

## NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Moshe BAR-ASHER, Chaim E. COHEN (éd.). — משאת אהרן. מחקרים בלשון מוגשים (Mas'at Aharon. Linguistic Studies Presented to Aron Dotan), Jérusalem, The Bialik Institute, 2009, 54 + 644 + יג\* (anglais et français) + VII (anglais) pages.

A. Dotan est né à Stuttgart en 1928; ses parents gagnèrent la Palestine quand il avait cinq ans. Il participa activement à la Guerre d'indépendance de l'État d'Israël puis revint à ses études d'hébreu, de Bible et littérature hébraïque, d'arabe et de langues sémitiques et de pédagogie à l'université du Mont Scopus à Jérusalem. En qualité de secrétaire scientifique du Comité de la langue hébraïque (1951), puis de l'Académie de la langue hébraïque qui en prit la suite, il fut secrétaire de nombreux comités de terminologie et de grammaire, d'orthographe et de translittération et contribua à la méthodologie, à la réglementation et à l'établissement de liens étroits avec la société et la presse. Il devint membre de plein exercice de l'Académie en 1971. Attaché à la jeune université de Tel-Aviv à partir de 1961, professeur ordinaire en 1973, il y enseigna, ainsi qu'au département d'hébreu de Bar-Ilan, jusqu'en 1996. Outre un enseignement très varié, en langues sémitiques, inscriptions cananéennes, Bible, araméen biblique, grammairiens médiévaux, hébreu moderne, massore, vocalisation, accentuation, il assuma diverses fonctions dans l'administration universitaire et dans de multiples institutions. À l'étranger, il enseigna à la Sorbonne, à Yale et à Queen's College et fut membre de plusieurs instituts de recherche dont le C.A.T.A.B. de Lyon et la Deutsche Bibelgesellschaft. Son domaine de recherches de prédilection est la massore et les débuts de la grammaire hébraïque; son premier livre, tiré de sa thèse de doctorat qu'avait dirigée le Prof. Z. Ben-Ḥayyim, fut l'édition critique du *Sēfer diqdūqēy ha-ṭe'amim* d'Aaron Ben-Asher; sa principale contribution, l'édition, précédée d'un volume d'introduction et accompagnée d'une traduction en hébreu, du *Sēfer ṣaḥūt ha-lāšon* de Sa'adia, sous le titre de *Ōr ri'šōn be-ḥokhmat ha-lāšōn*. On lui doit encore, notamment, la réfutation de la thèse jusqu'alors admise de l'appartenance de Ben-Asher au karaïsme, l'édition de la bible de Léningrad attribuée à Ben-Asher, l'article «Massorah», aux dimensions d'un livre, dans le t. 16 de l'*Encyclopaedia Judaica* (1). Enfin, il a formé des générations d'enseignants aux niveaux secondaire et universitaire. Une liste des publications d'A. Dotan, établie par N. Basal, se trouve aux p. 1-10; on y compte encore un livre et six articles sous presse, signes d'une activité qui ne se dément pas et que nous espérons longue encore.

L'ouvrage compte quatre sections en hébreu et une section en anglais et en français; par commodité nous citons les titres des articles en hébreu dans leur traduction anglaise. La section biblique et sémitique comprend les articles de J. Blau, «On Two Consecutive Mobile *Šwas*», p. 13-24; H. Cohen, «Medieval Exegesis of Genesis and Modern Biblical Philology: Part Two», p. 25-46; D. Sivan, «The Internal Passive of G-Stems in Northwest Semitic Languages», p. 47-56; E. Qimron, «The Adjectival Suffix *ןי*- in Ancient Hebrew», p. 57-60.

La section d'hébreu michnique, de langue liturgique et d'araméen comprend: G. Birnbaum, «The Vocalization of *ל* in the Particle *ל-ש* in MS Kaufman of the

Mishna», p. 63-74; I. Ben-David, «Biblical הַרְבָּה», p. 75-91; M. Bar-Asher, «The Mishnaic Noun Pattern פְּעֻלָּת», p. 92-101; I. Gluska, «The Daily Amidah Text According to *Siddur Rav Sa'adia Gaon*», p. 102-125; A. Dodi, «The Reading Tradition of Biblical and Post-Biblical Words in Catalonian *Mahzorim*», p. 126-138; A. Tal, «Geniza Fragments of the Targum to Esther», p. 139-171; Ch. E. Cohen, «*Pu'al* and *Huf'al* Particles in Mishnaic Hebrew», p. 172-188; M. Florentin, «Another Prayer of the Samaritan Ab Isdâ of Tyre», p. 189-195; M. A. Friedman, «גִּינִייה גִּנְנִייה גִּנְנִייה גִּנְנִייה» [le nom grec de la «femme», le «jardin» et le «dais nuptial» en araméen dans *Berē'sīt Rabbā* 18,4, Theodor-Albeck p. 164-165], p. 196-200; S. C. Reif, «A Genizah Fragment of the Grace after Meals: a Textual, Theological, and Liturgical Study», p. 201-217; Sh. Sharvit, «The Interchange of ב-ב in Mishnaic Hebrew», p. 218-243.

Section de massore, d'accentuation biblique et d'hébreu médiéval: N. Basal, «The Attribute in a Judeo-Arabic Adaptation of Ibn Jinni's *Al-luma' fi al-'Arabiyya*», p. 247-260; D. Becker, «The Use of Augmentative Letters by Medieval Hebrew and Arab Grammarians», p. 261-279; M. Breuer (ל"ו), «Mobile and Quiescent *šawa* according to the Rules of Biblical Accentuation», p. 280-288; R. Hazon, «*Sefer Tiqqun Shegagot*: its Author and Other Issues», p. 289-304; R. Hitin-Mashiah, «A New Solution to a Riddle Poem about Biblical Accent Names», p. 305-315; Y. Tobi, «Lexical Elements in Sa'adia's Biblical Commentaries», p. 316-357; A. Maman, «New Fragments from R. Isaac Ibn Barūn's *Kitab al-Muwāzana*», p. 358-391; Y. Ofer, «A Babylonian List of Open and Closed *Parshiyot* in the Pentateuch», p. 392-434 [avec une édition]; M. Fruchtman, «Medieval Hebrew Poet-Philologists», p. 435-441; M. Ryzhik, «Fifteenth-Century Hebrew Letters from Tuscany», p. 442-452; N. Reich, «A Linguistic Midrash and Masoretic Comment in *Kitab al-Tajnis*», p. 453-468; R. Shoshany, «The Original Purpose of Biblical Accentuation», p. 469-486; R. Steiner, «*Pataḥ* and *Qames*: On the Etymology and Evolution of the Names of the Hebrew Vowels», p. 487-497; E. Schlossberg, «The Commentaries of Rav Sa'adia Gaon in the Late Yemenite Midrashim», p. 498-521.

Hébreu moderne: I. Eldar, «The Revival of Spoken Hebrew», p. 525-544; E. Borochovsky, P. Trommer, «Dictionary Definitions of Words Belonging to Different Parts of Speech», p. 545-564; D. Doron, «A Syntactic Study of the Palestinian Authority's Hebrew Publications», p. 565-589; Sh. Izre'el, «From Speech to Syntax: from Theory to Transcription», p. 590-610; I. Zadka, «From עֲנִידוּיָהּ to עֲנִידוּיָהּ», p. 611-618; O. (Rodrigue) Schwarzwald, «Historical and Foreign Influences on the Development of Hebrew», p. 619-629; Y. Shlesinger, «Adjective Distribution in Persuasive Discourse», p. 630-644.

Partie anglaise et française: G. Khan, «The Pronunciation of *šawa* with Ga'ya in the Tiberian Tradition of Biblical Hebrew», p. 3\*-18\*: A. Sáenz-Badillos, «Abraham Ibn Ezra and Sa'adia on Hebrew Grammar», p. 19\*-32\*»; M. Serfaty, «Lettres fermées au regard de la *Massora* et de la *Halaka*», p. 33\*-45\*»; J. Ribera-Florit (ל"ו), «The Babylonian Tradition of Targum Ezekiel», p. 46\*-54\*». – Pas d'index. L'ensemble est riche et varié et plus d'un titre laisse entendre que la consultation de ce volume sera profitable, hors les études de langue strictement dites, également à des exégètes, des liturgistes, des historiens.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Anita NORICH, Yaron Z. ELIAV. — *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext*, Providence, Brown University, 2008, xi + 260 pages («Brown Judaic Studies», 349).

Comme le précise l'introduction d'A. Norich, le présent recueil d'études est animé de la conviction qu'il existe bien une culture juive, au-delà de sa diversité historique et géographique et de ses liens profonds avec l'environnement non-juif. Quatre contributions portent sur la culture juive antique (1 à 4), les huit autres concernant la culture juive moderne et contemporaine, cinq de manière générale (5 à 8 et 11) et trois centrées plus spécifiquement sur la littérature (Essai d'ouverture, 9-10). Nous allons présenter successivement ces trois groupes d'études (I, II et III).

I. Dans un étude stimulante (1), M. L. Satlow critique une démarche historique essentialiste, encore trop fréquente chez les antiquisants, axée sur les concepts de «judaïsme» et d'«hellénisme», conçus comme des ensembles culturels aux limites claires, dont les relations mutuelles sont analysées en termes d'influence et de phénomènes syncrétiques. Il propose une approche plus modeste de la documentation, qui part non du judaïsme mais des juifs, c'est-à-dire des communautés juives locales, dont les conceptions et les pratiques doivent être interprétées d'abord dans leur environnement immédiat et non d'emblée à partir des grands corpus de référence (Philon, Talmud ...). Selon G. Boccaccini (2), le judaïsme hellénisé est à la fois un mythe et une réalité. Il est un mythe si on le conçoit comme l'opposé d'un judaïsme qui serait pur de toute influence grecque (celui de la terre d'Israël ou celui des rabbins). La notion d'un judaïsme hellénisé, distinct des autres judaïsmes, reste cependant pertinente, si l'on désigne par là le «mouvement (...) le plus directement engagé dans un dialogue conscient avec la culture hellénique». Dans cette mouvance du judaïsme, le motif de la sagesse, issu de Pr 8, joue un rôle central. M. Himmelfarb (3) s'intéresse au premier livre des Macchabées qui, contrairement au deuxième, est généralement considéré comme peu affecté par la culture hellénistique. Même si 1 Mac s'inspire de l'histoire deutéronomiste, il ne critique jamais ses protagonistes principaux (Juda et Simon Macchabées) et il valorise surtout leur gloire et leur héroïsme militaires, à la manière grecque. L'auteur du livre a eu connaissance de ce modèle «héroïque» soit en lisant directement les historiens grecs, soit de manière plus indirecte, par les inscriptions de certaines cités hellénistiques ou par le langage diplomatique. Y. Z. Eliav (4) revient sur un sujet maintes fois abordé, celui du rapport des rabbins aux statues, fort nombreuses dans un certain nombre de villes en Palestine romaine. Ce rapport peut être très variable selon l'identité de la statue et la fonction qu'elle assure. Plusieurs traditions s'accordent à ne rejeter que les statues qui ont une fonction culturelle explicite. Cette définition culturelle du paganisme n'est pas simplement une idéologie propre aux rabbins qui leur permet de vivre dans un environnement païen, puisqu'elle a des parallèles dans la culture hellénistique.

II. Pour S. Baron, le ghetto n'était pas qu'une contrainte extérieure, mais il avait été aussi voulu par les juifs dans leur propre intérêt. R. Bonfil a montré la justesse de cette vue pour l'Italie moderne, où la période du ghetto a été marquée par une grande vitalité culturelle (influence plus nette de la Renaissance et de la culture chrétienne, développement de la kabbale, rencontres et débats accrus entre juifs de

diverses origines). À la suite de ces deux auteurs, D. B. Ruderman (5) voit dans le ghetto italien, notamment le premier d'entre eux, celui de Venise, à la fois un microcosme qui reflète l'évolution de la culture juive moderne dans toute l'Europe et un des acteurs majeurs du façonnement de cette même culture. M. Rosman (6) présente les cinq modèles historiographiques qui traitent du judaïsme polonais à l'époque moderne. Dans les deux premiers modèles (celui qui est antérieur à la Shoah et celui qui a une orientation sioniste), la culture juive polonaise est surtout perçue comme juive. Le troisième modèle (celui de l'école américaine ancienne) pose au contraire clairement l'existence de deux pôles distincts, le pôle juif et le pôle polonais, en interaction variable l'un avec l'autre. Le quatrième modèle (celui de l'école américaine récente) insiste plus encore sur l'imbrication de la culture juive polonaise dans la culture polonaise, souvent perceptible en profondeur, quand elle ne l'est pas en surface. Il a l'aval de l'A. Le cinquième modèle est celui de l'hybridité en contexte colonial ou du juif dissonant dans tout contexte culturel, qui suscite chez l'auteur des réserves importantes. K. P. Bland (7) décrit une conception, présente chez des personnalités intellectuelles variées (G. Scholem, Y. Yerushalmi, F. Rosenzweig, G. Janouch), qui voit dans la littérature la quintessence de la culture ou de la religion juive et qui dévalorise les arts visuels. Même un auteur comme Kafka, «optique par nature», estime que les juifs ne sont pas peintres mais conteurs d'histoires. Cette conception est cependant contredite par de nombreux exemples (les dessins de Spinoza, l'importance de l'iconographie dans la kabbale...). Un personnage de Sholem Aleichem, Motl, se heurte à l'hostilité de sa famille envers la peinture, mais cette hostilité finit par être levée. Selon G. Safran (8), avant la révolution de 1917, les intellectuels juifs d'Europe de l'Est, notamment russes, veulent tous créer une culture juive séculière et moderne mais ils sont en désaccord sur l'identité de la langue qui doit être le moyen d'expression de cette culture. Dans la revue *Evreiskii mir* (Le monde juif), en 1910, ils débattent d'abord des mérites comparés de l'hébreu et du yiddish puis du yiddish et du russe. Le cas de S. An-sky, partisan du russe, montre que les positions des uns et des autres sont loin d'être univoques, puisqu'il a tenté de faire de sa femme russophone une actrice jouant en yiddish et qu'il écrivait à S. Nizer, partisan de cette langue: «nous avons les mêmes aspirations». Dans une perspective assez proche, N. Seidman (11) s'interroge sur les raisons qui ont poussé son père à ne pas traduire à des gendarmes français un discours qu'il venait de prononcer en yiddish devant un groupe de réfugiés juifs («je suis juif, vous n'avez rien à craindre») et d'opter plutôt pour un nouveau discours («je leur ai dit qu'ils arrivaient dans la terre natale de la liberté»). Même s'il s'agit d'un discours stratégique en face du pouvoir, il montre surtout qu'une traduction dépend toujours du contexte dans lequel elle est produite et que, faite à la fois de répétition et de différence, elle est un phénomène central de créativité culturelle. Le récit reflète aussi le rapport fondamental des juifs à la traduction, qui exprime un certain refus de la transparence, le juif étant celui qui, par excellence, n'est pas traduisible.

III. D. Miron (Essai d'ouverture) traite des théoriciens de la littérature juive d'avant la création de l'État d'Israël. Vivant à une époque de fragmentation à la fois culturelle et littéraire, ils tentent au contraire de concevoir l'histoire de la littérature juive, notamment hébraïque, sous l'angle de la continuité. L'un des plus importants de ces historiens, D. Sadan, donne même à cette continuité une formulation à la fois hégélienne et freudienne. Or, cette continuité est loin d'être évidente, comme le

montre la fausse analogie entre le bilinguisme pratiqué au Moyen Âge (hébreu/arabe), qui est fonctionnel, et celui de l'époque contemporaine (hébreu/yiddish) qui ne l'est pas. L'A. propose pour cette raison de passer du modèle de la continuité à celui de la contiguïté. S. Pinsker (9) s'interroge sur la naissance de la fiction hébraïque moderne, souvent conçue comme un processus de libération par rapport aux contraintes formelles et idéologiques des textes religieux classiques. Les écrivains classés dans le courant anti-*Nusah* (le terme *Nusah* désignant le bon style hébreu, tel que H. N. Bialik l'a défini) sont loin de vérifier cette conception. U. N. Gnessin emploie le verbe *haya* suivi du participe actif, typique du style de la Mishna, la figure rabbinique de la *maṭronita* et la formule «il n'y a pas d'endroit sans lui», qui dans la tradition qualifie la *Shekhina* et qu'il applique au vide existentiel de l'homme moderne. D. Fogel décrit le monde des travailleurs, dont il se sent exclu, en termes à la fois rabbiniques et modernes (y compris antisémites avec le juif improductif et efféminé). D. Baron, qui n'a été perçue comme moderne qu'il y a peu, se montre subversive à l'intérieur même de la culture rabbinique, avec la lutte d'un de ses personnages pour placer la *teḥinne(a)* de sa mère dans une *geniza*. J. Levinson (10) enfin souligne l'influence du modèle culturel judéo-allemand sur les écrivains juifs américains, avec *l'Essence du judaïsme* de L. Baeck (E. Lazarus), la tendance à parler d'esprit national juif et à l'identifier à la morale, présente notamment chez H. Graetz (L. Lewisohn), l'opposition du juif naturel et du juif surnaturel et l'histoire ouverte au salut messianique de F. Rosenzweig (A. Cohen), le judaïsme comme religion classique opposée à l'idolâtrie de L. Baeck (C. Ozick) et la préservation de l'identité juive à travers un conflit avec le milieu environnant (C. Potok).

Le recueil est donc de grande qualité, en particulier par les passages consacrés au rapport complexe de la culture juive à la notion d'universel, notamment dans le phénomène de la traduction. On peut cependant regretter l'absence de l'époque médiévale ainsi que la prépondérance presque exclusive du monde ashkénaze, même si la provenance de l'ouvrage l'explique en partie.

José COSTA

Francesca CALABI. — *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia, Ed. Morcelliana, 2010, 286 pages.

Francesca Calabi, professeur à l'Université de Pavie, s'est fait connaître depuis plusieurs années par ses publications en langue italienne sur la littérature juive de langue grecque. C'est ainsi qu'elle a offert successivement au public italien des traductions du *De Decalogo* de Philon d'Alexandrie (éd. ETS, 2005), du *Contre Apion* de Flavius Josèphe (1993 et 2007), de la *Lettre d'Aristée à Philocrate*, une étude sur la pensée de Philon: *Linguaggio e legge di Dio, interpretazione e politica in Filone di Alessandria* (Ferrare, Corso, 1998) aussitôt traduite en anglais (Scholars Press, 1998), les actes d'un colloque intitulé *La rivelazione in Filone di Alessandria, natura legge, storia* (Pazzini, 2004, en collaboration avec Angela Maria Mazzanti). Elle anime également avec Robert Berchman les *Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity* dont le volume I publié par ses soins, *Italian Studies on Philo of Alexandria* (Brill, 2003) réunit neuf contributions qui illustrent l'intérêt porté aux études philoniennes en Italie.

Son dernier ouvrage, *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, inclut dans son étude non seulement les écrits juifs en langue grecque — tous de provenance alexandrine —, mais également des œuvres de nature diverse écrites en hébreu et en araméen aussi bien qu'en grec, étalées sur quatre siècles, dont certaines proviennent d'une Judée plus ouverte qu'on ne le croit généralement à l'influence grecque. Tirant les conséquences de la définition donnée par Hengel du judaïsme hellénistique, l'auteur nous oblige ainsi à réviser la conception courante de la littérature dite «judéo-hellénistique».

La classification des œuvres adopte certains partis pris originaux: ainsi de traiter ensemble des quatre livres des Maccabées malgré les écarts chronologiques, ou d'extraire la *Règle de la guerre* du chapitre sur Qumran pour la replacer dans son environnement apocalyptique ou encore d'inclure Jésus et les écrits pauliniens dans la pensée judéo-hellénistique. Le dernier chapitre (ch. 9) est complété par une étude du mouvement chrétien due à Romano Penna (p. 195-230). On appréciera dans plusieurs chapitres l'addition d'un petit paragraphe sur la destinée toujours surprenante des œuvres évoquées.

Ce livre, qui n'a pas d'autre prétention que d'être un ouvrage pédagogique, invite à des lectures plus spécialisées grâce à l'abondante bibliographie placée à la fin de chaque chapitre. Il constitue une introduction à la fois simple et non conformiste à un vaste pan de la littérature antique.

Mireille HADAS-LEBEL

Yehudah B. COHN. — *Tangled Up in Text. Tefillin and the Ancient World*, Providence, Brown University, 2008, XI + 202 pages («Brown Judaic Studies», 351).

Le sujet traité par l'A. est celui de l'histoire ancienne d'une pratique juive, celle des *tefillin*, pluriel d'un terme qui signifie aussi prière (*tefilla*). Les *tefillin* consistent en deux boîtes de forme cubique, où l'on place un ou des parchemins qui contiennent les versets suivants: Dt 6, 4-9 et 11, 13-21 (c'est-à-dire les deux premières parties du *shema' Yisra'el*), Ex 13, 1-10 et 11-16. L'une de ces boîtes est destinée à être fixée sur la tête et l'autre sur le bras gauche. À l'heure actuelle, elles sont portées uniquement lors de la prière du matin.

