un puits, Élie a fui et il est arrivé (aussi) près d'un puits, ainsi qu'il est écrit: «Il se leva et partit... et il arriva à Bersabée» (1 R 19, 3). (Sur) Moïse (il est dit): «Et la nuée le recouvrit pendant six jours» (Ex 24, 16) et Élie (pour sa part) monta (au ciel) dans un tourbillon: «Et ce fut quand (l'Éternel) fit monter (Élie dans un tourbillon au ciel)» (1 R 2, 1). Sur Moïse, il est dit: «Si ceux-là meurent de la mort de (tout) homme (... c'est que l'Éternel ne m'a pas envoyé)» (Nb 16, 29). Sur Élie, (il est dit): «Par la vie de l'Éternel, Dieu d'Israël, devant lequel je me tiens, il n'y aura pendant ces années ni rosée ni pluie, si ce n'est au (son) de ma parole» (1 R 17, 1).

Pour parfaire le parallèle entre les deux personnages, les rabbins n'hésitent pas à faire monter Moïse au ciel au moment de sa rencontre sinaïtique avec Dieu. Le parallèle n'est cependant pas parfait. Élie est monté au ciel dans un char de feu et n'a jamais connu la mort. Moïse est monté au ciel, mais il en est redescendu. En dépit de son visage qui rayonnait, il a fini par mourir comme tous les autres hommes. Il était donc un être à l'identité complexe, à cheval entre deux mondes.

Les trois figures rabbiniques qui sont au centre de notre étude ont été, à bien des égards, modelées sur l'exemple du prophétisme très particulier de Moïse et Élie. On retrouve pour les trois Sages les motifs de la retraite, du lien avec le ciel et des miracles. Deux autres motifs les caractérisent: leur caractère inclassable et leur intransigeance. Le premier de ces motifs est directement inspiré de Moïse: comme Moïse, les trois rabbins n'ont pas une identité claire et sont partagés entre deux mondes. Le deuxième motif est plutôt tiré de l'exemple d'Élie, qui se distingue par son zèle intransigent.

En dépit des attributs qui les rapprochent (à commencer par la similitude de leurs noms), Rabbi Eli'ezer et Rabbi Ele'azar ont des traits spécifiques qui les distinguent l'un de l'autre. Rabbi Eli'ezer a des yeux capables de brûler ce qui l'entoure et il a un caractère terrifiant et destructeur. Rabbi Ele'azar est victime d'une parole malheureuse, il a un rapport avec le pouvoir et connaît une dégradation de son corps. Les traits distinctifs de Rabbi Eli'ezer relèvent directement du modèle de Moïse (yeux capables de brûler et caractère terrifiant et destructeur¹⁵⁵). Pour Rabbi Ele'azar, seul le rapport avec le pouvoir a un lien avec ce modèle¹⁵⁶, les motifs de la parole malheureuse et de la dégradation du corps relevant manifestement d'une autre logique. Quant à Rabbi Shim'on, il est la figure la plus riche, puisqu'il

155. Voir Ex 34, 30 (terrifiant) et *Debarim Rabba*, 11, 10 (destructeur: Moïse bouleverse l'ordre cosmique, afin de ne pas mourir).

156. Un lien qui n'a cependant pas la même «orientation»: Moïse est en conflit avec le pouvoir égyptien, Rabbi Ele'azar sert le pouvoir romain.

contient en lui l'ensemble des motifs, ceux qui sont communs à Rabbi Eli'ezer et Rabbi Ele'azar et aussi ceux qui les distinguent.

Notre étude insiste sur le regard de feu, mais un motif très proche permet également d'opérer des rapprochements : celui du regard source de mort, qui est souvent le « regard des Sages ». Il se retrouve chez Élisée, quand il fait mourir les enfants qui se moquent de lui¹⁵⁷. Il se retrouve aussi chez Rabbi Eli'ezer, Rabbi Shim'on et Rabbi Yoḥanan de Tibériade¹⁵⁸. À l'inverse, Rabbi Zera le zélé, qui s'impose des épreuves nombreuses et périlleuses, estimées superflues par les autres rabbins et qui ressemble sur tous ces points à Rabbi Ele'azar, est la victime du regard de ses collègues¹⁵⁹. Il reste à réfléchir aux rapports entre les deux types de regard, celui qui brûle et celui qui tue.

José COSTA
jose.costa30@live.fr

157. Voir Talmud Babli, *Soṭa*, 46b. Pour G. Bohak, cet épisode est l'exemple par excellence de la facette noire de l'homme de Dieu (*Ancient Jewish Magic*, p. 21-22 : là où réside le pouvoir, l'abus de pouvoir n'est jamais loin). Les moqueries des enfants sont à rapprocher de celles du blanchisseur dans l'histoire de Rabbi Ele'azar.

158. Or R. Shoshany insiste sur la parenté entre Rabbi Ele'azar et Rabbi Yoḥanan.

159. Talmud Babli, *Baba Meṣi'a*, 85a (le texte se trouve donc dans la proximité immédiate du récit sur Rabbi Ele'azar). Sur l'ensemble des textes où apparaît le regard destructeur ou meurtrier des Sages, voir R. ULMER, *The Evil Eye in the Bible and Rabbinic Literature*, Hoboken, 1994.