

Université de Montréal

**Dialogue, collaboration et transmission du savoir entre
intellectuels juifs et chrétiens :
La France des XIII^e-XIV^e siècles**

par
Amélia Lecousy

Département d'histoire
Faculté des arts et des sciences

Thèse de doctorat présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade
de *docteur ès arts* (Ph. D.) en Histoire

Août 2019

© Amélia Lecousy, 2019

Université de Montréal
Faculté des arts et des sciences

Cette thèse est intitulée :

Dialogue, collaboration et transmission du savoir entre intellectuels juifs et chrétiens :

La France des XIII^e-XIV^e siècles

par

Amélia Lecousy

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Présidente du jury
Guadalupe González Diéguez

Expert extérieur
Maurice Kriegel

Membre
Damien Janos

Directeur de recherche
Philippe Genequand

Résumé

Cette thèse s'intéresse aux collaborations et au partage du savoir entre intellectuels juifs et chrétiens, en France, durant les XIII^e et XIV^e siècles et propose une analyse comparative des différents échanges, dans trois domaines distincts : théologie, philosophie et astronomie. En prenant en compte les sources latines et hébraïques qui témoignent de cette transmission du savoir, nous proposons une étude approfondie divisée en deux parties. La première s'intéresse à l'évolution de l'enseignement dans les communautés juives et dans la société chrétienne. La seconde analyse le contexte de rédaction des *Extractiones de Talmut*, la transmission du savoir entre Maïmonide et Thomas d'Aquin, la collaboration étroite entre Jacob ben Makhir et Armengaud Blaise, ainsi que l'échange intellectuel significatif entre Gersonide et ses confrères chrétiens. Notre objectif est de répondre aux questions suivantes : les savants chrétiens et juifs recevaient-ils l'information selon leur propre valeur intellectuelle, ne tenant pas compte de leur provenance ? Et existait-il une influence directe de l'un et de l'autre ? Cette étude tente ainsi de montrer les différents motifs de ces échanges à travers un champ contextuel constitué par un événement intellectuel précis. Nous verrons ainsi que ces relations vacillent entre méfiance et admiration.

Mots-clés : France, treizième siècle, quatorzième siècle, savants juifs, savants chrétiens, collaborations, contestations, relations judéo-chrétiennes, histoire intellectuelle, histoire des intellectuels.

Abstract

This thesis sheds lights on collaborations and transfer of knowledge between Jewish and Christian scholars in France during the 13th and 14th centuries. We propose a comparative analysis of different exchanges, in three distinct areas: theological, philosophical and astronomical. Taking into account the Latin and Hebrew sources that testify this transmission of knowledge, we propose an in-depth study, dividing in two sections. The first part narrates the evolution of education in the Jewish communities and in Christian society. The second part analyses the context of the *Extractiones de Talmut*, the transmission of knowledge between Maimonides and Thomas Aquinas, the close collaboration between Jacob ben Makhir and Armengaud Blaise, as well as the significant intellectual exchange between Gersonides and his fellow Christians. Our objective is to answer the following questions: did Christian and Jewish scholars receive information according to their own intellectual value, ignoring their source? And was there a direct influence from one scholar towards the other? Thus, this study demonstrates the different motives of these exchanges through a contextual field constituted by a specific intellectual event. We will perceive that these relations vacillate between mistrust and admiration.

Keywords: France, Thirteenth Century, Fourteenth Century, Jewish scholars, Christian scholars, collaborations, protest, Judeo-Christians relations, intellectual history, history of scholars.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières.....	iii
Liste des figures	xii
Remerciements.....	xiv
Introduction	1
1. Présentation de la thèse.....	3
1.1. Problématique.....	3
1.2. Frontières chronologies et géographiques.....	3
2. Cadre méthodologique et précisions conceptuelles.....	5
2.1. Pourquoi séparer théologie de philosophie ?.....	6
2.2. Ce que nous entendons par « science ».....	7
2.3. Comprendre les termes de <i>dialogus</i> et de <i>disputatio</i>	7
3. Présentation des sources	8
3.1. Sources principales	9
3.2. Sources secondaires	12
4. L’historiographie et ses débats.....	16
4.1. L’histoire « lacrymale »	17
4.2. Échanges entre savants juifs et chrétiens	20
5. Limites de la recherche	24
6. Cohabitation judéo-chrétienne au XIII ^e siècle	25
6.1. Quel est le statut du juif ?.....	25
6.2. La place des juifs dans la société chrétienne.....	27
6.3. Les juifs isolés de la société ?.....	27
6.3.1. Le « mur de rites »	29
6.3.2. La représentation du juif : stéréotypes et caricatures	33
6.4. Les communautés juives en France	34
6.4.1. Communication à travers la « diaspora » : les <i>Responsa</i>	34

6.4.2.	Une identité juive ?	35
6.4.2.1.	Le concept d'identité : brève historiographie	35
6.4.2.2.	Pour une définition du terme identité	36
6.4.2.3.	Ambigüité du terme : identités multiples	37
6.4.2.4.	Réseau lexical complexe	38
6.4.2.5.	Une double identité	39
6.4.3.	Judaïsme ou judaïsmes ? culture juive ou cultures juives ?	40
6.4.4.	Unité chez les juifs ?	41
6.4.4.1.	Les autorités juives.....	42
6.4.4.2.	Tsarfat, Provenz	42
6.4.4.3.	Ashkénazes et sépharades.....	43
6.4.4.4.	Le karaïsme, un autre judaïsme.....	46
6.4.4.5.	L'apostat et le converti	47
7.	Division de la recherche	49
	Première partie.....	51
	INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	52
	Chapitre I - Éducation : universités, <i>studia</i> et <i>yeshivot</i>	53
1.	Universités et <i>studia</i>	54
1.1.	L'université de Paris (1215).....	54
1.1.1.	Vers une autonomie.....	55
1.1.2.	Faculté des arts, faculté de théologie	57
1.1.2.1.	Cursus, examens et diplômes.....	57
1.1.2.2.	Lectio, questio et disputatio : méthodes d'enseignement.....	62
1.1.2.3.	Programmes d'études	63
1.1.2.3.1.	À la faculté des arts	63
1.1.2.3.1.1.	Le <i>trivium</i> et le <i>quadrivium</i> et les nouvelles disciplines.....	64
1.1.2.3.1.2.	Manuels et contenu des cours.....	68
1.1.2.3.1.2.1.	Pour les disciplines du <i>trivium</i>	69
1.1.2.3.1.2.2.	Pour les disciplines du <i>quadrivium</i>	71
1.1.2.3.2.	À la faculté de théologie	72
1.1.2.3.2.1.	Disciplines et contenu des cours.....	72

1.1.2.3.2.2. Manuels.....	73
1.2. Les <i>studia</i> des nouveaux ordres religieux.....	75
1.3. L'étude de l'hébreu.....	76
1.3.1. L'hébreu dans les écoles monastiques, cathédrales, <i>studia</i> et universités.....	76
1.3.2. Outils de travail.....	78
1.4. L'université de Montpellier (1220).....	80
1.4.1. Les origines de l'université.....	80
1.4.2. Faculté de médecine.....	81
1.4.2.1. Cursus, examens et stages.....	81
1.4.2.1.1. La place des chirurgiens.....	83
2. Le judaïsme intellectuel et culturel.....	86
2.1. <i>Yeshivot</i> et enseignement au privé.....	86
2.1.1. L'éducation pendant l'enfance.....	87
2.1.2. La <i>yeshiva</i> de Paris.....	88
2.1.3. L'enseignement au privé.....	89
2.2. Étudier la médecine à l'université de Montpellier.....	91
2.2.1. Attestation et diplôme en médecine.....	93
2.2.2. Manuels, ouvrages et encyclopédies.....	94
2.3. Nouvelle littérature.....	97
2.3.1. L'étude du latin.....	97
2.3.2. Traductions du latin vers l'hébreu.....	97
Conclusion.....	99
Chapitre II - Savants juifs et chrétiens à l'âge des universités : Entre concurrence, contestation et collaboration.....	102
1. Concurrence et contestation.....	103
1.1 De la discussion libre et privée à la dispute forcée et publique.....	103
1.2 La censure des textes juifs.....	105
1.3 Étudier l'exégèse chrétienne ou juive dans un but polémique ?.....	108
1.3.1 Évolution de l'exégèse juive et chrétienne.....	108
1.3.2 Pourquoi étudier l'exégèse de l'autre confession ?.....	110
1.3.2.1.1 Chez les savants chrétiens.....	110

1.3.2.1.2	Chez les savants juifs.....	112
2.	Collaboration.....	115
2.1	L'Écriture et l'exégèse.....	116
2.2	Faible connaissance de l'hébreu : multiplication des contacts.....	120
2.3	Des professeurs juifs pour des chrétiens.....	121
2.4	Formation de cercles de savants juifs et chrétiens : Où se rencontraient-ils ? ...	123
	Conclusion	126
	CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	127
	Seconde partie.....	128
	INTRODUCTION DE LA SECONDE PARTIE	129
	Chapitre III - Entre étude minutieuse et incompréhension du Talmud chez les savants chrétiens	
	130
1.	L'histoire du Talmud et de sa condamnation.....	131
1.1	La découverte du Talmud par les savants chrétiens	131
1.2	Controverses dans les communautés juives autour du Talmud.....	133
1.3	Nicolas Donin et ses trente-cinq chefs d'accusation	134
2.	Le procès (1240).....	137
2.1	Source hébraïque et sources latines	137
2.1.1	Le <i>Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris</i>	137
2.1.2	Les <i>confessiones</i>	139
3.	Les sentences.....	141
4.	L'université de Paris et l'orthodoxie doctrinale.....	146
4.1	Doctrine augustinienne et le Talmud	146
4.2	Guillaume d'Auvergne.....	147
4.3	Eudes de Châteauroux.....	149
5.	La rédaction du dossier des <i>Extractiones de Talmut</i>	151
5.1	La date.....	151
5.2	Les auteurs.....	152
5.3	Le manuscrit parisien	154
5.3.1	Origine.....	154
5.3.2	État et contenu du manuscrit parisien	155

6.	Erreurs et blasphèmes	158
6.1	Première partie (ou premier dossier)	160
6.1.1	<i>De auctoritate Talmud</i> (fol. 5 ^{ra} -9 ^{ra}).....	160
6.1.2	<i>De sapientibus et magistris</i> (fol. 9 ^{ra} -12 ^{va})	162
6.1.3	<i>De blasphemiiis humanitatis Christi</i> (fol. 12 ^{vb} -14 ^{vb}).....	164
6.1.4	<i>De blasphemiiis contra Deum</i> (fol. 14 ^{vb} -18 ^{rb})	167
6.1.5	<i>De blasphemiiis contra christianos</i> (fol. 18 ^{rb} -24 ^{rb}).....	170
6.1.6	<i>De fabulis</i> (fol. 70 ^{va} -96 ^{ra}).....	173
7.	Les juifs et l'interprétation littérale	177
8.	Erreurs des traducteurs chrétiens.....	179
9.	Après 1248 : Régression des relations judéo-chrétiennes ?.....	181
	Conclusion	183
Chapitre IV - Maïmonide et Thomas d'Aquin : exemple de transmission		186
1.	La philosophie juive médiévale, le néoplatonisme et l'aristotélisme latin.....	187
1.1	La philosophie juive médiévale.....	187
1.2	Le néoplatonisme.....	190
1.3	L'aristotélisme latin	191
2.	Mamonide (1138-1204).....	193
2.1	Sa vie.....	193
2.2	Ses œuvres.....	195
2.2.1	Le <i>Guide des perplexes</i> (1190).....	197
2.2.1.1	Les sources.....	198
2.2.1.2	Contenu.....	199
2.2.1.3	Les traductions du Guide : de l'arabe à l'hébreu	200
2.3	Maïmonide chez les savants chrétiens	201
2.3.1	Le manuscrit 15973 : <i>Dux neutrorum</i>	205
2.3.1.1	Origine, date et auteur	205
2.3.1.2	Le contenu.....	205
2.3.2	Le manuscrit 16096 : <i>Extractiones de Raby Moyse</i>	207
2.3.2.1	Origine date et auteur	207
2.3.2.2	Le contenu.....	208

3.	Thomas d'Aquin (1225-1274).....	210
3.1	Sa vie.....	210
3.2	Ses œuvres.....	212
3.3	La philosophie chez Thomas d'Aquin et l'influence maïmonidienne.....	213
3.3.1	Thomas d'Aquin et l'influence néoplatonicienne et aristotélicienne.....	213
3.3.2	L'influence maïmonidienne.....	214
3.4	<i>Quaestiones disputate de veritate</i> (1256-1259).....	215
3.4.1	Introduction.....	215
3.4.2	Maïmonide dans le <i>de veritate</i>	216
3.4.2.1	La science de Dieu	216
3.4.2.2	La Providence	217
3.4.2.3	L'esprit.....	217
3.4.2.4	La prophétie	218
3.4.2.5	Le ravissement	220
3.4.2.6	La foi	221
3.4.3	Le manuscrit latin 3105.....	223
3.4.3.1	Origine, date et auteur	223
3.4.3.2	Contenu.....	224
3.5	<i>Summa theologiae</i> (1266-1273).....	224
3.5.1	Introduction.....	224
3.5.2	Maïmonide dans la <i>Summa theologiae</i>	226
3.5.2.1	Prima pars	226
3.5.2.1.1	Rapport entre création et distinction.....	226
3.5.2.1.2	L'œuvre du deuxième jour.....	227
3.5.2.1.3	L'œuvre du troisième jour	228
3.5.2.1.4	L'ensemble des jours de la création	228
3.5.2.2	Prima secundae	229
3.5.2.2.1	Leur nature	230
3.5.2.2.2	Les raisons d'être des préceptes cérémoniels	231
3.5.2.2.3	Le sens des préceptes judiciaires.....	234
3.5.3	Le manuscrit latin 14540.....	235

3.5.3.1	Origine, date et auteur	235
3.5.3.2	Contenu.....	236
3.5.4	Le manuscrit latin 14541	236
3.5.4.1	Origine, date et auteur	236
3.5.4.2	Contenu.....	237
3.6	Les œuvres de Thomas d’Aquin traduites en hébreu.....	237
4.	La philosophie : face à de fortes oppositions.....	238
4.1	Les théologiens chrétiens parisiens.....	239
4.1.1	Division au sein de l’université de Paris	239
4.1.2	Les grandes condamnations aristotéliennes de 1270 et 1277	241
4.2	Les savants juifs provençaux.....	243
4.2.1	La philosophie : ambigüité chez les conformistes juifs	243
4.2.2	Controverses et condamnations des textes maïmonidiens.....	244
4.2.2.1	La première vague (1232).....	244
4.2.2.2	La seconde vague (1303).....	246
	Conclusion	248
Chapitre V - Collaboration et traduction pour la « science des astres » : Jacob ben Makhir et Gersonide.....		252
1.	L’astronomie dans les cercles savants chrétiens et juifs.....	252
1.1	Astronomie, astrologie.....	252
1.2	Instruments et tables astronomiques du premier mobile.....	256
1.2.1	L’astrolabe et le quadrant	256
1.2.2	Les tables astronomiques.....	257
1.3	Le savoir astronomique chez les savants chrétiens.....	259
1.3.1	Premiers transferts vers l’Occident latin	259
1.3.2	Les condamnations de 1270 et 1277 et le déterminisme astral	261
1.4	Diffusion de l’astronomie-astrologie auprès des savants juifs.....	263
2.	Jacob ben Makhir (1236-1304/5)	266
2.1	Sa vie.....	266
2.2	Œuvres et traductions.....	268
2.3	Le <i>Quadrant nouveau</i> de Jacob ben Makhir	270

2.3.1	La première édition	270
2.3.1.1	La date de rédaction : 1288, 1290 ou 1293.....	270
2.3.1.2	Édition et manuscrits.....	272
2.3.1.3	Le manuscrit hébreu 1065	273
2.3.1.3.1	Provenance et description	273
2.3.1.3.2	Contenu.....	274
2.3.1.3.2.1	Le <i>quadrant d'Israël</i> de Jacob ben Makhir.....	274
2.3.1.3.2.1.1	Préface et division des chapitres.....	274
2.3.1.3.2.1.2	Différences entre les manuscrits hébreux 1047 et 1065.....	275
2.3.2	Armengaud Blaise et la traduction latine (1299).....	277
2.3.2.1	Sa vie.....	277
2.3.2.2	Ses œuvres et ses traductions.....	278
2.3.2.3	La traduction latine de la première édition du Quadrant d'Israël	279
2.3.2.3.1	La date.....	279
2.3.2.3.2	Le manuscrit 7437	281
2.3.2.3.2.1	Description	281
2.3.2.3.2.2	Contenu	281
2.3.2.3.3	Divergences entre les textes hébreu et latin.....	283
2.3.3	La deuxième édition corrigée (1301).....	284
2.3.4	Remaniement par Pierre de Saint-Omer (1309)	285
3.	Gersonide (1288-1344).....	286
3.1	Sa vie.....	286
3.1.1	La papauté d'Avignon et son entourage chrétien	287
3.2	Ses œuvres.....	291
3.2.1	Les traductions latines.....	292
3.2.2	Entre langue latine et tradition scolastique chrétienne.....	293
3.3	<i>Milhamot A-donai</i> ou <i>les Guerres du Seigneur</i>	297
3.3.1	Dates de rédaction et manuscrits.....	297
	Les subdivisions	298
3.3.3	Livre V, première partie : le ms. Hébreu 724.....	299
3.3.3.1	Date et description.....	299

3.3.3.2	Contenu.....	300
3.3.3.2.1	Le <i>Megalle Amoukhot</i> (<i>Révéléateur des profondeurs</i>).....	301
3.3.3.2.2	Critiques des théories de Ptolémée et d'al-Bitrūjī.....	304
3.3.3.2.3	<i>Luhot</i> , Tables astronomiques	307
3.3.3.3	Versions latines du Livre V : Pierre d'Alexandrie en collaboration avec Gersonide	308
3.3.3.3.1	Dates	308
3.3.3.3.2	Similitudes et différences entre la version hébreu et latine	310
	Conclusion	314
	CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE	317
	Conclusion Générale	319
1.	Matériel documentaire	319
2.	Prosopographie des personnages.....	320
3.	L'univers intellectuel à l'âge des universités.....	321
4.	Concurrence, conflits et collaboration.....	323
5.	Littérature rabbinique, littérature talmudique	324
6.	Concilier foi et raison	325
7.	L'engouement pour la « science des astres ».....	326
8.	Supériorité, infériorité ou égalité ?.....	327
9.	Limites admises et recherches à mener	329
9.1	Le rôle des néophytes oublié ?	331
	Bibliographie	333
	Annexes	i

Liste des figures

- Figure 1. La division des disciplines dans le *De ortu scienciarum* de Robert Kilwardby....66
- Figure 2. Le bâton de Jacob et les huit tiges transversales302

À Frédéric

Remerciements

Je tiens à remercier vivement mon directeur, Philippe Genequand, qui m'a offert un appui continu et qui a su m'épauler durant les hauts et les bas de mes études doctorales. C'est par son écoute, ses commentaires et ses conseils que je peux, après cinq ans de recherches et de questionnements, présenter cette thèse. J'adresse également ma reconnaissance à Joseph Shatzmiller, professeur émérite à l'université Trinity College (Duke University), à Michael McVaugh, professeur émérite à UNC, à David Piché, professeur au département de philosophie à l'Université de Montréal, à Guadalupe Gonzalez Dieguez, professeure à l'institut d'études religieuses de l'Université de Montréal pour les précieux conseils qu'ils m'ont fournis. Enfin, je remercie Gilbert Dahan, Jean-Christophe Attias et Maurice Kriegel pour leur guidance lors de mon séjour de recherche à Paris.

Une pensée toute particulière va à ma famille. Mes parents, Philippe et Olga, pour leur appui inconditionnel. Richard et Rosella, mes beaux-parents, que je tiens en grande estime, qui ont su m'encourager à poursuivre mes rêves. J'aimerais dire à mes sœurs, Hannah et Myriam, ainsi qu'à mes beaux-frères et belles-sœurs Leah, Alexandre, Karine, Shai et David combien leur présence et leur amour m'ont été précieux. À Julie, que je considère ma sœur, je la remercie pour ces dix-sept ans d'amitié, pour sa bienveillance, sa patience et sa générosité. Je remercie mes collègues et amis, particulièrement Alexia et Véronique, qui ont su me soutenir tout au long de ces années de recherche.

Je dois beaucoup à Frédéric, un mari aimant, attentionné et patient. Il est difficile de trouver les mots qui conviennent pour lui exprimer ma gratitude, lui qui a toujours été à mes côtés pour m'encourager à persévérer et qui a cru en moi.

Enfin, je remercie le personnel administratif de l'université de Montréal qui s'est assuré, pendant mes onze années d'études au sein de cet établissement, de la bonne marche de mon parcours. En particulier, mais non exclusivement, je remercie Giuseppina D'Angelo, Valérie Cauvin et Gabrielle Vidal.

Introduction

L'arrivée des juifs en France, durant le haut Moyen Âge, reste encore un mystère. Les sources relatant l'implantation des premières communautés juives avant le IX^e siècle sont rares. Les témoignages sont surtout archéologiques, quoique certaines informations proviennent de l'hagiographie. À l'époque gallo-romaine et mérovingienne, les juifs sont regroupés surtout dans la zone sud de la France, en Provence et au Languedoc. En effet, des vestiges archéologiques attestent d'une présence juive dans cette région à la fin du IV^e et au début du V^e siècle. Par exemple, une lampe à huile ornée du chandelier à sept branches a été découverte en 1967 à Orgon¹. Jusqu'au VII^e siècle, les juifs sont regroupés dans de petites communautés mouvantes dans les axes commerciaux.

Les juifs de France ont laissé des traces surtout à partir du VI^e siècle, notamment par l'édification de synagogues à Paris et à Orléans². Les premières persécutions dans le nord de la France incitent les juifs à s'établir plus au sud, principalement dans les grandes villes de Narbonne, Marseille, Agde, Avignon et Arles. Sous le pontificat de Grégoire le Grand (540-604), les évêques d'Arles et de Marseille essayent de baptiser les juifs de force, mais sont freinés par ordre du pape. Néanmoins, Grégoire de Tours raconte qu'en 576 une émeute détruit la synagogue de Clermont, à la suite de quoi, les juifs de la ville acceptent le baptême³. Aux VII^e et VIII^e siècles, la Septimanie, qui couvre à peu près le Languedoc et le Roussillon, devient un refuge pour les juifs opprimés dans l'Espagne wisigothique. Une des plus vieilles inscriptions funéraires en hébreu a été trouvée à Narbonne, en 688 ou 689 qui se lit ainsi : « *Ici reposent en*

¹ BLUMENKRANZ Bernhard « Les premières implantations de Juifs en France, du I^{er} siècle au début du Ve siècle », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 113^e année, n°1, 1969. pp. 164-165.