L'A. s'interroge d'abord sur les passages scripturaires que contiennent les *tefillin* et qui sont censés fonder cette pratique. Ex 13, 9 parle d'un «signe», qui est certainement la consécration du premier-né. Dt 6, 6 demande «que ces paroles (...) soient sur ton cœur». Le verset n'indique pas très clairement de quelles paroles il s'agit. Il prescrit manifestement un effort de mémoire, ce qui a deux conséquences: il n'est pas question d'écrire les paroles et l'acte de placer sur le cœur est purement métaphorique. Le sens du mot *totafot*, employé dans Ex 13, 16, Dt 6, 8 et 11, 18, en parallèle avec celui de «signe», est problématique (désigne-t-il un bandeau? un pendentif?). Le lien des *tefillin* avec ces versets est donc tout sauf évident et il est largement tributaire de l'exégèse qui en a été faite bien après l'époque de leur rédaction.

Selon certains commentateurs, la Septante, la *Lettre d'Aristée* ou encore Philon d'Alexandrie seraient les premières attestations littéraires de la pratique des *tefillin*, mais aucun de ces textes n'est parfaitement convaincant, soit parce que le mot *totafot*

n'est pas compris (pour la Septante, c'est un adjectif: «mobile» ou «immobile», selon les versions), soit parce que la mention de la main est purement symbolique (*Lettre d'Aristée*, Philon), soit parce que les «paroles» sont associées aux portes sur lesquelles il faut les placer et non au signe sur la main (*Lettre d'Aristée*). Flavius Josèphe et le Nouveau Testament sont des témoins plus fiables, le premier paraphrasant les versets de Dt 6, 8 et 11, 18 avec les mots «bras» et «tête», le deuxième employant le terme *phulakterion* qui semble désigner les *tefillin*, ce qui est confirmé par la *Peshitta*.

Dans la littérature tannaïtique, les *tefillin* apparaissent comme un usage déjà bien établi, susceptible même de fonder d'autres pratiques, comme l'exemption des femmes de tous les commandements liés au temps. Les passages qu'elles contiennent sont semblables à ceux d'aujourd'hui. Les *tefillin* peuvent être portées toute la journée et plutôt à l'extérieur de la maison (au travail par exemple), d'où l'interdiction de les porter le jour du shabbat. Au contact du corps, elles sont susceptibles de contracter et de transmettre l'impureté rituelle. Les non-juifs ont l'autorisation de vendre les *tefillin* et même de les écrire, certainement dans le but de briser le monopole des scribes, mal perçu par les rabbins. Du mot «signe» employé au singulier, ceux-ci déduisent l'obligation d'écrire tous les textes sur un seul parchemin pour les *tefillin* du bras.

Plusieurs textes montrent que la pratique des *tefillin* n'est pas propre aux juifs du courant rabbinique et que les normes des rabbins n'étaient pas suivies par tous. Certains placent les dix commandements dans les *tefillin* ou divisent la *tefilla* en cinq compartiments ou, lisant la Tora de manière plus littérale, placent les *tefillin* sur le front et la paume. La Mishna cite «ceux qui disent: il n'y a pas de *tefillin*». Les *'amme ha-areç* étaient réputés ne pas les porter, même si d'autres traditions les mentionnent comme des acheteurs de *tefillin*. On rapporte le cas de femmes portant les *tefillin*, même si une pratique parallèle existait peut-être pour elles, appelée du nom de *toṭafot*.

Il est possible que le papyrus Nash, qui date du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère et qui contient le texte des dix commandements ainsi que celui de Dt 6, 4-5 ait un lien avec les *tefillin*. Les exemplaires les plus anciens de *tefillin* remontent à la même époque et ont été trouvés à Qumran. Les boîtes contenant les *tefillin* de Qumran ont une forme généralement rectangulaire. Quatorze de ces boîtes sont divisées en quatre compartiments (= *tefillin* de la tête), neuf en un compartiment (= *tefillin* du bras), deux enfin en trois compartiments (=?). Cinq d'entre elles contenaient les parchemins qui permettaient de les identifier comme *tefillin*. Il n'est pas toujours aisé de distinguer un parchemin de *tefilla* et de *mezuzah*, même quand des passages du livre de l'Exode sont cités. L'A. fournit à ce sujet plusieurs critères de distinction (p. 60-62). On retrouve généralement dans les parchemins de *tefillin* les trois groupes de versets connus par la tradition rabbinique ultérieure, mais taillés plus large. D'autres «anomalies» sont à noter (la citation de Dt 32 ou d'extraits du décalogue dans la version d'Ex 20; l'omission de certains versets, due dans certains cas au désir d'éviter des répétitions; huit parchemins sur douze placent les versets de Dt avant ceux d'Ex; là où la *tefilla* est divisée en quatre compartiments, chaque parchemin correspond uniquement à l'un des quatre passages scripturaires). Après 70, on a six parchemins de *tefillin* et une boîte qui ne diffèrent pas fondamentalement des prescriptions rabbiniques.

Selon l'A., l'ensemble des données qu'il a présentées suggère fortement que les *tefillin* sont une sorte d'amulette. Il a été d'ailleurs précédé sur cette voie par d'autres auteurs comme E. Schürer et L. Blau. Les amulettes attachées sur le corps et contenant des inscriptions sont fréquentes dans le monde hellénistique et romain. Le terme de *phulakterion*, «moyen de protection», qui est employé en grec pour désigner les *tefillin*, conforte cette lecture magique de l'objet. Cette amulette a pour but d'inciter Dieu à se rappeler du fidèle et à lui garantir une longue vie. Elle est vraisemblablement liée au rituel du *shema'*, lui aussi conçu de manière magique. L'hypothèse de l'A. permet de comprendre pourquoi certains versets ont été omis à Qumran (ils rappellent les commandements à accomplir pour bénéficier de la longévité, ce que l'amulette seule doit garantir) ou ajoutés (Dt 32 parle de longévité et juxtapose prédictions négatives et antidote écrit). Même si les rabbins n'appellent jamais la *tefilla* une amulette (*qame'a*), l'hypothèse contribue aussi à éclairer quelques passages difficiles: les *tefillin* qui doivent être la propriété exclusive de leur utilisateur, le littéralisme de ceux qui les portent sur le front et la paume, l'interdiction de *tefillin* rondes et mal placées, l'obligation pour le père de «prendre» les *tefillin* pour les placer «sur son fils» quand celui-ci est assez grand pour commencer à s'en occuper, le fait enfin qu'ils sont portés vraisemblablement sur le lit de mort.

Il est probable que les *tefillin* sont apparues à l'époque des Macchabées, caractérisée par une montée de l'alphabétisation et donc par une valorisation de l'écrit ainsi que par la mise en place de nouvelles pratiques. Comme le montrent les découvertes de Qumran, les *tefillin* n'étaient pas encore à l'époque l'objet de règles trop strictes et constituaient une pratique populaire plutôt que sectaire. Le livre de l'A. a donc le mérite de souligner à nouveau combien certains rituels que l'on considère naïvement comme rabbiniques ont une histoire complexe, témoignant de l'existence de plusieurs judaïsmes, avant comme après 70.

José COSTA

Israel M. TA-SHMA. — כנסת מחקרים. עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, t. IV, ארצות  
פרובנס ומאסף המזרח, («Studies in Medieval Rabbinic Literature 4. East  
and Provence» [et compléments]), Jérusalem, Bialik Institute, 2010, טו  
+ 416 pages.

Quatrième et dernier volume d'une série dont deux ont déjà été signalés ici (RÉJ 164/1-2, 2005, p. 361-362 et 166/3-4, 2007, p. 576-577), introduit par quelques pages, d'abord parues en anglais, sur l'état et l'avenir des études sur la littérature rabbinique. La Provence est la dernière des cinq parties du monde juif que devait couvrir la série; les quatre chapitres de la deuxième section du présent livre lui sont consacrés: les commentaires de *Rashi-Rif* et de *Rashi-Ro'sh*; le recueil *Še'elōt ū-tešūbōt min-ha-šāmayim* et ses compléments; l'installation de sages provençaux en *Ereš Yisrā'el*; l'abrégé des *Devoirs des cœurs* par R. Asher b. Shelamiyah de Lunel.

Le regretté Professeur Ta-Shma avait fait paraître en 1999 et 2000 deux volumes consacrés à la littérature exégétique et talmudique en se proposant un troisième volume portant sur le judaïsme oriental, dont on a recueilli ici, dans la première section, les éléments déjà prêts à sa mort, en sept chapitres dont cinq entièrement

inédits; ils portent sur l'exégèse gaonique; introduction à la littérature d'exégèse du Talmud en Orient; Bagdad; les sages d'Alep; les voies interprétatives de R. Juda Almadari et le développement de l'exégèse sur le *Rif*; Fostat en Égypte et l'œuvre exégétique de Maïmonide; Maïmonide a-t-il eu une position révolutionnaire regardant l'étude du Talmud? [l'A. répond par la négative]; ainsi que l'écrivait I. Ta-Shma, l'étude du Talmud en Orient se caractérise par sa dépendance étroite des traditions gaoniques.

Une troisième section comporte onze articles récents, certains de parution posthume, regardant Ashkenaz et Šarfai, déjà traités dans le volume I: «Des parallèles qui ne se rencontrent pas: les écoles des tossafistes et l'environnement (pré)universitaire en France aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles»; une réponse de R. Isaac l'Ancien à propos du cas du dénonciateur: la portée de la *aggadah* dans la *halakhah* ashkenaze; «les sages ne rendent pas impur» [*Midraš Mišlēy*, 9]: *halakhah* et *aggadah*; «l'aveugle d'un œil est dispensé de paraître» [*Ḥagigā* 2b]: une *d'rāšāh* tannaïtique obscure et ses commentaires; les moments d'entrée et de sortie du shabbat: si la journée astronomique détermine aussi le changement de date; mentions de la mesure du temps dans la littérature rabbinique médiévale; l'anniversaire de naissance dans le judaïsme; l'interdiction de boire de l'eau à la *teqūfāh* et sa source; l'attention dans la prière et le début de la controverse sur les *piyyūṭim*; *Rēyhā miltā* [d'après *Pesāhīm* 76ab; une évolution des décisionnaires, dans le sens de la permissivité, à propos de la contamination par l'odeur dans la cuisson]; sur le *Smaḡ*, son abrégé et la littérature des abrégés.

Une quatrième section comporte deux chapitres sur des *aḥarōnīm* (R. Jacob Josué Falk et son *Penēy Yehōšū'a*; le Ga'on de Vilna, l'auteur du *Ša'agat ar<sup>e</sup>yēh*, le *Penēy Yehōšū'a* et le *Šiyyūn le-nefesh ḥayyāh*: pour l'histoire des nouveaux courants de la littérature rabbinique à la veille de la période de la *haskālāh*); une cinquième, quatre études critiques sur des recherches contemporaines (la recherche sur la kabbale et la *halākhāh*; J. Katz à propos de *halākhāh* et kabbale; les *Tosafistes* d'E. E. Urbach; *Yēynām* de Ḥ. Soloveitchik); une dernière, quatre hommages à d'autres savants (S. Lieberman, I. Twersky, E. Kupfer et Y. D. Gilat). Enfin, une quarantaine de pages sont consacrées à des sources relatives à l'enfance et à la jeunesse (deux cent trente-huit références). Ce volume, comme les précédents, est équipé d'une liste des sources primaires, une liste des lieux de publication initiale des études ici reprises et trois index des références, des personnes et des notions (un index général est en cours de préparation). C'est avec le même regret que pour les volumes antérieurs de ne pouvoir détailler ces études denses et fondamentales que nous refermons celui-ci.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Hillel GAMORAN. — *Jewish Law in Transition. How Economic Forces Overcame the Prohibition against Lending on Interest*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 2008, x + 196 pages.

Le livre de l'A. porte sur la législation rabbinique en matière de prêt à intérêt, de l'époque tannaïtique à celle des *Aḥaronim*. L'A. rappelle dans un bref chapitre que la Bible interdit cette pratique dans le cas du pauvre qui est dans le besoin et il précise ensuite la question qu'il va traiter et que la Bible n'aborde justement pas:

qu'en est-il du prêt à intérêt dans le cadre de transactions commerciales entre juifs? Cinq domaines de la *halakha* sont successivement abordés: 1. le prêt de récoltes, 2. le paiement anticipé d'un produit, 3. l'achat à crédit, 4. les hypothèques et 5. les investissements.

(1) Si quelqu'un emprunte une quantité de blé, qu'il la rend un mois plus tard et que le prix du blé a augmenté, le prêteur reçoit plus qu'il n'avait donné, ce qui équivaut à une sorte d'intérêt. C'est pourquoi les *tanna'im* n'autorisent la chose que si l'emprunteur a déjà la quantité de blé en sa possession au moment du prêt et que, pour une raison quelconque, elle lui est inaccessible. Certains *amora'im* assouplissent cette règle en disant qu'il est possible d'emprunter même si tout le blé n'est pas en possession de l'emprunteur ou dans le cas où ce blé est accessible sur un marché, à un prix connu. Les *ge'onim* sont divisés sur cette dernière possibilité: certains d'entre eux l'admettent (Aḥay, Shim'on Qayyara et Ḥay), d'autres l'ignorent. Les *Rishonim* ont suivi les *ge'onim* les plus indulgents. Rabad autorise même de fixer un moment précis pour le remboursement, ce que Rambam rejette et Yosef Qolon admet, si le produit ne connaît pas des cycles réguliers et donc des périodes où il est systématiquement cher. Yosef Qaro enfin autorise un prêt initial d'une partie du produit, pour que le bénéficiaire du prêt soit en mesure d'emprunter le reste.

(2) La valeur de produits payés à l'avance peut augmenter avant la livraison effective. De manière fort analogue à ce que nous avons vu précédemment, la transaction n'est autorisée que si le vendeur a déjà le produit en sa possession au moment du paiement, même s'il n'est pas complètement achevé. Cela permet de considérer l'acheteur comme le véritable propriétaire dès le moment de l'achat, même si dans le cas où du vin acheté à l'avance se gâte, c'est le vendeur qui est considéré comme responsable. Comme dans le cas de l'emprunt de blé, certains rabbins (ici des *tanna'im*) autorisent le paiement à l'avance si la marchandise est accessible au vendeur sur un marché, à un prix connu. Certains *ge'onim* suivent cette dernière option (Aḥay, Shim'on Qayyara). D'autres sont dans la continuité de la première, en exigeant que l'acheteur ait *tout* le produit en sa possession. Rambam comme Yosef Qaro citent les deux opinions dans leurs codes. Le paiement en avance est encore pratiqué au XIX<sup>e</sup> siècle en Pologne et au XX<sup>e</sup> siècle en Israël, où des rabbins autorisent d'acheter à l'avance la viande d'un animal vivant ou un livre pas encore sorti, y compris avec une réduction, puisque le prix du livre n'est pas encore officiellement connu.

(3) Augmenter le prix d'achat d'un produit en autorisant l'acheteur à payer plus tard est une forme prohibée d'intérêt, sauf dans le cas où l'acheteur est lui-même un vendeur et qu'il tire un profit du fait que sa marchandise lui a été vendue par un rabbin. L'*amora* Rab Naḥman autorise cependant la transaction par un contrat nommé *ṭarsha*, quand le prix de la marchandise n'est pas stipulé explicitement dans le contrat. Certains *ge'onim* admettent le paiement immédiat à un prix réduit (Shim'on Qayyara, Ḥay), d'autres approuvent le *ṭarsha* de Rab Naḥman, certains autorisant même l'acheteur à prendre tout de suite la marchandise (Ṣemaḥ ben Paltoy). La plupart des *Rishonim* approuvent aussi le *ṭarsha* de Rab Naḥman, en l'assortissant souvent de quelques restrictions: la transaction est interdite si le prix du marché est connu (Rabbenu Tam<sup>1</sup>), y compris s'il est plus bas que celui qui est finalement acquitté (Rambam), elle est autorisée si l'augmentation du prix est

1. C'est aussi la position de Shemu'el ha-Sardi, de Me'ir de Rothenburg et de Rosh.

modeste (Ya'aqob ben Asher et plus tard Maharshag), quand il n'y a pas de date fixée et que le processus se déroule sur plusieurs années (achat puis paiement partiel puis à nouveau achat ...) (Rambam, Yehuda ben Asher). Yosef Qaro suit la position de Rabbenu Tam, mais d'autres *Aḥaronim*, soucieux des risques pris par le vendeur, sont plus indulgents: même les marchandises caractérisées par des cycles réguliers de prix connaissent désormais d'importantes fluctuations (Yosef Ḥayyim) et si l'augmentation correspond au prix normal de la marchandise, connu par les gens, ce n'est pas de l'intérêt (Efrayim Nabon). D'autres facilités sont offertes par l'analogie entre l'achat à crédit et la location.

(4) Il est interdit en principe à un créancier de bénéficier des récoltes de la terre hypothéquée par son débiteur. Un certain type de transaction, appelé hypothèque de Sura, était cependant accepté par l'ensemble des *amora'im* babyloniens: le débiteur vend la récolte de sa terre au créancier pour un certain nombre d'années, puis il récupère sa terre, même si la dette n'est pas entièrement remboursée. Un autre type de transaction, appelé hypothèque par déduction, était moins unanimement accepté: le créancier profite de la récolte sous la forme d'une déduction annuelle, qui permet la diminution de la dette. Par la suite, elle est acceptée par les *ge'onim* de Sura et non par ceux de Pumbedita. Si l'on excepte Rabbenu Ḥanan'el, Rif et Ramban, elle est également approuvée par la majorité des *Rishonim*, qui sont sensibles au risque pris par le créancier. Rabbenu Tam l'autorise même dans le cas des maisons (et plus tard Rashba, contrairement à Rashi et Rambam qui estiment qu'il n'y a pas prise de risque), même si la période stipulée a expiré (Rabad) et que le créancier puisse être évincé de la maison (en cas de remboursement anticipé de la dette) ou pas (Rashba à la suite de Rashi). La proposition de Rosh, visant à formuler l'hypothèque par déduction comme une hypothèque de Sura (la durée limite de celle-ci n'étant pas clairement fixée par la loi) connaît un vif succès, avant d'être acceptée par Yosef Qaro, même si d'autres *Aḥaronim* admettent l'hypothèque par déduction dans sa formulation première. En Afrique du Nord et au Moyen-Orient, elle tend à être remplacée par la vente conditionnelle<sup>2</sup>. À partir du xvii<sup>e</sup> siècle, elle disparaît des *responsa*, puisque les créanciers n'occupent plus les propriétés hypothéquées, qui deviennent de simples garanties.

(5) Les *tanna'im* autorisent un contrat d'association entre un bailleur de fonds et un gestionnaire, selon deux formules: soit les profits et les pertes sont répartis de manière égale et le gestionnaire reçoit en plus une rémunération, soit l'investisseur accepte 75% des pertes éventuelles et il est dispensé de la rémunération. Les *amora'im* de Nehardea nomment ce contrat *'isqa* et le considèrent comme moitié prêt et moitié dépôt. Les *ge'onim* sont divisés sur le profit de l'investisseur (Sherira: 75%, Ya'aqob: 50%, Ḥay réconcilie les deux opinions en disant que cela dépend de la présence ou non de la rémunération, celle-ci étant semblable à celle du *po'el baṭel*). En cas de vol ou d'accident et s'il n'y a pas négligence du gestionnaire, seul l'investisseur est responsable (Mattityahu) ou les deux le sont, l'un pour le prêt, l'autre pour le dépôt (Sherira, Shim'on Qayyara, Ḥay). Rabbenu Ḥanan'el, Rif et Rambam sont restés très proches des positions géoniques. La tendance des *Rishonim* est cependant de favoriser de plus en plus l'investisseur. Pour la rémunération complémentaire, un *zuz* (Yehuda de Barcelone) ou un *dinar* (Rabad) suffisent. Quand le

2. Cela tient au cas très particulier des exilés d'Espagne. Certains *ge'onim* avaient déjà tenté de légitimer la vente conditionnelle, avec notamment la procédure des deux contrats.

montant de cette rémunération ou la répartition des profits et des pertes ne sont pas stipulés au départ, l'avantage est à l'investisseur (Rabad; Ramban et Rabbenu Nissim sont en désaccord avec cet avis). En cas de perte ou de vol, c'est le gestionnaire qui devient responsable. Rabad ajoute même au contrat des garanties «fictives» que le gestionnaire ne peut par définition réunir. Ce type de contrat est «amélioré» par les rabbins ultérieurs (Israël Isserlein et Moshe Trani) et il est accepté par Yosef Qaro. Celui-ci propose un deuxième type de contrat fondé sur une différence temporelle: au début, l'investissement est considéré entièrement comme un dépôt et ce n'est que dans une deuxième étape qu'il devient entièrement un prêt. Maharam propose un contrat type (*hetter 'isqa*), avec des blancs à remplir, qui distingue deux périodes, précise la somme à payer à l'investisseur et exige du gestionnaire de prouver son absence de profit par des témoins. Il finit par s'imposer avec des modifications (par exemple, l'absence de profit «prouvée» par un serment). Les derniers *Aḥaronim* permettent l'emploi du contrat pour rembourser une dette (Yosef Sha'ul Nathanson), pour acheter une maison (Maharsham), pour soutenir des activités commerciales déjà existantes (Me'ir Arik). Moshe Feinstein a enfin créé, à la suite d'autres tentatives du même ordre, un contrat type destiné à une banque américaine mais utilisé aujourd'hui dans toutes les banques israéliennes.

