

CONCLUSION

Qu'est-ce qu'un penseur « sépharade » ?

Jean-Christophe ATTIAS

Qu'est-ce qu'un penseur « sépharade » ? La question peut surprendre ou sembler vaine. Personne ne songerait sans doute à se demander, par exemple : Qu'est-ce qu'un penseur « ashkénaze » ? Certes. Mais cette asymétrie, elle, ne devrait pas étonner. De la même façon, s'il peut arriver qu'on se demande, à tort ou à raison, ce qu'est un penseur femme, un penseur noir ou même un penseur juif, on s'interrogera moins spontanément – ou même on jugera tout à fait absurde de s'interroger – sur ce que peut être un penseur « homme », « blanc » ou « non juif ». Le majoritaire et le dominant donnent l'illusion d'un universel neutre et non questionnable. C'est à propos du « minoritaire » qu'émergent *a priori* des interrogations de cet ordre, quand bien même – et peut-être surtout quand – la contribution de cette « minorité » au devenir de la « majorité » serait perçue comme déterminante. Or, tel est précisément le regard habituellement porté sur la « pensée sépharade ». Elle paraît émaner d'un segment « minoritaire » du monde juif et, dans le même temps, sa contribution au devenir de la « pensée juive » en général est perçue comme tout à fait déterminante, au moins en sa période médiévale, spécialement avant la grande expulsion de 1492.

Les choses sont évidemment moins simples, et cette manière de découper le judaïsme en tranches homogènes, distinctes et d'épaisseurs variables est à la fois arbitraire, simplificateur et

peu conforme à la réalité des évolutions culturelles. Et à l'instar d'un Shlomo Pinès qui recommandait, en 1956, d'appréhender la « continuité » de la culture juive « plus comme un problème que comme une donnée¹ », j'incline à penser qu'il est *a priori* abusif de parler de l'unité et de la continuité d'une culture ou d'une pensée « sépharades », sauf à en donner une définition singulièrement souple, grossière, voire inconsistante.

De l'ambiguïté et de la relativité qui sont de règle en ces questions, je voudrais donner, pour commencer et avant d'élargir mes perspectives, deux illustrations ponctuelles mais symptomatiques. L'une est antérieure à 1492 et émane des milieux karaïtes² de tradition byzantine d'Andrinople et de Constantinople. L'autre est postérieure à 1492 et exprime les vues d'un des maîtres de la nouvelle communauté sépharade de Salonique.

Chaussons d'abord les lunettes du karaïsme byzantin tardif. On en connaît assez bien l'évolution culturelle³. Celle-ci va clairement dans le sens, dès avant 1492, à la fois d'une « rabbanisation » – à savoir d'un rapprochement des normes du judaïsme rabbinique « orthodoxe » – et d'une « séphardisation ». L'on sait, par exemple, la prédilection d'un Élie Bashiatsi (v. 1420-1490), codificateur du droit karaïte, pour la littérature hébraïque sépharade classique, sa préférence pour la cantilation sépharade et son appréciation positive de l'exégèse biblique pratiquée par les commentateurs espagnols. L'on sait aussi comment il s'appuie, curieusement, sur un Judah Halévi (v. 1075-v. 1141) pour retrouver les sources du schisme entre karaïtes et

1. Cité par Warren Zeev Harvey, « Shlomo Pinès et son approche de la pensée juive », dans Shlomo Pinès, *La Liberté de philosophe. De Maïmonide à Spinoza*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 28.

2. Le karaïsme est un courant du judaïsme apparu dans la Babylonie du VIII^e siècle, caractérisé notamment par son rejet de la tradition orale et par son attachement exclusif à la lettre des écrits sacrés. Parmi les publications les plus récentes, voir notamment Meira Polliack (dir.), *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden, Brill, 2003.