² MARCUS Ivan G., « Une symbiose judéo-chrétienne : La culture d'Ashkenaz à ses origines », dans BIALE David (éd.), *Les cultures des juifs: une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 423.

³ Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, trad. du latin par LATOUCHE Robert, Paris, Les Belles Lettres, 1995, Livre V, XI, pp. 259-261.

paix les trois enfants d'heureuse mémoire du seigneur Paragorus, fils du défunt seigneur Sapaudus, à savoir Justus, Matrona, Dulciorella qui ont vécu Justus trente ans, Matrona vingt ans et Dulciorella neuf ans. Paix sur Israël. Ils sont décédés dans la deuxième année du seigneur Egica, roi »⁴.

Durant la période carolingienne jusqu'au X^e siècle, la condition des juifs semble favorable et de nouvelles communautés juives s'établissent à travers la France, avec la création de centres d'études. Vers le X^e siècle, ces communautés juives ressemblent à l'organisation des communes de la fin du Moyen Âge⁵. Le renouveau des villes au XI^e siècle et le foisonnement de la vie intellectuelle dès le XII^e siècle favorisent l'installation de juifs dans les grands centres tels Paris, Rouen, ou encore Montpellier. Dans ces villes, juifs et chrétiens se confondent, vivent côte à côte et célèbrent leurs cérémonies religieuses en public⁶.

Par conséquent, au Moyen Âge, le judaïsme se renouvèle en profondeur et c'est par leur contribution dans les cultures locales que les juifs vont construire leurs identités propres⁷. Avec les croisades qui commencent en 1095, certaines régions à certains moments vont être touchées par des attaques antijuives, mais ce sont des épisodes spontanés et sporadiques, principalement dans le nord de la France. Les juifs, jusqu'à leurs expulsions à partir du XIV^e siècle, font partie intégrante de la société chrétienne. Ils sont actifs dans la vie sociale, économique et intellectuelle.

⁴ REINACH Théodore, « Une inscription latine et hébraïque conservée au musée de Narbonne », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 33^e année, n° 5, 1889, p. 299.

⁵ AGUS Irving A., *Urban civilization in pre-Crusade Europe; a study of organized town-life in north-western Europe during the tenth and eleventh centuries based on the Responsa literature*, Leiden E. J. Brill. 1968, vol. 1, p. IX.

⁶ MARCUS Ivan G., *Rituals of childhood: Jewish acculturation in Medieval Europe*, New Haven. Conn., Yale University Press, 1996, p. 2.

⁷ BIALE David, « Préface », dans BIALE David (dir.), *Les cultures des juifs : une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 19.

1. Présentation de la thèse

1.1. Problématique

Nous avons ainsi voulu nous interroger sur la place des juifs au sein des cercles intellectuels chrétiens et du partage des connaissances. Les savants juifs et chrétiens recevaient-ils les informations selon leur propre valeur intellectuelle, ne tenant pas compte de leur provenance ? Existait-il une influence directe de l'un et de l'autre ou devons-nous plutôt y voir un certain parallélisme ? C'est à ces questions que nous cherchons à répondre dans cette thèse. En prenant en compte la riche historiographie occidentale axée sur les relations judéo-chrétiennes, la transmission du savoir et les méthodes d'enseignement dans les domaines théologique, philosophique et « scientifique » (science des astres et médecine), nous voulons comparer les échanges entre savants de ces deux religions. Notre objectif est de savoir si ces collaborations se sont faites sur un plan d'égalité ou, au contraire, avec une intention non avouée (en montrant, par exemple, la supériorité de sa foi).

1.2. Frontières chronologiques et géographiques

Nous ne proposons pas d'étudier l'exhaustivité des relations judéo-chrétiennes au Moyen Âge, mais bien une analyse du regard posé par les intellectuels chrétiens et juifs sur les œuvres hébraïques et latines et la collaboration entre ces derniers en France aux XIII^e et XIV^e siècles. Compte tenu d'une collaboration et d'une transmission du savoir qui n'ont été absentes d'aucun lieu en Occident, une délimitation spatiale s'impose et nous amène à privilégier la France. Arrêtons-nous un instant sur le pays concerné. Pour cette étude, nous portons notre regard sur l'entièreté de la France, comme elle est circonscrite de nos jours.

Plusieurs raisons expliquent ce choix. Nous avons, premièrement, voulu comparer et analyser, dans une vue d'ensemble, ces échanges au sein des grandes villes comme Paris (l'île de France) et Montpellier, mais aussi au sein du Comtat Venaissin et du comté de Provence. Par ailleurs, à

l'époque qui nous intéresse, la frontière du territoire est en constante mouvance. Montpellier, par exemple, n'est rattachée au domaine royal qu'en 1349. Le Comtat Venaissin, quant à lui, appartient aux rois de France, mais devient la propriété des papes en 1274, lorsque Philippe III le cède à Grégoire X.

Les personnages étudiés dans cette thèse ne sont pas nécessairement nés à l'intérieur des frontières de France. D'ailleurs, le but n'est pas de faire une étude de cas d'érudits « français ». Nous le verrons au premier chapitre, l'université de Paris ne représente pas uniquement le royaume de France, mais, comme l'affirme Jean Gerson, chancelier de l'université en 1405, elle accueille des étudiants « du monde »⁸. C'est le cas, par exemple de Thomas d'Aquin, qui naît et passe les premières années de sa vie en Italie, mais qui, en tant que frère prêcheur, est envoyé à Paris pour poursuivre son éducation afin de devenir maître à la faculté de théologie. Son long séjour en île de France et son implication à l'université de Paris font de lui, cependant, un personnage à considérer. Maïmonide, grand savant juif, est également une personnalité notable née, cette fois-ci, dans l'Espagne musulmane, à Cordoue. Ce qui nous a intéressés, cependant, est son influence dans la théologie rationnelle, non pas uniquement chez les savants juifs provençaux, mais aussi chez plusieurs théologiens de la faculté de Paris, tels que Thomas d'Aquin.

L'étude menée s'inscrit sur une période qui s'étend sur plus ou moins deux siècles : de 1200 à 1344. Nous commençons au tournant du XIII^e siècle, puisque, avec la naissance des universités, les savants chrétiens ont un besoin nouveau de comprendre la Bible. C'est aussi le siècle dans lequel le judaïsme intellectuel est à son plus haut point. Nous terminons avec le XIV^e siècle, puisque les juifs de France subissent une série d'expulsion et que le rayonnement de ses derniers se déplace surtout en Italie.

⁸ Jean Gerson, *Œuvres complètes*, éd. par P. GLORIEUX, vol. VII/1, p. 1146.

2. Cadre méthodologique et précisions conceptuelles

Suivant la lignée de Jacques Le Goff et de Gilbert Dahan, nous nous inscrivons dans une histoire des intellectuels, mais aussi une histoire intellectuelle⁹. La première conception est assez récente en France. L'histoire des savants à partir de leurs écrits ne commence à être populaire auprès des historiens que dans les années 1980. L'une des préoccupations est alors d'étudier la culture savante et, entre autres, l'histoire des clercs au Moyen Âge¹⁰. Notre travail porte également sur l'histoire intellectuelle, une conception riche de débats entre diverses tendances : Skinner favorisant le contextualisme, Koselleck, la sémantique historique, ou encore Ricoeur, l'herméneutique¹¹. Passant outre ces débats, nous reprenons une définition assez large donnée par Carl Schorske :

L'historien cherche à situer et à interpréter l'œuvre dans le temps et à l'inscrire à la croisée de deux lignes de force : l'une verticale, diachronique, par laquelle il relie un texte ou un système de pensée à tout ce qui les a précédés dans une même branche d'activité culturelle... l'autre, horizontale, synchronique, par laquelle l'historien établit une relation entre le contenu de l'objet intellectuel et ce qui se fait dans d'autres domaines à la même époque¹².

L'histoire socio-culturelle doit également être prise en compte. Cette discipline s'efforce de mettre l'accent sur la spécificité des groupes et sur leurs relations. Elle tend aussi à saisir l'évolution des représentations collectives, leur cheminement d'une époque à l'autre, d'un groupe social à l'autre¹³. Enfin, une étude prosopographique est indispensable pour comprendre les comportements intellectuels. C'est une approche biographique qui connaît un renouveau depuis quelques années. Elle est utile pour comprendre ce qui a influencé les savants étudiés dans leur parcours.

⁹ L'histoire sociale, bien que captivante, est mise de côté pour cette thèse.

¹⁰ DOSSE François, *La marche des idées : histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, Découverte, 2003, p. 9.

¹¹ DOSSE François, *La marche des idées ...*, p. 12.

¹² SCHORSKE Carl, *Vienne, fin de siècle*, Paris, Seuil, 1983, p. 13.

¹³ ROCHE Daniel, « De l'histoire sociale à l'histoire socio-culturelle », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, vol. 91, n°1, 1979, p. 14.

Ainsi, à travers ce cadre méthodologique, nous désirons axer la présente étude sur les contacts et la transmission du savoir entre intellectuels chrétiens et juifs en France, dans les domaines théologiques, philosophiques et de la science « des astres ». De nombreux concepts apparaissent dans cette phrase et méritent que l'on s'y attarde.

2.1. Pourquoi séparer théologie de philosophie ?

Afin de répondre à notre problématique, il nous a paru important de catégoriser les domaines et, notamment, de distinguer celui de théologie de philosophie. Le sens des mots et leurs rapports ont tellement évolué depuis Héraclite, au tournant des VI^e et V^e siècles avant J.C., pour le terme « philosophe » et Platon, un siècle plus tard, pour le terme « théologie », qu'un effort de clarification s'impose.

Il y a bien une distinction de la philosophie et de la théologie au XIII^e siècle, même si ce n'est pas encore celle que nous connaissons¹⁴. Elle germe avec l'institutionnalisation des universités qui commence à séparer et particulariser les disciplines. Nous voyons cette tendance à l'université de Paris, par exemple, où la théologie se dote d'une faculté à part entière, alors que la philosophie s'intègre dans la faculté des arts. Cette tendance se voit également dans la classification des matières. Dans son traité *De ortu scienciarum*, par exemple, Robert Kilwardby (1215-1279) sépare *scientia divina* (la théologie) de *scientia humana* (science illicite comme la magie et science licite comme la philosophie).

Ainsi, lorsqu'il est question de philosophie dans notre thèse, c'est pour faire référence aux textes de philosophes, comme Aristote et Platon qui n'ont pas été imprégnés d'un discours théologique. C'est également parce que nos auteurs, Maïmonide et Thomas d'Aquin, empruntent le raisonnement de la philosophie. Ils ne sont, toutefois, pas pour autant des philosophes et, comme nous l'expliquerons davantage dans le chapitre quatre, leurs œuvres ne

¹⁴ Voir notamment la position intéressante de P. Royannais dans son article « Penser philosophiquement la théologie », dans *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, no. 1, 2010, pp. 11-30.

peuvent qu’être théologiques, puisque leur réflexion est avant tout théologique. C’est ce qui nous différencie de la perception de certains chercheurs qui tentent de leur accoler le terme de « philosophe »¹⁵.

2.2. Ce que nous entendons par « science »

L’utilisation du terme « science » peut paraître anachronique au XIII^e siècle si nous lui donnons une définition contemporaine. La « science » de nos jours, est définie comme un ensemble de connaissances exactes et vérifiables obéissant à des lois. En général, pour les savants chrétiens du monde médiéval, « *scientia* » a un sens plus vaste. Elle désigne, de façon extensive, la pensée rationnelle et, pour reprendre les mots de T. Lévy, « la philosophie de la nature ou la métaphysique en même temps que ce que nous appelons aujourd’hui ‘science’ au sens strict, l’astronomie par exemple »¹⁶. Pour les savants juifs, « science » en hébreu fait également référence à la sagesse.

2.3. Comprendre les termes de *dialogus* et de *disputatio*

La signification du mot « dialogue », qui dérive du mot latin *dialogus*, n’a pas changé fondamentalement depuis son apparition vers le XII^e siècle. De nos jours, il peut être défini au sens large comme étant une conversation ou un « entretien entre deux personnes » sur un sujet défini ; et peut aussi prendre le sens « d’un contact et d’une discussion entre deux parties à la

¹⁵ Pour ne citer que ceux-là, LÉVY Tony, RASHED Roshdi, *Maïmonide : philosophe et savant (1138-1204)*, Louvain, Peeters, 2004, 477 pages ; PATAR Benoît, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Les Éditions Fides, 2006, 863 pages ; BOURETZ Pierre, *Lumières du Moyen Âge, Maïmonide philosophe*, Paris, nrf essais Galimard, 2015, 945 pages.

¹⁶ LÉVY Tony « Les sciences dans le monde juif provençal », dans IANCOU-AGOU Danièle (dir.) *Les juifs méditerranéens au Moyen Âge : culture et prosopographie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, p. 52.

recherche d'un accord, d'un compromis¹⁷. Au Moyen Âge, *dialogus* signifie également un entretien, un dialogue¹⁸. A. Wohlman donne également une définition intéressante du concept, qu'elle applique au Moyen Âge central : « [...] Le dialogue est une rencontre dont la condition est, en dépit de la différence initiale, l'attention bienveillante à l'intuition qui inspire la position de l'interlocuteur [...] il consiste en une confrontation animée par le souci de progresser dans la découverte et l'expression de la vérité [...] »¹⁹.

Le terme *disputatio*, « discussion », est aussi utilisé à cette période. Il n'exprime pas une confrontation, une dispute à proprement parler, mais bien une méthode dialectique qui se présente sous forme de dialogue²⁰. Par conséquent, lorsque nous utilisons dans la thèse le terme de « dialogue », c'est dans l'idée d'une discussion délibérée, qu'elle soit contentieuse ou non, entre deux personnes. Néanmoins, comme vous le verrez au cours de ces chapitres, ce terme ne sera que très peu employé, puisque nous préférons faire usage des termes de « collaboration », « d'échange » et de « transmission », mieux adaptés à notre étude.

3. Présentation des sources

Les sources, qui témoignent de cet échange, sont nombreuses. Nous avons, en effet, recensé une trentaine d'érudits entre le XII^e siècle et XIV^e siècle qui participent au transfert du savoir. Parmi ces derniers, notons par exemple Herbert de Saint-Victor (m. 1171), disciple d'André, qui mentionne avec reconnaissance ses maîtres juifs; Gérard de Crémone (m. 1187) traduit deux ouvrages d'Isaac Israeli ; Henri Bate de Maline, maître ès arts à Paris entre 1266-1270, traduit plusieurs traités d'Abraham ibn Ezra ; Arnoul de Quinquempoix (m. 1321) est le traducteur d'Abraham ibn Ezra à la cour de Philippe le Bel ; Moïse Maïmonide (1138-1204) influence de nombreux savants chrétiens dont Thomas d'Aquin ; notons aussi la collaboration

¹⁷ *Dictionnaire Le Nouveau Petit Robert*, « dialogue », Paris, Nouvelle édition millésime, 2007, p. 729.

¹⁸ GAFFIOT Félix, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette-Livre, 2000, p. 522.

¹⁹ WOHLMAN Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Éditions Cerf, 1988, p. 21.

²⁰ GAUVARD Claude, DE LIBERA Alain, ZINK Michel, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 1303.

étroite entre Jacob ben Makhir (1236-1306) et Armengaud Blaise ; ou encore celle qui relie Lévi ben Gershom (1288-1344) et Pierre d'Alexandrie.

Notre thèse s'appuie sur cinq types de sources en hébreu et en latin, à savoir, des sources législatives, pédagogiques, doctrinales, « scientifiques », ainsi que des sources de gestion. Parmi ce large éventail de documents, certains ne sont cités qu'occasionnellement, alors que d'autres sont analysés dans le détail. Ces différents manuscrits nous ont permis de mieux comprendre la place de plus en plus grande donnée à l'éducation. Cette soif du savoir, autant dans le monde chrétien que juif, a fait en sorte que les érudits des deux confessions ont commencé à se rencontrer, à partager leurs connaissances et à s'entre-aider pour des traductions dans des domaines distincts.

3.1. Sources principales

Parmi les sources étudiées, celles mentionnées ici sont celles qui ont reçu une attention particulière. Les premières sources largement employées sont des cartulaires : le *Chartularium universitatis parisiensis* et le *Cartulaire de l'Université de Montpellier*²¹. Ces documents ont été essentiels pour comprendre l'évolution de l'enseignement à l'université de Paris et de Montpellier, à travers les différents statuts. Nous avons également représenté par un schéma comment Robert Kilwardby, dans son *De ortu scienciarum*, écrit vers 1250, proposait de diviser les disciplines à la faculté des arts²². Par cet exemple, nous avons voulu montrer qu'à cette époque, les artiens à Paris sont nombreux à proposer des classifications des sciences, car le système des sept arts devient de moins en moins adapté avec l'arrivée de nouvelles disciplines.

²¹ *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, Bruxelles, 1889, vol. 1 et 2 ; *Cartulaire de l'Université de Montpellier*, éd. par GERMAIN Alexandre, Montpellier, Imprimerie Ricard frères, 1890, vol. I, 836 pages.

²² Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, JUDY Albert G. (éd.), Toronto, *The Pontifical Institute of Medieval Studies*, 1976, 250 pages.

Nous avons analysé en détail les *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*²³. Cette source prend la forme d'un dossier méticuleux supervisé par le cardinal-légit Eudes de Châteauroux entre 1240 et 1248, suite au procès à Paris du Talmud. Dans ce manuscrit, nous trouvons, entre autres, des extraits de la littérature talmudique et rabbinique réprochés, la *Sententia Odonis*²⁴, de 1248 promulguée par Eudes de Châteauroux ainsi que les *confessiones*²⁵, qui sont des résumés des interrogatoires lors du procès du Talmud de R. Yehiel de Paris (*Confessio magistri Vivo Meldensis*) et de Juda ben David de Melun (*Confessio magistri Iudas*). Les *Extractiones* ont fait l'objet d'une édition partielle en 2018, quoique la partie sur laquelle nous nous sommes concentrés soit encore inédite. Ces dossiers sont essentiels, puisqu'ils abondent d'allégations justifiant la prohibition du Talmud. Enfin, une source en hébreu, le *Vikuah rabbenu Yehiel mi Paris (Controverse du rabbin Yehiel de Paris)*²⁶, nous a été très utile également puisqu'elle explique de façon détaillée le déroulement du procès et donne de précieuses informations sur la vie de certains personnages.

Les lettres écrites entre Louis IX, Eudes de Châteauroux, Nicolas Donin et les papes Grégoire IX et Innocent IV ont grandement attiré notre attention. Elles nous ont permis, entre autres, de savoir ce qu'ils condamnaient dans le Talmud et la position de ces acteurs dans le procès.

Les œuvres de Thomas d'Aquin (1225-1274) nous ont également intéressées. La *Summa theologiae*²⁷ et le *De veritate*²⁸ témoignent d'une connaissance approfondie du *Guide des perplexes* de Maïmonide, grand savant juif du XII^e siècle. Nous avons compté plus d'une quinzaine de références au *Guide* dans les deux premiers livres de la *Somme* et onze fois dans le *De veritate*. L'œuvre du savant juif avait déjà fait l'objet de plusieurs traductions latines, dont

²³ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, 238 folios.

²⁴ Eudes de Châteauroux, *Sententia Odonis Tusculan episcopi apostolicae sedis legati, consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*, mai 1248, dans ms. lat. 16558, folios 232^{va}-234^{va}. Nous retrouvons la sentence aussi dans le *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211.

²⁵ ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 230^{vb}-231^{va}.

²⁶ Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, ms. Paris BnF hébreu MF 712, fol. 43^v-57^v.

²⁷ Thomas Aquinas, *Liber primus summe*, ms. Paris BnF latin 14540, 226 folios et *Secunda pars secundi libri summe*, ms. Paris BnF latin 14541, 353 folios.

²⁸ Thomas Aquinas, *Quaestiones de veritate*, ms. Paris BnF latin 3105, 179 folios.

deux que nous avons étudiées attentivement : le *Dux neutrorum*²⁹, une traduction complète réalisée avant 1230 et les *Extractiones de Raby Moyses*³⁰, manuscrit composé d'extraits de l'œuvre et daté de la seconde moitié du XIII^e siècle.

Par ailleurs, certaines sources analysées font partie du domaine astronomique. Nous avons d'abord étudié le *Quadrant* nouveau (ou d'Israël) de Jacob ben Makhir, un traité dans lequel sont décrites les spécificités d'un nouvel instrument astronomique. La première édition de l'œuvre a été composée en hébreu vers 1288 sous le titre de *Rova Israel*. Après avoir remarqué certaines divergences dans les manuscrits, nous avons trouvé nécessaire d'en consulter deux³¹ afin de les comparer. Le *Quadrant* intéresse le cercle intellectuel chrétien, dont Armengaud Blaise, qui se charge de le traduire en latin. Parmi les manuscrits latins, nous avons choisi d'en analyser un, sous le titre de *Prophatius Judeus Quadrans novus* qui s'accorde en général avec la rédaction hébraïque de la première édition³². Nous avons trouvé pertinent d'examiner la deuxième édition corrigée, rédigée en latin seulement. Elle se trouve dans le ms. Ashmole 1522 à Oxford, mais pour des raisons d'accessibilité, nous avons consulté l'édition critique publiée en 1922 par G. Boffito et C. Melzi d'Eril³³.

Enfin, les dernières sources analysées en détail proviennent des œuvres de Lévi ben Gershom (1288-1344) et de leurs traductions latines : Son *Milhamot ha-ashem (Guerres du Seigneur)*³⁴ est composée de six livres, c'est le cinquième, partie sur l'astronomie, qui a attiré notre attention, principalement sa première portion. Pour l'analyse du manuscrit, nous nous sommes basés sur l'édition partielle de B. R. Goldstein³⁵, qui a publié les vingt premiers sur les cent-trente-six

²⁹ Anonyme, *Liber quem edidit rabby moyse israhelita et vocat eum ducem summa et vocat eum ducem neutrorum vel dubiorum*, ms. Paris BnF latin 15973, 236 folios.

³⁰ Anonyme, vers 1280, *Extractiones de Raby Moyses*, ms. Paris BnF latin 16096, fol. 124-137.