Comme le sous-titre l'indique, l'A. a voulu montrer que les nécessités de l'économie ont poussé les rabbins à être de plus en plus souples en matière d'intérêt et son argumentation est convaincante, même si elle est quelque peu répétitive («dans un contexte où le commerce est en expansion... les rabbins prennent telle et telle décision»). Il a su cependant manifester de la finesse dans ses analyses, insistant sur les spécificités de certains lieux (Sura est plus ouverte aux nécessités du commerce que Pumbedita), de certains rabbins (Rabad était un homme riche et individualiste, Rashba un financier) et de certains corpus (Rif ou Rambam sont plus indulgents dans leurs *responsa* que dans leurs codes).

José COSTA

Alessandra VERONESE. — *Gli ebrei nel Medioevo*, Rome, Jouvence, 2010, 269 pages («Il timone bibliografico», 6).

L'auteur, spécialiste de l'histoire des juifs d'Italie à la fin du Moyen Âge, publie ici un instrument de travail: *Gli ebrei nel Medioevo* («les Juifs au Moyen Âge») est un ouvrage de caractère d'abord bibliographique, comme tous les volumes publiés dans cette collection. Le livre se compose de trois parties, suivies de trois index (de personnes, de lieux et d'auteurs, outils indispensables pour un ouvrage de la sorte). La première d'entre ces parties est une brève histoire des «juifs dans le monde médiéval» («*Gli ebrei nel mondo medievale*») en un peu moins d'une centaine de pages et une douzaine de parties. Est envisagée de manière classique et claire l'histoire de la présence juive dans le monde médiéval *lato sensu* (pas seulement l'Occident ni même la chrétienté), depuis l'arrivée consécutive à la Dispersion: d'abord l'installation de communautés juives (pour autant qu'on connaisse l'histoire de cette installation) et leur histoire dans les diverses régions du monde médiéval où il y avait des juifs (l'aire méditerranéenne et l'Europe du Nord, sans oublier les terres d'Islam et Byzance), puis des approches plus thématiques (la vie économique,

sociale et culturelle; les aspects juridiques de la présence juive; les voyages et les pèlerinages; les croisades), et enfin la détérioration progressive de la situation des juifs dans le monde médiéval (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles), débouchant sur les persécutions et expulsions de la fin du Moyen Âge. La deuxième partie du livre offre un panorama historiographique («Panorama storiografico») d'une douzaine de pages, bien mené quoique rapide et peut-être un peu insistant sur l'Italie. Enfin, on trouve la partie essentielle du livre, la bibliographie, riche de 1534 références classées en deux grands ensembles: les œuvres générales (elles-mêmes réparties en une vingtaine de catégories et de thèmes comme, pour en évoquer quelques-uns au hasard, les répertoires, encyclopédies et atlas; les sources; la langue et la littérature juives; le dialogue avec les chrétiens et l'antijudaïsme; etc.) et les œuvres se limitant à un contexte géographique précis (sept espaces sont retenus). On doit saluer l'équilibre géographique et thématique atteint dans ce livre. Sans doute pourrait-on trouver utile qu'un tel ouvrage soit accessible aussi sous forme électronique (du reste, Alessandra Veronese a rendu accessible sur le site Internet «Reti medievali», bien connu des historiens médiévistes, un travail également intitulé *Gli ebrei nel Medioevo*, comparable à ce livre quoique de dimensions plus modestes); il reste que cette bibliographie, incomplète sans doute (comment pourrait-il en être autrement? l'exhaustivité n'est pas visée) et ponctuellement amendable (les éditions originales des ouvrages traduits en italien sont parfois signalées, parfois non), est riche et clairement ordonnée; elle pourra être utile aux chercheurs versés dans les études juives médiévales.

Pierre SAVY

Robert BONFIL. — *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Aḥima'az ben Paltiel*, Leyde-Boston, Brill, 2009, xvii + 402 pages, cartes et pl. («Studies in Jewish History and Culture», 22).

Grâce aux efforts de Robert Bonfil, la «chronique d'Aḥima'aš», un classique de l'historiographie (ou de la littérature?) juive médiévale parfois désigné comme la «Megillat Aḥima'aš», est enfin disponible dans l'édition critique bilingue qu'elle méritait. De ce texte, signalé jadis par Adolf Neubauer (le savant hongrois le découvrit à Tolède en 1868-1869 et l'évoqua dans divers travaux, publiés notamment dans la *Revue des études juives*), il existait certes plusieurs éditions et même des traductions, à commencer par l'édition qu'en donna Neubauer lui-même en 1895; évoquons aussi la traduction anglaise publiée par Marcus Salzman en 1924, ou l'édition en hébreu de Benjamin Klar, publiée en 1944 et revue par la suite. La présente édition, qui couvre les p. 226-355 du volume, offre davantage: on trouve ici non seulement, sur la page de droite, l'édition critique des 63 paragraphes du texte hébreu (édition fondée essentiellement sur le manuscrit conservé à Tolède, et signalant les variantes des autres leçons), abondamment annoté par Bonfil, mais encore, sur la page de gauche, la traduction anglaise, plus proche du texte original que celle de Salzman; le texte hébreu a été édité avec soin, et les notes élucident autant que possible allusions, obscurités et références historiques ou littéraires; quant à la traduction en anglais, elle est de lecture aisée. En outre, précédant l'édition elle-même, l'«essai introductif» en anglais écrit par Bonfil («Introductory Essay»), composé de cinq chapitres, est long de plus de 180 pages. Le volume se termine avec une

épaisse bibliographie et un index; pour être complet, signalons la présence d'un beau cahier d'illustrations (4 cartes et 29 planches). Ce livre est donc une somme importante sur le texte d'Aḥima'aš et autour de lui.

L'«essai introductif» est, on l'a dit, assez long et parfois assez loin du texte d'Aḥima'aš, si bien que l'on tient presque deux livres en un. Bonfil y envisage dans un premier chapitre «le texte et son contexte» («Chapter one. The text and its context»): il s'agit de réfléchir à la réception du texte, et, surtout, de présenter cette «chronique», composée en 1054 à Capoue, dans le Midi de l'Italie (Campanie), par un certain Aḥima'aš, fils de Paltiel. L'un des points les plus discutés est celui du statut du texte et du genre auquel il appartient, et ce point se révèle lié à un autre enjeu, qui court tout au long de l'essai de Bonfil: celui de la perspective dans laquelle il convient de lire Aḥima'aš, et plus précisément de l'histoire à la connaissance de laquelle son texte est utile. On l'a longtemps lu comme une source concernant les juifs sous Byzance, et les traits non-historiques de ce texte (composé pour partie en prose rimée, non exempt d'inexactitudes et de traits légendaires) étaient interprétés comme propres à ce judaïsme byzantin, d'inspiration palestinienne, donc inférieur au judaïsme babylonien. Bonfil prend ses distances avec cette historiographie. Reste à savoir dans quel genre on peut ranger ce texte: est-ce une histoire, une généalogie (ce livre est centré sur la famille de l'auteur, et qualifié par ce dernier, à la fin de l'œuvre, de «livre de [sa] généalogie»)? Voir une hagiographie, une épopée ou une saga? Ou encore un exemple juif du genre arabe du *maqāma* (récit en prose rimée mêlée de poèmes)? Tout cela à la fois, sans doute; le texte est difficilement classable. Bonfil insiste sur ce qui rapproche la chronique d'Aḥima'aš des formes de la littérature orale, et il conclut en soulignant qu'Aḥima'aš lui-même désigne son livre comme un *midrash sefer* (c'est au premier paragraphe de la chronique, p. 226-227): désignation cumulative insistant sur le fait que ce texte vise à une vérité (comme le *midrash*, qui, si l'on en croit Ephraïm Urbach, est à la civilisation juive ce que l'histoire est à la civilisation grecque), qu'il raconte une histoire, ici surtout familiale (le sous-titre le définit comme une «Family Chronicle»), sans pour autant être tout à fait ce que l'on désigne aujourd'hui comme un livre d'histoire.

Le deuxième chapitre («Chapter two. Historical setting and narrative structure») porte sur le cadre historique dans lequel fut composée la chronique, dans cette communauté juive de Capoue prise entre la domination byzantine et les raids sarrasins, avant d'envisager en détail la structure narrative de la chronique et d'en présenter le contenu: l'histoire d'Aharon, qui couvre environ 30 % de la chronique (il faut dire que le personnage, venu de Bagdad et ayant séjourné en Italie, est illustre, et apparaît chez les *ḥassidei Ashkenaz*); l'histoire de Paltiel (30 % de la chronique encore), l'homme dont Aḥima'aš se juge le descendant et qui, d'esclave qu'il était, devint vizir, en une ascension évidemment parallèle à celle de Joseph; l'histoire de Shephatiah, personnage très lié au monde byzantin, qui fait l'objet d'une digression dans l'histoire d'Aharon; puis les «histoires mineures» («Minor Stories»), comme celles de Sawdan et Tophilo. Maints éléments et maints événements avérés (que l'on retrouve ailleurs, par exemple, sous une forme un peu différente, dans le *Sefer ḥasidim*) font l'objet dans le texte d'une «distorsion» ou d'un déplacement. Éléments historiques et éléments légendaires sont mêlés dans une perspective qui, de toute façon, n'est pas celle de l'historien, mais qui n'est pour autant pas sans rapport avec la vérité historique.

Les trois derniers chapitres de l'introduction envisagent, eux, différents aspects de l'œuvre d'Aḥima'aš: l'éditeur a identifié un certain nombre de thèmes dans lesquels il présente des éléments de commentaire sur tel ou tel aspect de la chronique. Le troisième chapitre («Chapter three. Frameworks of communal life and images of leadership») porte ainsi sur la vie communautaire, sur ses principales figures (on note la prééminence de certaines personnes qui ont droit à la parole; l'excellence culturelle est l'une des voies d'accès aux élites sociales) et sur ses principaux lieux (à commencer par la synagogue, qui exerce une fonction fondamentale dans les activités publiques). Les communautés juives d'Italie méridionale sont alors à une phase de transition, au moment où s'engage le déclin des figures du *hazzan* et du *paytan* et où la posture hagadique et mystique palestinienne est remplacée par celle, rationaliste et philosophique, de Babylonie. L'auteur insiste sur ce qui est un des principaux enjeux de la source, à savoir le remplacement du judaïsme palestinien par le judaïsme babylonien, qui n'empêche pas qu'il reste un substrat palestinien ou non-babylonien (certains usages ont la vie dure, comme la consommation exclusive de pain produit par des juifs, ou l'étonnante pratique du jeûne le shabbat). Le quatrième chapitre («Chapter four. Family») envisage la famille, thème que divers courants historiographiques ont retravaillé depuis quelque temps (évoquons au moins les *gender studies*) mais que Bonfil préfère aborder dans la perspective de l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss, dont les principaux apports sont ici présentés, avant une étude des relations entre hommes et femmes dans les groupes chrétiens et juifs de l'Italie méridionale à l'époque: à partir surtout des histoires de Tophilo et de Shephatiah, et du récit concernant Amittai, les thèmes de la naissance, du mariage et des funérailles sont abordés. Enfin, le cinquième chapitre («Chapter five. Jews and Christians: Magic, Sorcery, Everyday Life, and Popular Piety») porte sur les relations entre juifs et chrétiens telles que la chronique d'Aḥima'aš permet de les saisir, soit surtout dans le cadre des pratiques magiques, abondamment représentées dans la chronique, dans celui de la piété quotidienne et populaire (culte des morts) et de tout ce qui exprime une certaine mentalité (rêves, croyances, malédictions).

On peut discuter de l'insertion de la chronique et de son «univers mental» dans un cadre plus large, celui d'une «mentalité médiévale» homogène (il est ainsi question de «the absence of a borderline between the physical and the metaphysical in the minds of medieval men and women», p. 185; l'auteur parle volontiers, en français dans le texte, d'«outillage mental» et de «constante de longue durée»), alors que ces notions sont aujourd'hui remises en cause. De même que, sans bien sûr contester la possibilité de la comparaison et l'historicité du judaïsme, on peut juger que l'inscription du judaïsme dans un ensemble de «civilisations anciennes» comparables entre elles rend sa spécificité incertaine (les rapprochements sont nombreux entre judaïsme et christianisme, entre rites juifs et autres rituels; voir par exemple p. 139). Enfin, la question de l'usage de ce livre étrange qu'est la chronique d'Aḥima'aš demeure posée, car, au-delà de son importance évidente, ce texte reste un objet mal défini qui, mis à part qu'il nous renseigne sur lui-même et peut-être sur son rédacteur, est d'usage difficile pour l'historien; on en tient du moins ici une étude approfondie et surtout une édition qui fera référence.

Pierre SAVY

Hannanel MACK. — מסודו של משה הדרשן («The Mystery of Rabbi Moshe Hadarshan»), Jérusalem, The Bialik Institute, 2010, 357 pages, 2 pl. en noir et blanc h.-t.

L'œuvre de l'exégète (*darshan*) Moïse, actif en Provence au XI<sup>e</sup> s., n'est connue que par des fragments anonymes (tels la première partie du *midrash Nombres Rabba*, *Genèse Rabbati* et le *Midrash aggadah*) ou par les citations d'autres auteurs: principalement, parmi les juifs, Rachi, son contemporain de France du nord légèrement postérieur, puis, quatre cent cinquante ans plus tard, Isaac Abrabanel dans le *Yešū'ot mešihō*; parmi les chrétiens, au XIII<sup>e</sup> siècle, Raymond Martin dans le *Pugio fidei* qui fait un large usage du Talmud et d'importants auteurs hébreux médiévaux au nombre desquels Rachi, Maïmonide, Abraham ibn Ezra et David Qimhi. Cette œuvre pose donc deux problèmes, en déterminer les contours en même temps que les raisons de son occultation dans les milieux juifs, survenue peu de temps après sa diffusion large dans les commentaires de Rachi. Singulier destin: Rachi le cite des dizaines de fois, traitement très rare de sa part envers un auteur médiéval; exceptionnelle aussi est alors la réception en France du nord d'un auteur du Midi; non moins exceptionnel l'effacement subséquent.

Le présent ouvrage, dont le point de départ fut une recherche sur *Nombres Rabba* dirigée par le Prof. Y. Zusman à l'Université Hébraïque et terminée en 1991, cherche à reconstituer sa biographie, sa famille (on lui connaît un frère, Lévi, et sans doute un fils, Juda, objets des chapitre 6 et 7) et son milieu (R. Natan de Rome, l'auteur du *'Arūkh*, le reconnaît pour son maître et le cite cinq fois; c'est l'objet ici du ch. 8) ainsi qu'à cerner son ou ses œuvres, leur ampleur et leurs sujets principaux sans se dissimuler les deux difficultés posées par le remaniement par les auteurs des extraits qu'ils rapportent et la difficulté de reconnaître, dans des recueils d'extraits, ce qui appartient anonymement à R. Moïse ou, si son nom apparaît, les limites du texte qui lui revient; il propose sur ce point quelques critères d'identification (ch. 23); enfin, il recueille dans une troisième partie tous les fragments d'attribution bien établie: les *testimonia* apportés par Rachi, ceux des recueils anonymes, attribués selon les critères définis par l'A., ceux que rapportent les sources latines, pour finir trois commentaires de *piyyūtīm*, plus un attribué à son fils Juda.

L'A. dresse un état détaillé des recherches (ch. 2, p. 20-26): Zunz avait distingué Moïse ha-Darshan d'un homonyme mais n'avait pas reconnu sa présence dans *Nombres Rabba* et Sh. Y. Rappaport n'avait pas bien perçu celle-ci; A. Epstein avait recueilli soixante-dix extraits mais sans tenir compte d'Abrabanel, des tossafistes, ni des sources chrétiennes; il avait exclu tous les extraits d'attribution incertaine, notamment ceux, d'intérêt messianique, que Rachi et d'autres médiévaux n'ont pas utilisés peut-être à cause de l'usage qu'auraient pu en faire des chrétiens; M. Himmelfarb et d'autres ont suggéré des liens avec la littérature apocryphe.

L'œuvre de R. Moïse apparaît comme un pont entre diverses traditions: ayant vécu dans le Midi (ch. 4 et 5; il est couramment nommé «de Narbonne» où sans doute il passa une grande partie de sa vie), rapidement connu par Rachi dans la France du nord, il manifeste des influences italiennes (ch. 11) et orientales (ch. 10), mais on ne doit jamais oublier, en tentant de caractériser son style ou sa méthode, que ce qui nous est parvenu de lui a toujours pu être remanié par un, voire deux intermédiaires ou davantage.

Divers indices donnent à penser que ce que Rachi appelle *yesōdō šel R. Mošeh ha-Daršan*, dont les principaux recueils de fragments sont *Nombres Rabba* et *Genèse Rabbatī* et que le *Pugio fidei* nomme *Beresit rabba rabbatī*, était très étendu, couvrant tout le Pentateuque et plusieurs livres des Prophètes et des Hagiographes selon un plan et une systématique que l'on n'est guère en mesure de reconstituer, en raison notamment du caractère douteux de l'attribution de maint fragment anonyme (p. 130-131); bien que ses utilisateurs chrétiens aient surtout pris chez lui la matière messianique, les *testimonia* juifs manifestent qu'il cultivait des intérêts variés. Parmi ses sources on peut nommer, outre le Talmud et les midrashim classiques, les midrashim *Tadshe' et Abkir*, le *Sēfer yeširāh* et les compositions liturgiques de Kalir (Qillir) et, on l'a plusieurs fois soutenu, des éléments des littératures apocryphe ou orientale (p. 123-129) — de telles littératures, dans le cas de la numérogie, ayant d'ailleurs laissé des traces en France longtemps avant R. Moïse et ayant pu lui être accessibles sur place. Au nombre de ses sujets de prédilection apparaissent la création du monde, les patriarches, les tribus d'Israël, la station au Sinaï, la Loi et les commandements, le tabernacle et le temple, l'exil et la délivrance, Israël et les nations, le messie, avec un intérêt particulier pour la numérogie. Il se pourrait que, son sobriquet le fait peut-être entendre (ch. 13), R. Moïse ait été un prédicateur oral: est-ce lui-même, alors, qui aurait mis par écrit ses homélies? Peut-être, bien que l'A. ne le suggère guère, faudrait-il rechercher dans cette voie une raison de leur dispersion et de la quasi-disparition de leur auteur en tant, précisément, qu'auteur. L'A. invoque comme cause principale de l'effacement, une trop bonne connaissance du monde chrétien (p. 35 et ch. 12), et inversement, l'usage messianique que purent faire les chrétiens de ses ouvrages: au moment où, avec le début des croisades, l'hostilité se développait entre les deux familles religieuses, il parut dangereux aux juifs d'en faire usage; il n'avait par lui-même franchi nulle «ligne rouge», car en ce cas Rachi ne lui eût par fait écho et l'on aurait (p. 112) polémique contre lui, il fut banni non comme ennemi intérieur mais en raison d'un besoin de défense vis-à-vis de l'extérieur (p. 99-101). Cet argument ne convainc qu'à moitié parce qu'il semble fondé sur un anachronisme: au XIII<sup>e</sup> s., le *Pugio fidei* sera le premier ouvrage chrétien à faire usage des textes rabbiniques dans la polémique antijuive et il n'y a pas apparence que les juifs de la fin du XI<sup>e</sup> siècle aient expurgé préventivement leur littérature de ce qui serait beaucoup plus tard utilisé contre eux; au surplus, l'A. lui-même (p. 219) note que l'élément messianique était loin d'être dominant dans ses ouvrages; inversement, la «trop» bonne connaissance que R. Moïse aurait eue du monde chrétien et qui aurait pu l'éloigner des nouvelles sensibilités juives durement marquées par les débordements de la première croisade, consisterait en sa réutilisation d'éléments chrétiens pour évoquer le messie, notamment le même choix de versets des prophètes que les récits évangéliques (p. 116-118): à la suite de la rencontre personnelle avec des clercs chrétiens ou leurs écrits impossible à préciser (p. 130) ou, c'est nous qui le suggérons, par remploi d'éléments habituellement non consignés par écrit d'un messianisme juif «populaire» qu'évoque ici l'A. (p. 113-114); cela n'est peut-être pas inconcevable dans le climat de bonne intelligence globale entre communautés religieuses avant la première croisade, selon la thèse ancienne de Bernhard Blumenkranz, mais reste conjectural. Un autre argument avancé par l'A. est digne de considération (p. 95): le changement des méthodes d'exégèse et le triomphe de celle de Rachi, paradoxalement le principal porte-parole

de R. Moïse, expliquerait l'effacement de son œuvre; il n'y avait pas encore, en son temps, d'opposition entre *d<sup>e</sup>rash* et *p<sup>e</sup>šaṭ*, elle se met en place peu après et Abraham ibn Ezra pourra se poser en contempteur des *darshanim*.