3. On peut entre autres consulter à ce sujet Jean-Christophe Attias, *Le Commentaire biblique. Mordekhai Koftino ou l'herméneutique du dialogue*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 41-89.

rabbanites ou comment, lisant entre les lignes, il n'hésite pas à créditer Abraham Ibn Ezra (1089-1164) et Moïse Maïmonide (1138-1204), autres « Sépharades » de premier plan, de sympathie voilée pour le karaïsme. En fait, pour lui, la ligne de partage ne passe pas forcément là où nous la placerions nous-mêmes trop spontanément.

Il y a à ses yeux d'un côté « ces talmudistes venus d'*Ashkenaz* » – qui répandent le trouble dans les communautés « avec leurs *tsitsiot* [franges rituelles]⁴ » et « leurs *tefilin* [phylactères]⁵ », avec ces « manteaux qui leur tombent jusqu'aux pieds » et ces « couvre-chefs » qui leur servent à « effrayer » la foule – et de l'autre, les « savants qui se trouvent ici [en terre byzantine] et dans d'autres régions, y compris en Espagne, qui recherchent la voie du *pshat*⁶ » [sens premier], et qui seraient prêts, « sans cela », à confesser la vérité⁷... Ici, curieusement, on l'aura noté, ce sont les « talmudistes d'*Ashkenaz* » qui font figure de « minorité », à la fois fort active et fort antipathique. Les Sépharades sont du bon côté de la barrière, et ils sont associés d'une part à une implantation géographique particulière

-
4. En hébreu *tsitsiot* (sing. *tsitsit*), franges rituelles du châle de prière (*talit gadol*) dont les hommes juifs majeurs se revêtent pendant l'office du matin pour répondre aux prescriptions de Nombres 15, 37-41. Ce mot peut aussi désigner le *talit katan*, sorte de sous-vêtement, lui aussi muni de franges à ses quatre coins, et porté sous leur chemise, tout au long de la journée, par les hommes juifs dès l'âge de trois ans.
 5. Les *tefilin* (sing. *tefilah*), terme ordinairement traduit par « phylactères », sont deux petits boîtiers de forme cubique et de couleur noire, garnis de lanières de cuir noir permettant de les attacher, et portés par les hommes adultes pendant l'office du matin (excepté le shabat, le Grand Pardon et les jours de fête chômée), l'un sur la tête, au haut du front, et l'autre au bras gauche. Ces boîtiers contiennent tous deux, calligraphiés en hébreu sur parchemin, quatre textes bibliques (Deutéronome 6, 4-9 et 11, 13-21 ; Exode 13, 1-10 et 13, 11-16). Chacun de ces passages fait référence à l'obligation pour le fidèle d'« attacher » et de « porter » ces paroles « comme un symbole sur [son] bras » et « en fronteau entre [ses] yeux » – sans autre précision toutefois. L'usage du port des *tefilin* est attesté dès la période antique ; il est l'exemple typique d'une pratique dont le principe est présenté par la tradition rabbinique comme scripturaire mais dont les détails concrets ont été fixés et transmis par la tradition orale. Il est inconnu du karaïsme.
 6. Ce terme technique de l'exégèse biblique désigne ordinairement le sens premier, obvie et respectueux du contexte d'un mot ou d'un verset, principalement par opposition au *drash*, sens dérivé, développé, à visée homilétique.
 7. Élie Bashiatsi, *Aderet Eliahou [Le Manteau d'Élie]*, réimp. de l'éd. d'Odessa (1870), [Ramle], Ha-moatsa ha-artsit shel ha-yehoudim ha-Karaim be-Yisrael, 1966, *Inian kidousch ha-hodesh [De la fixation de la néoménie]*, chap. 6, p. 6 (en hébreu).

(*Sefarad*, l'Espagne, ou la péninsule Ibérique) et d'autre part à une lecture « littéraliste », grammaticale et philologique du texte scripturaire, dont ils ne sont toutefois pas les seuls représentants, puisque les « savants d'ici », Juifs byzantins, rabbanites ou karaïtes, la pratiquent eux aussi.