³¹ Jacob ben Makhir, *Explication sur la construction de l'instrument que l'on appelle quadrant*, ms. Paris BnF hébreu 1047, folios 96^r-97^r ; Jacob ben Makhir, (en hébreu *Yaacov ben Makhir : rova Israel*) *Jacob ben Makhir : quadrant d'Israël*, ms. Paris BnF hébreu 1047, 109^v-123^v.

³² Anonyme, *Prophatius Judeus Quadrans novus*, ms. Paris BnF latin 7437, folios 155^v-163^v.

³³ Jacob ben Makhir, *Il quadrante d'Israele. Testo Magliabechiano del sec. XIV descritto trascritto illustrato*, BOFFITO Giuseppe, MELZI D'ERIL Camillo (éds.), Florence, 1922, 55 pages.

³⁴ Lévi ben Gershom, *Milhamot ha-ashem*, ms. Paris, BnF hébreu 723, 131 folios.

³⁵ Lévi ben Gershom, *The astronomy*, trad. de l'hébreu et édité par GOLDSTEIN Bernard R., New York, Springer-Verlag, 1985, 310 pages.

chapitres, et sur le manuscrit hébreu 724 de la Bibliothèque nationale de France³⁶. Nous avons examiné aussi le manuscrit latin³⁷ qui est composé des cent-dix premiers chapitres du livre V, pour déceler les ressemblances et les différences entre les versions en hébreu et en latin. Ainsi, ces œuvres d’auteurs juifs répondent si bien au besoin du temps que les savants chrétiens ont ressenti le besoin de les traduire en latin. Ces sources ont pour but de montrer la collaboration de savants juifs et chrétiens dans la « science des astres », c’est-à-dire l’astronomie et l’astrologie. Les traductions de l’hébreu au latin ou du latin en hébreu montrent ce partage du savoir et ce souci de trouver, aux XIII^e et XIV^e siècles, être à la pointe des innovations.

3.2. Sources secondaires

Nous avons également eu recours à plusieurs sources qui nous ont été très utiles pour la construction de nos arguments. Elles n’ont toutefois pas été étudiées en détail comme les précédentes, mais méritent tout de même d’être mentionnées.

Dans le premier chapitre, nous avons trouvé nécessaire de présenter les différents manuels utilisés à l’université et dans les *studia* à Paris, tels que le *Guide de l’étudiant* (1230-1240), le *De communibus artium liberalium* (v. 1250), les *Questiones in parva mathematicalia* (v. 1300), la *Divisio scientiarum* (v.1250), la *Biblionomia*, un impressionnant traité bibliographique de Richard de Fournival rédigé vers 1250, ainsi que plusieurs œuvres lues comme celles de Priscien, de Galien, de Boèce, d’Euclide, d’Hippocrate, d’Alexandre de Villedieu, d’Évrard de Béthune, de Porphyre, d’Aristote, d’Avicenne, de Cicéron, de Martianus Capella, de Jean de Sacrobosco, d’Isaac Israeli, de Thomas d’Aquin, de Pierre Lombard, ou encore d’Henri de Hesse. Bien entendu, l’Ancien et le Nouveau Testament, les gloses et les livres exégétiques (d’auteurs juifs et chrétiens) sont également considérés.

³⁶ Lévi ben Gershom (1288-1344), *Milhamot ha-ashem*, ms. Paris, BnF hébreu 724, 257 folios.

³⁷ Lévi ben Gershom (1288-1344), *Astronomia*, Vatican lat. 3098, folios 1^r-108^v.

Nous avons également cité le *Metalogicus* de Jean de Salisbury et la *Vita Adalberti* d'Anselme de Havelberg, afin d'expliquer l'origine de l'université de Montpellier³⁸. En ce qui concerne la place des chirurgiens dans l'enseignement, l'*incipit* des notes d'un cours d'anatomie de 1304 nous a été utile puisqu'il renseigne sur la vie du maître Henri de Mondeville³⁹.

Enfin, dans la partie concernant l'éducation juive, nous faisons référence aux sources suivantes : la Torah, les livres prophétiques, les livres talmudiques et rabbiniques, comme ceux de Rashi, le *Midrash ha-Hokhma* de Judah ben Solomon ha-Cohen, le *Sha'ar ha Shamayim* de Gerson ben Solomon d'Arles, le *De'ot ha-philosophim* de Shem Tov ibn Falaqera, ainsi que l'encyclopédie *L'Esprit de Grâce*. Nous avons également épluché la bibliothèque du médecin provençal Astruc de Sestiers et cité plusieurs œuvres latines traduites en hébreu tel le *Regimen sanitatis* d'Arnaud de Villeneuve, l'*Introductorium juvenum* et le *Commentarium super nono almansorem* de Gérard de Solo, le *Lilium medicina* et le *Liber Pronosticorum* de Bernard de Gordon, le *Clarificatorium in IX Almansoris* et le *De Urinis* de Jean de Tournemire, ainsi que la *Chirurgia magna* de Lanfranc de Milan. Ces exemples montrent l'intérêt de certains savants juifs à étudier des œuvres latines et à les traduire.

Dans le deuxième chapitre de notre thèse, il nous a paru utile de nous référer exceptionnellement à deux sources littéraires, le *De Vita Sua* de Guibert de Nogent (1055-1124)⁴⁰ et à la *Vie de Saint Louis* de Joinville (1224-1317)⁴¹, pour montrer les sortes de *disputationes* à l'extérieur du monde intellectuel. Nous avons également utilisé les statuts synodaux de Paris pour expliquer l'interdiction de débats sur des articles de la foi chrétienne au XIII^e siècle entre un chrétien illettré et un juif⁴². Par ailleurs, nous avons cité plusieurs sources montrant la collaboration entre érudits juifs et chrétiens pour l'étude de l'exégèse juive et chrétienne, comme les textes de saint Jérôme (347-420), de Raymond de Peñafort, de Moïse b. Samuel Ibn Tibbon (m. 1283), de

³⁸ Jean de Salisbury, *Metalogicus*, MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, 1855, t. CXCIX, pp. 823-946.

³⁹ *Incipit* cité dans DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, Leiden, Brill, 2014, p. 95.

⁴⁰ Guibert de Nogent, LABANDE Edmond-René (éd. et trad.), *Autobiographie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 202-203.

⁴¹ Joinville, *Vie de Saint-Louis*, Mahier (enlumineur), 1330-1340. ms. Paris, BnF Français 5716, fol. 28.

⁴² PONTAL Odette, *Les Statuts synodaux du XIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, vol.1, p.94, n° 71.

Rashbam, de David Kimhi (1160-1235), d'Étienne Harding (1060-1134), d'Hugues de Saint-Victor, de Nicolas de Lyre (1270-1349), ainsi que de Jacob Anatoli (1194-1258). Enfin, nous avons fait référence à certains passages contenus dans les œuvres de Rashi, d'Herbert de Bosham et de Roger Bacon dans le but de montrer le recours aux maîtres juifs chez certains savants chrétiens.

Le troisième chapitre de la thèse, comme nous le verrons dans le plan, se concentre sur la condamnation des textes talmudiques de 1240-1248. Pour ce faire, nous avons employé une riche documentation. Une grande partie des sources a déjà été mentionnée, concentrons-nous sur celles moins utilisées, mais tout aussi importantes. Nous nous sommes référés aux textes d'Agobard de Lyon (*De Iudaicis superstitionibus*), de Pierre le Vénérable (*Tractatus adversus Iudeorum inveteratam duritiem*), de Guillaume d'Auvergne (*De Fide et Legibus*) et d'Eudes de Châteauroux (*De conversione iudeorum*) pour connaître leur prise de position sur le Talmud. Le *Bonum universale apibus* de Thomas de Cantimpré a aussi été consulté puisqu'il expose la relation entre Gautier Cornut et les juifs⁴³. Par ailleurs, nous avons eu recours au *Pharetra fidei* de Thibaud de Sézanne, puisque c'est une des seules sources qui donne des indices sur sa vie. Nous voulions pareillement montrer l'influence des écrits d'Augustin, dont le *De Civitate Dei contra paganos*, sur la pensée des théologiens parisiens du XIII^e siècle et du rôle attribué aux juifs de témoins directs du Christ⁴⁴. L'*Apparatus in quinque libros Decretalium*, d'Innocent IV nous a servi à cerner la définition de *Plenitudo potestatis*⁴⁵. Pour ce qui est du *Sefer mitzvot gadol*, de Moïse ben Jacob de Coucy, il nous a permis de saisir le sens du terme hébreu *goy*, employé par les juifs aux XIII^e et XIV^e siècles⁴⁶. Enfin, pour connaître le déroulement des événements de la dispute à Barcelone entre Moïse ben Nahman et Paul Christiani, nous nous

⁴³ Thomas de Cantimpré, *Bonum universale apibus*, ms. de Paris, BnF latin 3309, fol. 3^{rb}-3^{va}.

⁴⁴ Augustin, *De Civitate Dei contra paganos*, GREENE William Chase (trad.), Londres, W. Heinemann, vol. 6, livre XX, ch. XXIX, pp. 432-436.

⁴⁵ Cité dans MELLONI Alberto, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genève, Marietti, 1990, p. 182.

⁴⁶ Moïse ben Jacob de Coucy, *Sefer mitzvot gadol*, ms. Paris, BnF Hébreu 375, 260 folios.

sommes basés sur le récit du savant juif, *La dispute de Barcelone : suivi du Commentaire sur Esaïe 52-53*⁴⁷.

Afin de montrer, au chapitre suivant, la diffusion des œuvres de Maïmonide dans les cercles d'intellectuels juifs et chrétiens, mais aussi la pensée de ce savant sur certains sujets particuliers, nous avons traité de plusieurs textes lui appartenant, dont le *Traité de logique*, le *Traité des poisons*, les *Épîtres*, ainsi que le *Traité sur l'asthme*⁴⁸. Par ailleurs, nous avons fait référence aux traductions partielles ou complètes en hébreu des œuvres de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome par Jehudah Romano, savant juif du XIV^e siècle, afin de montrer l'engouement pour la connaissance de textes latins. Aussi, plusieurs sources font état de la controverse anti-maïmonidienne, les correspondances entre Abba Mari et Salomon ben Aderet, les *She'elot u-Teshuvot ha-Rashbah (Questions et réponses de Rashba)* de Salomon ben Aderet, ainsi qu'une lettre de Yedayah ha-Penini qui se trouve dans le même recueil⁴⁹.

Enfin, dans le dernier chapitre, plusieurs sources nous ont aidée à y voir plus clair dans la conception des termes d'astrologie et d'astronomie chez les savants au Moyen Âge. Nous pensons, par exemple, à l'encyclopédie *Midrash ha-Hokhmah* de Judah ben Salomon ha-Cohen (1215-1274) et à la *Lettre sur l'astrologie* de Maïmonide. Par ailleurs, nous avons consulté tous les articles condamnés à la faculté des arts de Paris le 10 décembre 1270 et le 7 mars 1277 afin d'en ressortir ceux qui visent le déterminisme astral. Pour montrer la collaboration entre Jacob ben Makhir (1236-1304/5) et certains savants chrétiens à la traduction d'œuvres, nous avons cité le *Tractatus de sphaera solida* (originellement de Costa ben Luca), traduit en latin, avec l'aide de Jacob, par Étienne Arlandi⁵⁰. Une autre coopération, cette fois-ci avec Bernard

⁴⁷ Nahmanide (rabbi Moïse ben Nahman), *La dispute de Barcelone : suivi du Commentaire sur Esaïe 52-53*, traduit de l'hébreu par SMILÉVITCH Eric, Lagrasse, Verdier, 1984, 96 pages.

⁴⁸ Moïse Maïmonide, *Traité de logique*, traduction, présentation et notes par Rémi BRAGUE, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 158 pages ; *Traité des poisons*, traduction de l'arabe par I.-M. RABBINOWICZ, Paris, Librairie Lipschutz, 1935, 70 pages ; *Épîtres*, trad. de l'hébreu par Jean de HULSTER, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 195 ; *Treatise of Asthma*, SÜSSMANN Muntner (éd.), Philadelphie, Lippincott, 1963, 115 pages.

⁴⁹ Salomon ben Aderet, ZALEZNIK Aaron (éd.), *She'elot u-Teshuvot ha-Rashbah* [en hébreu], Jérusalem, Makhon Or ha-Mizrah, 1996, vol. 1, n^{os} 414-417, n^o 418.

⁵⁰ Ms. Salamanca 2621, fol. 17^{ra}, cité dans LORCH Richard, MARTINEZ GAZQUEZ José, « Qusta ben Luca : De sphaera volubili », dans *Suhayl*, vol. 5, 2005, p. 13.

Honofredi pour la transcription en latin du *regimen* d'Avenzoar, a attiré notre attention. Nous nous sommes intéressés principalement aux manuscrits qui contiennent les tables astronomiques (almanach perpétuel) de Jacob ben Makhir, les *Canones astronomici et tabulae, a Profacio, Judeo* et les *Canones de aequationibus planetarum*⁵¹. Afin de montrer la collaboration entre Jacob ben Makhir et Armengaud Blaise et l'intérêt de ce dernier aux écrits d'auteurs juifs, nous avons aussi cité un extrait provenant du *Translatio tractatus Moisis Maimonidis de regimine agrorum et sanorum, et specialiter de asmate*⁵², une traduction latine d'un traité de Maïmonide. Enfin, pour démontrer les liens étroits entre Gersonide (1288-1344) et le cercle de savants chrétiens dans le Comtat Venaissin, il nous a paru juste de faire référence à plusieurs œuvres traduites en latin, telles que le *Pronosticon magistri Leonis Hebraei de conjunctione Saturni et Jovis et Martis*, le *De sinibus, cordis et arcus, item instrumento revelatore secretorum*, le *De numeris harmonicis*, ainsi que le *Rabi Levi philosophi hebraei de syllogismo recto*.

4. L'historiographie et ses débats

L'historiographie des relations judéo-chrétiennes au Moyen Âge a grandement évolué depuis un siècle. Découlent de ces écrits au moins deux grandes tendances : les historiens ont balancé entre le « lacrymonisme » (pour reprendre le terme utilisé par Salo Baron⁵³) et les relations cordiales entre intellectuels juifs et chrétiens.

⁵¹ Jacob ben Makhir, *Canones astronomici et tabulae, a Profacio, Judeo, ad meridiem Montispessulani compositae*, ms. Paris BnF latin 7286B, 63 folios ; Jacob ben Mahir, *Profatius Judaeus, canones de aequationibus planetarum*, ms. Paris BnF latin 7272, fol. 68-84v.

⁵² Armengaud Blaise, *Translatio tractatus Moisis Maimonidis de regimine agrorum et sanorum, et specialiter de asmate*, Collège Gonville et Caius, Cambridge, ms. 178, fol. 130^r.

⁵³ BARON W. Salo, « Ghetto and Emancipation », dans *The Menorah Journal*, 14, 1928, pp. 515-526.

4.1. L'histoire « lacrymale »

« *La haine des juifs est bien enracinée et leur image sérieusement altérée dans la conscience chrétienne* »⁵⁴. L'historiographie des relations entre juifs et chrétiens s'est longtemps penchée sur les causes économiques et sociales de la dégradation de la condition des juifs au Moyen Âge. Apparu au milieu du XIX^e siècle, ce courant, dit « lacrymal » voyait dans l'histoire juive une suite catastrophique d'évènements, une histoire remplie de persécutions qui se sont perpétuées jusqu'à la Shoah. Au XX^e siècle, cette tendance est largement diffusée et continue à dominer au siècle suivant, dans des proportions moindres.

C'est qu'à partir du XII^e siècle apparaissent, en effet, les premiers signes de cette détérioration dans l'Occident chrétien. Elle se renforce au XIII^e siècle, que ce soit avec le IV^e concile du Latran (1215) où plusieurs mesures sont édictées contre les juifs, avec la promulgation d'interdictions ou encore avec des séries d'expulsions. Qu'il s'agisse du meurtre rituel, de l'usure, des mythes de l'Antéchrist, de bourreau... tous ces thèmes en vogue ont largement été traités par les historiens⁵⁵.

De cette approche, marquée au XX^e siècle par la mémoire de la Shoah, plusieurs historiens ont cherché à condamner l'antijudaïsme au Moyen Âge et à tisser un lien avec l'antisémitisme d'aujourd'hui, plutôt que l'étudier pour lui-même. Le but de certains érudits, comme Léon Poliakov, était de comprendre l'antisémitisme pendant la période nazie et en trouver l'origine. Poliakov a donc fait une histoire de l'antisémitisme depuis le Christ jusqu'au XX^e siècle, dans son ouvrage *Histoire de l'antisémitisme*⁵⁶, où il associe l'histoire religieuse, sociale, psychologique, littéraire et économique en traversant toutes les frontières géographiques et les

⁵⁴ PHILIPPE Béatrice, *Être Juif dans la société française : du moyen-âge à nos jours*, Paris, Éditions Montalba, 1979, 315 pages.

⁵⁵ Nous proposons quelques travaux sur ces thèmes : TRACHTENBERG Joshua, *The Devil and The Jews: The medieval conception of the Jew and its relation to modern antisemitism*, New York, édition Harper & Row, 1966, 278 pages ; MASSENZIO Marcello, *La Passion selon le Juif errant*, Paris, L'Échoppe, 2006, 149 pages ; SAVY Pierre, « Les Juifs ont une queue : sur un thème mineur de la construction de l'altérité juive », Université de Marne-la-Vallée, *Revue des Études Juives*, vol. 166, 1-2, janvier-juin 2007, pp.175-208 ; COHEN Mark, *Sous le croissant et sous la croix : les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2008, 447 pages.

⁵⁶ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 4 volumes.

ères pour reconstituer l'histoire d'un antisémitisme. La difficulté avec cette méthode est qu'il trace une vue globale de l'antisémitisme sur deux millénaires – de Jésus Christ au nazisme, afin de donner une cohérence au nazisme du XX^e siècle en retraçant l'évolution de l'antisémitisme.

De même, Jean Delumeau, spécialiste du christianisme et de la Renaissance, associe à tort, dans *La peur en Occident*, l'antisémitisme au temps d'Hitler avec l'antijudaïsme médiéval et moderne⁵⁷. Il évoque également le « racisme religieux »⁵⁸ chez les chrétiens au Moyen Âge, en soutenant l'idée qu'entre le XII^e et XVII^e siècle, une « *volonté croissante de christianiser s'est accompagnée d'une dénonciation toujours plus forte des juifs* »⁵⁹.

La monographie de Robert Moore, *The Formation of a Persecuting Society*⁶⁰, a été accueillie avec beaucoup d'intérêt. À la différence de la majorité de ses contemporains, il désire se concentrer sur la minorité savante et la « persécution sous toutes ses formes »⁶¹. Sa thèse stipule que la persécution ne s'impose pas par le « peuple », mais plutôt par la volonté de l'Église catholique qui provoque et invente selon son besoin les contextes de persécution. Il donne l'exemple du concile de Latran IV (1215) qui, en définissant la foi, stigmatise les hérétiques et les juifs. Par ailleurs, il explique que l'Église a voulu combattre les juifs, considérés comme ses rivaux de premier plan, car lettrés, en créant le stéréotype du juif hostile et méprisable⁶². Ainsi, son ambition est légitime : vouloir montrer le rôle de l'Église et non pas du « peuple », mais, en faisant cela, il dépeint une image uniquement persécutrice de l'autorité chrétienne, en oubliant que les *literati*, comme il appelle les savants, faisaient autant partie de la société.

⁵⁷ DELUMEAU Jean, *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 356.

⁵⁸ DELUMEAU Jean, *La peur en Occident*, ..., p. 357.

⁵⁹ DELUMEAU Jean, *La peur en Occident*, ..., p. 363

⁶⁰ MOORE Robert I., *The Formation of a Persecuting Society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*, New York, Basil Blackwell, Inc., 1987, 168 pages.

⁶¹ MOORE Robert I., *The Formation of a Persecuting Society* ..., p. 153.

⁶² MOORE Robert I., *The Formation of a Persecuting Society* ..., p. 139.

Gerald Messadié, se trouve également dans cette école de pensée. Il écrit en 1999 une *Histoire générale de l'antisémitisme*⁶³. Les quelques lignes en couverture de son livre suffisent pour indiquer sa conception de l'histoire des relations judéo-chrétiennes :

Religieux, économique ou biologique... Antique, médiéval ou moderne... Vulgaire, haineux ou pseudo-scientifique... Depuis deux mille cinq cents ans, l'antisémitisme fait rage, prenant divers masques, âge après âge. [...] De la Grèce et de Rome à l'Europe des totalitarismes, en passant par le Moyen Âge, se dévoilent ainsi les trois antisémitismes majeurs qui hantent la conscience contemporaine et qui se trouvent ici décryptés dans leurs singularités⁶⁴.

L'intention de G. Messadié est de survoler toutes les époques afin de chercher, comme ses prédécesseurs, à donner une cohérence aux actes antijuifs d'aujourd'hui.

Au XXI^e siècle, l'histoire « lacrymale » du persécuteur au persécuté continue de se retrouver dans l'historiographie, comme dans l'œuvre récente d'Israel Jacob Yuval, *Deux peuples en ton sein : Juifs et Chrétiens au Moyen Âge* en est un bon exemple⁶⁵. L'auteur propose « d'analyser le rôle de l'irrationnel, de la désinformation et des désinformations dans la constitution identitaire et la stigmatisation de l'autre [...] »⁶⁶. En d'autres mots, il désire montrer par des figures et des concepts les signes de confrontations entre le christianisme et le judaïsme, entre le « persécuteur et le persécuté ». Il revoit également les thèmes de meurtre rituel, de libelle de sang, ou encore du mythe de l'hostie. On peut toutefois lui accorder le mérite d'avoir consacré tout un chapitre sur la « christianophobie » dans le judaïsme ashkénaze, un sujet peu étudié.

Dans la même logique, Mark Cohen a essayé dans son œuvre, *Sous le croissant et sous la croix : les Juifs au Moyen Âge*, de comparer la relation des juifs avec les chrétiens et avec les musulmans, mais en faisant explicitement part de son idéologie politique : le livre est écrit avec

⁶³ MESSADIÉ Gerald, *Histoire générale de l'antisémitisme*, Paris, JC Lattès, 1999, 431 pages.

⁶⁴ MESSADIÉ Gerald, *Histoire générale de l'antisémitisme*.

⁶⁵ YUVAL Israel Jacob, *Deux peuples en ton sein : Juifs et Chrétiens au Moyen Âge*, trad. de l'hébreu par Nicolas Weill, Paris, Albin Michel, 2012, 441 pages.