La riche matière recueillie par Rachi (ch. 15), portant essentiellement sur les Nombres, avait été réunie jadis par Epstein (on la reproduit et commente à nouveau p. 223-239 [quarante-cinq extraits] en s'appuyant essentiellement sur lui); on s'interroge ici sur les choix de Rachi, sur le statut que comporte l'emploi du terme de *yesōd* et sur l'accès direct ou non (on ne peut en décider) que Rachi avait aux écrits de R. Moïse. Dans une moindre mesure, des sources juives des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles font quelque écho à R. Moïse (ch. 16): Naḥmanide, des recueils de commentaires français et ashkenazes, un supplément au midrash *Tanḥuma*, R. David Qimḥi; mais l'autre grande source juive est, on l'a dit, Abrabanel (ch. 17), polémique à distance avec l'adversaire des juifs lors de la dispute de Tortose, l'apostat Josué Lorqi; c'est pour ainsi dire une source involontaire, puisqu'il rapporte les citations faites par Lorqi en l'accusant de les avoir falsifiées, accusation que la comparaison avec le *Pugio fidei* qu'Abrabanel ne semble pas avoir connu ou, en tout cas, utilisé et dont s'est servi Lorqi ne permet pas de maintenir; quant à la thèse de l'historien I. (F.) Baer d'après laquelle Raymond Martin lui-même était un faussaire, S. Lieberman puis Ḥ. Merhavia l'ont réfutée. Toutes les citations faites par Abrabanel ont leur équivalent dans le *Pugio*, et il en met sous le nom de R. Moïse que nos versions du *Pugio* seules n'auraient pas permis de lui restituer, les attribuant à *Be-R' ēšīt Rabbā* et non *Rabbā*.

Le *Pugio fidei*, en effet, comporte une abondante matière homilétique juive relative au messie. Contre Baer (Mélanges A. Gollack et Sh. Klein, Jérusalem, [5]702 [1941/2]), S. Lieberman (*Historia judaica* 5, New York, 1943) et des érudits espagnols ont fait valoir que les adversaires juifs de Lorqi, qui l'utilisa à Tortose, ne l'avaient pas accusé de falsifications et que les accusations ultérieures d'Abrabanel provenaient plus d'une fois de ce qu'il n'avait pas eu accès, dans l'exil où il était alors, aux mêmes sources que Lorqi; il n'en reste pas moins que Raymond Martin ne s'est pas fait faute de manipuler les textes pour les adapter à ses fins. Après A. Epstein, qui n'avait pas publié l'ensemble, on a recueilli ici les extraits de R. Moïse d'après l'éd. Carp(a)zov de 1687; on a aussi fait usage du texte, plus court mais très proche, du ms. Paris, Bibl. Ste-Geneviève 1405, copie composite (ce qui suppose plusieurs copistes aptes à écrire l'hébreu), réputée en partie autographe mais en tout cas exécutée peu après l'achèvement de l'ouvrage, à la fin du XIII<sup>e</sup> ou au début du XIV<sup>e</sup> s. Soixante-quinze exégèses de Moïse ha-Darshan, dont beaucoup regardent les temps messianiques, sont éditées ici p. 240-292, d'après le *Pugio fidei* et le *Yešū'ōt mešīḥō*. Les citations hébraïques y sont souvent écourtées et légèrement modifiées par rapport aux originaux et, dans le cas de Moïse ha-Darshan dont les originaux ne sont pas conservés, il n'est pas aisé de déterminer ce qu'il en est; Raymond Martin les attribue au commentaire de R. Moïse sur la Genèse mais il est difficile de penser qu'ils proviennent tous de cet ouvrage, R. Moïse ayant commenté bien d'autres livres de la Bible. Outre Martin «lui-même», un certain R. Raḥmon (Raḥman?) dont les interventions sont rapportées dans l'ouvrage et qu'on a proposé d'identifier comme un collaborateur juif de Martin, connaît lui aussi les écrits de Rachi et de R. Moïse ha-Darshan. Certaines élaborations d'exégèses en forme de prothèmes (*petiḥata'*) midrashiques classiques peuvent avoir été composées ainsi par R. Moïse lui-même ou être dues à d'autres mais avoir été incorporées à ses

recueils, voire être l'indice d'un accès de seconde main aux textes de R. Moïse. P. 293-295, on édite sept exégèses de R. Moïse que rapporte d'après Raymond Martin le *De arcanis catholicae veritatis* de Pietro Galatino, écrit à Bari au début du XVI<sup>e</sup> s., éd. Bâle, 1550, qui ne figurent pas dans nos textes du *Pugio* et qu'il tire peut-être de J. Salvaticus Porchetus, *Victoria adversus impios Hebraeos*, Paris, 1520. — À signaler J.-J. Briere-Narbonne, *R. Moïse le Prédicateur, Commentaire de la Genèse*, [textes hébreux tirés du *Pugio fidei* avec leur traduction française], ronéotypé, Paris, P. Geuthner, 1939.

Les ch. 19 à 21 sont consacrés aux trois principaux recueils midrashiques réputés être les principaux dépôts d'enseignements de R. Moïse: *Nombres Rabba* (début du XIII<sup>e</sup> s. au plus tard), *Genèse Rabbat* (dont on ne possède plus le manuscrit depuis l'éd. Albeck de 1940) et *Midrash aggadah* (que S. Buber a daté au plus tôt du début du XII<sup>e</sup> s. et dont une source privilégiée serait le balkanique *Leqah tōb* de la fin du XI<sup>e</sup> ou du début du XII<sup>e</sup>) le ch. 22 à d'autres sources juives occasionnelles, et le ch. 23, décisif (p. 205-217), examine, après H. Albeck mais de manière plus serrée que lui, les moyens d'identification des citations anonymes dans les recueils, avant un bref chapitre de conclusion (24). Définis évidemment à partir des textes attribués formellement et probablement non déformés par Rachi, les critères d'identification devraient permettre d'attribuer d'autres morceaux anonymes figurant dans ces gisements midrasiques que ceux qu'en ont extraits Rachi et d'autres. Un caractère structurel (mais non omniprésent) est l'usage de mises en correspondances, non de deux termes ou expressions mais de deux épisodes comptant quelques versets à partir de la mise en correspondance de plusieurs de leurs éléments, l'un des deux textes correspondant à l'un des grands moments de l'histoire biblique (par exemple, la corrélation entre la *parašat šisīyōt* (Ex., 19) et la *parašāh* de la sortie d'Égypte [Ex., 6]); l'appartenance aux livres bibliques que l'on sait avoir été traités par R. Moïse et aux sujets de prédilection dont la liste a été donnée plus haut fournit un critère thématique, la pureté d'un hébreu exempt d'aramaïsmes et de mots étrangers un critère formel. L'A. ne se dissimule pas que des centaines de passages des trois recueils en question pourraient répondre à ces critères et qu'il appartient à la recherche future de les examiner de près et d'affiner davantage les conditions d'attribution.

Au total, l'A. s'était assigné comme tâches de réunir l'ensemble des données et des textes relatifs à cet auteur obscur; de ne rien celer du caractère conjectural qui s'attache à bien des choses, notamment à sa biographie; de fournir pour la restitution future d'extraits anonymes des critères d'attribution dont il ne se dissimule pas qu'ils ne peuvent avoir de valeur absolue. Dans ces limites fort raisonnables et compte tenu de l'état du dossier, il a assurément rempli sa mission. Rappelons qu'on lui doit encore, entre autres, un travail sur la réception médiévale de Job dont il a été rendu compte dans la *REJ* 167/1-2, 2008, p. 273-275.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Chanoch GAMLIEL. — רש"י כפרשן וכבלשן. תפיסות תחביריות בפרוש רש"י («Linguistics in Rashi's Commentary»), Jérusalem, Mosad Bialik, 2010, 258 + 71 pages, bibliographie, index des sources et des sujets.

Rashi avait-il une doctrine linguistique? Pour le démontrer, l'A. (p. 199, 200) a rassemblé et classé, selon les catégories de la linguistique moderne, un florilège de

remarques grammaticales dispersées dans le commentaire de Rashi sur la Tora. Il a ainsi relevé des observations sur les valences et distributions, sur le système verbal, les valeurs temporelle, aspectuelle et modale des formes verbales, le groupe nominal et la syntaxe, des thèmes choisis en raison de leur récurrence. Les versions textuelles retenues sont celles de la seconde édition d'A. Berliner (*Raschi*, Francfort, 1905) et des trois volumes publiés dans la série «Haketer» (université Bar-Ilan, 1997, 1999, 2007), suffisamment dignes de foi, selon l'A., pour cette recherche qui ne nécessitait pas l'utilisation d'une édition critique. En effet, la plupart des interpolations tardives sont de type midrashique et non linguistique, ce dont conviennent de nombreux chercheurs, parmi lesquels on mentionnera Menahem Cohen (éditeur de la série «Haketer») et Eleazar Toutou.

S'il est acquis que Rashi connaissait les enseignements des grammairiens espagnols Menahem ben Saruq et Dunash ibn Labrat, ce que signale l'A., il ne faut pas négliger pour autant les autres sources rabbiniques dont il disposait et qui contiennent, pour certaines, de multiples éléments grammaticaux: la Massore, le Talmud, le Midrash et, on le verra plus tard, la *Baraita de-Rabbi Pinhas ben Ya'ir* ou *Midrash Tadshah*. Ainsi, lorsque Rashi précise le sens de la particule *bet* dans l'expression *wa-tiqsar hâ-'âm badârekh* (Nombres 21,4), qui exprime ici l'idée de cause instrumentale et non le fait de se trouver dans un lieu, il se fonde sur la remarque de la *Massora magna* qui signale quatre occurrences du verbe *qâšar* suivi de la préposition *bet*. Certes, la Massore n'indique pas la valeur de la particule, mais elle fournit à Rashi les outils lui permettant de lever l'ambiguïté et d'interpréter le verset correctement, qu'il faut donc traduire par «Le peuple fut à bout de souffle à cause du trajet», et non, «sur le chemin». En revanche, la remarque que fait Rashi à propos de la forme verbale *yiš'u* (Exode 5,9) reflète une réflexion originale sur les valences. Rashi, comme le souligne l'A., n'accepte pas le classement de Menahem ben Saruq qui a rangé cette occurrence sous le sens «avoir confiance» (*Maḥberet*, racine *פש*, 4); il note l'emploi inhabituel de la préposition *bet* et propose de comprendre le verbe différemment, «parler». Son choix, qui était probablement motivé, en premier lieu, par le contexte, est conforté par l'utilisation de la préposition *bet*.

Bien qu'il affirme que Rashi avait une doctrine linguistique, l'A. s'interroge sur l'absence quasi-totale de terminologie dans son commentaire (p. 207), qu'il attribue au caractère pionnier de son œuvre. Il note également qu'il n'y a pas de théorisation, et l'on ajoutera, ni de classification systématique comme celle du *Maḥberet* de Menahem ben Saruq. Dès lors, peut-on considérer qu'un exégète soucieux du sens littéral et qui, de ce fait, s'intéresse aux particularités grammaticales, avec une pré-dilection pour les éléments syntaxiques, a une doctrine linguistique s'il n'éprouve pas le besoin de créer un métalangage pour décrire les phénomènes qu'il commente? Il n'est pas sûr que l'on puisse répondre par l'affirmative, d'autant moins que les rares termes techniques figurant dans le commentaire de Rashi semblent être des emprunts à la littérature rabbinique classique.

Ainsi, l'A. avance que pour Rashi, le système verbal comporte trois temps, le passé, le présent permanent ou coutumier, et le futur (p. 210) rendus par les locutions *lešon 'âvar*, *lešon howeh*, et *lešon 'âtid* qui seraient «semble-t-il» (p. 210) une innovation terminologique. Il nous semble nécessaire de nuancer cette affirmation. Tout d'abord, il convient de préciser le sens de *lâšon* dans ce cas précis. En effet,

ce mot a de multiples acceptions dans la langue de Rashi<sup>1</sup>, comme l'a signalé la regrettée S. Kessler-Mesguich, et l'une d'elles est «signification, sens». Ainsi, *lešon 'avar* signifierait «sens (et non: «forme») de passé», *lešon 'atid* «sens de futur», les termes *avar* et *atid* désignant déjà, sans ambiguïté aucune, le passé et le futur dans le Talmud (*Ketubbot* 87a). Quant à *howeh*, il convient effectivement de le comprendre dans son acception talmudique, «quelque chose qui est coutumier ou fréquent», et non dans celle qu'il a acquise plus tard, y compris dans l'hébreu contemporain, de «présent». Ce sens est d'ailleurs signalé par Eliezer ben Yehuda, בְּדִבְרֵי מִצְוֵי תְדִיר בְּמִנְהַג הָעוֹלָם<sup>2</sup>, qui cite à l'appui plusieurs occurrences de ce terme dans la Mishna (*Shabbat* 6,9; *Eruvin* 1,10, etc.). En fait, pour désigner le présent, Rashi emploie le terme *hā-'omed* (Exode 9,3 et p. 86), également relevé par l'A., probablement emprunté à la *Baraita de-Rabbi Pinḥas ben Ya'ir*, qu'il mentionne dans son exégèse de la Bible<sup>3</sup>. Rappelons que ce texte évoque trois temps, על לשעבר ועל דבר העומד ועל לעתיד לבא (Eisenstein, *Oṣar ha-midrashim*, p. 483)<sup>4</sup>.

Pour justifier sa thèse, l'A. indique à plusieurs reprises que le texte biblique pouvait être compris *ad sensum*, et que les interventions de Rashi ne seraient dues qu'à l'intérêt qu'il portait à la grammaire; c'est probablement vrai, mais il faut toujours garder présent à l'esprit que Rashi était un maître et que, comme tout bon enseignant, il voulait s'assurer que les mots du verset étaient compris de ses élèves. Si, comme le croit Menahem Banitt, le texte biblique était traduit durant la leçon, cela tendrait à prouver que la traduction induisait une réflexion sur la langue hébraïque. Ce qui ressort de cet ouvrage, et c'est l'un de ses mérites, c'est l'extrême sensibilité de Rashi au texte biblique, la compréhension presque intuitive qu'il en avait et qui se reflète dans les nombreuses remarques qui soulignent le sens des prépositions, ainsi que les valeurs temporelle, aspectuelle et modale des formes verbales. Il semble cependant difficile de parler de doctrine, dans la mesure où Rashi n'a pas théorisé son enseignement grammatical, a peu innové et s'est fondé sur les traités de grammaire qu'il connaissait, sur les notes de la Massore et sur les enseignements de la littérature rabbinique.

Judith KOGEL

Géraldine ROUX. — *Du prophète au savant. L'horizon du savoir chez Maïmonide*, Paris, Le Cerf, 2010, 359 pages («Patrimoines-judaïsme»).

Appuyé à une solide bibliographie (p. 339-350) et pourvu d'un utile «lexique des notions arabes et hébraïques» (vingt-deux mots et expressions arabes, cinquante pour l'hébreu), cet ouvrage enquête, comme son titre l'indique expressément, sur la

1. S. KESSLER-MESGUICH, «Tout ce qui n'est pas langue sainte est appelé *la'az*», in R.-S. SIRAT (dir.), *Héritages de Rachi*, Paris, 2006, p. 291-302.

2. E. BEN-YEHUDA, *Thesaurus totius hebraicitatis et veteris et recentioris* [en hébreu], rééd. New York-Londres, 1960, t. II, p. 1055.

3. II Chr. 4,4, par exemple.

4. Le terme *ha-'omed* est également employé par Abraham ibn Ezra dans son commentaire (Osée 6,1, par exemple) et par Juda ibn Tibbon pour traduire l'ouvrage de Saadia Gaon, *Emunot we-de'ot*. Une fois de plus, il semble bien que ce soit la terminologie qui indique les sources auxquelles les auteurs ont puisé.

filiation qui conduit, selon Maïmonide, du prophète au savant. Il comporte trois parties: «une écriture des temps crépusculaires» porte sur les moyens de l'entendement humain d'à présent (la logique et les limites de la connaissance) et sur l'encodage de la Loi et ses raisons (idolâtrie — y compris les risques internes au judaïsme — et allégorie). «La revenance [!] du prophète» se divise en cosmologie (avec les thèses majeures de la création *ex nihilo* et de la providence) et prophétologie-messianologie (critère, législation prophétique; messie, histoire et royauté). Enfin «l'éveil du perplexe» comporte une dimension individuelle (avec, surtout, le point d'une «croyance rationnelle») et une autre, collective (questions de l'autorité et de l'unité). L'introduction insiste sur la perte de la science ancienne selon Maïmonide, le caractère secret de sa transmission et sa perfection n'ayant pas résisté aux vicissitudes de l'exil (urgences diverses, éparpillement, destruction des élites); elle indique justement que Maïmonide pose une «harmonie» originaire (le terme est vague) entre la philosophie et la Loi et reprend d'un chercheur plus connu comme spécialiste des philosophies allemande et juive de l'époque contemporaine, Gérard Bensussan (*Qu'est-ce que la philosophie juive?*, Paris, 2004), l'extrême prise au sérieux du thème maïmonidien de la réappropriation du savoir englouti, qu'on n'envisage pas un moment, semble-t-il, de considérer comme une possible précaution de langage, tout en notant à juste titre sa similitude avec le mythe platonicien de l'Âge d'or. Tout l'ouvrage se présente comme une sorte de relecture, à la lumière des lignes de M. Bensussan citées p. 19-20, de l'essentiel de l'œuvre maïmonidienne (*Guide des égarés, Mishnēh Tōrāh et Épître au Yémen*), qui en redistribue correctement la teneur (dont on voudra bien nous pardonner de ne pas donner ici le détail) dans le cadre ainsi fourni: comment passer de la prophétie (éteinte) et aussi de la sagesse (perdue elle aussi) des maîtres du Talmud à la science (problème épistémologique) et de l'autorité prophétique à une nouvelle légitimité unificatrice (problème politique)? Ce dernier point s'atteindrait par l'universalité de la raison et de nouvelles formes de communication: «Un nouveau mode de transmission des secrets de la Loi est donc nécessaire, afin de les redécouvrir grâce à l'équivalence transcriptive de la sagesse des philosophes et de celle des sages d'Israël. Et ce mode de transmission ne peut être qu'écrit» (p. 333), cela vaut des vérités de la raison philosophique (*Guide des égarés*) comme de la codification halakhique (*Mishnēh Tōrāh*). Mais il nous semble que le premier point, à savoir le postulat maïmonidien (ou bensussanien?) de l'«équivalence transcriptive» de la sagesse ancienne et de la nouvelle science des philosophes, demeure précisément toujours ce qui est en question et n'est pas affronté ici avec toute la clarté requise, à en juger par les formules hésitantes ou contradictoires de la conclusion: comment, en effet, «redécouvrir par transcription» ce qui est «perdu», autrement dit, quelle est la garantie de l'équivalence entre le savoir nouveau et le savoir ancien? Comment mettre par écrit une tradition perdue? L'A. perçoit la difficulté, tente d'y répondre: c'est par la méthode du retranchement, par négation et allégorie, «conduisant à tisser un réseau de conjectures comme seul savoir positif de la science physique et surtout de la science métaphysique». C'est au moins reconnaître qu'on ne recouvre pas la science perdue, mais dans le meilleur des cas un succédané; et qu'est-ce, encore une fois, qui garantit que cette science par définition perdue était de même nature que ce qu'on peut atteindre par la voie négative? On se réclame ici de l'«observation préliminaire» — on ne sort guère, dans cet ouvrage, des mots de la traduction française de Munk

— de *Guide*, III. Que dit Maïmonide à cet endroit? Que «cette science s'est entièrement perdue dans notre communion» (Munk, t. III, p. 4), «ce que j'en crois posséder moi-même n'est que simple conjecture» (p. 5). Nous ne sommes pas sortis des termes mêmes de la position du problème par Maïmonide: ou bien il fait le pari que la science est la même<sup>1</sup> (parce qu'il postule qu'il ne peut y avoir qu'une vérité et que sa méthode le rend assuré que ce qu'il atteint est vrai), ce qu'incite à penser, l'A. le note, la restriction «dans notre communion», ou bien il prend acte de ce que la science ancienne est perdue et qu'il faut en fonder une nouvelle. L'A. n'a pas escamoté la difficulté, elle l'a déplacée vers le plan politique: «comment guider les communautés disséminées vers la conception de croyances vraies sans vision prophétique?». La question de la vérité et celle de l'autorité tendent à se mêler dans ces dernières pages, et les métaphores se succèdent pour indiquer que la continuité des savoirs ne peut être que partielle: «Or, s'il y a bien rapprochement dans la science, le savant, dans le temps de l'Exil, ne peut être prophète» (p. 335-336); «c'est au contraire sur le mode de l'analogie qu'on peut comprendre la tâche du savant comme intermédiaire entre le prophète et le roi-messie» (p. 336); «le projet est de prendre pour modèles les savants de la sagesse ancienne, c'est-à-dire les sages du Talmud»... «renouant avec la sagesse» (*ibid.*): «rapprochement, analogie, modèles, renouer», tout suggère deux choses, la non-identité de la nouvelle science avec l'ancienne, et le degré indéterminé du recoupement toujours postulé mais, nous a-t-il semblé, jamais démontré. D'accord avec la position logique, politique et communicationnelle du problème de l'autorité du savant et de la science nouvelle, nous sommes obligé d'avouer que, peut-être par défaut de compréhension de notre part, nous ne voyons pas que la question pourtant donnée pour centrale de l'«équivalence transcriptive» des savoirs quant à leur teneur de vérité, celle même que Maïmonide a ouverte sans y répondre clairement, ait ici progressé, par exemple, par rapport à la façon dont la posait Heschel en 1945 sous le titre célèbre: «Did Maimonides Believe he had Merited Prophecy?».