Quelques années plus tard, la situation a profondément changé. Les Juifs ont été expulsés d'Espagne et le déferlement des exilés sur les terres ottomanes a bouleversé l'équilibre démographique des communautés. En de nombreux endroits, les Sépharades sont majoritaires, et là où subsistent des Romaniotes (des Juifs de tradition byzantine), des conflits de diverses natures, notamment juridiques, éclatent. Rompant avec le principe halakhique en vertu duquel le nouvel arrivant doit se conformer à l'usage local, les Sépharades vont même, dans bien des cas, substituer leur propre *minhag*⁸ (rite religieux) à celui des plus anciennement installés.

Voici comment s'exprime, par exemple, le Sépharade Moïse Arokis dans un *responsum* rédigé à Salonique en 1508-1509, en réaction à une question posée d'Andrinople :

[...]et nous aussi, reste des rescapés de la dispersion d'Espagne, même si les persécutions religieuses nous ont contraints aux souffrances d'un dur exil, jusqu'à ce que nous nous fixions ici, en ce royaume de Turquie, nous n'avons point perdu notre sel, et notre parfum ne s'est point évanoui. Notre force est restée celle d'alors... Chacun sait que les Sépharades et leurs savants en ce royaume, avec tout le reste des communautés qui se joignent à eux, sont, Dieu soit loué, les plus nombreux. C'est à eux seuls que le pays a été donné, et ils en sont la splendeur, l'éclat et la gloire... et il convient que les minorités résidant les premières dans le royaume agissent en conformité avec ce que nous disons en tout ce qui concerne les usages de la Torah⁹.

8. Pratique religieuse ou règle de comportement admise et observée par une communauté juive donnée, mais ne découlant pas *a priori* d'une prescription biblique ou rabbinique formelle.

9. Cité par Joseph R. Hacker, « Superbe et désespoir. L'existence sociale et spirituelle des Juifs ibériques dans l'Empire ottoman », *Revue historique* (578), avril-juin 1991, p. 283.

La ligne de partage a bien bougé. C'est à travers le prisme d'un regard cette fois sépharade que nous l'observons. Les Sépharades sont désormais arrachés à leur implantation géographique initiale et « naturelle ». Mais sur ces terres nouvelles de l'Empire ottoman où ils se sont installés, ils sont devenus majoritaires. L'enjeu n'est plus un certain rapport au texte biblique, mais la prééminence en matière juridique et les égards dus à l'excellence de leur tradition et à la réputation de leurs savants. Et l'on croit bien entendre là l'écho d'une estime de soi, d'un « orgueil » en fait, que d'aucuns n'hésiteraient pas à qualifier de typiquement sépharades.

Si l'identité « sépharade » d'un penseur juif se reflète ou s'exprime, comme c'est ici clairement le cas, dans une certaine forme d'auto-affirmation, voire de « superbe sépharade », de quoi cette auto-affirmation et cette « superbe » se prévalent-elles au fond exactement ? Du nombre ? D'une géographie ? D'une généalogie ? D'une tradition culturelle et linguistique spécifique, précisément discernable, présentant une réelle continuité et jouissant, au moins à certains moments de l'histoire, d'une effective précellence (aux yeux de ce penseur et/ou aux yeux de ses contemporains, y compris non sépharades, voire non juifs) ? Les témoignages successifs et très différents, voire contradictoires, d'un Élie Bashiatsi, d'un Moïse Arokis et de quelques autres invitent clairement sur ce point à la prudence.