⁶⁶ YUVAL Israel Jacob, *Deux peuples en ton sein ...*, p. 15.

à l'esprit l'actualité politique du conflit israélo-arabe⁶⁷. En attestant que les juifs au Moyen Âge ont été combattus et persécutés par les sociétés chrétiennes et en comparant la situation des juifs en terre d'islam vis-à-vis celle en pays de chrétienté, il désire montrer que ces derniers vivaient mieux dans le monde musulman. Son but est donc d'affirmer qu'il existe des relations étroites entre juifs et musulmans au Moyen Âge et qu'il est par conséquent possible de résoudre les conflits d'aujourd'hui.

L'erreur de cette école « lacrymale » est alors évidente : en voulant prouver que les juifs ont été persécutés tout au long du Moyen Âge, les historiens ont mis les juifs dans la catégorie « Autre », séparée de la société, marginalisée. Ils ont également négligé plusieurs détails importants, notamment les collaborations judéo-chrétiennes. Certains, comme nous l'avons démontré, sont tombés dans l'anachronisme en voulant appliquer le terme d'antisémitisme au Moyen Âge, alors que d'autres ont fait ressortir des thèmes caricaturés.

4.2. Échanges entre savants juifs et chrétiens

En 1928, Salo Baron s'oppose déjà à la perception des érudits du XIX^e et de son temps en publiant son article polémique *Ghetto and Emancipation*. Il stipule que le temps est arrivé d'en finir avec la théorie « lacrymale » en adoptant une position en accord avec la vérité historique⁶⁸. Baron explique donc qu'il faut réviser le portrait négatif des juifs au Moyen Âge. Cela dit, pour lui, le Moyen Âge dans l'histoire juive, n'est pas le même que le « Moyen Âge européen ». Le Moyen Âge juif comme période sombre et de souffrance pour les juifs commence avant le XII^e siècle. Par sa chronologie, il désire montrer que la période que les historiens ont supposé être la plus pénible, ne l'était pas autant que ça⁶⁹.

⁶⁷ COHEN Mark, *Sous le croissant et sous la croix : les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2008, 447 pages.

⁶⁸ BARON W. Salo, « Ghetto and Emancipation », ..., p. 526.

⁶⁹ CHAZAN Robert, « A New Vision of Jewish History: The Early Historical Writings of Salo Baron », dans la revue *Association for Jewish Studies*, 2015, vol. 39, n°1, p. 33.

À la suite des travaux de Baron, une nouvelle historiographie est née. Depuis, de nombreux historiens se sont penchés sur les relations entre juifs et chrétiens en cherchant à nuancer entre une histoire enjolivée et une histoire « lacrymale ». Ainsi, l'ouvrage de Bernhard Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental. 430-1096*⁷⁰, se voulait être une histoire des juifs dans un contexte global, avec des aspects autant positifs que négatifs.

Robert Chazan a suivi les pas de Blumenkranz en publiant de nombreux travaux depuis 1969 jusqu'à récemment, sur les relations judéo-chrétiennes. Dans *European Jewry and the First Crusade*⁷¹, il a cherché à montrer que les juifs ont été bien intégrés dans la société, partageant avec leurs voisins chrétiens plusieurs comportements intellectuels et religieux. R. Chazan conclut dans son œuvre que l'histoire des juifs ashkénazes au Moyen Âge doit être comprise en premier au sein d'un contexte synchronique de l'histoire de la chrétienté latine médiévale.

Dans cette optique, une histoire relativement neuve s'est également développée, celle des collaborations entre juifs et chrétiens dans le domaine du savoir. Le travail pionnier de Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*⁷², fait état de ce nouveau genre. Elle a, en effet, voulu montrer l'importance des échanges intellectuels au Moyen Âge central. Un an avant, soit en 1963, l'ouvrage *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, de Bernhard Blumenkranz, paraît. Ce livre représente un grand intérêt à une époque où les historiens commencent tout juste à s'intéresser aux relations entre savants juifs et chrétiens⁷³. La critique que nous pourrions apporter est que bien qu'il permette de fournir aux chercheurs des informations précieuses, Blumenkranz ne se concentre que sur le haut Moyen Âge en étudiant les pamphlets de polémique antijuive et les textes de controverse. Beryl Smalley, pour sa part, à l'inverse des tenants de l'autre école dite « lacrymale » ou de B. Blumenkranz (qui s'est concentré sur les polémiques), expose les collaborations entre savants juifs et chrétiens

⁷⁰ BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris, Mouton, 1960, 440 pages.

⁷¹ CHAZAN Robert, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, University of California Press, 1987, 380 pages.

⁷² SMALLEY Beryl, *The Study of The Bible in the Middle Ages*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1964, 406 pages.

⁷³ BLUMENKRANZ Bernhard, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris, Mouton, 1963, 304 pages.

pour l'interprétation exégétique. En s'appuyant sur de nombreuses sources, elle explique, par exemple, que certains savants chrétiens préféraient parfois l'explication juive à celle de leurs coreligionnaires, car elle était plus rationnelle.

Gilbert Dahan poursuit dans les pas de B. Smalley avec un nombre remarquable de travaux sur ce sujet, notamment son œuvre *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge* dérivée de sa thèse soutenue en 1987⁷⁴. Il soutient, entre autres, que le XII^e siècle assiste à une innovation dans les rencontres judéo-chrétiennes. Ce n'est plus seulement le désir de mieux comprendre l'Écriture qui fait collaborer chrétiens et juifs, mais aussi l'intérêt grandissant pour les « sciences »⁷⁵. Avec G. Dahan, d'autres ambitions apparaissent, notamment, les collaborations judéo-chrétiennes dans les domaines de la médecine, de l'astronomie et de la philosophie. Bien entendu, il n'est pas le premier à s'être intéressé aux échanges entre savants et juifs dans des domaines autres qu'exégétiques. Joseph Shatzmiller avait déjà en 1977 publié un article sur ces collaborations à Montpellier vers 1300⁷⁶.

Avital Wohlman a également cherché à savoir si le dialogue entre érudits juifs et chrétiens était possible ou non. Autrement dit, si ces derniers ont pu s'entendre et trouver un accord lors des discussions entourant la Bible. Dans son ouvrage paru en 1988, *Maïmonide et Thomas d'Aquin : un dialogue exemplaire* ⁷⁷, elle a tenté de montrer que le dialogue était possible en dépit de la religion. A. Wohlman s'est toutefois rétractée quelques années plus tard en publiant *Maïmonide et Thomas d'Aquin : un dialogue impossible*⁷⁸. Apportant une précision à ce qu'elle avait alors écrit, elle explique que sur le plan philosophique, le dialogue était possible, mais qu'il devenait impossible lorsque les discussions engageaient une attitude de foi.

⁷⁴ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf, 1990, 637 pages.

⁷⁵ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, ... p. 309.

⁷⁶ SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juif et chrétiens à Montpellier vers 1300 », dans VICAIRE Marie-Humbert et BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et judaïsme de Languedoc XIII^e siècle - début XIV^e siècle*, Toulouse, Privat, 1977, pp. 337-344.

⁷⁷ WOHLMAN Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Éditions Cerf, 1988, 417 pages.

⁷⁸ WOHLMAN Avital, *Maïmonide et Thomas d'Aquin : un dialogue impossible*, Fribourg/Suisse, Éditions universitaires, 1995, 196 pages.

De nombreux colloques ont depuis accueilli des spécialistes sur le sujet et publié les travaux dans des livres collectifs. Nous pensons par exemple à l'ouvrage dirigé par G. Dahan en 1999, *Le brûlement du Talmud à Paris*⁷⁹. Cette étude scrupuleuse réunit des travaux portant sur le contexte historique et idéologique de la découverte de la littérature talmudique par l'Occident chrétien au XIII^e siècle qui résulte d'un procès en 1240, à Paris, du Talmud. Ce livre collectif est d'un grand intérêt puisqu'il essaie de comprendre les raisons des savants chrétiens à vouloir condamner si âprement les livres talmudiques et tente d'évaluer les conséquences pour les juifs de France.

Par ailleurs, en l'honneur de Robert Chazan, treize chercheurs ont participé à la rédaction d'un ouvrage collectif en 2012, intitulé *Studies in medieval Jewish intellectual and social history*. L'intention est d'axer les articles sur les intérêts principaux de R. Chazan afin de perpétuer ses nombreuses contributions dans ce domaine d'étude. Ainsi, il est principalement question des relations judéo-chrétiennes, des collaborations et des polémiques entre les deux confessions, ainsi que des interactions au niveau de l'exégèse biblique.

Enfin, en 2017, une étude réunissant les chercheurs de l'Université autonome de Barcelone revoit les récentes parutions sur les *Extractiones de Talmud*. Le livre collectif, *Studies on the Latin Talmud*⁸⁰, passe à travers les événements historiques de la translation, ses méthodologies, la tradition manuscrite, ainsi que les relations intertextuelles entre le latin et l'hébreu dans les commentaires bibliques et les textes sacrés. Cette étude désire ainsi faire part des recherches portant sur les relations judéo-chrétiennes.

Nous pouvons ainsi constater que depuis 1928, de nombreux travaux ont contribué à l'avancement des recherches sur les relations entre juifs et chrétiens. Certains se sont consacrés aux relations socio-culturelles et, encore de nos jours aux aspects négatifs, alors que d'autres ont voulu montrer un pan différent de ces interactions. Nous avons, par conséquent, constaté la parution de plusieurs ouvrages sur les collaborations entre savants juifs et chrétiens. Il

⁷⁹ DAHAN Gilbert (dir.), *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, 256 pages.

⁸⁰ CECINI Ulisse et VERNET I PONS Eulàlia, *Studies on the Latin Talmud*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017, 198 pages.

semblerait toutefois que ces dernières années, les travaux spécialisés sur ce sujet sont principalement des articles de revue et des ouvrages collectifs.

5. Limites de la recherche

Il convient à présent d'apporter quelques remarques sur ce qui va être laissé de côté. Les sources littéraires, construites sur un dialogue fictif entre juifs et chrétiens, ne seront pas prises en compte puisqu'il ne s'agit que d'une méthode dialectique et qu'il n'est pas possible de savoir si les discussions ont réellement eu lieu. Toute la littérature en langue profane, comme les fabliaux et les romans d'aventures, ne sera pas non plus considérée. Nous avons cependant fait exception en citant des extraits des œuvres biographiques et autobiographiques de Joinville et de Guibert de Nogent.

Comme notre thèse se concentre sur les relations entre intellectuels juifs et chrétiens, il nous a paru plus cohérent de porter notre attention sur les collaborations entre gens de savoir. Nous employons « intellectuels » en suivant la définition que proposent Jacques Le Goff et Gilbert Dahan pour le Moyen Âge⁸¹. Il s'agit de clercs, de « gens de lettres », ou plutôt des maîtres d'école, c'est-à-dire, « ceux qui font métier de penser et d'enseigner leur pensée »⁸². Ceux-ci sont, par conséquent, des savants qui enseignent leurs idées et qui écrivent en latin ou en hébreu à l'intention de leurs pairs. C'est la raison pour laquelle nous avons également préféré insérer dans l'introduction une section sur la cohabitation judéo-chrétienne en France. Elle est nécessaire pour comprendre la situation socio-politique des juifs au sein de la chrétienté, sans devoir constituer toutefois à elle seule un chapitre.

Enfin, bien que nous ayons conscience de l'importance de l'influence arabe sur la philosophie en Occident, par manque de temps, nous avons préféré nous concentrer uniquement sur les

⁸¹ LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, pp. 3-5 ; DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, pp. 12-13.

⁸² LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, ..., p. 4.

courants dans le monde latin. Notre objectif, est surtout de comprendre les rapports entre savants juifs et chrétiens.

6. Cohabitation judéo-chrétienne au XIII^e siècle

6.1. Quel est le statut du juif ?

Le statut du juif en France durant le Moyen Âge central est clairement défini, mais ambigu, puisqu'il n'est pas constant, la condition des juifs dépendant du lieu dans lequel ils se trouvent. Il est d'abord établi par la bulle *Sicut Iudais* (1123), puis repris en 1179 au III^e concile du Latran et en 1215 au IV^e concile du Latran⁸³. Toutefois, les différentes prises de position par la papauté envers les juifs ont causé une incertitude en ce qui touche à leur place dans le monde chrétien. C'est probablement pour cette raison que les historiens ne s'accordent pas sur le statut du juif : il est serf, marginal, exclu, étranger, ou alors citoyen. En fait, ce qui rend complexe le statut des juifs est qu'ils font partie de la société socialement, économiquement et politiquement, tout en étant hors de l'Église – alors que la religion imprègne en profondeur la société.

Tant dans le nord que dans le sud de la France, le principal privilège du juif est de conserver sa religion. Le quatrième concile de Tolède, en 633, interdit les conversions forcées, mais le prix à payer pour cette protection est la somme parfois exorbitante d'impôts qu'il doit verser aux seigneurs et au roi annuellement ou périodiquement.

Le nord et le sud de la France diffèrent sensiblement sur le statut du juif. Dans le royaume de France, les juifs sont des hommes libres, mais dépendent du roi et de sa protection, ils doivent payer un impôt fixe, appelé *tallia judeorum* (taille des juifs) et en général ils n'ont pas droit à

⁸³ SIBON Juliette, « Notables juifs et noblesse urbaine chrétienne à Marseille au XIV^e siècle. Frontières labiles et limites de la marginalité », dans LAITHIER Stéphanie, VILMAIN Vincent (dir.) *L'histoire des minorités est-elle une histoire marginale ?*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, p. 61.

des propriétés⁸⁴. Pour ce qui est des juifs des comtés qui ne dépendent pas du roi, donc le sud de la France, ils semblent avoir été plus libres que dans le nord, intégrés dans leurs communautés locales. Ils sont, en effet, considérés comme partie intégrante de la société et ont le droit d'avoir des propriétés (immeubles ou terres)⁸⁵. À la différence des hérétiques et des schismatiques déclarés, que la chrétienté s'efforce à ramener à l'unanimité, ou bien d'expulser, voire même de détruire, les juifs occupent en Languedoc une place bien délimitée et reconnue. Le Languedoc a été très accueillant au cours du XII^e siècle et a permis un épanouissement remarquable. Comme au nord, les juifs sont tout de même écartés de l'administration publique, puisque leur reconnaître le droit d'y accéder c'est placer les chrétiens sous les ordres des « infidèles »⁸⁶. Le XIII^e siècle leur est défavorable surtout après l'installation de la royauté dans le pays. Il se termine par l'expulsion des juifs sous Philippe le Bel en 1306.

Ainsi la condition des juifs dépendait du lieu dans lequel ils se trouvaient : au sud de la France, le statut du juif est variable. Ces derniers semblent avoir été plus libres, intégrés dans leurs communautés locales et considérés comme partie intégrante de la société. Il s'avère aussi difficile de déterminer exactement leur statut puisque nous pouvons relever une discordance entre les lois et l'expérience de la vie quotidienne. Enfin, chercher à déterminer le statut du juif reste une tâche délicate et complexe, puisqu'on ignore la façon dont les juifs se voyaient eux-mêmes dans la société⁸⁷.

⁸⁴ SIBON Juliette, « Notables juifs et noblesse urbaine chrétienne à Marseille au XIV^e siècle ... », p. 62.

⁸⁵ SAIGE Gustave, *Juifs du Languedoc intérieur au XIV^e siècle*, Paris, Alphonse Picard, 1881, p. 61.

⁸⁶ COULET Noël, « Les Juifs en Provence au bas Moyen Âge. Les limites d'une marginalité », dans Pierre TUCOO-CHALA (éd.), *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la péninsule Ibérique (VII^e-VIII^e siècles)*, Paris, CNRS éditions, 1986, p. 215 ; voir aussi du même auteur « French Provence », dans ROTH Norman (éd.), *Medieval Jewish civilization: an encyclopedia*, New York, Routledge, 2003, p. 537.

⁸⁷ HANAWALT Barbara A., « Afterword », dans COHEN Meredith, FIRNHABER-BAKER Justine, *Difference and Identity in Francia and medieval France*, Burlington, Ashgate, 2010, p. 228.

6.2. La place des juifs dans la société chrétienne

Au Moyen Âge, les juifs sont influencés par la culture environnante, bien évidemment, puisqu'ils font partie intégrante de la société chrétienne. Selon certaines sources, il était parfois difficile de différencier un juif de son voisin chrétien par l'habit et l'on retrouve de nombreuses similitudes dans la littérature, l'art, ou encore l'esthétique des manuscrits⁸⁸. C'est ce qu'affirme Judah ben Samuel de Ratisbonne dans son *Sefer Hassidim*, au XII^e ou XIII^e siècle : « [...] Sachez que si des juifs vivent dans cette ville, leurs enfants et leurs petits enfants aussi se comporteront tous comme les chrétiens [...], car dans chaque ville [...] les juifs se comportent tous comme les chrétiens »⁸⁹. Ces derniers ne sont toutefois pas assimilés, comme l'ont prétendu R. Moore, K. A. Fudeman et Rabinowitz⁹⁰. Nous pensons, en effet, que la réalité est beaucoup plus nuancée, puisque les juifs se sont approprié certains aspects de la culture dominante, tout en l'adaptant pour mieux l'intégrer dans la culture juive⁹¹.

6.3. Les juifs isolés de la société ?

En ce qui concerne la situation des juifs dans la société, certains chercheurs contemporains ont supposé que les juifs étaient isolés de la chrétienté. C'est ce qu'affirme, entre

⁸⁸ Bien entendu, il faut considérer les interdits vestimentaires pris afin de mieux distinguer le juif du chrétien, à partir du XII^e siècle, mais il semble que la majorité au moins des juifs ne suivent pas ces interdits, puisque les conciles reviennent continuellement sur ces proscriptions. Voir CHAZAN Robert, *Reassessing Jewish life in Medieval Europe*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 184 ; EPSTEIN Marc Michael, *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*, University Park, Pa., Pennsylvania State University Press, 1997, pp. XIV – 27 et SIRAT Colette, « Le livre hébreu : rencontre de la tradition juive et de l'esthétique française, dans DAHAN Gilbert, NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, E. Peeters, 1997, pp. 243-259.

⁸⁹ MARCUS Ivan G., « Une symbiose judéo-chrétienne : La culture d'Ashkenaz à ses origines », dans BIALE David (éd.), *Les cultures des juifs : une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 419.

⁹⁰ MOORE Robert I., *The Formation of a Persecuting Society...*, p. 83 ; FUDEMAN Kirsten Anne, *Vernacular voices: language and identity in medieval French Jewish communities*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 1 ; RABINOWITZ Louis Isaac, *The social life of the Jews of northern France in the XII-XIV centuries, as reflected in the rabbinical literature of the period*, New York, Hermon Press, 1972, p. 23.

⁹¹ MARCUS Ivan G., « Une symbiose judéo-chrétienne ... », p. 420.

autres, Avital Wohlman dans son œuvre *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*⁹². Selon cette dernière, les communautés juives de France au Moyen Âge étaient coupées de la société, tant sur le plan social que religieux. Il est vrai que dans plusieurs régions de France, dans les grandes villes, les juifs sont regroupés dans des juiveries. Cela dit, il ne s'agit pas de ghettos, mais de quartiers souvent établis au centre de la ville. Par exemple, à Paris, la communauté juive était située en plein centre de l'île de la Cité, sur la rue principale entre le Pont-au-Change et le Petit-Pont, qui connectait le nord de la France, l'Allemagne et les Pays-Bas avec le sud⁹³.

La relation avec les chrétiens ne diffère pas autant dans le nord que dans le sud de la France. En général, les juifs sont acceptés par leurs voisins chrétiens et il existe un lien d'amitié entre eux. Une femme chrétienne, par exemple, propose à sa voisine juive une pierre aux pouvoirs thérapeutiques venant de l'Église du Saint-Sépulcre pour guérir le fils de cette dernière⁹⁴. Dans les domaines du travail et de l'emploi, les juifs emploient des chrétiens et les sources montrent que ces derniers ne voient pas d'inconvénient à s'associer avec eux. Le cas d'une famille juive du nom de Helyot, vivant à Vesoul, au nord-est de la France, en est un bon exemple. Cette famille a une affaire commerciale employant quatre-vingt-deux personnes, des deux confessions⁹⁵. Enfin, des femmes chrétiennes sont aussi engagées comme nourrices chez les familles juives.

Un autre exemple montre Jacob ben Meir (1100-1171) avoir des liens avec les forces politiques du nord de la France. Habitant en Champagne, il vit des revenus viticoles et commerciaux et emploie des domestiques et ouvriers agricoles chrétiens. Il entretient également des relations étroites avec Henri, le comte de Champagne et sa femme Marie qui le consultent pour des

⁹² WOHLMAN Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Éditions Cerf, 1988, p. 17.

⁹³ GRABOÏS Aryeh, « The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century », *Speculum*, 50, 1975, p. 631.

⁹⁴ MARCUS Ivan G., « Une symbiose judéo-chrétienne : La culture d'Ashkenaz à ses origines », ..., p. 453.

⁹⁵ PHILIPPE Béatrice, *Être Juif dans la société française : du moyen-âge à nos jours*, Paris, Éditions Montalba, 1979, p. 41.

questions concernant l'exégèse et l'Ancien Testament⁹⁶. De ce fait, même si plusieurs mesures sont édictées contre les juifs avec la promulgation d'interdits au IV^e concile du Latran (1215), les communautés juives ne vont pas se renfermer sur elles-mêmes. D'ailleurs, la répétition des mesures restrictives par l'Église montre que celles-ci n'étaient pas respectées.

6.3.1. Le « mur de rites »

Ce qui rend surtout difficiles les échanges entre juifs et chrétiens, ce sont les interdits alimentaires. Parfois, certains juifs sont plus souples, ce qui pose problème aux autorités juives qui vont à l'occasion demander l'aide du conseil municipal pour séparer les juifs des chrétiens. Ces autorités juives ont en effet vu dans ces contacts étroits un danger au niveau religieux⁹⁷. La peur de fauter et de dévier des lois juives ont fait en sorte que de plus en plus de communautés juives ont envoyé des lettres (*responsa*) aux grandes autorités rabbiniques pour savoir que faire lorsque le respect de la loi impliquait d'offenser le chrétien.