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Howard [Ḥayyīm] KREISEL, Colette SIRAT, Avraham ISRAEL (éd.). — כתבי ר' משה אבן תבון. ספר פאה. מאמר התנינים. פירוש האזהרות לר' שלמה אבן גבירול («The Writings of R. Moshe Ibn Tibbon»), Be'er Šeba', Ḥoša'at ha-sefārīm šel Ūnībersītat Ben-Gūriyyōn ba-Negeb, [5]770 [2009/ 2010], 448 p. («The Goldstein-Goren Library of Jewish Thought», 12).

Moïse ibn Tibbon représente la troisième génération de la famille de traducteurs de l'arabe qui remplirent la fonction décisive que l'on sait dans la transmission du savoir philosophique en hébreu. Son grand-père Juda, venu d'Espagne en Provence au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, avait traduit entre autres des ouvrages fondamentaux de la pensée juive: *Croyances et opinions* de Saadia Gaon, *Kuzari* de Juda ha-Lévi et *Devoirs des cœurs* de Bahīyya ibn Paqquda; son père Samuel, le *Guide des égarés* et d'autres ouvrages de Maïmonide ainsi que des traités d'Aristote et d'Averroès.

1. C'est la lecture de l'école rationaliste provençale: v. H. KREISEL, *The Writings of R. Moshe Ibn Tibbon*, p. 50-51, recensé ici même, et ce que nous en écrivons: «Ce qui rend la restauration possible, etc.».

Moïse ibn Tibbon traduisit quant à lui, bien qu'ayant débuté sur le tard (vers 1244, peut-être pour en vivre après que les médecins juifs eurent perdu le droit de soigner les chrétiens; né entre 1190 et 1195, il fut actif jusqu'en 1274), «une bibliothèque entière» incluant d'autres écrits encore de Maïmonide, de nombreux commentaires d'Averroès à Aristote, et d'autres philosophes ou savants tels que Ptolémée et Razès. Cette activité considérable a relégué au second plan son œuvre personnelle et c'est pour la première fois que sont ici édités le *Sēfer pē'āh*, commentaire philosophique d'homélies en apparence contraires à la raison (postérieur au *Malmad ha-talmīdīm* de 1236-1240, peut-être à la traduction des Principes des existants d'Alfarabi de 1273; cité dans le *Liwwiyat hēn* en 1276), d'après le ms. unique, difficile à lire et fautif d'Oxford, (cat. Neubauer) 939 [Opp. 241], sur la base d'un travail effectué il y a longtemps par Madame Colette Sirat et complété ici par le Prof. Kreisel; le *Ma'amar ha-tannīnīm*, autre écrit d'exégèse philosophique qui porte sur les créations du cinquième jour et sur la géographie, d'après le ms. unique du Vatican, Vat. ebr. 298 et des transcriptions de C. Sirat et du Dr. O. Fraisse (dont l'édition, en 2004, du commentaire de Moïse ibn Tibbon au Cantique des cantiques a été recensée dans *RÉJ* 166/1-2, 2007, p. 342-343) revues par M. Kreisel; enfin le commentaire des *Azhārōt (piyyūtīm* pour la fête de *Šēbū'ōt* dressant la liste des commandements) de Salomon ibn Gabirol, sur la base d'une édition procurée par le R. Abraham Israel à partir du ms. de Cambridge, Trinity Coll. F. 12. 16, revue par M. Kreisel et lui. M. Kreisel est aussi l'auteur de l'introduction générale et des introductions particulières aux trois livres.

L'étendue et les contours de l'œuvre personnelle sont incertains: outre les trois ouvrages ici édités et le commentaire au Cantique, la plupart des manuscrits lui attribuent un *Sēfer 'ōlām qāṭon* (édité dans une thèse apparemment non publiée de Dropsie College par S. Almog en 1966), un traitement aristotélicien de l'âme humaine, à ne pas confondre avec l'ouvrage de même titre, mais néoplatonisant, de Joseph ibn Šaddīq. Un court sentiment sur la lettre adressée par son père à Maïmonide a été reproduit avec celle-ci (v. Z. Diesendruck, «Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence», *HUCA* 11, 1936, p. 363-364); une lettre portant sur le *Ma'amar Yiqqāwū ha-mayyīm* de son père (ms. Parme, Bibl. Palatine, Pal. 2620, ff. 91v-99v, dont un large extrait est donné ici). Selon Isaac de Latès (xiv<sup>e</sup> s.), Moïse ibn Tibbon est encore l'auteur d'un *Sēfer leqet šikhehōt* que nous ne connaissons plus (mais auquel Moïse lui-même fait allusion dans le *Pē'āh*) et d'un «remarquable commentaire de la Loi écrite». La question se pose s'il est identique au commentaire au Cantique, que Latès ne mentionne pas, ou si le commentaire de ce livre n'est qu'une partie d'un plus vaste ensemble; certaines auto-références du commentaire au Cantique inciteraient à le penser, cependant il se pourrait qu'elles renvoient à un autre ouvrage supposé perdu sur l'histoire des patriarches; il est possible encore qu'à part le Cantique, Moïse ibn Tibbon ait commenté la Bible de manière discontinue, il manifeste en tout cas une prédilection pour le commentaire de passages choisis. Un surcommentaire à Abraham ibn Ezra sur le Pentateuque serait également perdu. Le commentaire au Cantique nomme en outre les *She'ar shib'āh shēbū'ōt*, *She'ar ha-gan*, *She'ar ha-haggādāh*. D'autres *she'arīm* inconnus sont mentionnés dans le *Pē'āh*, dont il est également incertain si ce qui nous reste est un ouvrage complet ou une partie (pourtant différente du *She'ar ha-haggādāh* cité dans le commentaire du Cantique, qui paraît avoir contenu d'autres choses) d'un

plus vaste ensemble disparu dont le *Sēfer ha-tannīnīm* pourrait être un autre fragment; il est encore possible que des ouvrages initialement indépendants aient été réunis après coup, et que l'intention ait été de produire une sorte d'encyclopédie du judaïsme à la lumière de la philosophie. L'introduction générale de M. Kreisel tâche également de donner quelque idée des ouvrages (ou parties) perdus d'après les quelques *testimonia* qui permettent d'en supposer l'existence. D'attribution douteuse sont un commentaire du *Sēfer ha-madda'* de Maïmonide dont subsistent deux fragments anonymes et que certains ont cru pouvoir lui attribuer, et un commentaire du récit de la Création selon Maïmonide, attribué à l'un des Tibbonides (dont subsistent des fragments dans trois manuscrits), qui diffère des commentaires de Samuel ibn Tibbon.

L'explication rationnelle des homélies rabbiniques s'inscrit dans la continuité du projet maïmonidien (en partie resté inaccompli) de restituer le savoir perdu des anciens sages et de le dévoiler. Ce qui rend la restauration possible, c'est que leur savoir n'aurait pas été une tradition prophétique mais le simple exercice de la raison, si bien, d'ailleurs, qu'ils ont pu parfois se tromper et ont eu des opinions différentes; ce n'est rien d'autre que la perte des sciences, due aux tribulations, qui explique celle du sens des homélies des sages; avant Maïmonide, Abraham ibn Ezra n'en avait pas jugé autrement. Samuel ibn Tibbon, son traducteur, a jugé que les circonstances exigeaient une méthode plus explicite que celle des anciens, avec le motif supplémentaire de pouvoir tenir tête aux chrétiens qui, de leur côté, étudient les sciences; Moïse ibn Tibbon reprendra ce dernier motif. Dans le même esprit que ces auteurs, Jacob Anatoli étend le principe d'interprétation philosophique à une grande partie des textes de la liturgie. Dès lors, les interprétations seront d'ordre cosmologique, historique, requerront parfois l'addition à l'aggada d'un élément-clé passé sous silence par l'homéliste; les mêmes types de significations (naturelles, symboliques, historiques) serviront à motiver les préceptes de la Loi — Moïse ibn Tibbon ayant soin, même lorsqu'il avance des explications naturelles, de ne pas se départir de la ligne maïmonidienne qui privilégie les explications par le contexte historique — et, comme chez Anatoli, le texte des bénédictions liturgiques. L'explication des récits bibliques fait paraître des préoccupations de morale et de justice en même temps qu'une critique sociale des médecins et des juges. Enfin, l'explication, qui termine le *Sēfer pē'āh*, de versets de l'Écclésiaste est une manière pour R. Moïse de se rattacher à son père, qui avait commenté ce livre.

Le *Sēfer ha-tannīnīm* traite d'histoire, de géographie et de météorologie mais non de biologie. Il exprime une vue optimiste du progrès des sciences. Nous n'avons manifestement pas le texte complet, mais sans doute n'en manque-t-il pas grand-chose.

Conservé dans sept manuscrits (liste p. 275-277), le commentaire à ibn Gabirol est peut-être destiné à montrer l'accord entre les listes des commandements de la Loi établies par ibn Gabirol et par Maïmonide, lequel avait critiqué le genre des *azhārōt* sur ce que leurs auteurs étaient des poètes plus soucieux de prosodie et de beau langage que d'exactitude halakhique et qu'ils s'étaient appuyés sur le décompte des commandements donné par les *Halākhōt gedōlōt*, qu'il estimait fautif. Il révèle d'autres compétences de Moïse ibn Tibbon, en langue (explication des mots rares et des procédés poétiques) et en *halākhāh*, et à nouveau le souci des motifs des commandements.

Pourvu d'introductions détaillées et d'un important appareil de notes (de critique textuelle, d'indication de sources et d'éclaircissements divers) et complété d'index des références bibliographiques, des citations et, pour le commentaire aux *Azhārōt*, des préceptes positifs et négatifs, cet ouvrage tout à la fois procure des textes inédits, restitue toute la personnalité littéraire et doctrinale de leur auteur et insère celui-ci dans la tradition entière du maïmonidisme rationaliste dont il complète en retour la vision d'ensemble. Pour ne pas parler de ses autres travaux (son volume de 2001 sur la prophétie, *RÉJ* 164/1-2, 2005, p. 353-355, s'étendait de Saadia Gaon à Spinoza), M. Kreisel, qui avait consacré il y a peu d'imposants volumes au *Ma'asēh Nissim* de Nissim de Marseille (v. *RÉJ* 163/1-2, 2004, p. 367-369) et au *Liwwiyyat hēn* de Lévi b. Abraham de Villefranche (v. *RÉJ* 169/1-2, 2010, p. 253-254), s'affirme décidément comme le grand interprète de cette école rationaliste provençale au XIII<sup>e</sup> et au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

*Iberia Iudaica 2, La polémica judeo-cristiana en Hispania. The Jewish-Christian Controversy in Hispania*, Alcobendas (Madrid), Aben Ezra Ediciones-Asociación Hispana de Estudios Hebraicos, 2010, 440 pages.

Ce second volume de la jeune revue contient p. 13-258 une série de travaux sur la polémique judéo-chrétienne en Espagne: p. 13-19, résumés; p. 27-200, neuf études en espagnol, allemand, anglais et français; p. 203-258, cinq textes. Six autres articles sont hors thème. L'abondante section de bibliographie contient une liste d'études sur les cimetières juifs de l'Espagne médiévale (par N. Roth, p. 327-329), un bulletin bibliographique du judaïsme espagnol (notices signalétiques, en général brèves, de livres et d'articles, classées par sujets et par auteurs médiévaux; p. 331-356), une large section de comptes rendus (p. 357-422) et une liste de publications reçues (p. 423-429). Le volume se termine par trois notices nécrologiques: celles de l'hébraïsant catalan Eduard Feliu i Mabres, du jésuite américain Joseph I. Burns, historien de la Catalogne, et du bibliste et araméisant, le professeur Josep Ribera Florit.

Sur la polémique: A. Barcala Muñoz, «La literatura latina antijudia en la España tardo romana y visigoda (ss. IV-VIII)», p. 27-53; O. Limor, «Polemical Varieties: Religious Disputations in 13<sup>th</sup> Century Spain», p. 55-79; H. Trautner-Kromann, «Three Jewish Polemicists of Aragonia», p. 81-104 [Salomon Adret, Bahya b. Asher, Abraham Bibago]; R. Chazan, «Defining and Defaming Israelites and Judeans/ Jews in the *Pugio fidei*», p. 105-119 [La définition-dénonciation des juifs au début du I. II est plus destinée à un public chrétien que juif. Le ch. 1 porte sur le royaume israélite du Nord et ses fautes qui lui valurent un rejet définitif de Dieu; le ch. 2, sur le royaume judéen du Sud, avec la distinction de ceux qui meurent de leurs fautes et de ceux qui rejoignent la vérité chrétienne. Les révoltes juives de 66-70 et 132-135 sont attribuées à deux faux messies idolâtres (Juda a donc péché comme Israël), tous deux nommés Bar-Koziba [fils du mensonge] et soutenus par le célèbre R. Akiba, encore que l'histoire et les juifs ne connaissent que le second: fiction difficile à faire admettre aux juifs, davantage destinée à assurer le public chrétien qu'en dépit de l'usage fait ici de la littérature rabbinique, l'auteur n'en est pas dupe]; J.-P. Roth-

schild, «La faute d'Adam dans la polémique des juifs espagnols contre le christianisme à la fin du XIV<sup>e</sup> et du [scil., «au»<sup>1</sup>] XV<sup>e</sup> siècle», p. 121-142 [Hasdaï Crescas en 1398 affiche une ligne strictement rationnelle et donne aussi l'impression d'une unanimité du camp juif. Profiat Duran (en 1396 et 1397), sans précédent, soumet le corpus chrétien à une très «moderne» critique des sources. Dans l'anthropologie de Maïmonide, élaborée hors la directe influence chrétienne, Adam était voué à l'intellection des objets élevés et ne connaissait rien de ce qui serait la vie de ses descendants; chez Abrabanel qui, au XV<sup>e</sup> siècle, infléchira la tradition héritée par un usage de Thomas d'Aquin, il sera aussi dédié à la vie de l'intellect mais celle-ci comportera désormais une connaissance théorique du sensible et du social. Chez l'un et l'autre, la «chute» est nécessitée par la structure de l'homme; chez tous les auteurs juifs évoqués ici, elle a le caractère d'une conséquence inéluctable, non d'une sanction pénale comme en chrétienté]; C. Del Valle Rodríguez, «La impugnación del cristianismo desde la perspectiva del Jesús histórico en la obra de Profiat Durán (s. XIV-XV)», p. 143-176 [bio-bibliographie; étude de son usage polémique de la critique historique; discussion de divers thèmes chrétiens dans la *Kelimmat ha-goyim*; traduction de quatre passages d'œuvres de Profiat]; A. Tavares, «La literatura de la polémica religiosa judeocristiana en Portugal antes de la expulsión, en 1497», p. 177-192; N. Roth, «Christian Anti-Jewish Polemics in Medieval Spain, a Listing», p. 193-195; U. Ragacs, «Antijüdische Polemik in Spanien: Literatur in Latein», p. 197-200 [liste d'études modernes, par auteurs latins]. Section «textes»: C. Del Valle, «La disputa de Tortosa: la antigua versión original hispana de las Actas», p. 203-215; C. Del Valle Rodríguez, J. Ma Soto Rábanos, «La maldición de los herejes — *birkat ha-minim* — de Juan de Valladolid, 1375», p. 217-232 [médecin du roi Henri II de Castille, il se convertit au christianisme en 1372. Au titre V, chapitre 12 de son ouvrage, il rapporte la dispute publique tenue à Burgos avec des rabbins castillans à propos de la malédiction des hérétiques qui figure dans le rituel juif. Son ouvrage, écrit en hébreu entre 1375 et 1381, fut traduit en castillan, puis en latin par Gonzalo González, évêque de Cadix (†1381); le latin seul, *De concordantia legum*, subsiste dans le manuscrit de Paris, BN(F), lat. 3360]; J. Ma Soto Rábanos, «La disputa de Burgos de 1375, de Juan de Valladolid (la versión latina)», p. 233-241 [traduction castillane moderne annotée et texte latin du chapitre relatif à la dispute de Burgos. Le Dr S. R. publiera sous peu la traduction de l'ouvrage complet]; C. Del Valle, «Carta de R. Isaac ben al-Aḥdab a R. Samuel ibn Zarza (texto hebreo y traducción castellana)», p. 243-250 [une lettre de 1369, mss de Munich, Bayer. Staatsbibl., hebr. 51, ff. 532v-536v et hebr. 7, ff. 495v-497]; N. Roth, «Solomon ibn Adret against infinite universe», p. 251-258 [traduction annotée de *Sh-u'ṭ ha-Rashba'*, Vienne, 1812 (réimpr. Jérusalem, 1976) 1, n° 9, texte d'abord paru dans *Sh'elot ha-Rashba' 'al qeṣat 'inyanim*, Constantinople, 1516]. Hors thème: A. Scandaliato, «Autori ebrei siciliani dal XIII secolo al 1492», p. 261-275; M. Á. Ladero Quesada, «Judíos en el reino nazarí de Granada», p. 277-295; E. Gutwirth, «Belatedness, History and Authorship: the Case of Medieval Spain», p. 297-309; A. Barcala Muñoz, «El cambio de niño para el bautizo», p. 311-312; C. Del Valle, «Atalaya del judaísmo hispano», p. 313-320; T. Calders i Artís, «Els límits geogràfics i temporals de la producció literària dels jueus catalans», p. 321-323.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

1. Épreuves non communiquées à l'auteur.

Éric SMILEVITCH (intr., trad., n.). — *Hasdaï Crescas, Lumière de l'Éternel. Or Hachem*, avant-propos de Jean-Pierre Adjedj, Paris, Hermann-[Strasbourg], Ruben Éditions, 2010, 1275 pages («Hermann Philosophie»).

Le traducteur a pris pour point de départ l'édition Shlomo Fis[c]her (Jérusalem, Sifrēy Ramōt, 1990), clairement subdivisée et commodément vocalisée. Il n'en a pas moins su recourir de façon judicieuse aux variantes des manuscrits, notamment Florence, bibl. Laurentienne, Conv. Soppr. 417, dont M. Zeev Harvey lui avait signalé l'importance.

La traduction se présente armée d'une longue introduction (p. 13-207; plus les principes d'édition et une bibliographie succincte, p. 209-219; improprement intitulée «préface» sans doute par souci de différence avec l'introduction de Crescas lui-même) et d'une annotation, ou plutôt d'un commentaire, abondant, souvent plus que le texte et parfois l'expropriant entièrement (ainsi p. 749, 902, 1123). Après avoir rappelé la situation historique et philosophique de la doctrine de Crescas (les massacres et les conversions forcées de 1391 en Castille et en Aragon, où son seul fils avait péri) et ses lignes de force (le libre arbitre de l'homme n'est rien de plus — et rien de moins — que la liberté d'un consentement intérieur à des représentations et à des actions qui sont déterminées; l'âme humaine est dotée de pensée mais non constituée par elles, l'*imitatio Dei* ne consiste pas dans l'intellection — contre Maïmonide et Gersonide — mais dans l'amour), M. S. procède à une analyse détaillée de l'ouvrage. Il considère ensuite, successivement, les «modèles rationnels du *Or Hachem* (Torah, science et philosophie)» [où il s'efforce en particulier de rendre compte par la superposition de ces modèles de la grande difficulté des deux premières sections de l'ouvrage et revient sur quelques-unes de leurs questions majeures]; les «sciences nouvelles (physique, métaphysique et *halakha*)»: Crescas, qui ne s'interdit nulle hypothèse non contradictoire, fût-ce aux dépens des présupposés d'Aristote regardant le réel, au scandale du maïmonidien Shem Tob b. Joseph ibn Shem Tov (p. 129-132), pourrait faire figure de précurseur de la science et de la philosophie modernes, de Kepler à Kant, mais son œuvre ne s'inscrit pas, semble-t-il, dans l'histoire européenne des sciences, le seul point de passage historique étant l'*Examen doctrinae vanitatis gentium* de Pic de la Mirandole (v. ici p. 117); de plus, il existe des différences car la notion de la vérité de Crescas n'exige ni adéquation à l'être, ni intuition cartésienne des essences, mais seulement la cohérence «syntaxique» d'un discours, sa non-contradiction, d'où pluralité de vérités compatibles; toutes choses dérivent de choix de la Cause première qui, par définition, ne sont pas nécessaires, ni non plus arbitraires, mais sous-tendus par l'unité d'intention du désir du maximum de bien, par quoi s'expliquent la pluralité et même le mal: c'est ce qui fournit le critère de vérité d'une proposition de physique ou de métaphysique parmi toutes celles qui ne sont pas contradictoires, et quelle que soit la «syntaxe» dans laquelle elle est formulée. La position de Crescas devant l'infini des possibles n'est pas un pieux scepticisme à l'égard des capacités de l'homme à connaître, mais Gersonide d'une part, Euclide d'autre part lui fournissent les moyens d'une théorie métaphysique (homonymie et amphibologie des attributs divins) et physique (les présupposés explicites et implicites de la géométrie euclidienne regardant l'espace), qui sont les objets des deux dernières sections, «le fini, l'infini et le transcendant» et «l'infini et la mesure, la théorie du vide». Plusieurs excursus intéressants portent sur le refus de la conception maïmonidienne de la *halakhah* comme fermée à la notion d'infini, la position par rapport à la notion d'infini d'Azriel de Gérone et la distance gardée vis-à-vis de la kabbale.