Parlons pour commencer géographie et généalogie. Dans l'imaginaire sépharade, les deux sont étroitement interconnectées. La généalogie peut suppléer une géographie défailante, et la géographie elle-même n'est pas nécessairement celle qu'on croit. La Péninsule dont certains penseurs sépharades se réclament est une terre aussi mythique que concrète. Plus peut-être. Les Juifs d'Espagne y auraient été amenés tout droit de Terre sainte, et spécialement de Judée, croient-ils, dès la fin du VI^e siècle avant J.-C., à l'époque de la destruction du Premier Temple. Cette Espagne est à leurs yeux une nouvelle Terre sainte. Les noms de certaines villes espagnoles leur auraient été donnés par les premiers colons juifs du pays, en souvenir

de localités bibliques et en raison d'analogies plus précises. Lucène aurait été baptisée du nom de Louz-Béthel parce que son air pur aurait été particulièrement propice au développement de la science juive, comme celui de la localité palestinienne l'avait été à la prophétie. Ainsi, à la géographie historique ibérique se surimpose spontanément une espèce de géographie mythique palestinienne, Maqueda et Escalona, en Castille, devenant la Makkéda et l'Ascalon bibliques. La revendication généalogique – judéenne – se surimpose à la revendication géographique – ibérique –, et elle peut même la supplanter. Être « sépharade », c'est autant être « judéen » (c'est-à-dire « juif » au sens le plus authentique) qu'« espagnol ».

Ce qu'atteste, par exemple, la manière dont un Isaac Abravanel (1437-1508) se présente au tout début de son commentaire de Josué, écrit en Castille, après sa fuite du Portugal en 1483 :

Moi, l'homme Isaac, fils du vaillant [auteur] de nombreux exploits, et dont le nom est grand en Israël, le seigneur Juda, fils de Samuel, fils de Juda, fils de Joseph, fils de Juda, de la famille des Abravanel, tous personnages considérables entre les enfants d'Israël, issu de la racine de Jessé le Bethléémite, de la famille de la maison de David, guide et législateur des peuples, bénie soit la mémoire du juste¹⁰ !

On peut comprendre, dans ces conditions, qu'on ne cesse nullement d'être sépharade lorsqu'on a quitté la Péninsule. C'est même exactement le contraire. « Sépharade » est Abraham Ibn Ezra lorsqu'il écrit ses commentaires du Pentateuque – à Lucques, en Italie, puis à Rouen, en France¹¹. Il se compte toujours au nombre des « exilés de Jérusalem répandus en *Sefarad* »,

10. Cité par Jean-Christophe Attias, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 11.

11. Abraham Ibn Ezra, introduction au *Premier commentaire du Pentateuque* [Lucca, avant 1145], éd. et trad. en allemand de David Rosin, *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars*, Breslau, Druck von Grass, Barth und comp., 1887, p. 24 ; et *id.*, introduction au *Second commentaire du Pentateuque* [Rouen, 1153], éd. et trad. en allemand de David Rosin, *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars, op. cit.*, 1885, p. 56. Voir ce que dit Irene Lancaster de cette mention, par Abraham Ibn Ezra, de ses origines espagnoles (ou sépharades) dans Irene Lancaster, *Deconstructing the Bible. Abraham Ibn Ezra's Introduction to the Torah*, London, RoutledgeCurzon, 2003, p. 145, [14].

le Joseph Bonfils auteur d'un surcommentaire du commentaire d'Ibn Ezra – écrit en 1370 à Damas¹². « Sépharade » et même « Cordouan » demeure un Moïse Maïmonide qui pourtant écrit en Égypte et a quitté sa Cordoue natale quand il était enfant¹³. C'est en un sens sa nostalgie de *Sefarad*, plus que *Sefarad* proprement dite, qui fait le penseur « sépharade ». Nostalgie de l'Andalousie musulmane et de Grenade pour celui qui a été contraint de gagner les terres septentrionales de la *Reconquista*. Nostalgie de l'Espagne chrétienne pour qui en a été expulsé en 1492 ou a fui, plus tard, les griffes de l'Inquisition.