Prenons l'exemple d'un vin touché par un *gentil*, question très populaire lorsque l'on consulte les *Responsa*. Les pays d'ashkénaze (France et Allemagne de l'Ouest) sont des centres importants de productions de vin et les juifs ont participé activement économiquement en tant qu'investisseurs, vendeurs et consommateurs. La production de vin toutefois a posé de nombreux problèmes dans les relations judéo-chrétiennes notamment par la complexité des lois rabbiniques qui dérivent d'une source principale, le Talmud babylonien. En bref, cette œuvre monumentale est rédigée dans les écoles de Babylonie après la destruction du Second Temple (en 70) et la compilation se poursuit jusqu'au VI^e siècle. Il s'agit d'une transcription de la Loi orale, loi considérée par la tradition juive comme ayant été donnée par Moïse aux hébreux dans le désert, et regroupe, entre autres, des décisions et des lois embrassant tous les domaines de la législation civile et religieuse. Les maîtres babyloniens ont écrit de nombreuses lois

⁹⁶ REINER Avraham (Rami), « Rabbénu Tam et le Comte Henri de Champagne : Deux hommes marchent-ils ensemble sans s'être entendus d'avance ? », dans SIRAT René-Samuel (dir.) *Héritages de Rachi*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, p. 30.

⁹⁷ RABINOWITZ Louis Isaac, *The social life of the Jews of northern France ...*, p. 133.

concernant les interdictions de consommation du vin touché par un *gentil* (idolâtre) qui ont causé beaucoup de questionnements dans les communautés juives occidentales au bas Moyen Âge. Fallait-il les appliquer ? Le chrétien devait-il être considéré comme un idolâtre sachant qu'il s'agissait d'une religion monothéiste ?

Une lettre, écrite entre 1040 et 1174, bien avant l'époque que nous étudions, mais qui reflète parfaitement la situation des juifs tout au long du Moyen Âge, est envoyée par un chef d'une communauté juive de France aux disciples de Shlomo ben Yitzhaki (Rashi). Il cherche à répondre aux questions suivantes : le vin est-il permis à la consommation après qu'il a été touché par un non-juif ? La réponse est rédigée en France par R. Judah, R. Natan et rabenu Samuel. Voici ce qu'ils en déduisent :

Les gentils [chrétiens] de nos jours ne sont pas compétents en matière d'idolâtrie. Ils ont, à cet égard, le même statut que le bébé d'un jour qui ne peut pas rendre le vin illicite en le touchant. Sur la base de ce règlement, les juifs de nos jours ont l'habitude de prendre en gage le vin produit par des gentils. Il a été jugé qu'il sera interdit de consommer le vin qui se trouve dans les maisons des gentils sur la base du même règlement, car nous avons trouvé l'explication que cette pratique est interdite à cause de la possibilité de mariages mixtes. Nous avons trouvé aussi [à certains endroits] qu'il est permis aux juifs de consommer le vin produit par les juifs si un gentil l'a touché, et qu'aucun gentil ne peut rendre le vin illicite en le touchant. Mais il est fautif de suivre ce dernier règlement, parce que l'interdiction [de consommer le vin touché par un gentil] est déjà répandue partout dans le monde⁹⁸.

Les autorités rabbiniques, dans la lettre, distinguent deux interdictions. La première est contre le vin offert en offrande : il ne faut pas boire le vin touché par des idolâtres et qui va servir à leur rituel ; La seconde interdiction est lancée contre le vin des non-juifs non utilisé dans le domaine rituel, mais qui pourrait mener à des relations étroites (comme l'intermariage) entre les juifs et les gentils. Dans ce cas-ci, en France, la première interdiction ne s'applique donc pas puisque les chrétiens ne sont pas considérés comme des idolâtres. Toutefois, les rabbins de cette

⁹⁸ Shlomo ben Itzhaki (Rashi), ELFENBAIN Israel, GINZBERG Louis, *Teshuvot Rashi : bi-sheloshah halakim* [en hébreu], New York, 1943. Citation traduite en français par N. Koryakina dans projet RELMIN, [en ligne] « Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace euro-méditerranéen (V^e- XV^esiècle) », Telma, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Orléans, notice n°24409. <http://www.cn-telma.fr/remlin/extrait244091/>.

lettre mettent en œuvre la deuxième interdiction, une restriction sociale. Cette loi interdit au juif de boire du vin chez le chrétien afin d'éviter le mariage mixte, puisque le vin constitue un lieu de socialisation.

De ces explications, il est possible d'en ressortir une plus largement admise. Dans les faits, les autorités juives ont cherché dans ces lois à distinguer le *Nous* du *Vous*. L'acculturation des juifs dans la chrétienté et leur rapprochement avec les non-juifs ont poussé les plus traditionalistes à établir une identité juive particulière, à séparer le juif du *gentil*⁹⁹. Ce désir de séparation n'a fait que s'accroître du moment où les juifs ont commencé à constater que les chrétiens, en tant que monothéistes, n'étaient pas si différents d'eux.

Cette question du vin interdit ou pas de consommation a reçu différentes réponses au cours du Moyen Âge. À l'époque de Rashi, en France, aux XI^e et XII^e siècles, certains rabbins permettent la consommation de ce vin, puisque les chrétiens n'offrent pas de vin en offrande et qu'ils ne craignent pas un mariage mixte. Néanmoins, plus les échanges et les contacts entre juifs et chrétiens devenaient étroits, plus les rabbins y ont vu un danger. Ils sont donc devenus de plus en plus sévères. Les rabbins de Provence au XIII^e siècle ont adopté une attitude plus rigoureuse en interdisant toute utilisation de ce vin, alors que dans certaines communautés en Espagne, les juifs n'attachaient aucune importance à ce que leur vin soit manipulé par les musulmans ou qu'il soit acheté chez des vendeurs non-juifs.

Ainsi, l'utilisation du travail des chrétiens dans la vinification et le commerce du vin étant assez répandue, plusieurs restrictions leur sont imposées. Par exemple, il leur est interdit de montrer et de faire goûter le vin, d'enlever les pépins de la cuve et de toucher le vin, sans quoi, le produit devient illicite à la consommation.

⁹⁹ FREIDENREICH Davis, *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, University of California Press, 2011, p. 221.

Par conséquent, ce « mur de rites », pour reprendre l'expression de Sibon, a engendré des tensions au sein de la société. Le fait qu'un vin touché par un non-juif devienne interdit de consommation pour un juif a causé un fort ressentiment¹⁰⁰. Les restrictions des rabbins jouaient également contre les intérêts sociaux et économiques de leur communauté qui souvent cherchait à préserver un statu quo.

L'interdit alimentaire (sur le vin, la viande, etc.), étant maintenu par les autorités juives, l'Église établit dès le début du XIII^e siècle tout un système de contre-interdits alimentaires. De ce fait, le concile d'Albi en 1254 défend de consommer des aliments provenant de juifs et proscribit les juifs de vendre en public la viande qu'ils ont préparée¹⁰¹. Innocent III s'exprime en ces mots : « puisque, en signe de mépris pour nous, les juifs refusent certains de nos aliments et de nos boissons, nous interdisons fermement qu'aucun chrétien n'use des leurs »¹⁰². Vingt ans plus tard, en 1284, les Statuts de Nîmes ajoutent aux restrictions : « Nous demandons aux chrétiens d'éviter la fréquentation des juifs et de ne pas les recevoir à leurs repas, car chez les chrétiens ils n'usent pas de nourritures communes. Il est indigne que leurs aliments soient consommés par des chrétiens, alors que ceux que nous prenons, avec la permission de l'Apôtre, sont jugés immondes par eux »¹⁰³. C'est durant la même période également que l'Église invente le thème de la souillure des aliments par la main des juifs pour répondre à l'interdit alimentaire et ainsi renforcer la séparation entre juifs et chrétiens¹⁰⁴.

¹⁰⁰ AGUS Irving A., *Urban civilization in pre-Crusade Europe ...*, vol. 2, p. 751.

¹⁰¹ COULET Noël, « "Juif intouchable" et interdits alimentaires », dans *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1978, pp. 20-21.

¹⁰² GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century: A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, pp. 334-336.

¹⁰³ LABBEI Philippe, COSSAR Gabriel (cie.), *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior*, Paris, 1671, Impensis Societatis Typographicae Librorum Ecclesiasticorum jussu Regis Constitutae, t. 11, partie 1, col. 1230-1231.

¹⁰⁴ COULET Noël, « "Juif intouchable" et interdits alimentaires », ..., p. 22.

6.3.2. La représentation du juif : stéréotypes et caricatures

Comment le juif est-il représenté par l'iconographie médiévale ou dans l'imaginaire collectif ? C'est une question qui a su intéresser, mais aussi séparer, bon nombre d'historiens. Plusieurs approches, en effet, voient le jour, mais avant de les aborder, penchons-nous sur la définition du concept de « stéréotype ». Deschamps et Moliner expliquent de façon générale que « les stéréotypes sont des simplifications. Ils permettent de définir et de caractériser un groupe, d'en décrire ses membres de façon rapide sur le plan cognitif »¹⁰⁵. Plus encore, ces représentations sont constituées de certaines connaissances et surtout de croyances qu'ont les membres d'un groupe à l'égard d'un autre groupe¹⁰⁶. Le stéréotype relève donc de la représentation de l'Autre, mais permet aussi de renforcer le groupe, la communauté, au rejet de l'étranger¹⁰⁷.

L'image du juif dans les iconographies n'est donc pas une représentation de la réalité ni d'une perception de la réalité. C'est une caricature soigneusement construite, une représentation idéologique volontaire. L'image du juif était souvent basée sur les traditions et les ouï-dire plutôt que l'expérience personnelle¹⁰⁸. Ainsi, puisque dans la vie quotidienne il était fréquemment impossible de distinguer physiquement les juifs des chrétiens (par l'habillement par exemple), l'iconographie devait différencier le juif du chrétien par des traits physiologiques exagérés ou par l'intégration du port de la rouelle, même si, dans les faits, rien ne prouve qu'elle était portée.

¹⁰⁵ DESCHAMPS Jean-Claude, MOLINER Pascal, *L'identité en psychologie sociale : des processus identitaires aux représentations sociales*, Paris, A. Colin, 2008, p. 28.

¹⁰⁶ DESCHAMPS Jean-Claude, MOLINER Pascal, *L'identité en psychologie sociale ...*, p. 95.

¹⁰⁷ PETITCLERC Adèle, « Une instanciation de l'identité de l'Autre : le réinvestissement du stéréotype », dans OSU Sylvester N., GARRIC Nathalie, TOUPIN Fabienne, *Construction d'identité et processus d'identification*, Bern ; Berlin ; Bruxelles [etc.], Peter Lang, 2010, p. 377.

¹⁰⁸ LIPTON Sara, « The Jew's face: Vision, Knowledge, and Identity in medieval anti-Jewish caricature », dans ALFONSO Maria Esperanza, CABALLERO-NAVAS Carmen, *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond*, Palgrave Macmillan, 2010, p. 264 ; FUDEMAN Kirsten Anne, FUDEMAN Kirsten Anne, *Vernacular voices : language and identity in medieval French Jewish communities*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 40.

6.4. Les communautés juives en France

6.4.1. Communication à travers la « diaspora » : les *Responsa*

Les *Responsa* sont la preuve, selon de nombreux historiens, qu'il existait un important réseau de communication à travers les communautés juives d'Angleterre, de France des pays rhénans, de la péninsule Ibérique, de l'Afrique du Nord, d'Italie, jusqu'au Moyen-Orient¹⁰⁹. Un *responsum* est une lettre écrite par un savant de renom offrant des réponses à une communauté ou à un tribunal concernant des questions controversées – que ce soit sur des lois (*halakha*) ou sur des pratiques courantes¹¹⁰. Cette forme de communication a joué un rôle crucial dans la survie d'une société juive en Occident¹¹¹.

Ces *Responsa* représentent ainsi une certaine unité chez les juifs. La lettre de Dels-Enfantz, par exemple, révèle l'existence d'un important lien de communication entre les communautés de Provence et de l'Espagne¹¹². Un autre exemple est relevé lors des événements à Blois¹¹³, en 1171, lorsque les juifs d'Orléans ont prévenu R. Tam à Troyes de ses attaques, qui a ensuite envoyé une lettre à la communauté juive de Paris pour informer le roi¹¹⁴. Les lettres sont ainsi utilisées pour avoir des informations concernant des lois juives, ou l'avertissement d'événements majeurs. Toutefois, elles servent aussi de propagande afin de gagner l'opinion publique¹¹⁵.

¹⁰⁹ GROSSMAN Abraham, « Communication Among Jewish Centers During the Tenth to the Twelfth Centuries », dans (éd. MENACHE Sophia) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, p. 121.

¹¹⁰ AGUS Irving A., *Urban civilization in pre-Crusade Europe ...*, vol. 1, p. 31.

¹¹¹ MENACHE Sophia, « Introduction », dans MENACHE Sophia (éd.) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, p. 8.

¹¹² BEN-SHALOM Ram, « Communication and Propaganda Between Provence and Spain: The Controversy Over Extreme Allegorization (1303-1306) », dans (éd. MENACHE Sophia) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, p. 177.

¹¹³ La disparition d'un enfant chrétien entraîne des accusations de crime rituel contre les juifs de la communauté de Blois ; trente-deux juifs seront brûlés en place publique.

¹¹⁴ GOLDIN Simha, « “Companies of Disciples” and “Compagnies of Colleagues”: Communication in Jewish Intellectual Circles », dans (éd. MENACHE Sophia) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, p. 127.

¹¹⁵ BEN-SHALOM Ram, « Communication and Propaganda Between Provence and Spain ... », p. 199.

Enfin, le maintien d'une correspondance régulière ne semble pas impossible. Souvent, les messagers sont des commerçants qui acceptent de remettre, soit directement au destinataire, soit au chef de la communauté, des correspondances privées¹¹⁶. Ces correspondances, que ce soit les *Responsa* ou les lettres privées, montrent ainsi qu'il y a bien des liens entre communautés juives.

6.4.2. Une identité juive ?

6.4.2.1. *Le concept d'identité : brève historiographie*

« Identity tends to mean too much [...], too little [...], or nothing at all [...] » -
R. Brubaker¹¹⁷.

Afin de saisir la complexité du terme *identité*, Rogers Brubaker s'est intéressé à l'origine du mot, mais surtout à son historiographie. Ce concept aurait été introduit dans les sciences sociales et dans le discours public aux États-Unis vers les années 1960 et se serait propagé rapidement dans toutes les disciplines¹¹⁸. Ainsi, dans le contexte psychanalytique, Freud est le premier à l'utiliser. En 1954, c'est Gordon Allport dans son livre *The Nature of Prejudice* qui reprend le terme, mais dans un contexte ethnique¹¹⁹. Puis, cinq ans plus tard, Anselm Strauss se le réapproprie en sociologie.

Cependant, ceux qui ont popularisé davantage le terme sont Erving Goffman, en 1963, et Peter Berger en 1967. Entre les années 1970 et 1990, Brubaker constate que les intellectuels ont surutilisé le terme et que désormais ces derniers en font un usage erroné¹²⁰. C'est l'avis aussi de

¹¹⁶ GRABOÏS Aryeh, « The Use of Letters as a Communication Medium Among Medieval European Jewish Communities », dans (éd. MENACHE Sophia) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 98-104.

¹¹⁷ BRUBAKER Rogers, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2004, p. 28.

¹¹⁸ BRUBAKER Rogers, *Ethnicity without Groups*, ..., p.29.

¹¹⁹ BRUBAKER Rogers, *Ethnicity without Groups*, ..., p.30.

¹²⁰ BRUBAKER Rogers, *Ethnicity without Groups*, ..., p.31.

P. Bauduin qui conçoit que l'emploi du concept d'*identité* est devenu si complexe et large qu'il est très difficile – voire impossible – de déterminer l'utilisation qu'en font les usagers¹²¹.

6.4.2.2. *Pour une définition du terme identité*

De nombreux intellectuels, de nos jours, ressentent le besoin de définir le concept d'*identité*, car, au fil des années, plusieurs controverses sur le sujet ont apparu et le terme a acquis des connotations différentes. C'est pourquoi, psychologues, sociologues, anthropologues et linguistes se sont concentrés sur la morphologie et sur les définitions possibles. Étonnamment, rares sont les historiens qui se sont penchés sur la question d'identité. Nous pouvons penser parmi eux à Claire Weeda qui, dans un chapitre de livre, reprend la définition de Thomas Eriksen¹²². Pour ces derniers, *l'identité* est une notion qui constitue à avoir une culture commune, une ascendance commune et une histoire passée¹²³. Cette clarification, cependant, est assez large si nous la comparons à celle de la linguiste Kristen A. Fudeman. Cette dernière précise au début de son œuvre ce qu'elle entend par *identité* : « The consciousness of individuals that they exist in relation to communities, and the ways in which objective characteristics of those communities contribute to the way individuals represent themselves and are represented by others »¹²⁴. Cette explication est sensiblement semblable à celle que projette Pierre Bauduin en expliquant que « l'identité [...] est le résultat de processus de construction (et de reconstruction) par lesquels les individus et les groupes s'identifient eux-mêmes par rapport aux autres dans des contextes spécifiques »¹²⁵. Cependant, encore ici, il s'agit d'une analyse

¹²¹ BAUDUIN Pierre, « Introduction », dans *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, IIIe-XIIIe siècle*, GAZEAU Véronique, BAUDUIN Pierre, MODÉLAN Yves (dir.), Caen, Publications du CRAHM, 2008, p. 7.

¹²² WEEDA Claire, « Ethnic Stereotyping in Twelfth-Century Paris », dans *Difference and Identity in Francia and medieval France*, Burlington, COHEN Meredith, FIRNHABER-BAKER Justine (dir.), Ashgate, 2010, pp. 115-135 ; ERIKSEN Thomas Hylland, *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, 199 pages.

¹²³ WEEDA Claire, « Ethnic Stereotyping in Twelfth-Century Paris », p. 117.

¹²⁴ FUDEMAN Kirsten Anne, *Vernacular voices: language and identity in medieval French Jewish communities*, ..., p.1.

¹²⁵ BAUDUIN Pierre, « Introduction », ..., p. 7.

sémantique assez large. D'ailleurs, de nos jours, beaucoup continuent à comprendre ce concept de façon extensive, comme il était employé en premier dans les sciences sociales, dans les années cinquante¹²⁶.

Le terme *d'identité* peut ainsi être compris comme un phénomène spécifiquement collectif, où l'on pourrait dénoter une importante et significative similitude entre les membres d'un groupe. Il peut aussi être vu comme une condition fondamentale de l'être social et être entendu comme quelque chose qui doit être cultivé, reconnu et préservé. Ces deux définitions sont utilisées particulièrement en littérature ou pour parler du genre, d'ethnicité, de nationalisme, ou de « race »¹²⁷. Ainsi, nous pouvons constater, par ce regard multidisciplinaire, la complexité que représente le concept.

6.4.2.3. *Ambigüité du terme : identités multiples*

Le terme *d'identité* est presque toujours employé au singulier. Or, il n'existe pas une seule identité à laquelle se rattache un individu, mais bien plusieurs, puisqu'à l'intérieur même d'un groupe, une personne peut avoir diverses identités¹²⁸. Il peut s'agir, d'appartenances nationales, religieuses, linguistiques, locales, sociales, ou culturelles¹²⁹. Crenshaw suggère même que nous devrions considérer le fait que les identités s'entrecroisent (*intersectional identities*) afin de former de nouvelles représentations¹³⁰. Celles-ci sont, par conséquent, multiples, mais aussi – pour ajouter à la complexité du terme – elles sont constamment refaites.

¹²⁶ ALFONSO Maria Esperanza, CABALLERO-NAVAS Carmen (dir.), « Introduction », dans *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond*, Palgrave Macmillan, 2010, p. 1.

¹²⁷ ALFONSO Maria Esperanza, CABALLERO-NAVAS Carmen (dir.), « Introduction », ..., p. 34.

¹²⁸ REBILLARD Eric, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE.*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 4.

¹²⁹ POHL Walter, « Nouvelles identités ethniques entre antiquité tardive et haut moyen âge », dans *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, IIIe-XIIe siècle*, GAZEAU Véronique, BAUDUIN Pierre, MODÉLAN Yves (dir.), Caen, Publications du CRAHM, 2008, p. 24.

¹³⁰ CRENSHAW Kimberle, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color », *Stanford Law Review*, 43.6, 1991, pp. 1243-1244.

Par exemple, l'identité juive au Moyen Âge n'est pas immuable, elle change continuellement, en même temps que le contexte culturel¹³¹.

Il existe également une double identité : individuelle et collective, ou encore personnelle et sociale¹³². La première est l'image de soi d'un individu et « répond aux besoins de différenciation » ; la seconde est l'image de soi d'un groupe et « cherche la similitude et l'appartenance à une collectivité »¹³³. Pour faire simple, en intégrant un espace collectif, une personne reconnaît appartenir à un groupe et s'y identifie par le mythe, les rites, les coutumes et les usages¹³⁴. Cela dit, elle tient aussi à se différencier de ce même groupe, à se singulariser. Par conséquent, un individu est constitué de plusieurs identités, qu'elles soient personnelles, sociales, religieuses, etc.

6.4.2.4. Réseau lexical complexe

Par la difficulté et l'ambiguïté du concept *d'identité*, plusieurs ont proposé des synonymes comme alternative. Toutefois, cet exercice s'avère tout aussi problématique, puisqu'il peut créer des dérives sémantiques¹³⁵. Par conséquent, Rogers Brubaker et Erez Levon ont suggéré l'utilisation du concept *d'identification*, plus juste selon eux, puisqu'il désigne les multiples appartenances qu'entretient chaque individu¹³⁶. R. Brubaker propose également la

¹³¹ BIALE David, « Préface », ..., p. 22.

¹³² DESCHAMPS Jean-Claude, MOLINER Pascal, *L'identité en psychologie sociale : des processus identitaires aux représentations sociales*, Paris, A. Colin, 2008, p. 11 ; TABOADA-LEONETTI Isabelle, « Identité individuelle, identité collective : Problèmes posés par l'introduction du concept d'identité en sociologie. Quelques propositions théoriques à partir de trois recherches sur l'immigration », dans *Social Science Information*, 1981, vol. 20, n°1, p. 138 ; BOYARIN Daniel, BOYARIN Jonathan, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity », Chicago, University of Chicago Press, *Critical Inquiry*, 19 (4), pp. 693-694.

¹³³ TABOADA-LEONETTI Isabelle, « Identité individuelle, identité collective », p. 138.

¹³⁴ KAËS René, *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod, 2012, p. 12.

¹³⁵ ALFONSO Maria Esperanza, CABALLERO-NAVAS Carmen (dir.), *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond*, ..., p. 1.