Les notes, profuses, n'assurent pourtant que des éclaircissements requis par les variantes du texte des manuscrits, les ellipses de Crescas ou la nécessité d'explicitement des références scripturaires ou philosophiques et de préciser les contextes (en particulier pour ce qui regarde Aristote, Maïmonide et Gersonide, mais aussi Isaac Pulkar, Abner de Burgos).

Le point de vue adopté par le traducteur et commentateur est celui d'un lecteur qui s'inclut, et peut-être avec lui son public potentiel, dans la filiation juive. Il en résulte quelques effets plus spectaculaires que décisifs comme un parti pris de traitement des titres et des noms propres hébreux qui n'est ni une francisation ni une translittération savante mais une sorte de restitution à la française de la prononciation hébraïque (Avraham, *Berèchit*, *Yirmya*, Ralbag plutôt que Gersonide [mais «R. Lévi b. Gerson» eût réconcilié tout le monde], etc.<sup>1</sup>). De plus de conséquence pourrait être l'option de ne rien tenter en fait d'insertion de la problématique de l'ouvrage dans le cadre plus large de la philosophie et la théologie du moyen âge tardif occidental, en dépit de la mention dans la bibliographie du fameux article de Salomon Pinès<sup>2</sup> qui en a posé le problème. M. S. a beau jeu de répondre d'avance (en note, p. 17-18) que, depuis lors, bien peu de résultats convaincants ont été apportés et de soulever les problèmes de méthode. Le spécialiste incontesté de Crescas, W. Z. Harvey, n'en croit pas moins utile de relever une communauté de préoccupations avec des chercheurs chrétiens contemporains, n'exclut pas un contact direct avec Nicole Oresme et note des positions quasi-scotistes<sup>3</sup>. D'ailleurs, le point de vue «interne» adopté ne se prive pas d'être informé par les traductions et interprétations d'Aristote données par Tricot, Vuillemin et Aubenque ou par les études générales de philosophie et d'histoire des sciences de Duhem, Koyré ou Gilson: il n'est pas un point de vue aveugle. Raison de plus, dirions-nous, pour ne pas s'embarrasser d'une forme inusuelle et qui risque de limiter, c'est dommage, la portée de l'ouvrage.

Heureusement, le corps même de la traduction ne se ressent pas de ce choix: à part les translittérations inhabituelles et la conservation à notre avis inopportune de stéréotypes qui relèvent de la phraséologie de la langue de départ et non de la pensée ou du style de l'auteur («si Dieu le décide»), la langue d'arrivée est celle de la philosophie générale, correcte dans la traduction comme dans les notes, visant avec succès la fidélité au détail en dépit de l'étendue du texte. Un plan détaillé, p. 1237-1253, un index des noms propres et un index des citations complètent le dispositif d'appropriation du texte par le lecteur.

L'ouvrage, dont la parution finale a été soutenue par le Centre National du Livre et la Fondation pour la Mémoire de la Shoah, est dû à l'initiative du Docteur Adjedj, en témoignage de piété filiale. Strasbourg donne décidément l'exemple d'un mécénat bien inspiré (voir *RÉJ* 167/3-4, 2008, p. 639-641) dont il serait souhaitable qu'il fit des émules. Notons aussi la réussite matérielle<sup>4</sup> de ce livre à la fois maniable et

1. Poussé au point de rendre bibliographiquement introuvable un auteur comme S. B. Urbach, noté ici comme «Simh'a Bounan (!) Ourbakh».

2. S. PINES, «Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Ḥasdai Crescas and his Predecessors», *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* I/10, 1967, dont le même principe de franco-hébraïsation fait omettre le titre en langue européenne, de règle en bibliographie.

3. Ainsi W. Z. HARVEY, *Physics and Metaphysics in Ḥasdai Crescas*, Amsterdam, 1998, à propos de l'univers infini, p. 3, 5, 24-29; à propos du déterminisme et du libre arbitre, p. 138, 145-146.

4. Toutefois, on remet souvent les manuscrits à l'éditeur une relecture trop tôt. C'est encore le cas ici: p. 29, «fut-elle»; 35 «la faute ou le mérite engendre seuls»; 210, n. 1,

lisible (mais assez onéreux: cent trente «euro») en dépit de la masse de l'ensemble. Tout juste six cents ans après son achèvement en hébreu (5170 [1410]), voici à présent accessible en français (et peut-être pour la première fois au complet dans une langue européenne), avec un appareil introductif et d'accompagnement très efficace, le dernier des grands textes de la pensée juive médiévale, après le *Guide des égarés*, par Salomon Munk, le *Kuzari* traduit par Charles Touati et la synthèse doctrinale et la traduction partielle de Gersonide par le même. Mais l'ouvrage de Crescas, tant par la portée universelle de larges portions du texte lui-même que grâce à la manière dont M. S. l'a, en définitive, rendu accessible à tous, devrait autant que son adversaire le *Guide* prendre place dans la bibliothèque courante de la philosophie générale.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Alexander FIDORA, Mauro ZONTA (éd.); Josep BATALLA I ROBERT, D. HUGHES (collab.). — *Vicent Ferrer, Quaestio de unitate universalis* מכבוד בכולל לחכם, *Text llatí i versió hebrea medieval amb traduccions catalana i anglesa*, Santa Coloma de Queralt, UAB-Obrador Edèndum-URV, 2010, 367 pages («Bibliotheca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae», 1).

M. Zonta a signalé il y a plus de dix ans<sup>1</sup> l'identification à laquelle il avait procédé d'un *מאמר נכבד בכולל לחכם... ויסינט* contenu dans le manuscrit unique de Parme, bibl. Palatine 2631 (De Rossi 457, Richler 1316), ff. 126v-144 comme la traduction hébraïque d'un écrit de logique du jeune Vincent Ferrer, le futur prédicateur dominicain antijuif. Il est parvenu depuis à une lecture plus complète et qui semble convaincante de la suscription, dans laquelle l'encre a corrodé le papier, *לחכם פרי נקרא ויסינט*. Le texte hébreu ici édité souffre de lacunes importantes, dues à la corrosion du papier. M. Zonta a tenté de reconstituer le texte latin original, dont l'hébreu est l'unique témoin, et a suppléé dans sa traduction anglaise, qui se veut d'ailleurs moins littérale qu'interprétative, entre crochets obliques, des mots absents de l'hébreu ou différents des leçons du texte hébreu et qu'il a cru pouvoir restituer. Le texte hébreu et la rétroversion latine occupent les p. 172-305, la traduction anglaise, les p. 307-354.

L'ouvrage latin fut écrit à Lérida vers 1370-1372, son auteur, lecteur en logique en 1370 avant de partir étudier la théologie à Barcelone en 1372, puis à Toulouse, n'ayant guère plus de vingt ans; il tomba ensuite dans l'oubli. Témoin de sa connaissance du thomisme et de l'influence du nominalisme, cet ouvrage est sans rapport avec son futur rôle politique et avec l'activité ultérieure de prédicateur international qui l'a rendu célèbre, en France, en Flandres, en Allemagne, en Suisse, dans le

«Manuscrite»; 210-211, «les lacunes... sont traduits»; «Ms. Florence, Ms. Londres», non, mais «de Florence», etc.

1. G. TAMANI, M. ZONTA, *Aristoteles Hebraicus...*, Venise, Supernova, 1997, p. 140; M. ZONTA, «The Original Text of Vincent Ferrer's *Tractatus de unitate universalis* Discovered in an Unknown Hebrew Translation?», *Bulletin de philosophie médiévale* 39, 1997, p. 147-151; id., «About Saint Vincent Ferrer's "Wider Version" of his *Quaestio sollemniss de unitate universalis* in Hebrew Translation» est encore à paraître dans E. H. Füllenbach, G. Miletto (éd.), *Dominikaner und Juden*, Berlin, Akademie Verlag.

nord de l'Italie et jusqu'en Bretagne où il mourut en 1419, ne prêchant que dans sa langue maternelle et, dit-on, sachant se rendre intelligible à tous. Le texte édité par H.-D. Fages, *Œuvres de saint Vincent Ferrer*, t. I, Paris, 1909, puis par J. A. Trentman, «The *Questio de unitate universalis* of Vincent Ferrer», *Mediaeval Studies* 44, 1982, p. 110-137, d'après le ms. unique de Vienne, Dominikanerkonvent 49/271, ff. 237-241v qui l'attribuait à «Magister Vincentius O.P.», diffère largement d'une longue citation d'un même traité attribué à «sanctus Vincentius», faite par Petrus Niger (1434-1483). M. Zonta pensait dès 1997 que le texte imprimé par Fages et Trentman était celui d'un abrégement ultérieur, et son travail l'a confirmé depuis dans ce sentiment.

La traduction hébraïque est du milieu du xv<sup>e</sup> siècle. Son attribution au traducteur prolifique 'Eli Ḥabilio<sup>2</sup> est suggérée avec une forte vraisemblance par son contexte dans le manuscrit.

L'étude préliminaire d'A. Fidora, «El filòsof Vicent Ferrer i el problema dels universals» (p. 16-77; en catalan, traduction anglaise en regard), présente l'auteur et situe son ouvrage par rapport à la problématique des universaux au moyen âge tardif. Le texte latin du manuscrit de Vienne est réédité par M. Fidora avec une traduction catalane en regard (p. 84-139), et suivi d'une traduction anglaise. Le texte hébreu édité par M. Zonta, sa rétroversion latine en regard et la « traduction interprétative » en anglais qui suit sont une tentative courageuse de double restitution d'un texte dont l'original latin est perdu et dont la traduction hébraïque l'est à peine moins, l'encre du ms. De Rossi 457 ayant littéralement brûlé le papier par endroits. S'il nous est permis d'exprimer quelques réserves, le choix de l'Éd. de marquer dans l'hébreu tous les passages non lus par la même convention «+...+» sans l'indication du nombre de caractères concernés ne permet pas de se rendre un juste compte de la proportion du texte illisible; d'un autre côté, puisqu'il indique avoir essayé de restaurer le texte hébreu lui-même dans certains passages indéchiffrables (p. 185: «In such places, I have endeavoured to reconstruct the original Hebrew wording as best as I can and as far as is possible»), il aurait été préférable de distinguer de tels passages par un système de crochets, qu'il aurait fallu, il est vrai, employer très fréquemment, or l'Éd. n'a usé de crochets dans l'hébreu que pour restituer les articulations de l'ouvrage et proposer des titres de parties, ce qui facilite d'ailleurs grandement l'accès au texte; enfin, il nous a semblé que la lecture pouvait être nettement améliorée et nous supposons ce qui suit: le manuscrit, que nous avons vu en très mauvais état il y a quelque trente ans, doit être à présent interdit à la consultation; M. Zonta a dû disposer d'un microfilm moins bon que celui de l'Institut de recherche et d'histoire des textes. Voici quelques exemples, à partir de deux son- dages: p. 188 (début du texte; f. 127r), l. 7: *שהנה ענין נמצא* lire *שהיה דבר נמצא* ; l. 11

2. À propos duquel voir J.-P. ROTHSCHILD, «Questions de philosophie soumises par 'Eli Ḥabilio à Shēm Tob b. Shēm Tob, vers 1472», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 61, 1994, p. 105-132; ID., «The Hebrew Translation of Ps.-Thomas Aquinas *De potentiis animae* in the circle of the Ibn Shem Tov's (Spain, ca. 1450-1475)», in G. BUSI (éd.), *Hebrew to Latin-Latin to Hebrew. The Mirroring of two Cultures in the Age of Humanism. Colloquium held at the Warburg Institute. London, October 18-19, 2004*, Berlin, Freie Universität-Turin, Aragno, 2006, p. 89-131; M. ZONTA, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 166-208 et 11\*-33\*.

2 lire מהתנאים et conséquemment dans le latin, p. 189, l. 14, *perceptionibus* au lieu de *conditionibus*; l. 15 +...+ lire סבת (lat. l. 19 *causa*); l. 16 להם lire לבד (lat. l. 20 *eis* au lieu de *solum*); l. 17 לשמות lire למשיגים (lat. l. 21 *perceptionum* au lieu de *nominum*); l. 19 השכלי lire הפועל (lat. l. 23 *agens* au lieu de *intellectualis*); p. 190, l. 3 וכו' אלו...+ lire אלו...+ הישות אחת. כשמהם הנה וכו' (p. 191, l. 3 *individualitas* (?) *una in ambobus. Etc.*); l. 3-4 היה מתנועע איש היה מתנועע אחר שאפלטון התנועע ומנוח אחר שסקראט lire אפלטון +...+ אחר שסקראט נח (lat.l. 3-4 *Movetur enim cum Plato motus est et quiescit cum Sortes quieverit*); l. 5 שיתנועע אחד lire שיתנועע דבר אחד; l. 7 בזה lire רתואלסטר בזה; l. 9 *procedendo hoc ordine* au lieu de *confutando hoc modo*); l. 8 ואישים הבדל מין 9 (lat. l. 10 *ponam differentiam inter sensus eorum* au lieu de *individua differunt eorum sensu*); l. 9 או lire ואם.

Mêmes observations sur un passage pris de façon aléatoire vers la fin du texte: p. 284 (f. 142r), l. 5 על זה lire עלינו; l. 9 מה יוכלו lire למה הנה (p. 285, l.11 *tum, quia non est scientia* au lieu de *intelligit quod non est etc.*); l. 10 ובעלי תכלית lire ובעלי תכלית הם בלתי בעלי תכלית (lat. l. 13 *et sunt infinita* au lieu de *et finita*); l. 11 שהנחת lire שהנחת (lat. l. 13 *et sunt infinita* au lieu de *et finita*); l. 11 תוכן lire תוכן; l. 12 אשר הם הבלתי (lat. l. 16-17 *et infinita secundum quod sunt disconvenientia eo* au lieu de *possibilia ex eis quae sunt disconvenientia*); l. 14 שתבא...שתבא lire שתגיע...שינשא (p. 286, l. 1 +...+ lire נבחין (cf. le latin de V cité en apparat, *intelligendo*, ce qui suggère que l'hébreu soit une copie dont l'original ait porté (נבין) l. 2 אשר ערום אשר סבת (p. 287, l. 2-3 *natura humana* (?) *nuda quae est in eis rebus* au lieu de *convenientia quae est nuda, quae est causa illarum rerum, cf. V: naturam nudam quae est in eis specifica*); l. 5 במה lire ענין; l. 5-6 כל האישים הבלתי בעלי תכלית במציאות בעל תכלית lire האישים מצד שתהיה בעל תכלית (lat.l. 7-8 *omnes individui infiniti in existentia finita* au lieu de *omnes individui secundum quod sunt finita* [!]); l. 8 כל שכן נטיתם lire כל שכן נטיתם (lat. 9-10 *considerando ea ut* au lieu de *non tantum inclinatio eorum secundum quod, cf. V: considerando ea ut*<sup>3</sup>); ibid. כפי lire מצד<sup>2</sup>. Nous regrettons d'avoir dû montrer un peu longuement que l'édition du texte hébreu demande, malheureusement, à être révisée au vu du manuscrit ou à l'aide d'un meilleur microfilm.

L'ouvrage est complété par un glossaire latin-hébreu des principaux termes du texte et par des index *nominum* et *rerum*. Rien donc n'a été omis dans ce volume généreux pour assurer au lecteur le meilleur accès à l'ensemble du dossier. La collection qu'inaugure ce volume annonce pour paraître prochainement deux autres textes de logique médiévale, le *Tractatus brevis de modis distinctionum* de Petrus Thomae O.F.M. (1280-1337) et le *Tractatus de suppositionibus*, encore de Vincent Ferrier, déjà publié par Trentman à Stuttgart en 1977. Nouveau témoignage du soin que prend la Catalogne de mettre en valeur son patrimoine littéraire médiéval et de l'effort considérable et exemplaire, dont la revue *Arxiu de textos catalans antics* est le meilleur témoin, qu'elle consent pour cela malgré la dureté des temps.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

3. Le choix de *secundum quod* ne repose donc pas sur une étude spécifique du lexique de V, qui préfère *ut*.

Jacobo Israel GARZÓN. – *los judíos hispano-marroquies (1492-1973)*, Madrid, Hebraica Ediciones et Casa Sefarad-Israel 2008, 576 pages.

Jacobo Israel Garzón, né à Tétouan, la Jérusalem séfaraïde, est président de la Fédération des communautés juives d'Espagne après avoir présidé pendant de nombreuses années celle de Madrid et il a été l'un des fondateurs de l'excellente revue *Raïces*. Il était vraiment la personne la mieux préparée, par ses études, sa culture et son expérience, pour donner enfin un ouvrage très exhaustif sur l'histoire des juifs de langue espagnole du Maroc entre l'expulsion d'Espagne et l'exil après l'accession à l'indépendance du Maroc en 1956. S'il existe de nombreuses études sur le judaïsme marocain en général, nous n'avons que des études partielles et en petit nombre sur les juifs marocains de langue espagnole. Avec cet ouvrage nous avons enfin une histoire complète des juifs de langue espagnole qui s'installèrent dans les deux places fortes de Ceuta et Melilla et dans la zone de ce qui deviendra le protectorat espagnol.

Dans son introduction l'auteur s'explique sur le choix du titre, «juifs hispano-marocains» qu'il a préféré à séfaraïde, trop large puisqu'il regroupe tous les juifs du bassin Méditerranéen ou sefardites, sans lien avec le Maroc. Par ce choix l'auteur prend clairement position: les juifs dont il va étudier l'histoire sont au carrefour de l'histoire du judaïsme du Maroc et de l'histoire de l'Espagne. C'est ce qui fait l'originalité et l'intérêt de cette étude.

L'ouvrage se compose de deux parties: l'histoire puis la société et la culture, le tout complété par des documents annexes passionnants, un glossaire et une bibliographie très complète qui rendra de grands services.

L'auteur a choisi de présenter son travail par périodes chronologiques avec une présentation générale suivie du détail pour chacune des villes où s'est déroulée cette histoire: Alcazarquiv, Arcila, Ceuta, Larache, Melilla, Tanger, Tetuan, Xauen. Il suffirait de rassembler les textes pour avoir une histoire de chaque communauté.

Dans un premier temps l'auteur étudie les différentes vagues d'arrivée des juifs espagnols, après 1479 et l'établissement de l'Inquisition à Séville en 1487, après la chute du royaume maure de Malaga en 1490, après la capitulation d'Almeria et en 1492 après la chute de Grenade. En résumé, quatre grandes vagues fondent le judaïsme hispano-marocain: 1492: après l'édit d'expulsion des Rois Catholiques; 1493: l'arrivée des juifs espagnols réfugiés provisoirement au Portugal; 1496-97: arrivée des juifs portugais; 1498: arrivée des juifs de Navarre.

Pour toutes ces arrivées l'auteur fait un point précis de ce qu'il est possible de savoir sur les origines exactes et sur le chemin parcouru avant d'arriver en terre d'Afrique, ainsi que sur les vicissitudes bien connues: exigences financières des capitaines réclamées en vue des ports d'arrivée, violences physiques et morales, conversions en vue d'un retour vers la Péninsule et enfin débarquement sur des plages inhospitalières ou désertiques.

Sous l'intitulé d'historiographie et traditions juives, l'auteur dresse un état de toutes les chroniques qui traitent de l'expulsion de 1492 et du départ vers le Maroc et l'Afrique. Nous citerons les plus passionnantes: la *Shalshélet-ha-qabala* de Gedalya ibn Yayia du XVI<sup>e</sup> siècle, celle d'Abraham Torrutiel, peut-être la plus digne de foi, écrite en 1510 par un exilé, enfin *Shebet Yehuda* de Shlomo Ibn Verga traduite et éditée en 1927 par Francisco Cantera Burgos. Cet état des chroniques est

complété par des poèmes, églogues et compositions poétiques inspirées par le drame de l'expulsion et aussi par soixante-dix notices portant sur la vie, l'œuvre et bien entendu les publications des rabbins espagnols réfugiés au Maroc après 1492. C'est là un véritable dictionnaire du rabbinat espagnol du xvi<sup>e</sup> siècle et de son devenir: une synthèse très riche que les chercheurs sauront exploiter.

Dans la partie historique Jacobo Israel Garzon prend le parti très suggestif d'étudier l'histoire des juifs hispano-marocains dans ses rapports avec les diverses monarchies chérifiennes et sous l'œil quelquefois bienveillant mais souvent hostile de l'Europe en général. Il donne des exemples significatifs: Tétouan détruite par les Espagnols en 1399, ruinée par une expédition portugaise en 1437, reconstruite en 1489, Tanger, conquise par les Portugais en 1471, qui passe sous la domination anglaise en 1661 jusqu'en 1684 puis sous statut international au xx<sup>e</sup> siècle et sous contrôle espagnol pendant la Deuxième Guerre mondiale.

Pendant la période *uatasida* (1492-1554) les juifs sont à peu près bien reçus mais doivent se plier au statut de la *dhima* avec ses douze règles; en contrepartie de quoi ils jouissent d'une totale autonomie communautaire, religieuse et judiciaire (pour les conflits entre juifs). C'est sous ce statut plus ou moins rigide que vont vivre les juifs jusqu'au xix<sup>e</sup> siècle.