De fait, où passent exactement les frontières de *Sefarad* ? Nul ne le sait vraiment. Certaines de ses racines culturelles sont en Orient, à Bagdad. Mais le Maghreb en fait en un sens aussi partie, et lorsqu'Abraham Ibn Ezra pleure dans une élégie les communautés juives décimées par les Almohades au XI^e siècle, *Sefarad* et Maghreb, Cordoue, Malaga, Tlemcen et Marrakech sont étroitement associés¹⁴. La Méditerranée tout entière – que le même Ibn Ezra appelait « mer de *Sefarad* »¹⁵ – y est en quelque sorte contenue. *Sefarad* se transportera finalement partout où se transporteront ses fils, Orient ottoman, Europe du Nord, France du Sud-Ouest, Nouveau Monde, lieux de (re)constitution de tant de métropoles et périphéries sépharades.

Constance de l'imaginaire généalogique, certes, mais labilité de la géographie, donc. La « culture », en sa continuité, fournirait-elle un meilleur fondement à la définition d'une « pensée

12. Joseph Bonfils (Tov Elem), introduction au *Tsofnat Paaneah* [Surcommentaire du commentaire du Pentateuque d'Abraham Ibn Ezra], éd. David Herzog, Kraków, Joseph Fischer, 5672 (1911), p. 6 (en hébreu).

13. Voir Moïse Maïmonide, introduction au *Mishne Torah* (Code, 1180), Yerushalayim, El Hamekoroth, 5714 (1953-1954), *Sefer ha-mada* [Livre de la connaissance], Yerushalayim, Mosad ha-rav Kook, s.d., p. 15 (en hébreu) ; *id.*, introduction au *Commentaire des Aphorismes d'Hippocrate*, trad. hébraïque de Juda Ibn Tibbon, éd. Süßman Muntner, Yerushalayim, Mosad ha-rav Kook, 1961, p. 7, n. 1.

14. Voir Gérard Nahon, « L'élégie d'Abraham Ibn Ezra sur la persécution almohade. Perspectives nouvelles », dans *Métropoles et Périphéries sépharades d'Occident*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 59-70.

15. Abraham Ibn Ezra, *Peroushei ha-Torah* [Commentaires du Pentateuque], éd. Asher Weizer, Yerushalayim, Mosad ha-rav Kook, 1976, t. 2 ; commentaire long sur Exode 10, 19 (p. 66) et sur Exode 13, 18 (p. 89) (en hébreu). Voir aussi le commentaire sur Nahoum 3, 8.

sépharade » ? Qu'est-ce qui fait le « penseur sépharade » ? La langue dans laquelle il s'exprime ? Les corpus qu'il soumet à exégèse ? Les références sur lesquelles il s'appuie ? Les sujets qu'il se donne ? La manière dont il les traite ?

La Bible, l'hébreu, la rationalité : voilà ce qui, d'abord, semble s'imposer à l'esprit. Quelque chose comme un moment « sépharade » de la culture juive médiévale, particulièrement représentatif d'une rupture, certes relative mais réelle, avec les anciens modèles rabbiniques. Un moment qui atteste un bouleversement du statut de la Bible à la fois comme témoin linguistique et comme texte littéraire (et donc aussi comme texte révélé), quand se développent d'une part une science philologique hébraïque nouvelle, d'autre part une poésie hébraïque profane et religieuse. Toutes deux, philologie et poésie, prennent exemple sur des précédents et des modèles arabes. Et comme les Arabes avaient fait du Coran et de sa langue, elles installent durablement la Bible et sa langue au centre, dans un cas (celui de la philologie) comme objet d'étude privilégié voire exclusif, dans l'autre (celui de la poésie) comme matériau linguistique principal et, bien que d'une manière ambivalente, comme source d'inspiration et comme justification ultime. Ce souci inédit, crucial, même lorsqu'il est inquiet, de la Bible comme langue, comme littérature, comme modèle, comme pilier de l'identité juive, comme source première d'une valorisation de soi souvent arrogante, face aux autres non juifs aussi bien que face aux autres Juifs, paraît typiquement « sépharade ». Les Sépharades eux-mêmes en étaient conscients, qui n'hésitaient pas, lorsque l'occasion s'en présentait, à stigmatiser, tel le Catalan Profiat Duran (fin xiv^e-début xv^e siècle) en 1403 dans son *Maase Efod*¹⁶, le caractère inconditionnel du dévouement des savants juifs de France et d'*Ashkenaz* à la science talmudique, et les honteuses insuffisances de leur science biblique... On peut d'ailleurs penser que l'efflorescence d'une littérature historiographique sépharade, un peu avant et surtout après l'Expulsion, constitue