¹³⁶ BRUBAKER Rogers, *Ethnicity without Groups*, ..., p. 43 ; LEVON Erez, « Définitions et méthodes d'approche des minorités sexuelle », dans LAITHIER Stéphanie, VILMAIN Vincent (dir.) *L'histoire des minorités est-elle une histoire marginale ?*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, p. 52.

notion de « *self-understanding* », bien qu'elle ne soit pas tout à fait fidèle au sens, mais aussi : « *commonality* » pour dénoter le partage d'attributs communs ; « *connectedness* » pour parler des liens relationnels qui lient les individus entre eux ; ainsi que « *groupness* » qui signifie un groupe distinct et solidaire¹³⁷. Enfin, F. Toupin, N. Garric et S. N. Osu proposent deux synonymes¹³⁸. Le premier terme est *similitude* et renvoie à une relation d'extranéité entre les individus qui ont tout ou une partie de leurs attributs en commun. Le second synonyme est *unité* pour les cas où il n'y a pas de relations d'extranéités. Il se réfère à une constance chez une personne. C'est dans ce cas-ci qu'*identité* peut se confondre avec *personnalité* et il peut s'agir d'identité géopolitique, transnationale, d'identité nationale, culturelle ou religieuse.

Ainsi, par son ambiguïté et sa complexité, le concept d'*identité* a causé de nombreuses discordes au sein des diverses disciplines. Cela dit, par ces multiples définitions, nous pouvons mieux saisir la nuance du terme.

6.4.2.5. *Une double identité*

Il a été dit plus haut que l'identité pouvait être aussi multiple. C'est-à-dire, qu'il n'y aurait pas qu'une, mais plusieurs identités chez les juifs au Moyen Âge. Fudeman parle, par exemple d'une identité « franco-juive », car la culture juive et vernaculaire façonne l'identité du juif médiéval¹³⁹.

L'exemple qui démontre parfaitement cette double identité se trouve dans le manuscrit *Mahzor Vitry*. Nous retrouvons à l'intérieur du livre des indications d'une coexistence d'éléments culturels juifs et non-juifs. Par exemple, la fleur de lys dessinée dans le manuscrit hébraïque

¹³⁷ BRUBAKER Rogers, *Ethnicity without Groups*, ..., pp. 43-47.

¹³⁸ OSU Sylvester N., GARRIC Nathalie, TOUPIN Fabienne (dir.), « L'identité en construction ou de l'identité à la modalité », dans *Construction d'identité et processus d'identification*, Bern; Berlin; Bruxelles [etc.], Peter Lang, 2010, p. 1.

¹³⁹ FUDEMAN Kirsten Anne, *Vernacular voices* ..., pp. 4-8.

montre que ces juifs du Nord de la France avaient conscience de leur appartenance à la culture locale. Aussi, dans une chanson pour un mariage, la représentation du marié comme chevalier ou guerrier est très significative, puisqu'elle s'imprègne de la littérature vernaculaire de son temps¹⁴⁰.

Il est ainsi possible de reprendre le terme de K. Crenshaw « *intersectional identities* » pour parler des identités juives, puisque, selon la région et l'époque, de multiples identités vont se croiser. Les cultures juives étaient composées d'éléments pris du monde chrétien et du judaïsme.

6.4.3. Judaïsme ou judaïsmes ? Culture juive ou cultures juives ?

Devons-nous parler d'un judaïsme ou de judaïsmes ? D'une culture juive à travers les âges ou de cultures juives au pluriel ? C'est une question primordiale et d'un grand intérêt sur laquelle se sont penchés plusieurs historiens. En fait, la « judéité » est un terme très complexe puisqu'il est difficile de le catégoriser¹⁴¹. Ce terme n'est pas national et n'est pas non plus généalogique ou religieux, mais tout cela en même temps.

Par ailleurs, le judaïsme au Moyen Âge ne doit pas être vu uniquement comme une religion, mais comme une culture, puisque ce terme inclut une langue commune, une histoire commune, des manifestations culturelles variées – tels que l'art, la musique, la littérature – et une identité commune¹⁴².

Plus encore, l'emploi du singulier, lorsqu'il est question de parler de culture ou de judaïsme au Moyen Âge, serait fautif, puisqu'il y a plusieurs judaïsmes, comme plusieurs cultures juives. En effet, les interactions de chaque communauté juive avec la majorité non juive auraient aidé à la

¹⁴⁰ FUEDEMAN Kirsten Anne, *Vernacular voice ...*, p. 135.

¹⁴¹ BOYARIN Daniel, BOYARIN Jonathan, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity », Chicago, University of Chicago Press, *Critical Inquiry*, 19 (4), 1993, p. 721.

¹⁴² ROTH Norman, *Daily life of the Jews in the Middle Ages*, Westport, Conn., Greenwood Press, 2005, p. 1.

formation de leur propre identité juive. Celle-ci serait alors quelque chose qui changerait en même temps que le contexte culturel¹⁴³.

Par conséquent, chaque région géopolitique pouvait regrouper plusieurs communautés autonomes qui avaient leurs coutumes, leurs propres traditions liturgiques ou halakhiques (lois juives). Un exemple des plus frappant et bien la distinction entre *Ashkénaze*, *Tsarfat*, *Sépharade* (et nous pouvons ajouter *Provenz*). Cependant, cette conception traîne avec elle une autre difficulté non négligeable¹⁴⁴. En fait, un aspect capital du judaïsme est laissé de côté : la continuité des traditions textuelles et populaires. Il peut s'agir, par exemple, de l'observation de l'Ancien Testament, de l'étude de la Torah ou encore du Talmud par les juifs occidentaux, peu importe l'espace géographique ou la taille de la communauté¹⁴⁵.

6.4.4. Unité chez les juifs ?

Peut-on parler d'unité chez les juifs au cours du Moyen Âge occidental ? Les communautés ne sont pas fermées, elles communiquent entre elles et s'entraident. La judéité forme incontestablement un lien entre eux, mais dans la réalité de tous les jours, il existe bien des divergences entre les juifs au point de vue culturel, social et religieux. Comme le précise David Biale, « le peuple juif était à la fois un et multiple »¹⁴⁶.

¹⁴³ ROTH Norman, *Daily life of the Jews in the Middle Ages*, ..., pp. 19, 21.

¹⁴⁴ BIALE David, « Préface », ..., p.22; BOYARIN Daniel, BOYARIN Jonathan, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity », ..., p. 721.

¹⁴⁵ Le Talmud est accepté et étudié majoritairement en Occident médiéval, bien que certaines sectes ou groupes le refusent.

¹⁴⁶ BIALE David, « Préface », ..., p. 23.

6.4.4.1. *Les autorités juives*

En Occident, les juifs sont dirigés par plusieurs autorités juives, plusieurs guides spirituels¹⁴⁷. Il n'existe pas un dirigeant avec un rôle similaire à celui du pape, par exemple. En fait, ce serait l'absence d'une forte entité politique dans la Chrétienté qui aurait favorisé l'émergence de petites communautés autonomes¹⁴⁸. Le bon fonctionnement de la communauté dépend des relations qu'elle entretient avec les chrétiens. De ce fait, il est important avant tout de vivre en bonne harmonie avec la population non-juive. Le dirigeant de la communauté doit donc, entre autres, maintenir des relations satisfaisantes avec le pouvoir en place et s'assurer de la discipline et de l'ordre à l'intérieur de la communauté. Également, il doit être reconnu comme savant, fin connaisseur du Talmud. Ce dernier critère était capital, puisque c'est le chef de la communauté qui s'occupe des aspects législatifs.

6.4.4.2. *Tsarfat, Provenz*

Aux XI^e, XII^e et même au XIII^e siècle, les auteurs juifs séparent la France en deux. On retrouve au nord *Tsarfat* (qui veut dire France en hébreu) et tout le sud, de la Garonne aux Alpes, est appelé *Provenz* (Provence)¹⁴⁹. La distinction est également linguistique, langue d'oïl et langue d'oc ; politique par les mesures royales et aussi culturelles¹⁵⁰. Les communautés juives du nord de la France semblent entretenir des liens avec les juifs des pays rhénans, alors que les juifs provençaux se tournent principalement vers la péninsule Ibérique.

¹⁴⁷ MARCUS Ivan G., « Une symbiose judéo-chrétienne : La culture d'Ashkenaz à ses origines », dans BIALE David (éd.) *Les cultures des juifs: une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 425.

¹⁴⁸ MENACHE Sophia, «A Survey», dans MENACHE Sophia (éd.) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 18-19.

¹⁴⁹ LEROY Béatrice, *L'Aventure séfarade : de la péninsule Ibérique à la diaspora*, p. 106.

¹⁵⁰ DAHAN Gilbert, « Introduction », dans DAHAN Gilbert, NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, E. Peeters, 1997, p. 6.

En fait, les savants provençaux sont très conscients de leur identité. Par exemple, Abraham ben David de Posquières (1120-1197), connu sous le nom de Rabad de Posquières, est célèbre pour avoir critiqué les écrits de Rashi et des Tossafistes en séparant nettement les rabbins « français » des rabbins provençaux¹⁵¹. Afin de se distinguer d’eux et de mettre en évidence son origine provençale, il les traite, de façon dédaigneuse, en donnant une connotation négative du mot « *tsarfatim* » (français). Un autre témoignage nous vient de Kalonymos ben Kalonymos d’Arles (1286-1328) : « [...] Et par ma vie, j’aurais été entraîné à aller auprès de lui pour m’instruire de sa science, s’il n’habitait dans une ville [Manosque] où ne se trouvent ni amis ni parents, [...] d’autant plus que ses habitants sont tous *tsarfatim* [français] et que leur comportement ne me plaît pas »¹⁵². Ainsi, pour les juifs de Provence, *Tsarfat* est possiblement considérée comme un territoire étranger, même après la réunion du Languedoc au domaine royal.

6.4.4.3. *Ashkénazes et sépharades*

Les juifs du Moyen Âge occidental se divisent principalement en deux grandes catégories : ashkénaze, pour tout ce qui touche les pays rhénans, et sépharade pour la Péninsule ibérique. La différence entre eux se voit dans la culture, l’observance religieuse, les coutumes et le langage¹⁵³. Cette catégorisation est cependant générale, puisqu’au sein même de cette division se forment d’autres groupes.

La thèse qui stipule qu’il n’existe aucun lien culturel entre les ashkénazes et les sépharades est de plus en plus contestée, puisque de nombreuses sources témoignent d’un échange entre eux¹⁵⁴.

¹⁵¹ SCHWARZFUCHS Simon, « L’opposition *Tsarfat*-Provence : La formation du judaïsme du nord de la France », dans NAHON Gérard, TOUATI Charles (éd.), *Hommage à Georges Vajda, Études d’histoire et de pensée juives*, Louvain, 1980, p. 141; TWERSKY Isadore, *Rabad of Posquières*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 233.

¹⁵² SHATZMILLER Joseph, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge, 1241-1329*, Paris-La Haye, 1973, p. 12.

¹⁵³ ROTH Norman, *Daily life of the Jews in the Middle Ages*, ..., p. 4.

¹⁵⁴ SARFATY Michel, « Autour d’Abraham Ibn Ezra : Contacts entre la France du nord et l’Espagne », dans NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, E. Peeters, 1997, p. 34.

Nous pouvons penser, par exemple, aux déplacements constants des étudiants qui cherchent à s'instruire auprès des meilleurs maîtres à travers les pays d'Ashkénaz, de Tsarfat, de Provenz et d'Espagne. Il semblerait toutefois que, lorsque de grandes écoles (*yeshiva*, *yeshivot* au plr.) ont ouvert leurs portes à Worms ou à Mayence, les ashkénazes ont pris leur distance de leurs homologues sépharades¹⁵⁵.

Néanmoins, Zimmels suggère une chronologie qui s'étend du X^e siècle à l'expulsion des juifs d'Espagne, en 1492, pour montrer cette influence mutuelle. Selon lui, du X^e siècle à la mort de Maïmonide en 1204, les sépharades influencent les juifs ashkénazes. Puis, de la mort de Maïmonide à l'arrivée de R. Asher b. Yehiel en Espagne, en 1304, on retrouve une mouvance réciproque. Du temps de ce dernier jusqu'en 1391, Zimmels constate un changement : les ashkénazes dominent la scène intellectuelle. Enfin, de 1391 à l'expulsion 1492, les contacts deviennent très rares du fait des nombreuses persécutions et des expulsions¹⁵⁶. Cette chronologie est assez schématique et simplifiée et nous pouvons nous demander quelles raisons ont motivé l'historien sur les choix des dates. L'intérêt toutefois est de voir la mouvance des influences entre ces deux cultures et les liens qui existaient entre eux.

Enfin, l'existence de synodes réunissant les plus éminents savants d'Occident montre bien qu'il n'existe pas de coupure entre les mondes ashkénaze et sépharade¹⁵⁷. Ces synodes sont des réunions dans lesquels le représentant de chaque communauté, ashkénaze et sépharade, discute d'affaires d'intérêt général. Selon la liste, entre 1150 et 1643, dix-sept synodes ont lieu, les plus fréquents se situant entre 1150 et 1270. Les réunions se font surtout à Troyes et dans les villes en Ashkénaz, à l'exception de Barcelone choisie en 1354.

Au fil des siècles, les rites, les coutumes et les mentalités éloignent peu à peu les ashkénazes des sépharades, ou si l'on veut, les juifs de *Tsarfat* (Royaume de France) de ceux de *Provenz* et

¹⁵⁵ GRABOÏS Aryeh, « L'expansion de l'influence séfarade dans les pays transpyrénéens aux XI^e-XIII^e siècles », dans *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Médiéval, vol. 6, 1993, p. 35.

¹⁵⁶ ZIMMELS Hirsch Jakob, *Ashkenazim and Sephardim: their relations, differences, and problems as reflected in the Rabbinical responsa*, Londres, Oxford University Press, 1958, p. 11.

¹⁵⁷ MENACHE Sophia, « A Survey », ..., p. 30.

d'Espagne¹⁵⁸. Il existe des communautés autonomes au nord des Pyrénées, par exemple, avec leurs propres coutumes et méthodes d'enseignement de telle sorte qu'aux XII^e et XIII^e siècles, ces dernières ont déjà leur propre identité et leur spécificité¹⁵⁹.

De nombreuses divisions dans la culture et le mode de vie au sein des communautés juives de *Tsafat* et de *Provenz* se font sentir au Moyen Âge central¹⁶⁰. Un bon exemple nous vient du manuscrit Heb. Add. 507.1, aux folios 69^a-79^b : Lorsque les tossafistes ont décrété que tous les juifs devront lire la Bible avec uniquement les commentaires de Rashi, Asher ben Gershom, habitant au sud de la France, s'est exclamé : « Si vous voulez l'imposer, à vous et aux vôtres, vous en avez parfaitement le droit, mais qui vous autorise à en faire autant pour nous sans notre accord ? »¹⁶¹.

Un autre exemple montre cette incompréhension de l'Autre et le « choc de culture » lorsqu'ils se rencontrent : les juifs du nord des Pyrénées ont suivi la coutume chrétienne qui interdit la polygamie, alors que dans la Péninsule ibérique, il est possible de prendre une deuxième épouse. Ainsi, lorsque Moïse de Coucy quitte le nord de la France vers l'Espagne en 1236, il compare cette pratique aux cultes des idoles¹⁶². Dans le même courant d'idée, le tossafiste et petit-fils de Rashi, R. Jacob Tam (1100-1171), semble avoir peur des influences juives étrangères et s'indigne lorsque l'ancien membre du tribunal rabbinique de Narbonne, Meshullam de Melun, refuse de suivre certaines coutumes et méthodes des maîtres du nord de la France¹⁶³.

¹⁵⁸ LEROY Béatrice, *L'Aventure séfarade : de la péninsule Ibérique à la diaspora*, Paris, Albin Michel, 1986, p. 106.

¹⁵⁹ GRABOÏS Aryeh, « L'expansion de l'influence séfarade ... », p. 54.

¹⁶⁰ ZIMMELS Hirsch Jakob, *Ashkenazim and Sephardim ...*, p. 1; ROTH Norman, *Daily life of the Jews in the Middle Ages, ...*, p. 4.

¹⁶¹ SHATZMILLER Joseph, « Les tossafistes et la première controverse maïmonidienne », dans NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, E. Peeters, 1997, p. 61. Voir Asher ben Gershom, manuscrit Heb. Add. 507.1, fol. 69^a-79^b, University of Cambridge Library, Angleterre.

¹⁶² GAMPEL Benjamin R., « Lettre à un maître indocile : Les mutations de la culture séfarade en Ibérie chrétienne », dans BIALE David (éd.), *Les cultures des juifs: une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, pp. 375-376.

¹⁶³ SARFATY Michel, « Autour d'Abraham Ibn Ezra ... », p. 64.

Enfin, la différence entre certaines communautés juives se voit également dans l'enseignement. Alors que les juifs d'Espagne et de *Provenz* se concentrent principalement dans la poésie, la philosophie, le mysticisme, les décisions juridiques et les codes de loi juridique, les juifs de *Tsarfat* étudient plutôt les gloses talmudiques de Rashi, le Talmud (et donc la *halakhah* et le *midrash*), ainsi que le *Tanakh* (l'Ancien Testament)¹⁶⁴.

6.4.4.4. *Le karaïsme, un autre judaïsme*

Le mot « karaïte » vient de la racine hébraïque « K.R.' » qui signifie « lire ». Le mot *karaïm* en hébreu veut donc dire « ceux qui lisent », puisqu'ils font une lecture de la Torah écrite et rejettent le Talmud, la loi orale¹⁶⁵. Selon certaines sources, le karaïsme est un courant du judaïsme qui serait fondé par Anan ben David à Bagdad, sous le califat de al Mansour au VIII^e siècle, mais l'origine du mouvement reste incertaine. Le karaïsme ne prend forme véritablement que dans la seconde moitié du IX^e siècle à partir de plusieurs courants à Jérusalem et à Bagdad¹⁶⁶. Il diffère du judaïsme orthodoxe, rabbinique, courant majoritaire en Occident au Moyen Âge.

Pour les partisans de ce mouvement, les rabbins décisionnaires, qui suivent le Talmud, ont délaissé l'observance de la Torah écrite et sont la cause du retard de la venue du Messie. Les karaïtes qui vivent en terre d'Islam ne reconnaissent donc pas le pouvoir des *geonim*, les chefs des académies talmudiques, autorités reconnues par les juifs en terres musulmanes et chrétiennes. Les communautés de ce mouvement ont, par conséquent, été excommuniées par ces rabbins et se sont ainsi développées indépendamment de la tradition rabbinique. De ce fait,

¹⁶⁴ GAMPEL Benjamin R., « Lettre à un maître indocile ... », p. 390; BLOOMBERG Jon Irving, *The Jewish world in the Middle Ages*, New York, KTAV Pub. House, 2000, p. 66.

¹⁶⁵ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 159.

¹⁶⁶ ERDER Yoram, « Le schisme karaïte », dans TRIGANO Shmuel (dir.) *Le monde sépharade, II. Civilisation*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, pp. 154-155.

de nombreuses divergences sont apparues dans la pratique religieuse, la *halakha* et les codes législatifs, notamment dans l'adoption d'un nouveau calendrier juif¹⁶⁷.

Au moment de l'arrivée des croisées en Terre sainte (1099), l'âge d'or des communautés karaïtes n'est plus : celle de Jérusalem disparaît et celles dans le monde islamique s'essoufflent. Le centre de ce mouvement se déplace à Byzance et vers le XII^e siècle, le karaïsme arrive en Espagne avec Ibn al-Taras, après son séjour en Israël¹⁶⁸. Devenant très populaires au cours du XII^e et XIII^e siècle, nous pouvons alors nous demander si les communautés karaïtes se seraient alors déplacées en France. Selon P. Capelli, il n'existe aucune évidence d'une telle présence¹⁶⁹. Pourtant, des juifs vivant dans ce royaume à cette époque montrent des prises de position similaires à celle des karaïtes : critique du pouvoir de l'autorité rabbinique et refus d'accepter les interprétations talmudiques. Ces oppositions à la tradition rabbinique, toutefois, ne font pas d'eux des karaïtes. Il se pourrait fort bien qu'il y ait eu des discordes sur ces questions au sein même des communautés juives. Nous ne pouvons donc attester d'une présence de ce courant au nord ou au sud de la France, faute de sources, mais il reste que nous ne pouvons non plus rejeter cette hypothèse.

6.4.4.5. *L'apostat et le converti*

À travers le Moyen Âge, le statut de l'apostat et du converti est complexe¹⁷⁰. Comment une personne est-elle bannie de sa communauté ? Si les dirigeants d'une communauté juive découvrent qu'un confrère ou une consœur transgresse une ordonnance, un premier

¹⁶⁷ ERDER Yoram, « Le schisme karaïte », ..., p. 160.

¹⁶⁸ ERDER Yoram, « Le schisme karaïte », ..., pp. 163, 167.

¹⁶⁹ CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages », dans SHOHAM-STEINER Ephraim (ed.) *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts*, Turnhout, Brepols, vol. 5, 2016, p. 45.

¹⁷⁰ Les auteurs n'ont pas considéré la région provençale. Seules les communautés juives de *Tsarfat* ont été étudiées.

avertissement lui est donné. Si cette personne persévère, elle est alors placée sous le ban et excommuniée¹⁷¹.

Pour Rashi (1040-1105), être banni de la communauté est un geste très grave, puisque l'excommunié perd sa relation avec Dieu, *ipso facto* son identité¹⁷². Au fil des siècles, nous pouvons remarquer une détérioration de l'attitude des juifs envers ceux qui se convertissent au christianisme. Avant le XII^e siècle, les rabbins, tels que Rashi, considèrent qu'il ne faut pas fermer la porte aux convertis, car ces derniers demeurent juifs jusqu'à la mort. Ces savants les considèrent comme des brebis égarées et ont espoir de les voir revenir au judaïsme¹⁷³. À partir du XII^e et surtout au XIII^e siècle, l'attitude envers ceux qui quittent la communauté et qui se convertissent change. Pour la communauté juive qui vit au sein d'une société chrétienne, la conversion d'un individu isolé au christianisme est perçue comme un désastre, un affront à la religion et une constante menace¹⁷⁴.