Pour la période *saadi* (1554-1660), il convient de se souvenir de l'expédition du roi du Portugal Don Sebastian qui est vaincu par la main du sultan Mohamed Al-Mutawakilo à Alcazarquivir. Les juifs savent que ce roi du Portugal a promis d'obliger tous les juifs du Maroc à se convertir ou à périr par son épée, c'est pourquoi, à l'annonce de la grande victoire, ils décident que le deuxième jour de *rosh hodesh Elul* sera un nouveau Pourim sous le nom de *Pourim Sebastiano* ou encore Pourim des chrétiens. La tradition voulait qu'on distribue des aumônes aux pauvres et qu'on lise la *meguila* en judéo-espagnol et en hébreu qui raconte cet événement.

Avec la dynastie alaouite (1660-1792) nous entrons dans la période moderne. Les alaouites originaires du Tafilalet venaient d'une famille d'Arabie arrivée au xiii<sup>e</sup> siècle. Mouley Rachid fait la conquête de Tétouan en 1668 puis de Tanger en 1684 et de Larache en 1689. Cette dynastie réussit dans la deuxième moitié du xvii<sup>e</sup> siècle à unifier le pays, à moderniser l'armée et à développer les relations avec l'Europe en s'appuyant sur les grandes familles commerçantes judéo-espagnoles comme les Toledano, les Maimaran ou les Benatar. On peut parler à ce moment d'une véritable renaissance de la culture juive avec de nombreux rabbins comme Yehuda Benatar (1655-1733), Moïse Berdugo (?-1737) ou Jacob Abensur (1673-1753).

1792-1912 est la période la plus décisive pour l'histoire de ces communautés, en particulier sous le règne de Muley Soliman (1792-1822) qui rétablit la *dhima* et crée les mellah fermés de Tetouan, Rabat, Salé et Mogador. Le règne de Muley 'Abd el-Rahman (1822-1859) est marqué par une application stricte de la *dhima* alors qu'en Europe les juifs obtiennent un régime de liberté.

À partir de cette époque les juifs hispano-marocains recherchent la protection des puissances occidentales ou envisagent même de partir. Deux événements très symptomatiques: l'exécution de la jeune Sol, la *tsaddeqet* de Tanger qui refuse de se convertir à l'islam, et celle de Victor Darmon, agent consulaire d'Espagne à Mogador, pour avoir eu des relations avec une musulmane. Sidi Mohamed 'Abd el-Rahman (1859-1873) sera vaincu par les Espagnols et devra accepter l'occupation de

Tétouan et de ses douanes pendant deux ans (1859-1860). Il recevra la visite de Sir Moses Montefiore venu défendre les juifs opprimés. Ce dernier fera ouvrir en 1864 la première école de l'Alliance Israélite Universelle qui accueillera quatre cent cinquante élèves en 1885.

L'auteur examine avec attention l'impact de cette guerre hispano-marocaine sur la communauté de Tétouan et en particulier sur le phénomène encore mal connu de la ré-hispanisation du judéo-espagnol ou *jaquetia* au contact des militaires espagnols. La presse espagnole de ce temps fit de nombreux reportages sur la langue espagnole archaïque que parlaient les juifs de ces villes.

La période coloniale est évidemment marquée par la conférence d'Algésiras et l'établissement des deux protectorats, espagnol au nord du pays et français dans le reste du territoire. Cet ouvrage ne prend en compte que la zone du protectorat espagnol de 1912 à 1956. Pendant cette période la bourgeoisie juive va s'enrichir et participer au développement des *juderias* en dehors des murailles des villes. En particulier à Tanger, qui obtient un statut de ville internationale en 1923 et qui en profite largement même si la crise de 1929 en ralentit les effets. La démographie est aussi en hausse: ainsi Tétouan passe-t-elle de 4250 habitants en 1913 à 8156 en 1940, tandis que Larache conserve sa population de 200 habitants, comme Alcazarquivir; Arcila et Nador en comptent quelques centaines. À cela il convient d'ajouter les populations juives de Ceuta et de Melilla qui demeurèrent des villes de souveraineté espagnole. Au total on peut dire qu'en 1944 les Judéo-espagnols du Maroc sont autour de 30.000.

Cette population évoluera en fonction des événements historiques: émigration vers la zone du protectorat français offrant de meilleures opportunités économiques; guerre civile espagnole qui, sans rien changer au statut juridique des communautés, fut néanmoins peu favorable aux juifs compte tenu des liens du franquisme avec le nazisme.

De toutes les manières le flux migratoire vers l'Argentine et le Venezuela ne cessa jamais au long du xx<sup>e</sup> siècle. Pour la période post-coloniale de 1956 à 1973, l'auteur résume bien la situation: «Les raisons qui expliquent la diaspora des juifs: il faut signaler la naissance de l'État d'Israël en 1948, les erreurs de la politique marocaine vis-à-vis des juifs (malgré la bonne volonté de Mohamed V et de Hassan II), l'influence de l'éducation occidentale reçue durant un siècle, et le rôle de la ré-hispanisation de la langue parlée».

La mort de Mohamed V et la guerre de 1973 accélèrent le mouvement de départ, clandestin ou accepté par les autorités marocaines et aujourd'hui, dans ces petites villes, il ne reste que quelques centaines de juifs.

Dans le chapitre sur les communautés juives hispano-marocaines à l'étranger l'auteur livre une très intéressante étude où il rend compte de ses recherches sur les populations à Gibraltar, au Royaume-Uni, au Portugal, au Brésil, à Oran, en Égypte, en Espagne, au Pérou, en Argentine, au Venezuela et en Israël.

Dans la deuxième partie de cet ouvrage presque encyclopédique nous trouvons, sous le chapitre «culture et société», des études sur le vêtement, les vêtements de mariage, la langue, la poésie, les mentalités, la vie familiale et religieuse, la liste des noms les plus courants, la liste des principaux rabbins classés par ville, les habitudes alimentaires, le folklore, les coutumes et l'artisanat, l'organisation communautaire, le régime juridique, le système éducatif, les organisations caritatives, le patrimoine dans les villes et quartiers juifs, les synagogues, les cimetières, les hôpitaux, les

journaux et la presse juive. Les grandes figures du monde intellectuel comme José Benoliel ou Samuel Lévy, avec un dictionnaire des auteurs juifs et l'étude particulière de deux romans, *Mazal Tob* de Blanche Bendahan et *Indianos tetuanies* de Isaac Benaroch Pinto.

En plus des innombrables notes en bas de page, l'auteur nous offre plusieurs annexes: la transcription d'un contrat de mariage de 1857, le rapport d'Isaac Benchimol sur les fêtes religieuses à Tétouan, le rapport de la société de bienfaisance *Yagdil Tora* de Tétouan entre 1913 et 1920, le compte rendu de la première assemblée de la Confédération des associations hispano-marocaines en janvier 1920, le *dahir* (décret) créant la communauté de Tanger en 1925, un glossaire et une bibliographie exemplaire et complète.

Ce livre sera d'une grande utilité pour tous les chercheurs de France, d'Espagne et du Maroc qui y trouveront de nombreuses sources d'information et des pistes de recherches. Il plaira bien entendu à tous les descendants de cette diaspora qui retrouveront ainsi les traces de leurs familles et de leurs histoires. On pourra difficilement faire plus et mieux sur ce sujet. La lecture est toujours facilitée par un style fluide et concis, ce qui doit être signalé. De nombreuses illustrations, dont certaines sont inédites, complètent l'ensemble qui a reçu l'appui de la Casa Sefarad-Israël, organisme créé par le gouvernement espagnol pour favoriser et aider une meilleure connaissance et compréhension du fait séfaraïte et à l'amélioration des relations avec l'État d'Israël.

Le livre refermé, on a le sentiment que l'auteur a bien rempli sa mission en nous offrant les ombres et les lumières d'une communauté aujourd'hui disparue au Maroc mais encore présente et vivante à Madrid, à Barcelone, à Malaga, à Caracas, à New York et à Paris.

Charles LESELBAUM

Alberto CASTALDINI. — *La segregazione apparente. Gli Ebrei a Verona nell'età del ghetto (secoli XVI-XVIII)*, Florence, Leo S. Olschki, 2008, xvi + 218 pages («Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze Lettere e Arti, Classe di Scienze Morali», 3).

Comme l'indique son titre, ce livre s'inscrit dans un courant historiographique tendant, sinon à valoriser le rôle du ghetto dans l'histoire des juifs d'Italie, du moins à montrer sa richesse et sa complexité: la «ségrégation» qu'il a imposée aux juifs de la ville de Vérone (en Vénétie, dans le nord de l'Italie, dans l'État de Terre Ferme que la République de Venise s'est constitué à la fin du Moyen Âge) ne serait qu'«apparente», voilà la thèse qu'il défend dans huit chapitres thématiques entraînant son lecteur sur deux siècles d'histoire, de la création du ghetto de Vérone (autour de 1599) à l'année 1796, date d'une double rupture dans l'histoire des juifs de Vérone: la chute de Venise et, avec l'arrivée des Français, l'ouverture du ghetto, c'est-à-dire l'émancipation des juifs. L'introduction fait la part belle à la présentation du ghetto comme facteur de stabilité protégeant l'identité des juifs (p. x), comme «solution de compromis» moins dure que l'expulsion pure et simple, si bien que l'on ne peut porter sur lui un jugement «entièrement négatif» (Robert Bonfil, cité p. xi) — du reste, les juifs de Vérone fêtèrent, semble-t-il, l'institution du ghetto.

La mémoire conservée de ce ghetto véronais est faible: il fut détruit dans les années 1920, et l'on n'en a donc guère d'autres traces que de papier.

Le premier chapitre envisage la création du ghetto, perçue comme nécessaire à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle en raison de l'arrivée de nouveaux juifs à Vérone et de l'influence du modèle vénitien (le ghetto est institué à Venise en 1516). Un lieu est choisi, central et proche du marché, mais il faut longtemps pour passer du projet à la décision et de la décision à l'ouverture effective du ghetto: ce *processus*, dans lequel l'évêque de Vérone Agostino Valier joue un rôle décisif, s'étale de 1585, voire 1579 (ou même 1547, à en croire la note 15, p. 6), à 1599. Aux 400 âmes que compte alors la communauté, on impose de résider dans un quartier fermé — rappelons qu'obligation de résidence et fermeture sont les traits caractéristiques du ghetto —, non sans avoir au préalable réglé les questions de propriété juridique des immeubles, le système locatif intégrant même le droit du locataire appelé le *jus gazaga* (qui vient de *hazaqah*). Le ghetto connaît une croissance démographique soutenue au long de l'époque moderne, due à la natalité et à l'immigration — surtout, au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, l'arrivée des juifs ibériques dans une communauté jusqu'alors composée de juifs italiens et ashkénazes. Il faut donc sans cesse aménager voire agrandir le ghetto: parfois les juifs font part de cette nécessité aux autorités chrétiennes (on trouve à ce propos p. 36 une étrange histoire présentant des «rabbins» demandant, en 1749, qu'on leur concède un petit édifice où se tenir quand nécessaire pour ne pas contracter l'impureté que les morts pourraient leur transmettre: sont-ce vraiment des *rabbini*, ou bien plutôt des «prêtres», soit des *kohanim*?).

Le deuxième chapitre, sur la vie quotidienne des juifs du ghetto, présente les facettes de ce monde quasi insulaire, ce microcosme qui, aux chrétiens de Vérone, semble exotique et peuplé d'étrangers: l'antijudaïsme n'atteint pas «les excès d'autres villes de la Péninsule» (p. 37; on peine à imaginer un antijudaïsme qui ne soit pas un «excès», mais c'est une question de formulation), mais il y a quelques «épisodes d'intolérance» (p. 38-40). Comme on le sait grâce aux divers travaux sur les juifs d'Italie, la synagogue est alors un lieu d'une grande importance dans la vie juive, lieu de prière mais aussi lieu d'étude, lieu de réunion, lieu de communication avec les pouvoirs, remplissant au besoin des fonctions «profanes». Sont successivement envisagés le dialecte juif véronais — plutôt peu développé par comparaison à d'autres villes d'Italie; la «société juive», avec ses marginaux; les organes d'autogouvernement, à commencer par la fort officielle communauté juive de Vérone, avec son conseil restreint et son conseil élargi; les métiers du ghetto; les relations entre juifs et chrétiens (relations commerciales, prêt masqué, frictions souvent dues à des problèmes de relations intimes et de conversions au christianisme).

Le chapitre suivant porte sur la vie religieuse qui, comme dans toute la diaspora, tourne alors autour des synagogues, spécialisées selon les «nations» de provenance. Le récit fameux que fait Montaigne dans son *Journal de voyage* d'une circoncision à Rome le 30 janvier 1581 fait ici l'objet d'une lecture discutable: chacun appréciera au vu du texte si l'on peut affirmer que cette cérémonie parut à Montaigne «un vacarme indistinct» qui lui «fit une impression négative» («un frastuono indistinto che male impressionò l'autore degli *Essais*»). L'élite religieuse des rabbins est présentée, dans sa hiérarchie italienne (*morénu haRav, chavèr et*

*chakhàm*), avant que ne soient évoquées les principales figures rabbiniques de la Vérone moderne, la plus connue étant celle de Menachem Navarra (1717-1777), médecin de formation, rabbin de la communauté pendant près de vingt-cinq ans et auteur prolifique, qui fait l'objet d'un développement à part. Les juifs disposent de plusieurs institutions d'assistance et de solidarité, sans oublier le cimetière séparé où ils reposent.

Le dernier chapitre, sur l'identité juive et la culture, confirme la profonde imprégnation chez les juifs véronais de la culture profane non-juive (sciences, lettres, grec, art, musique, etc.), avec les figures de poètes, de médecins, etc., le plus illustre étant bien sûr Isaac Cardoso, qui a écrit *Las excelencias de los Hebreos* à Vérone: un long développement porte sur cet homme auquel Yossef Haïm Yerushalmi a consacré un livre bien connu. Cardoso meurt en 1683 et est sans doute enterré au cimetière véronais de Campofiore. La communauté de Vérone est marquée par la vogue de la cabbale et par l'arrivée de marranes, mais aussi par le sabbatianisme, qui pour finir nuit à la communauté car il déconsidère la foi juive auprès des polémistes chrétiens. Le livre envisage ensuite l'éducation juive dispensée dans le ghetto et le programme «scolaire» que suivent les jeunes élèves juifs; et la typographie et les livres imprimés dans le ghetto de Vérone, les principaux ouvrages imprimés, parfois notables, étant signalés par l'auteur.

Enfin, un épilogue considère la «suite de l'histoire»: le déclin de Venise et l'émancipation. La République disparaît le 12 mai 1797; les troupes françaises, comme ailleurs, ouvrent le ghetto, plongeant les juifs dans une période nouvelle, celle de l'émancipation.

On peut regretter que l'ouvrage n'ait visiblement pas tiré profit des archives de la communauté juive de Vérone, conservées aujourd'hui en Israël, où elles sont parties dès avant la guerre; si l'on croise quelques sources dans *La segregazione apparente* (notamment l'*Historia de riti hebraici*, de Leon Modena, plus vénitienne que véronaise), il n'y est pas question d'archives (en italien non plus qu'en hébreu), ou à peine et de seconde main; le volume ne repose que sur de la «bibliographie secondaire», fort bien maîtrisée et utilisée, et il constitue donc plutôt un ouvrage de synthèse, sur un thème sur lequel existent déjà de nombreux travaux. Les emprunts aux auteurs ayant travaillé directement sur les juifs de Vérone (en particulier Bonamini, Ioly Zorattini et Pavoncello) ou qui ont touché à ce sujet ou à un sujet proche (Bonfil, Borelli, Roth, Yerushalmi, etc.) sont légion, comme en témoigne l'index des auteurs cités. Autre regret, plus ponctuel, mais signe d'une faible sensibilité à la *forma urbis*: l'absence de carte de Vérone tout entière et de la place du ghetto dans la ville, alors même que lesdites cartes existent (et sont même évoquées par l'auteur, p. 74). Des récits ponctuels disposés en ordre chronologique dans des passages thématiques, voilà qui forme l'essentiel du livre. La volonté de «séparation physique entre les deux communautés religieuses» est évoquée comme raison du ghetto véronais (p. 19), mais en passant, et la discussion sur l'historiographie du ghetto est un peu éparpillée; le livre ne fournit pas vraiment de réflexion de fond sur les raisons qui ont présidé à la création du ghetto véronais, à la différence, par exemple, du livre de Stefanie Siegmund pour Florence (*The Medici State and the Ghetto of Florence*, 2007). Voilà les regrets qu'on peut formuler envers ce livre, au demeurant maniable, clair et de lecture agréable.

Pierre SAVY

Sharon FLATTO. — *The Kabbalistic Culture of Eighteenth-Century Prague. Ezekiel Landau (the «Noda Biyehudah») and his Contemporaries*, Oxford-Portland (Oregon), The Littman Library of Jewish Civilization, 2010, XIII + 268 pages.

Il arrive en histoire qu'une fin projette une ombre sur ce qui l'a immédiatement précédée et qu'une période que sa suite n'a pas prolongée soit négligée ou dépréciée par les chercheurs. C'est, selon l'A., ce qu'on observe à propos du judaïsme de Prague (dix mille personnes alors), demeuré vivace dans sa culture traditionnelle pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, en dépit du rapide déclin du début du siècle suivant. L'Édit de Tolérance de Joseph II, en 1781, n'avait rien changé aux institutions communautaires: le tribunal rabbinique, les hautes écoles talmudiques, les petites écoles demeuraient les mêmes; rien de comparable avec le Berlin contemporain. Indissociable de la communauté apparaît son chef spirituel pendant près de quarante ans, de 1754 à sa mort, le rabbin Ézéchiél Landau (1713-1793), par sa position institutionnelle, par sa longévité dans celle-ci, par sa forte personnalité qui fit de lui l'interlocuteur des autorités rabbiniques de toute l'Europe aussi bien que des souverains politiques, Marie-Thérèse puis Joseph II, enfin par sa vaste activité d'écrivain.

Landau avait été formé en Pologne et y avait acquis sa sensibilité à la kabbale; la découverte récente de ses annotations aux *Derekh 'eš hayyim* et *P'erī 'eš hayyim* de R. Haïm Vital et la prise en compte de son rôle dans l'édition du rituel kabbalistique *Tiqqūn nefesh* complètent l'image du halakhiste célèbre pour ses huit cent cinquante *responsa* rassemblés dans le recueil *Nōda' bi-Yehūdāh*, ses *novellae* sur le Talmud *Šīyyūn le-nefesh hayyah* et son annotation au *Šulḥān 'arūkh* intitulée *Dāgūl mi-rebā-bāh*; le chef de communauté, auteur de nombreux sermons, y exprimait d'ailleurs sa familiarité et celle de son public avec les thèmes kabbalistiques. La différence entre les *responsa*, très réticents devant la kabbale, et les écrits spécifiques sur celle-ci, et encore avec les sermons, s'expliqueraient à la fois, nous y souscrivons volontiers, par une différence de genre et de publics. Les *responsa* se doivent de rappeler à l'ensemble du monde ashkenaze, si ce n'est du monde juif, le primat du raisonnement halakhique «pur» sur les considérations kabbalistiques en matière de décisions rituelles à caractère public, également de prévenir toute complaisance qui pourrait faire le jeu des antinomismes sabbataïstes ou frankistes, le premier péril aux yeux de l'orthodoxie de cette génération; quant aux sermons, ils sont la preuve de la familiarité déjà acquise et persistante de la communauté de Prague avec la kabbale; au surplus, en fait de kabbale, Landau se montre davantage respectueux des acquis d'une littérature vénérable qu'adepte de spéculations nouvelles.

Quant aux sources kabbalistiques, on met en œuvre la méthode recommandée par M. Idel, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*, celle d'une «analyse panoramique» qui tienne compte de leur diversité et l'on se met ainsi en mesure de contester après I. Tishby, B. Sack et lui, le primat absolu de la kabbale lurianique dans le sabbatisme et dans le hassidisme moderne. Le débat ainsi évoqué ressemble assez à la confrontation de deux pétitions de principe, chaque école trouvant les sources, ou plutôt le point de vue unificateur, dont elle s'est mise en quête, ou non, mais nous nous gardons bien d'un avis personnel en matière aussi complexe et aussi étrangère. La revue des sources et des thèmes de la kabbale chez Landau conduit aussi à une prometteuse révision du point de vue conventionnel sur l'opposition entre *ḥasidim* et *mitnag'dim*:

son âpreté tiendrait moins de la lutte des contraires que du combat fratricide ou, pour le dire avec l'A. dans les mots de Freud, du «narcissisme des petites différences».

L'étude procède ainsi: la continuité de la communauté de Prague et de sa culture halakhique et kabbalistique, le rôle du R. Landau et les tendances et menaces nouvelles (trois chapitres); la formation et l'engagement de Landau en kabbale, ses réticences à en traiter ouvertement (trois chapitres); la diversité de ses sources kabbalistiques (trois chapitres: Zohar et sources anciennes; extase et enseignement cordovériens; lurianisme); principaux thèmes kabbalistiques chez Landau et à Prague (deux chapitres: les démons, l'âme et la vie dans l'Au-delà; la théurgie et l'exil de la *Šekhīnāh*). La conclusion, pour une part, répète sans raison l'introduction et, pour une autre, évoque brièvement le déclin rapide du savoir juif dans les deux générations suivantes du judaïsme pragois (le proche Presbourg du *Ḥatam Sōfēr* devient alors la citadelle de la tradition) et la place qu'y tinrent encore les fils et un des petits-fils du R. Landau.