16. Voir Profiat Duran, *Maase Efod*, éd. Jonathan Friedländer et Jacob Kohn, Wien, s.n., 1865, p. 41.

l'une des dernières et des plus révélatrices manifestations de cette tournure d'esprit. En saturant leur écriture d'allusions scripturaires, en donnant un tour foncièrement biblique, sur le plan linguistique et formel, à leur récit de l'histoire post-biblique du peuple juif, tous ces auteurs infusent naturellement du sacré et une forte dose d'ahistoricité dans leur discours historiographique. Mais ils témoignent dans le même temps d'un rapport partiellement sécularisé à la Bible, laquelle (re)devient pour eux non seulement le vecteur d'une révélation divine incomparable, mais aussi un modèle de littérature historiographique parfaitement imitable. Et il n'est sans doute pas fortuit, pour finir, que les anciens marranes installés en Europe du Nord – à Amsterdam notamment – aient pour la plupart opéré leur retour au judaïsme par le biais d'un retour à l'Ancien Testament. Un retour qui, en raison même de son biblisme impénitent, ne pouvait d'ailleurs qu'être problématique du point de vue juif, justement. Uriel da Costa (1585-1640) ne s'indignait-il pas de ces « Pharisiens » – entendez les rabbins – qui, « par devoir ou par folie », « prennent sur eux de changer les mots, d'altérer, de tourner, d'interpréter maladroitement l'Écriture pour renforcer et confirmer leurs rêveries confuses, voulant par ces moyens mensongers leur venir en aide »¹⁷ ? Il n'est pas jusqu'au souci biblique d'un Spinoza (1632-1677), pour problématique et initiateur de rupture qu'il fût, et même son goût de la grammaire, qui ne renvoie à une certaine « séphardité ».

Ce tableau a le mérite de la cohérence et a le grand avantage de recommander les Sépharades, Juifs modèles et « éclairés », à l'attention de tous les Modernes, *maskilim*¹⁸, réformateurs juifs d'Europe centrale, promoteurs non juifs de l'émancipation et de la « régénération » des Juifs. Il n'en faut pas moins garder à l'esprit qu'ils ne seront pas les seuls à qui l'on sera tenté de faire jouer ce beau rôle – l'abbé Grégoire (1750-1831), pour ne

17. Voir Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg International, 1983, p. 123.

18. Adeptes de la *Haskalah*, le mouvement des Lumières juives, qui prend naissance à la fin du XVIII^e siècle en Europe occidentale et centrale, avant de gagner, dans la seconde moitié du XIX^e, l'Europe orientale, les Balkans et l'Afrique du Nord.

donner qu'un exemple, fera jouer le même aux Karaïtes, « les plus honnêtes gens d'entre les Juifs » selon lui, et aussi « les plus sensés, car ils rejettent les traditions talmudiques »¹⁹. Ensuite, si ce tableau est cohérent, c'est qu'il est incomplet. Hébraïsants, certes, les Sépharades ne s'en sont pas moins exprimés en de multiples langues : arabe, espagnol, portugais, catalan – comme Hasdaï Crescas (v. 1340-v. 1410) dans l'original perdu de sa *Réfutation des principes des chrétiens*²⁰ –, latin, judéo-espagnol, sans oublier l'araméen, puisque c'est bien en cette langue que le *Zohar*, qui apparaît en Espagne au XIII^e siècle, est écrit²¹. À croire qu'un penseur « sépharade », linguistiquement, est pour l'essentiel un penseur qui ne s'exprime pas et ne peut pas s'exprimer en yiddish... Biblistes, certes, les Sépharades ont aussi été des juristes de premier plan, notamment de grands codificateurs, et même si certaines de leurs entreprises (je pense à celle d'un Maimonide²², par exemple) pouvaient trahir un rapport ambivalent aux grands corpus halakhiques traditionnels. Littéralistes, grammairiens, philologues, stylistes de la brièveté et de l'allusif (comme un Ibn Ezra), les Sépharades ont aussi su être d'immenses compilateurs et les maîtres d'un *drash*²³ indéfiniment