De nouvelles conceptions se créent au sein des communautés, laissant ainsi place à une sévérité accrue à l'égard des convertis. Celui qui se convertit et meurt comme un chrétien n'est plus considéré comme leur égal. Simultanément, un nouveau genre d'apostat apparaît : un savant juif, bien versé dans la littérature rabbinique, contre les prétentions (et l'arrogance) de l'autorité rabbinique et contre également l'autorité du Talmud. Nous le voyons, par exemple, avec Petrus Alfonsi (baptisé en 1106), Pablo Christiani (baptisé vers 1230) et Nicolas Donin (baptisé en 1236). Ce dernier, montre son opposition acharnée envers la communauté juive à laquelle il appartenait. En effet, après avoir été excommunié par Yehiel de Paris, il est allé voir les dominicains, s'est converti, a étudié avec eux, pour ensuite rencontrer le pape Grégoire IX avec ses trente-cinq accusations portées contre le Talmud en 1239. Lors du procès du Talmud, en 1240, il fera face à son ancien rabbin, Yehiel de Paris. Ceci a porté certains à croire que Donin

¹⁷¹ AGUS Irving A., *Urban civilization in pre-Crusade Europe ...*, vol. 2, p. 465.

¹⁷² GOLDIN Simha, *Apostasy and Jewish identity in High Middle Ages Northern Europe: 'are you still my brother?'*, traduit par CHIPMAN Jonathan, Manchester, U. K., Manchester University Press, 2014, p. 113.

¹⁷³ GOLDIN Simha, *Apostasy and Jewish identity ...*, pp. 13-22.

¹⁷⁴ GOLDIN Simha, *Apostasy and Jewish identity ...*, p. 113.

s'était converti par rancune et dans le but de nuire directement à la communauté juive à laquelle il appartenait¹⁷⁵.

Enfin, dans la société occidentale du Moyen Âge, qui ne connaît que la religion comme mode de vie, un apostat devait impérativement se rattacher à une confession pour pouvoir survivre. Souvent, l'alternative (radicale) après s'être fait excommunié par sa communauté, c'était la conversion.

Ainsi, dans cette thèse, nous voulons montrer la place des communautés juives au sein de la société chrétienne, afin de pouvoir mettre en perspective les relations judéo-chrétiennes dans le monde savants, relations qui vacillent entre méfiance et admiration. Nous apportons à l'historiographie une réflexion neuve, puisque notre thèse pose un raisonnement original sur la transmission du savoir et l'ambiguïté de ces relations. Il s'agit d'une étude de cas comparative qui tente de montrer les différents motifs de ces échanges, à travers un champ contextuel constitué par un événement intellectuel précis.

7. Division de la recherche

Cette thèse est construite en deux parties, la première comporte deux chapitres et la seconde, trois. Dans la première partie, nous verrons comment le contexte intellectuel et pédagogique va permettre l'échange entre savants juifs et chrétiens. Nous proposons au premier chapitre de nous attarder sur la formation des universités, *studia* et *yeshivot*, ainsi que l'évolution des programmes et les méthodes d'enseignement. Ce chapitre est essentiel pour comprendre l'éveil intellectuel et l'essor du christianisme et du judaïsme en France, lesquels se développent parallèlement. Le deuxième chapitre se concentrera sur la rencontre, entre savants des deux confessions à l'âge des universités, qui fait place aux disputes, mais aussi aux collaborations.

¹⁷⁵ GOLDIN Simha, *Apostasy and Jewish identity* ..., pp. 44-45 ; CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages », ..., p. 76.

Ce chapitre a pour but de montrer la complexité des relations judéo-chrétiennes dans le cercle intellectuel.

La deuxième partie comprend les chapitres trois à cinq. Partie centrale de la thèse, elle a pour objectif de montrer à travers une étude de cas, quatre exemples de partage du savoir. Nous verrons au troisième chapitre les *Extractiones de Talmut*, un dossier méticuleusement fourni qui fait état de la découverte en 1239, chez les chrétiens, d'une littérature talmudique qu'ils considèrent problématique et blasphématoire non seulement vis-à-vis de la foi chrétienne, mais aussi de la foi juive. Le but de ce chapitre est double : premièrement, nous souhaitons montrer que le fait de vouloir prouver qui détient la Vérité – et donc qui assume entièrement l'héritage de l'Ancien Testament – pose un vrai problème dans ces interactions. Cette rivalité reste, cependant, principalement au niveau de la foi ; deuxièmement, le rôle des convertis est crucial dans la confrontation des idées et ne doit pas être négligé ou traité indépendamment.

Le quatrième chapitre tentera de montrer un exemple de transmission entre les écrits de Maïmonide (1138-1204) et la pensée de Thomas d'Aquin (1225-1274). À travers ces pages, nous voulons nous interroger sur la place de la philosophie au sein du monde chrétien et juif et ainsi démontrer une certaine influence dans la réception de la philosophie. Nous constaterons que la transmission du savoir s'est faite en égalité et que l'Aquinate n'a pas cherché à inférioriser les interprétations de Maïmonide.

Enfin, le cinquième chapitre traitera de la collaboration étroite entre Jacob ben Makhir (1236-1304/5) et Armengaud Blaise (1264-1312), pour la correction et la traduction latine d'une œuvre astronomique. Pareillement, nous verrons la relation entre Gersonide (1288-1344) et le cercle de savants chrétiens dans le Comtat Venaissin. À travers ces deux exemples, nous voulons montrer que, dans le domaine des sciences, l'information était reçue sans tenir compte de l'appartenance religieuse de l'auteur. Autrement dit, la foi n'était pas un facteur déterminant de ces collaborations.

Première partie

Enseignement et contacts judéo-chrétiens à l'âge des universités

INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Consacrée principalement à l'histoire de l'enseignement et aux rencontres judéo-chrétiennes entre les XII^e et XIV^e siècles, cette partie a pour objectif de comprendre l'ambiance intellectuelle dans laquelle naissent des dialogues et des collaborations de plus en plus notables. Nous allons voir comment le XII^e siècle prépare l'avènement d'une culture savante qui se révèle être, au siècle suivant, celle des universités.

À partir du XIII^e siècle, en effet, l'éveil intellectuel et l'essor du christianisme et du judaïsme se développent parallèlement en France. Elles ont toutes les deux donné une importance considérable à l'éducation, en évoluant différemment. L'Église crée des institutions puissantes dans lesquelles les étudiants suivent un cursus particulier, des règles fixes et un programme éclectique. De ces institutions, nous verrons l'exemple des universités de Paris et de Montpellier, qui ont une grande renommée. Il sera question aussi de l'éducation prestigieuse que reçoivent les jeunes des ordres mendiants dans les *studia* et comment ces écoles à Paris sont reliées à l'université. Parallèle à l'émergence de fortes institutions dans la société chrétienne, les juifs établissent également des écoles supérieures, appelées *yeshivot*. Plusieurs de ces écoles deviennent célèbres et accueillent des étudiants venant de partout, y compris des chrétiens.

Par cette soif du savoir, nous verrons ainsi que savants juifs et chrétiens vont se rapprocher significativement et s'enrichir mutuellement. L'éveil intellectuel des XII^e et XIII^e siècles fait apparaître un intérêt grandissant pour les textes étrangers. Cette curiosité génère ainsi une collaboration entre juifs et chrétiens, mais suscite aussi de fortes confrontations.

Chapitre I - Éducation : universités, *studia* et *yeshivot*

Siècle de l'épanouissement d'une culture urbaine, le XI^e siècle voit s'établir plusieurs écoles qui commencent, à la fin du siècle, à connaître un réel succès auprès des étudiants. Cet engouement pour les écoles urbaines s'explique par la liberté qu'elles accordent aux maîtres et aux élèves et parce que les écoles monastiques ferment leurs portes aux enfants¹. Dans la ville se multiplient ainsi des écoles ecclésiastiques rattachées soit à une cathédrale, soit à une abbaye urbaine de chanoines réguliers. En 1079, le concile de Rome exige que les études ne soient dirigées dorénavant que par les évêques, tout en donnant des instructions pour l'organisation de l'enseignement. Un siècle plus tard, au concile du Latran III (1179) l'Église se dote d'une mission d'enseignement, contraignant les écoles cathédrales à assigner un maître enseignant gratuitement aux clercs et aux écoliers pauvres. Cette mission déclenche ainsi la formation de grands centres urbains de vie intellectuelle et scolaire. Les communautés juives, quant à elles, ont donné une grande importance à l'éducation. Déjà établies en campagne avant le XI^e siècle, elles ouvrent en ville, à partir de ce siècle, d'importants centres d'études talmudiques appelés *yeshivot*. Ce sont, par conséquent, deux systèmes religieux qui se forment et s'élaborent au même moment. Les XII^e et XIII^e siècles assistent ainsi à un essor intellectuel dans la chrétienté, mais aussi au sein des communautés juives.

Ce chapitre a donc pour objectif de montrer, dans un contexte plus large, l'évolution du système éducatif des deux confessions. Notre intention est de voir s'il existe un certain parallélisme entre la formation de ces deux systèmes. Pour arriver à cette fin, nous proposons de parcourir dans un premier temps le cursus universitaire parisien, la formation dans les *studia*, ainsi qu'à la faculté de médecine à Montpellier. Dans un second temps, nous nous pencherons sur les différents parcours possibles pour un étudiant juif.

¹¹ RICHE Pierre, « Éducation et enseignement monastique dans le Haut Moyen Age », dans LETT Didier et BEAUSSART François-Jérôme (dir.) *Médiévales, Apprendre le Moyen-âge aujourd'hui*, n°13, 1987. pp. 139-140.

1. Universités et *studia*

1.1. L'université de Paris (1215)

À la fin du XII^e siècle, Paris est une capitale politique et économique en plein essor, dépassant probablement les cent mille habitants. Par la croissance économique et topographique de cette ville, elle seule peut accueillir, loger, nourrir et contrôler les étudiants². Au sein de ce grand centre de vie intellectuelle et scolaire, le marché du manuscrit devient très actif, mettant à la disposition des étudiants de nombreux textes. Ces étudiants sont d'ailleurs de plus en plus nombreux au sein des écoles et viennent de partout écouter les maîtres les plus réputés. Paris possède ainsi une école cathédrale et de nombreuses écoles privées contrôlées par le chancelier de Notre-Dame ou l'abbé de Sainte-Geneviève, et où sont enseignés surtout les arts libéraux, la théologie et le droit. Cependant, vers 1170-1180, maîtres et étudiants commencent à vouloir se soustraire de la tutelle de l'évêque de Paris, désirant acquérir une certaine autonomie et ainsi une plus grande liberté de pensée et d'enseignement.

Au tournant du XIII^e siècle, l'université, en tant qu'institution, n'existe pas encore, mais les étudiants et les maîtres forment une communauté importante et soudée qui s'apparente déjà à un milieu de nature académique que l'on nomme *studium Parisiense*. Pour être une institution, elle doit passer par les critères suivants : avoir des règlements ; procéder à des serments d'obéissance aux statuts et aux magistrats de l'université ; être une communauté organisée ; et enfin que l'université soit permanente³. Le centre d'études à Paris commence donc à se former comme tel à partir de 1200.

² VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 47.

³ VERGER Jacques, « Que sait-on des institutions universitaires parisiennes avant 1245 ? », dans VERGER Jacques et WEIJERS Olga (éds.) *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 30-31.

1.1.1. Vers une autonomie

C'est entre 1200 et 1215 que naît progressivement l'université de Paris, à la fois par la volonté des maîtres d'une plus grande indépendance, pour profiter d'une organisation institutionnelle, et par les intentions personnelles de Philippe Auguste et du pape. En effet, le roi de France et le pontife voyaient en cette institution naissante une source de prestige pour le royaume en matière de justice et d'administration. C'est ainsi qu'en 1200, à la suite d'un incident sanglant entre des élèves et des sergents du roi, Philippe Auguste accorde un privilège solennel aux étudiants et aux maîtres, les plaçant sous sa sauvegarde. Les écoles de Paris reçoivent de ce fait leurs premiers privilèges, celui de ne relever que de la justice ecclésiastique⁴. Pour ce qui est des papes de la première moitié du XIII^e siècle⁵, ils favorisent grandement la consolidation des universités en encourageant notamment leur autonomie notamment en leur octroyant bénéfices et revenus ecclésiastiques⁶. Pour ces derniers, ces *universitates* étaient un lieu pour bien former clercs et prédicateurs (l'instruction des techniques argumentatives, par exemple), pour instruire aussi leurs administrateurs, lutter contre les hérésies et ainsi, peut-être, avoir un contrôle sur l'ensemble de la chrétienté.

Entre 1200 et 1215, la communauté de maîtres et étudiants parisiens commence à établir des règles pour l'enseignement, le cursus, les statuts particuliers et les examens. Cette mutation fait germer de nombreuses contestations chez l'évêque et le chancelier du chapitre de Notre-Dame qui perdent leur autorité sur les écoles. La volonté d'Innocent III de contrôler certaines écoles, pour répondre aux besoins de l'Église, rencontre le désir des maîtres et des étudiants parisiens qui veulent sortir de l'emprise des autorités ecclésiastiques locales⁷. Durant la préparation du IV^e concile du Latran (1215) la décision du pape, concernant les écoles et l'enseignement, vient donc jouer en faveur des maîtres. Innocent III réalise que le système des écoles ecclésiastiques

⁴ BALDWIN W. John, « Le contexte politique et institutionnel », dans VERGER Jacques et WEIJERS Olga (éds.) *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 20-21.

⁵ Innocent III (1198-1216), Honorius III (1216-1227), Grégoire IX (1227-1241) et Innocent IV (1243-1254).

⁶ VERGER Jacques, « Que sait-on des institutions universitaires parisiennes avant 1245 ? », ..., p. 40.

⁷ VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, ..., pp. 52-53.

doit être renouvelé en le réformant et en l'améliorant. C'est ainsi que les maîtres, avec l'aide du pape et du cardinal-légit Robert de Courson (m. en 1218), mettent en place une réforme appelée *reformatio in melius*. La lettre fixe solennellement la structure institutionnelle nouvelle qui est désormais celle d'une université⁸. Les disciplines sont séparées et les programmes sont définis, avec un cursus obligatoire et des examens finaux. La position et les revenus des maîtres sont également garantis. La lettre se tourne ensuite vers les règlements vestimentaires, l'assistance aux obsèques des maîtres ou des étudiants décédés et à certaines interdictions, comme l'interdiction des banquets lors des examens⁹. Un interdit est également rappelé par le légat, celui d'enseigner les livres d'Aristote sur la métaphysique et les doctrines de certains maîtres : « *Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauricii hyspani* »¹⁰. Cette lettre est d'une importance considérable puisque, désormais, la communauté de maîtres et étudiants est présentée comme autonome, une véritable corporation (*universitas magistrorum et scholarium Parisiensium*¹¹).

Elle n'acquiert toutefois pas, à ce moment-là, son statut d'autorité intellectuelle. Les écoles primaires existent toujours et plusieurs centres d'enseignement supérieur perdurent (école de Saint-Victor, école de Sainte-Geneviève, ou encore école des chartes)¹². Il faut attendre après la grève universitaire de 1229, déclenchée à la suite d'un affrontement sanglant dans une taverne entre étudiants et sergents du roi, pour que l'université demande justice, puisque le privilège de protection, accordé en 1200 par Philippe-Auguste, a été transgressé. Mais elle ne l'obtient ni de l'évêque de Paris ni de la régente Blanche de Castille et décide de se mettre en grève. Les étudiants et les maîtres de l'université se dispersent alors volontairement en dehors de Paris (vers Orléans, Angers et Oxford) jusqu'en 1231. Cette année-là, en date du 13 avril, Grégoire IX

⁸ VERGER Jacques, « Que sait-on des institutions universitaires parisiennes avant 1245 ? », ..., p. 34.

⁹ *Chartularium universitatis parisiensis* [désormais CUP], éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, Bruxelles, 1889, vol. 1, n° 20, p. 79.

¹⁰ CUP, I, ..., n° 20, pp. 78-79.

¹¹ CUP, I, ..., n° 20, p. 79.

¹² GLORIEUX Palémon, *La faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1971, p. 53.

réussit à reprendre en main les négociations et fait revenir officiellement les étudiants et les maîtres à l'université par la bulle papale *Parens scientiarum*.

Cette bulle, qui devient également la « grande charte » de l'université, donne à cette dernière un caractère de prestige et de respect : « [...] *Parens scientiarum Parisius velut altera Cariath Sepher, civitas litterarum, cara claret, magna quidem sed de se majora facit optari docentibus et discentibus gratiosa* [...] »¹³. Grégoire IX reconnaît que l'université de Paris est une autorité intellectuelle respectée et centrale dans toute la chrétienté. Par conséquent, à partir de 1231, l'université devient une institution à maturité, jouissant d'une forte indépendance et d'une autorité doctrinale sans conteste, en union étroite avec le pape.

Au début du XIII^e siècle, l'université de Paris regroupe trois facultés, celles des arts, de théologie et de droit. L'école de médecine ne fait pas encore partie d'une faculté indépendante, mais en 1213, les maîtres en médecine sont reconnus et ont des centres d'étude connexes à l'université. Il faut attendre au moins jusqu'en 1270 pour qu'elle acquière un seau corporatif¹⁴. Les facultés de médecine et de droit ne sont toutefois pas à la hauteur de leurs concurrentes à Montpellier ou à Bologne. C'est surtout celles des arts et de théologie qui vont rayonner à Paris.

1.1.2. Faculté des arts, faculté de théologie

1.1.2.1. *Cursus, examens et diplômes*

Dès le début de l'université, afin de donner plus de régularité à l'enseignement, des mesures sont mises en place pour garantir le niveau et l'orthodoxie de l'enseignement : séparation des disciplines, instauration d'un cursus, d'un calendrier d'études, d'examens et de diplômes officiels. Exceptés les religieux qui étudient dans les écoles de leur ordre, les étudiants

¹³ CUP, I, ..., n° 79, pp. 136-137.

¹⁴ RASHDALL Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, vol. I, 1936, pp. 324-326.

s'inscrivent d'abord à la faculté des arts. C'est ce qu'informe, en août 1215, le cardinal-légit Robert de Courçon dans sa lettre destinée aux étudiants et aux maîtres de l'université de Paris : « *Nullus legat Parisius des artibus citra vicesimum primum etatis sue annum, et quod sex annis audierit de artibus ad minus, antequam ad legendum accedat [...]* »¹⁵. Elle donne un enseignement complet et les prépare à l'enseignement supérieur. L'étudiant commence donc son cursus au baccalauréat, étape qui dure au moins six ans et qui consiste à « écouter » (*audierit de artibus*), à la suite de quoi, il passe la licence. Après les examens de la licence, le candidat poursuit à la maîtrise ès arts et commence la « lecture »¹⁶. Il peut, après cela, choisir entre devenir maître et d'enseigner à la faculté des arts ou passer aux études supérieures à la faculté de médecine, de droit ou de théologie.

À la faculté de théologie, l'étudiant arrive avec un bagage solide en philosophie, mais il a encore de nombreuses années d'études devant lui qu'il est possible de diviser en trois étapes. À la première étape, l'étudiant est considéré comme étant un *audiens*, c'est-à-dire qu'il agit en tant que spectateur lors des disputes, lit les textes demandés et se contente d'assister aux cours. Au bout de sept ou huit ans et ayant au moins vingt-cinq ans, il passe l'examen pour devenir bachelier. Là commence la deuxième étape. En tant que bachelier, l'étudiant doit passer par trois phases : comme *baccalarii biblici*, il doit lire et commenter la Bible pour les étudiants débutants ; à la deuxième phase, en tant que *sententiarii*, il commente les *Sentences* de Pierre Lombard ; puis pour la dernière phase, comme *baccalarii formati*, il assiste le maître dans son enseignement et dans les disputes et peut donner des sermons universitaires. Il participe ainsi aux disputes en tant que *opponens*, puis en tant que *respondens* et apprend et commence à enseigner les cours extraordinaires (*lectio cursoria*)¹⁷. Le baccalauréat nécessite au moins cinq

¹⁵ CUP, I, ..., n° 20, p. 78.

¹⁶ CUP, I, ..., n° 20, p. 78.

¹⁷ VERGER Jacques, « L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique ? », dans HAMESSE Jacqueline (éd.) *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Louvain, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1994, p. 39 ; COURTENAY William J., « Programs of Study and Genres of Scholastic Theological Production in the Fourteenth Century », dans HAMESSE Jacqueline (éd.) *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Louvain, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1994, p. 330 ; WEIJERS Olga, « Le cursus des études et le cadre institutionnel et intellectuel chrétien », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara,

années d'études pour arriver à la maîtrise. En tant que *magister*, l'étudiant fait partie du corps enseignant (*regens*) et donne des lectures « ordinaires » tout en dirigeant des disputes. Néanmoins, selon la lettre du régent Robert de Courçon, il faut avoir au moins trente-cinq ans (« *tricesimum quintum* »¹⁸) avant de devenir maître à la faculté de théologie et pouvoir enseigner dans cette faculté.

La longueur des études en arts et en théologie peut surprendre, toutefois, comme le mentionne Courtenay, en 1215, il n'est peut-être pas obligatoire pour les théologiens de suivre tout le parcours de la faculté des arts¹⁹. Mentionnons que les mendiants passent un an de moins à la faculté de théologie : « *studentes in theologia, si sint seculares, habent ibi audire per septem annos antequam admittantur ad lecturam Biblie, sed regulares admittuntur in sexto anno* »²⁰. Enfin, au cours des XIII^e et XIV^e siècles, les années d'études sont réduites à la faculté des arts, alors qu'à la faculté de théologie les années semblent s'allonger.

La particularité de la faculté des arts est la répartition des étudiants par nations : nation picarde, normande, anglaise et française. La nation française regroupe tous les étudiants restants, dont ceux de Provence, d'Italie et d'Espagne²¹. Cette faculté reste toutefois faculté de transition comme le souligne cet ancien dicton « on ne doit pas vieillir à la faculté des arts » (*non est senescendum in artibus*)²². Ce statut ne fera qu'engendrer une tension constante entre les artiens et les théologiens d'autant plus que, lieu de passage obligé pour tous les étudiants, la faculté des arts est la plus fréquentée, mais les maîtres y sont les moins bien payés.

WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2003, p. 30.

¹⁸ Nous lisons trente-cinq ans et non trente-quatre ans comme le propose J. Verger dans « L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique ? », ..., p.35.

¹⁹ COURTENAY William J., « Programs of Study and Genres of Scholastic Theological Production in the Fourteenth Century », ..., p. 330.

²⁰ *CUP*, II, ..., p. 692, n° 1188.

²¹ GLORIEUX Palémon, *La faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, ..., p. 54.

²² Sur le dicton relatif aux études à la faculté des arts, voir VAN STEENBERGHEN Fernand, « Réponse à une question posée par un chercheur », dans *Bulletin de Philosophie médiévale*, XVI-XVII, 1974-1975, pp. 197-198.