En se réclamant de l'étude des «mentalités» selon l'école des *Annales* et dans une «longue durée» (tout cela en français dans le texte), l'A. soutient dans l'introduction qu'à l'image de son chef, la communauté subit, dans la période considérée, davantage l'influence de la kabbale de l'Est que celle de la *haskālāh*. Mais au fond, l'ouvrage semble hésiter entre l'étude d'une personnalité et celle d'une société pour se limiter en fait, le simple exposé du plan l'a montré, à la première et à celle de quelques autres personnages marquants, sur un fonds de société rappelé dans la première partie et évoqué en conclusion. La société se déduit donc, dans le meilleur des cas, précisément, de l'image ici brossée de son chef. C'est le lot de beaucoup de livres de n'être pas tout à fait ce qu'ils annoncent. Celui-ci n'en est guère moins intéressant, puisque nous y gagnons, documentée par une solide bibliographie de sources primaires et secondaires (p. 233-259), la première biographie intellectuelle fouillée d'un acteur majeur de la vie spirituelle et institutionnelle du judaïsme du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec, tout de même, d'importantes retombées quant à la société elle-même: réévaluation du dernier demi-siècle avant l'irruption des idées de réforme; révision des termes de la confrontation entre le hassidisme moderne et ses adversaires; présence effective de la kabbale dans une des plus grandes communautés juives. — Un index général détaillé oriente efficacement dans l'ouvrage.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Nicole SAVY. — *Les Juifs des romantiques. Le discours de la littérature sur les Juifs de Chateaubriand à Hugo*, Paris, Belin, 2010, 253 pages («Littérature et politique»).

Ce livre décrit une évolution qui conduit des archétypes abstraits du juif vers une prise en compte de la diversité des juifs réels, au fond parallèle à (et déterminée par) l'intégration progressive des juifs au corps national, l'accroissement de leur nombre et leur plus grande visibilité dans un «temps long» du romantisme français qui ne se borne pas à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle mais s'étend jusqu'à la mort de Victor Hugo.

On y fera son profit de bien des choses: du rappel de ce que la notion de «race» fut au XIX<sup>e</sup> siècle reçue partout, d'ailleurs pas nécessairement biologique (Renan,

Michelet) ni défavorable aux juifs (Gobineau) (ch. 2). De ce que les archétypes littéraires des romantiques français sur le sujet furent anglais: le *Marchand de Venise*, adapté par Vigny, traduit par François-Victor Hugo; et *Ivanhoé*, traduit dès 1820 et objet d'un engouement considérable (ch. 3). Autre réservoir d'archétypes, la Bible mise à la mode par Chateaubriand d'où sort le juif «perpétuellement antique», errant ou Job, cependant que la veine anglo-médiévale de l'usurier se poursuit, dont les exemples sont présentés selon une progression bien étudiée: *Namouna* de Vigny (1832) s'en tient au vieux préjugé; *Le juif (Filippo Ebreo)* de Stendhal, inachevé (1831), est une curieuse tentative avortée pour concilier le vieux type avec un récit à la première personne et des aventures picaresques; Jonathas de *La fée aux miettes* de Nodier (1832) est une «mise en excès qui désarme le stéréotype»; dans *Le pauvre colporteur* de Lamartine (1835), le poète brave la foule au nom de l'humanité, Christ nouveau qui piétine les préjugés des bigots (ch. 4). Jusqu'ici, le juif réel est absent et lorsqu'il paraît, sous la Monarchie de Juillet, c'est sous la figure exceptionnelle et par là encore irréaliste de James de Rothschild: «Shylock, d'un coup, se modernise» (ch. 5); non sans aigreur d'abord (Chateaubriand ne s'y étend pas, Vigny bien davantage, notamment dans des notes personnelles qui expriment la rancœur de l'aristocrate abaissé par la révolution de 1830 supposée payée par le financier), sous des avatars plus ou moins déjudaïsés chez Stendhal (Thaler dans *Le rouge et le noir*, Leuwen dans le roman éponyme), avec excès dans le dithyrambe chez Delphine de Girardin (*alias* le vicomte de Launay) dans les années trente et quarante et, bien plus tard (1863-1865), dans *La San Felice* de Dumas où s'opère une réhabilitation à la fois romanesque (le banquier héroïque) et politique. L'approche du juif réel connaît encore un détour: les juifs étrangers, plus nombreux et visibles dans ces contrées dont on peint la couleur locale (ch. 6): Nerval à Vienne (pittoresque), Stendhal à Rome (politique), Flora Tristan à Londres (compassion), la demi-juive Marie d'Agoult évoquant de l'intérieur le ghetto de Francfort, Heine transposant son judaïsme tourmenté dans le moyen âge du *Rabbin de Bacharach* (1825-1840) et des *Mémoires hébraïques* (1851) et, le premier, nommant Moïse un socialiste et formulant le plus nettement l'injuste paradoxe des vieilles imputations de déicide, de crime rituel et de commerce de l'argent; bien entendu, en Orient (ch. 7), les juifs font partie de la diversité ambiante, courtiers et misérables, mais d'une ténacité ou d'une noblesse dans le malheur qui frappent Lamartine et même Chateaubriand; Dumas seul y a vu des juifs aisés et se distingue encore par sa bienveillance; Gautier, qui ne craint pas ailleurs les stéréotypes malveillants (*Le pied de momie*, *Le roman de la momie*), se montre prémonitoire en 1846, puisque le canevas d'*Ivanhoé* lui sert à mettre en scène l'alliance des chrétiens et des juifs contre l'Arabe dans l'Algérie nouvellement conquise. Ce chapitre et le suivant reviennent sur l'étrange différence féminine (dont Chateaubriand seul rend compte théologiquement: les hommes ont crucifié Jésus, les femmes l'ont assisté): autant le vieillard juif est le plus souvent laid, ridicule et moralement disgracié, autant ses filles sont «adorablement belles» (Drumont!), la «figure décisive» étant *La Juive* (ambiguë, puisque croyant l'être elle ne l'est pas) de l'opéra de Scribe et Halévy (1835; près de six cents représentations jusqu'en 1930; joué à l'inauguration de la salle Garnier en 1875); c'est que l'interdit, l'antique noblesse, la vulnérabilité et la lascivité orientale réunis font de la juive en sa jeunesse une troublante figure (on aurait pu faire ici allusion à la peinture) avant que la vieillesse lui fasse intégrer le type de

la sorcière; au sortir du romantisme, Baudelaire avec la fraternité dans la déchéance, les Goncourt avec la peinture d'un naturalisme cru des pièges de la séduction, dissoudront cette image. Ambigu lui aussi, immensément populaire au XIX<sup>e</sup> siècle et multiplié par l'imagerie d'Épinal, le Juif errant, proche et lointain, unissant les temps, figure aussi, chez les socialistes, de l'humanité souffrante (ch. 9), évoqué par Chateaubriand et Balzac, chanté par Béranger, mais surtout mis en scène par Edgar Quinet (1833-1838), Eugène Sue (1844-1845) chez qui les juifs incarnent l'humanité fidèle et persécutée et les jésuites, la rapacité, et Dumas qui commença en 1852 une épopée de dix mille pages dont il n'écrira que mille; son juif errant, qui s'arrêta chez Cléopâtre, est un révolté vigoureux, mais plus pour des motifs narratifs que philosophiques: ce sont là des figures universelles de 1848 et la «dilution d'une des figures de l'antijudaïsme ancien». Les chapitres suivants traitent de trois écrivains: le ch. 10 évoque l'antijudaïsme spontané et l'œuvre contradictoire de George Sand, le ressentiment économique de son ami Pierre Leroux, les incriminations de Sand et Flaubert contre leur éditeur Michel Lévy, une autre manière de penser l'altérité et l'errance. Dans la *Comédie humaine* (ch. 11) paraissent, parmi deux mille cinq cents personnages, une trentaine de juifs; les relations de Balzac avec James de Rothschild sont exemplaires, il a des mots élogieux pour Samuel Cahen, traducteur de la Bible, avec cela maltraite l'«affreux juif» Crémieux et méprise les juifs polonais; notablement, les juifs de la *Comédie* sont intégrés à la société, les enfants d'unions mixtes sont nombreux; parmi les courtisanes et avec toutes leurs ambiguïtés, le type juif domine, très présent aussi chez les hommes d'argent, mais toujours (Esther, Gobseck, Nucingen — plutôt Fould que Rothschild —, Halpersohn, Magus) un noble idéal ou une passion désintéressée transcende le stéréotype et certains sont, comme le romancier même, les démiurges de l'humaine comédie. Enfin Victor Hugo (ch. 12): plus que tous il a évolué et est parvenu à une perception plus aiguë de la cause juive; aux premiers stéréotypes, à la vindicte de 1832 contre l'apostat Simon Deutz, dénonciateur de la duchesse de Berry, font suite des ambiguïtés dans *Cromwell* et les *Burgraves*, les réclamations de S. Cahen dans les *Archives israélites* et les explications d'Hugo, le judaïsme encore médiéval de Francfort dans *Le Rhin* (1842), une intervention en faveur des juifs de Rome et une déclaration «d'amitié et de péremption» dans les *Archives israélites* (1849); dans les années 1850, le père en deuil de sa fille, l'exilé, l'annonciateur des Châtiments, l'homme de l'espérance et de l'amour se reconnaît en Job, Isaïe, Ézéchiël; *Le Gibet* de la *Fin de Satan* oppose Jésus à la violence fanatique des prêtres, mais toutes les religions sont visées: «Partout l'homme est méchant.../ Toute divinité dans ses mains dégénère/ En idole»; dans *Torquemada* (1869, publié en 1882) le peuple juif est l'innocence condamnée, et le poète lui-même, pourchassé et prophète. Retour d'exil, Hugo assiste à un mariage rue de la Victoire en 1877, la musique seule le surprend; aux pogromes de 1881 il répond, après bien des hésitations, par un appel au droit et à la justice, appelant à arracher l'avenir aux «doigts de spectre» du passé.

L'A. voit volontiers dans ce passage «de l'indifférence à la curiosité, de la souffrance à l'identification, de l'écriture à l'action... à la politique et au droit, au nom de l'histoire, de l'humanité et du progrès» le modèle de la convergence de la sollicitude pour la cause juive avec la lutte contre tous les refus de l'autre, objet d'une conclusion qui insère son propos dans sa propre vision du monde et de l'actualité.

Ainsi, les positions personnelles ne sont pas celées mais le propos repose sur une documentation solide et finement interprétée.

Jean-Pierre ROTHSCHILD

Haïm KORSIA. — *Gardien de mes frères, Jacob Kaplan*, préface du bâtonnier André DAMIEN, Ivry, Éditions Pro-Arte, 2005, 182 pages.

Destiné à un large public, ce livre attachant n'est pas remplacé par celui qui est recensé ci-après, sauf en ce qui concerne la préface, reprise à titre de prologue. Il comprend en effet une iconographie originale rassemblée par l'auteur et Jacques Giami, un ensemble d'un grand intérêt intégré chronologiquement à cette biographie aussi riche que concise du grand rabbin.

Gérard NAHON

Haïm KORSIA. — *Être juif et Français. Jacob Kaplan, le rabbin et la République*. Préface de Jacques CHIRAC, prologue du bâtonnier André DAMIEN, [Paris], Éditions Privé [reprises par Michel Lafon], 2006, 418 pages.

L'histoire du judaïsme moderne et contemporain de la France a fait l'objet dans les dernières décennies de recherches novatrices. Nombre de thèses — comme celle-ci, dirigée par le professeur Paul Lévy à l'Université de Poitiers — ont été soutenues dans plusieurs universités. Beaucoup d'ouvrages sont venus éclairer des aspects connus ou mal connus de cette histoire, surtout contemporaine. Cependant le rabinat, un aspect primordial pour la pratique et plus encore pour la compréhension du judaïsme — même sur les plans politique ou intellectuel — reste le parent pauvre des travaux universitaires. Le choix du grand rabbin Jacob Kaplan (1895-1994) constitue en soi une contribution de prix, s'agissant tant d'une personnalité rabbinique de premier plan dans notre pays que de la place qu'elle a occupée dans l'État près d'un siècle durant.

Cette recherche met en œuvre plusieurs fonds d'archives publiques, communautaires, privées, peu ou pas exploités jusqu'à présent dans cette perspective; à certains d'entre ces fonds jusqu'ici fermés à la consultation, l'auteur est parvenu à obtenir l'accès. Il fait appel aussi à des témoignages écrits et oraux, aux souvenirs que lui-même conserve de son personnage, à la littérature historique du xx<sup>e</sup> siècle, à la presse juive, générale, voire à la presse clandestine sous l'occupation. L'enquête a opéré un choix délibéré, à savoir, la personnalité rabbinique, essentiellement dans la cité, au contact des hommes politiques, de la presse, de l'Église, sans s'interdire pour autant de s'introduire à l'intérieur des consistoires et des communautés. Les rouages et le fonctionnement de ces institutions propres au judaïsme français devaient en effet être expliqués sous peine de rendre illisibles les démarches et les actions du rabbin, puis du grand rabbin de Paris (1950-1955) et du grand rabbin de France (1955-1980).

H. K. a voulu présenter simultanément le contexte historique, le monde politique français et étranger, la communauté juive aux prises avec la conjoncture — tragique parfois, et l'on pense à l'époque de Vichy, délicate toujours, spécialement lorsqu'il

importait de récupérer les enfants Finaly sans heurt frontal avec l'Église —, l'action et la pensée du rabbin puis du grand rabbin à l'intérieur des cadres tracés par l'institution consistoriale. À cet égard l'auteur met en lumière la complexité et la particularité sociologiques d'un système où les notions de pouvoir, de liberté et de susceptibilité s'équilibrent d'une manière plus ou moins heureuse.

H. K. explique pourquoi et comment, sous le régime de Vichy, le Consistoire Central et ses dirigeants repliés à Lyon paraissent osciller entre une apparente collaboration et une dose à apprécier de résistance. Fallait-il alors s'accrocher à la légalité alors que celle-ci allait manifestement à l'encontre de la loi naturelle? Dans cette perspective apparaissent tant l'institution consistoriale elle-même que les laïcs, les rabbins et le rabbin Jacob Kaplan, nommé grand rabbin de France par intérim lorsque, menacé, Isaïe Schwartz, titulaire de la dignité, dut quitter Lyon — dans leur effort pour sauver ce qui pouvait l'être dans l'honneur et la dignité, avec tous les points d'exclamation et d'interrogation qui s'imposent.

L'ouvrage s'articule sur quatre périodes: «une personnalité prometteuse», «la Résistance à Vichy», «l'artisan du renouveau», une personnalité française».

La première partie s'attache à la famille, aux modèles, à la formation classique du jeune homme — études rabbiniques au Séminaire Israélite de France et universitaires à la Sorbonne —, à sa conduite courageuse sur le front durant la Première Guerre mondiale, à sa chaire de Mulhouse puis de Paris, d'abord à la synagogue de la rue Notre-Dame de Nazareth puis dans celle de la rue de la Victoire. Il adopte alors une attitude positive face au patriotisme des Croix de Feu, mais aussi face à l'accueil des immigrés — une attitude qui n'allait pas toujours de soi — et face au sionisme alors très minoritaire dans le judaïsme français.

La deuxième partie, la plus sensible sans doute, revient sur la réception par le Consistoire, très vite exilé à Lyon, du Statut des juifs, des rafles, des déportations, de l'aryanisation des biens juifs. Elle fait apparaître le grand rabbin, — bientôt grand rabbin de France par intérim — dans ses efforts pour aider ses coreligionnaires, dans ses démarches pour obtenir une intervention de l'Église en leur faveur, pour arrêter les déportations et alerter l'opinion, dans les moments où il échappe lui-même de justesse et dans des circonstances curieuses à une arrestation par des agents de la Milice.

La troisième partie s'attache à la difficile réorganisation de la communauté juive française amoindrie, appauvrie, saignée à blanc par la guerre, les spoliations, les déportations. Elle met en valeur les rapports du grand rabbin avec l'Église. Il s'agissait alors, certes, de développer les rapports d'amitié et de confiance avec l'Église catholique, mais aussi de tenir le cap avec fermeté, pour atteindre des objectifs ponctuels comme le retour en France et la libération des enfants Finaly cachés en Espagne. Il s'agissait à plus long terme d'entreprendre une tâche de longue haleine visant à remplacer «l'enseignement du mépris» du judaïsme — tellement enraciné qu'il paraissait naturel — par «un enseignement de l'estime». Le grand rabbin œuvre encore pour l'accueil des juifs rapatriés d'Algérie. Vis-à-vis de la nouvelle politique arabe du général de Gaulle, il assume et affirme la solidarité croissante des juifs de France avec Israël. Sur ce dernier aspect de l'action et de la pensée du grand rabbin, une documentation inédite mise au jour par l'auteur fournit des clés d'explication, sinon de compréhension, du personnage et des personnels politiques qu'il côtoie.

La dernière partie consacrée en principe au couronnement de cette carrière rabbinique dans le siècle, l'élection du grand rabbin — une première dans l'histoire de la France — à l'Académie des sciences morales et politiques, s'attache davantage à l'activité relationnelle avec l'Église et avec le monde de la pensée française qu'à la production littéraire, pourtant immense, du grand rabbin Jacob Kaplan, une production envisagée essentiellement dans sa fonction apologétique sans doute, pédagogique certainement. Le grand rabbin entend montrer en produisant un florilège de textes que les grands auteurs français ont souligné l'apport du judaïsme au christianisme et à la France.

Dans sa conclusion, H.K. souligne le fil conducteur de la pensée et de l'action du grand rabbin Kaplan: «réussir l'union absolue entre sa vision du judaïsme et de la France», une vision qui intègre la dimension particulariste et la dimension universaliste de la religion juive.

Les documents produits en annexe (pp. 377-400) comprennent notamment le discours du rabbin lors d'un office au Temple Victoire pour les Croix de feu en 1936, une lettre du cardinal Pacelli (futur pape Pie XII) du 12 juin 1938, une lettre du grand rabbin à Xavier Vallat, commissaire général aux questions juives, du 31 juillet 1941, son ordre de mission aux États-Unis du 8 novembre 1944, une lettre d'André Neher du 28 mai 1945, la plaidoirie de l'avocat du Grand Rabbin en 1948 contre Simone Berriau — comédienne réputée qui accola son nom à celui du théâtre Antoine —, propriétaire de l'appartement du rabbin qui le dénonça, fit vider le logement de ses meubles et le vendit, une lettre du recteur de la Mosquée de Paris Si Hamza Boubakeur au «Révérendissime Grand Rabbin Kaplan» du 13 octobre 1969 à l'occasion de l'incendie de la Mosquée El-Aksa à Jérusalem, lettre apostillée manuellement par le signataire: «Ma présente lettre ne doit pas être publiée, bien entendu, dans une quelconque publication», un télégramme de Joséphine Baker à l'issue de la guerre des Six Jours.

Une chronologie bien utile reprise du *Livre du centenaire du Grand Rabbin Jacob Kaplan, Grand Rabbin du Consistoire Central, Doyen de l'Institut de France*, dirigé par Maurice-Ruben Hayoun, Francis Kaplan, René-Samuel Sirat, Paris, Éditions Noësis, 1997, se trouve entre les pp. 401 et 405.

L'apparat iconographique groupé en hors-texte entre les pp. 198 et 199 restitue les tenues vestimentaires d'antan, les personnalités que rencontra le grand rabbin Kaplan, du pape au grand rabbin d'Israël, de David Ben Gourion à Jacques Chirac, ses visites dans les hauts lieux de l'histoire, son entrée à l'Institut avec les honneurs de la Garde républicaine...

La bibliographie (pp. 409-412) aurait gagné à comprendre les travaux de Richard Ayoun sur Mahir Charleville, d'Éliane Roos sur Moïse Schuhl, de Jean-Marc Chouraqui sur la prédication rabbinique, de Phyllis Cohen-Albert sur le Consistoire ainsi que le *Journal d'un rabbin* de Joseph Cohen, grand rabbin de Bordeaux.

Rappelons ici que le grand rabbin Kaplan fit partie du Conseil d'administration de la Société des Études juives pour laquelle il prononça une communication que le signataire de ces lignes eut l'honneur d'organiser<sup>1</sup>.

1. J. Kaplan (Grand Rabbin de France, Membre de l'Institut), «La communauté juive française sous l'Occupation (conférence donnée à la Société des Études juives le 24 mai 1971). Rapport dû à M. Maurice E. Moch», dans la *Revue* 130, 1971, pp. 451-457.

La synthèse de H.K., novatrice, tant par ses choix thématiques et documentaires, ses analyses, sa mise en œuvre méthodique, ses problématiques que par la netteté, la vigueur, l'élégance de son style et de sa pensée, constitue un apport de premier plan à l'histoire religieuse de la France.

Gérard NAHON