19. Abbé Henri-Baptiste Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* [mémoire couronné par la Société royale des sciences et des arts de Metz le 23 août 1788 ; 1^{re} éd., 1789], rééd., Paris, Flammarion, 1988, p. 165.

20. Pour une traduction anglaise de la traduction hébraïque de cet opuscule, voir Hasdaï Crescas, *The Refutation of the Christian Principles*, éd. et trad. de l'hébreu de Daniel J. Lasker, Albany, SUNY Press, 1992.

21. Le *Sefer ha-Zohar* [*Livre de la Splendeur*] est un texte pseudépigraphique écrit en araméen, attribué à Siméon bar Yohai, un maître juif palestinien du II^e siècle, en fait un *midrash* mystique où s'expriment les doctrines de la kabbale théosophique de Moïse de León (1240-1305) et de son école. Œuvre majeure de la tradition mystique juive, le *Zohar* a fini par acquérir dans le judaïsme un prestige comparable à celui de la Bible et du Talmud.

22. Maimonide est l'auteur d'un code systématique et monumental de la Loi juive, le *Mishne Torah* [*Le Double de la Torah*, d'après Deutéronome 17, 18], également connu sous le titre de *Yad ha-hazaka* [*La Main forte*], qui devait demeurer un classique bien qu'il ait été la cible de maintes critiques.

23. *Drash* est un terme technique de l'exégèse biblique désignant une interprétation s'éloignant du sens obvie (*pshat*) d'un passage scripturaire et qui, par un travail parfois complexe de réélaboration et d'enrichissement, prenant souvent quelques libertés avec le contexte comme avec les règles de la grammaire et de la philologie, en extrait (ou y introduit) un enseignement moral, spéculatif ou halakhique.

extensible (qu'on songe seulement au *Meam Loez*²⁴). Enfin, rationalistes, philosophes, certes, les Sépharades ont aussi été des maîtres kabbalistes fondateurs et des mystiques, d'Abraham Aboulafia (1240-après 1291) et de Moïse de León (v. 1240-1305) à Joseph Karo (1488-1575) et Moïse Cordovero (1522-1570)... La veine « obscurantiste », si j'ose dire, est infiniment riche en monde sépharade.

Qu'est-ce donc qu'un penseur « sépharade » ? L'enjeu d'une telle interrogation, on l'aura compris, est un enjeu imaginaire, ou si l'on veut l'enjeu de maints imaginaires différents et concurrents – sépharades, juifs et non juifs. La question est trop vaste pour qu'on lui fasse une réponse trop étroite. Et si une leçon devait être tirée de ce bref propos conclusif, c'est précisément tout l'intérêt qu'il peut y avoir, parfois, à descendre des hauteurs généralisatrices au concret, au vivant, au directement palpable de ce que, dans cet ouvrage, on appelle très justement des « trajets individuels ».

24. Sur cette vaste compilation de savoir rabbinique structurée comme un commentaire biblique, dont le premier volume, signé par Yaakov ben Méir Houli (1689-1732), paraît en 1730 à Istanbul, voir entre autres Alisa Meyuhass Ginio, *La Bible populaire sépharade comme mémoire de la vie juive*, Paris, Centre Alberto-Benveniste, 2004.