À l'université de Paris, l'horaire est assez chargé. Le premier cycle de cours (le « grand ordinaire ») commence du 1^{er} octobre et finit à Pâques. Les examens ont lieu normalement pendant le Carême. Suit un second cycle, plus court, appelé « petit ordinaire » jusqu'en juillet, mais qui peut s'étirer jusqu'en août si les bacheliers n'ont pas terminé leurs lectures. En règle générale, les journées sont divisées en trois : le matin, les élèves assistent aux cours ordinaires qui sont des leçons approfondies et personnelles des maîtres ; en après-midi, les élèves se dirigent vers les cours cursifs (*lectio cursoria*), appelés aussi extraordinaires, donnés souvent par les bacheliers ; puis les étudiants, possiblement dans leurs hospices, répètent ensemble la matière apprise durant la journée²³.

Les statuts officiels réunis dans le *Chartularium Universitatis Parisiensis* donnent de précieuses informations relatives aux examens et aux grades. Nous pouvons constater en effet qu'au début des universités, seule l'obtention d'un grade permet d'accéder à licence d'enseigner (*licentia docendi*), mais très vite, les examens prennent une place centrale pour l'accréditation du grade. Au début du parcours scolaire, le futur étudiant à la faculté des arts n'a pas besoin de passer un examen d'entrée. Toutefois, chaque étudiant doit avoir son propre maître, auprès duquel il s'inscrit et qui sera, tout au long de ses études, responsable de lui. En ce qui concerne les examinateurs, les statuts de la nation anglaise de 1252 prouvent qu'ils sont choisis avec soin : « [...] *qui tactis sacrosanctis jurent quod eligent tres magistros sine odio vel amore alicujus persone aut partis alicujus sue nascionis, quos rigidiores et utiliores ad examinandum fideliter esse cognoverint* [...] »²⁴.

Pour ce qui est des épreuves, le premier examen semble être celui du baccalauréat, mais avant de le passer, l'étudiant doit assister aux disputes solennelles pendant deux ans, « répondre aux

²³ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e - XIV^e siècles)*, Belgique, Brepols, 1996, p. 51.

²⁴ *CUP*, I, n° 201, p. 227.

sophismes »²⁵ pendant deux ans et « répondre à la question »²⁶ pendant un an²⁷. De plus, pour être éligible aux examens du baccalauréat, le candidat doit impérativement avoir au moins vingt ans (*viginti annorum*), avoir fini sa cinquième année d'étude à la faculté des arts et jurer d'avoir étudié l'ensemble des livres obligatoires (*in forma*)²⁸. Cet examen comprend deux parties : la première, *examinatio in communibus*, se passe devant une commission de cinq membres, constituée du chancelier et d'un maître de chaque nation. Le maître responsable du candidat présente son étudiant à la commission des examinateurs en leur assurant de ses aptitudes. Si la commission accepte le candidat, ce dernier prononce plusieurs serments et reçoit la licence de « déterminer » et peut poursuivre avec le second examen. Lors de cette dernière épreuve, appelée l'*examinatio in propriis* ou *in cameris*, l'étudiant doit participer aux disputes pendant la période du Carême. Là, les chercheurs ne sont pas du même avis. Certains, tel J. A. Weisheipl, pensent que le candidat passe plusieurs épreuves avant l'examen qui consiste à diriger une dispute, puis à donner sa solution. D'autres, tels Rashdall et Tanaka, estiment plutôt qu'il doit d'abord répondre aux questions qui touchent les livres étudiés²⁹.

Quoi qu'il en soit, avant de se présenter à la cérémonie, le candidat doit impérativement obtenir la *licentia incipiendi*. La cérémonie elle-même est composée de deux parties : Les *vesperie* qui consistent en une dispute dans laquelle le candidat joue, pour la dernière fois, le rôle de l'étudiant en tant que *respondens* ; et le lendemain, il participe à la cérémonie de l'*inceptio*, dans laquelle il prend le rôle de maître dans une cérémonie officielle. Par la suite, il reçoit la barrette professorale, un anneau et un livre, signes de sa dignité, et s'assoit sur la chaise magistrale nommée *cathedra*, un geste symbolique qui signifie que l'étudiant fait désormais partie du corps des maîtres³⁰. Après avoir passé cette cérémonie, le nouveau maître a pour obligation de tenir des disputes pendant quarante jours et est obligé par serment de donner des cours dans son

²⁵ L'expression *Respondere de sophismatibus* désigne les exercices scolaires, sous formes de discussion, de grammaire et de logique. Voir WEIJERS Olga, *La 'disputatio' dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 59.

²⁶ Il s'agit des commentaires sous formes de *questiones*. Voir WEIJERS Olga, *La 'disputatio' dans les Facultés des arts au moyen âge*, ..., p. 25.

²⁷ CUP, I, n° 201, p. 228.

²⁸ CUP, I, n° 201, p. 228.

²⁹ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir*..., pp. 117-118.

³⁰ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir*..., p. 120.

université pendant deux ans³¹. Un étudiant qui obtient la licence, mais sans réussir *l'inceptio* ne peut avoir le titre de *magister* et est appelé *licentiatus*.

En ce qui concerne les examens à la faculté de théologie, nous n'avons pas, comme pour la faculté des arts, des mentions explicites des différents types d'examens pour passer un grade. Celui de la licence nous est toutefois connu. L'étudiant doit participer et diriger plusieurs disputes sur des questions qu'il a préalablement choisies³². L'obligation de passer par des épreuves à chaque grade et la description de chacune d'elles dans les statuts témoignent donc de l'importance accordée aux études. Dans la même veine, les statuts d'août 1215 et de mars 1255³³ instaurent des programmes de plus en plus diversifiés et la prescription d'œuvres obligatoires.

1.1.2.2. Lectio, questio et disputatio : méthodes d'enseignement

Les maîtres à l'université de Paris se basent sur trois méthodes pour enseigner leur matière : la *lectio*, la *questio* et la *disputatio*³⁴. La première façon d'enseigner, la *lectio*, est une lecture commentée des textes de base. Elle comporte trois niveaux de lecture : la *littera*, par laquelle le maître lit le texte de façon littérale ; le *sensus* qui est de paraphraser le texte ; et la *sententia* qui est d'interroger le texte pour comprendre les buts de l'auteur.

Pour ce qui est de la deuxième méthode d'enseignement, la *questio*, il s'agit de plusieurs types de questions posées à la suite de problèmes d'interprétation d'un texte. Ces questions peuvent être notamment des objections et des mises en doute, elles peuvent également interroger le contenu ou le sujet du texte, servir d'exercices pour préparer les étudiants aux examens, ou

³¹ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir...*, pp. 119-120.

³² VERGER Jacques, « L'exégèse de l'Université », dans RICHÉ Pierre, LOBRICHON Guy (éds.) *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 222.

³³ *CUP*, I, n° 246, pp. 277-277.

³⁴ Concernant ces méthodes, O. Weijers a consacré un chapitre de sa monographie, *Le maniement du savoir*, sur cette question, nous serons donc assez bref. Voir, WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir...*, pp. 39-91.

encore elles peuvent avoir la forme de questions disputées, c'est-à-dire d'une discussion structurée entre l'*opponens* et le *respondens*³⁵. Ce dernier type fait justement naître la *disputatio*. Enfin, la *disputatio* est, au XIII^e siècle une discussion organisée en dehors des heures de cours ordinaires. Nous retrouvons deux sortes de « dispute » : la dispute privée et la dispute solennelle. La première consiste en un cours pendant lequel le maître préside une *disputatio* et les étudiants, divisés en deux groupes, y participent soit en tant que *opponens*, soit en tant que *respondens*. Un bon exemple de cette méthode d'enseignement est l'œuvre de Thomas d'Aquin (1225-1274), maître à la faculté de théologie, intitulée *Quaestiones disputatae de veritate*. Ce texte est une compilation de questions disputées lors de son cours magistral sur la *vérité* qu'il a donné à Paris de 1256 à 1259. Nous y apprenons que Thomas d'Aquin choisit un thème sur lequel les élèves doivent discuter, à la suite de quoi, il montre les erreurs et les exactitudes et les commente³⁶. Le second type de *disputatio* est appelé *disputatio sollemnis* ou *disputatio magistrorum*. Lors des jours de la dispute solennelle, aucun cours n'est donné puisque tous les membres de la faculté, autant les maîtres que les étudiants doivent y assister³⁷. Elle a lieu durant toute l'année, une fois par semaine.

1.1.2.3. Programmes d'études

1.1.2.3.1. À la faculté des arts

Au début de la formation de la faculté des arts, les programmes d'études, comme dans les écoles du XII^e siècle, se basent principalement sur les sept arts libéraux regroupés dans le *trivium* et le *quadrivium*. Il n'est pas possible de déterminer l'origine de cette division, mais elle paraît pour la première fois chez Boèce (480-524)³⁸. Elle est pratiquée également deux siècles plus tard, à l'époque d'Alcuin (735-804), dans les écoles des arts libéraux et des écoles

³⁵ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir...*, p. 71.

³⁶ Cf. *infra*, chapitre IV, pt. 3, p. 210.

³⁷ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir ...*, p. 78.

³⁸ VAN STEENBERGHEN Fernand, « L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique », dans *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, vol. 52, n°36, 1954, p. 578.

d'Écriture sainte. Au XII^e siècle, on retrouve la division des sept arts dans les écrits de Thierry de Chartres (v.1110-1150) qui explique dans son prologue de l'*Eptateuchon* que « pour philosopher, il faut deux instruments : l'esprit et son expression. L'esprit s'illumine par le *quadrivium* ; son expression, élégante, raisonneuse, ornée, est fournie par le trivium [...] »³⁹. Ces deux cursus continuent donc d'être en usage au cours du XIII^e siècle, à côté de classifications nouvelles qui voient le jour.

1.1.2.3.1.1. Le *trivium* et le *quadrivium* et les nouvelles disciplines

Le *trivium*, comme le terme l'indique, réunit trois matières qui constituent les arts de l'expression de la pensée, *circa voves* (concernant les mots), à savoir la grammaire, la rhétorique et la dialectique. Pour ce qui est du *quadrivium*, il réunit les « arts des choses » (*artes reales*), c'est-à-dire les quatre branches des mathématiques, à savoir l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie. Dès le XII^e siècle, les vieilles disciplines des arts libéraux, celles du *trivium* et celles du *quadrivium*, sont incorporées dans un programme plus large, car cette division devient de moins en moins adaptée avec l'arrivée de nouvelles « sciences ».

En effet, le système des sept arts suscite des problèmes au niveau de la classification. Plusieurs traités suggèrent, par conséquent, de nouvelles catégorisations afin de montrer aux étudiants les liens entre les disciplines. Le *Tractatus quidam de philosophia et partibus eius*, par exemple, propose au moins quatre systèmes de division de la philosophie⁴⁰. Une des classifications des sciences ou des arts célèbres à Paris est rédigée au XII^e siècle par Hugues de St-Victor (1096-1141) dans le *Didascalicon*. L'auteur donne une classification et une brève description de chaque art qui servent toutes à préparer les étudiants de la faculté des arts aux études supérieures (de théologie notamment). Dans le chapitre intitulé *De discretione artium*, il divise les arts en quatre grandes branches. La première est la théorie spéculative qui regroupe la théologie, la physique et les mathématiques. Dans les mathématiques se trouvent l'arithmétique, la musique,

³⁹ GLORIEUX Palémon, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, ..., p. 15.

⁴⁰ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir*..., p. 189.

la géométrie et l'astronomie. La deuxième branche s'intitule la pratique (active, éthique) et a comme sous-groupe l'éthique (morale), l'économie, ainsi que la politique (publique, civile). La troisième branche regroupe tout ce qui est mécanique, c'est-à-dire, la médecine, l'agriculture, l'armée, la navigation, etc. Enfin la dernière branche, la logique, incorpore la grammaire, la dialectique et la rhétorique⁴¹. Hugues de St-Victor réunit donc deux éléments nouveaux, les arts mécaniques et les arts pratiques, tout en laissant savoir qu'il existe d'autres sciences qui n'ont pas pu entrer dans ces catégories.

Au XIII^e siècle, les artiens à Paris sont nombreux à proposer des classifications des sciences, toujours dans le but de structurer les connaissances et de les rendre plus facilement accessibles. La division des disciplines dans le *De ortu scienciarum* (v.1250) de Robert Kilwardby est intéressante dans le sens où il les répartit dans deux grandes branches : la science divine et la science humaine. Voici un schéma pour simplifier cette division ⁴² :

⁴¹ Hugues de St-Victor, *Didascalicon*, traduction en français de LEMOINE Michel, Paris, Éditions du Cerf, 1991, 243 pages ; WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir...*, p. 189.

⁴² Le schéma s'inspire de celui de O. Weijers dans *Le maniement du savoir...*, p. 194.

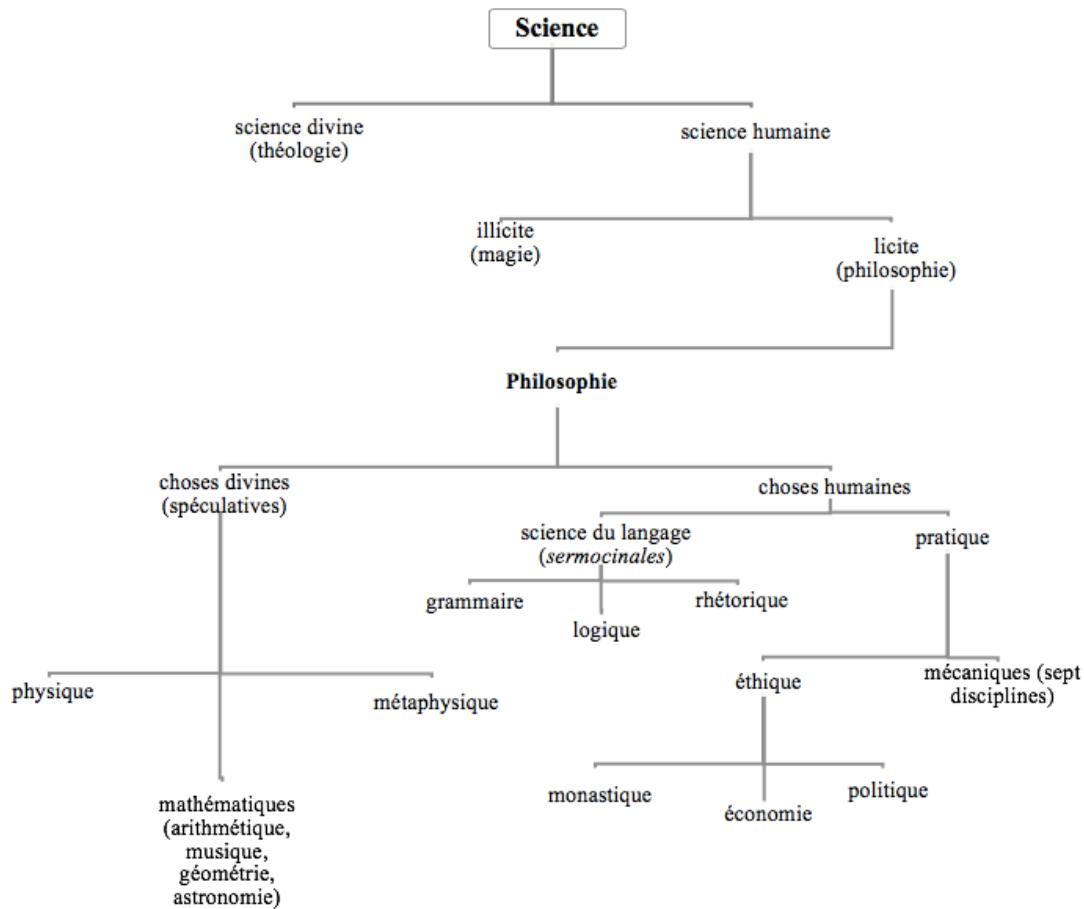


Figure 1. La division des disciplines dans le *De ortu scienciarum* de Robert Kilwardby

À la différence des autres classifications, Robert Kilwardby sépare la théologie (*scientia divina*) des autres sciences en créant une distinction entre les sciences humaines (qui regroupent tout ce qui est profane) et les sciences divines. Dans ce schéma, nous pouvons remarquer étonnamment que le maître nomme la catégorie des choses spéculatives « divines ». À cela, il fournit l'explication suivante :

« Nec moveat quod a principio divisionis scienciarum unam diximus esse scientiam divinam meliorem philosophia, et modo Aristoteles dixit unam partem philosophiae

speculativae esse divinam [...] Haec autem quia de Deo loquitur tamquam de potissima et principalissima substantia, sed est per humanas rationes inventa. Speculativa autem tota non solet dici divina, licet de rebus divinis, quia neque de Deo est nisi pro parte illa quam dixit Aristoteles divinam, neque Deo auctore homini tradita, sed per humanas rationes excogitata, et est de rebus omnibus quae in potestate humana non consistunt »⁴³.

Robert Kilwardby considère donc la physique, la métaphysique et les mathématiques comme *rebus divinis* en suivant la pensée d'Aristote qui affirme que la partie spéculative de la philosophie est divine, même si elle est conçue par la raison humaine, puisqu'elle est inventée au nom de Dieu.

De ce schéma et de cette explication, nous pouvons constater qu'au XIII^e siècle, la philosophie d'Aristote, notamment par les nombreuses traductions, s'intègre de plus en plus dans les programmes, particulièrement dans les matières du *trivium* et du *quadrivium*⁴⁴. Quoiqu'il en soit, même si cette représentation montre bien le désir des arts de s'élargir les domaines d'étude, la faculté des arts à Paris, aux XIII^e et XIV^e siècles, privilégie avant tout le *trivium*, au détriment du *quadrivium*⁴⁵. En effet, cette faculté accorde une grande importance à la grammaire et surtout à la logique qui servent à préparer les étudiants aux facultés supérieures (théologie, médecine, droit). Nous verrons donc dans les lignes suivantes que le contenu des cours et les manuels obligatoires sont d'un grand intérêt et nous permettent de comprendre mieux la place de chaque discipline dans le programme scolaire.

⁴³ Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, JUDY Albert G. (éd.), Toronto, *The Pontifical Institute of Medieval Studies*, 1976, p. 14.

⁴⁴ GLORIEUX Palémon, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, ..., p. 45.

⁴⁵ LAFLEUR Claude, « Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle : Le témoignage des 'introductions à la philosophie' et des 'guides de l'étudiant' », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, n°2, p. 392.

1.1.2.3.1.2. Manuels et contenu des cours

À la faculté des arts de l'université de Paris, trois types de manuels sont mis à la disposition des étudiants⁴⁶. Le premier genre est composé par les maîtres pour aider les étudiants, souvent les plus faibles, à se préparer aux questions qui peuvent être posées pendant les examens. De nos jours, seuls deux guides utilisés à la faculté de Paris sont connus : *Le Guide de l'étudiant* ou *Compendium de Barcelone* (1230-1240) et le *De communibus artium liberalium* (v. 1250). Ce sont des sortes de guides qui décrivent, en premier, de manière brève (et parfois de façon superficielle) le contenu des disciplines et des livres au programme et à l'examen, pour ensuite rédiger quelques questions générales avec leurs réponses.

Le deuxième genre de manuel est ce que Weijers appelle « littérature d'introduction ». Il s'agit d'une part, de textes, généralement sous forme de questions, qui servent à introduire la matière d'une discipline plus complexe. Ces livres sont possiblement des exercices donnés en supplément par le maître à ses étudiants. Par exemple, Raoul le Breton (1270-1320) écrit pour ses étudiants les *Questiones in parva mathematicalia* vers 1300, texte qui divise les sciences mathématiques et regroupe des questions sur chaque discipline des mathématiques.

D'autre part, la littérature d'introduction peut être également des textes introductifs des différentes matières de philosophie (philosophie naturelle, morale et rationnelle et parfois aussi les sciences mécaniques). Textes théoriques, ces manuels ont pour but de décrire l'ensemble des disciplines, qu'elles soient enseignées ou non, afin de préparer l'étudiant à celles prochainement abordées. Le manuel d'Arnoul de Provence, la *Divisio scientiarum* (v.1250) est un bon exemple. L'auteur introduit les différentes disciplines de philosophie vues en classe par les étudiants à la licence et les livres qu'ils étudient.

Enfin, le dernier type de manuel, appelé *compendium*, sert principalement aux étudiants qui assistent aux cours basés sur des textes aristotéliens (les livres de logique d'Aristote et de

⁴⁶ En ce qui concerne les trois types de manuels, nous nous référons surtout au travail de O. Weijers, *Le maniement du savoir...*, pp. 27-33.

Boèce par exemple). À l'inverse des deux autres types de manuels, il s'agit de manuels spécialisés dans une discipline déterminée. Ce sont des résumés d'œuvres très précis. Ceux qui sont complexes sont composés à l'intention des maîtres, alors que les plus simples sont destinés aux étudiants les plus avancés. Par exemple, le *traité de logique* de Pierre d'Espagne, écrit dans les années 1230 en Espagne probablement, arrive à la faculté des arts de Paris après 1260. Largement utilisé, il entre dans le programme officiel au XIV^e siècle.

Concernant les livres employés par les maîtres lors des cours, Richard de Fournival (1201-1260), chanoine puis chancelier de la cathédrale d'Amiens, rédige vers 1250 la *Biblionomia* un impressionnant traité bibliographique qui renseigne sur les manuscrits utilisés – ou plutôt suggérés – dans les disciplines du *trivium* et du *quadrivium*. Ce catalogue raisonné sert de guide aux étudiants d'Amiens et de l'université de Paris, surtout ceux de la faculté des arts, puisqu'il contient une description détaillée de cent soixante-deux manuscrits⁴⁷. Il ne nous informe toutefois pas sur les textes obligatoires lus dans les années 1250, mais les différents statuts au cours des XIII^e et XIV^e siècles fournissent un large éventail des textes étudiés.

1.1.2.3.1.2.1. Pour les disciplines du *trivium*

Le nouvel étudiant qui arrive à l'université doit avoir préalablement appris le latin, dans les écoles des maîtres de grammaire, puisque les cours de grammaire à la faculté des arts se concentrent avant tout sur la morphologie et la syntaxe. Ces cours à l'université se base sur les dix-huit livres de Priscien (v. 500). Les seize premiers livres portent sur la morphologie et

⁴⁷ Nous comptons cent soixante-deux manuscrits dans l'édition de L. Deslisle. G. Vescovini arrive au même nombre, alors que C. Lucken ajoute trente-deux manuscrits à la liste, ce qui arrive à cent quatre-vingt-quatorze manuscrits. Voir respectivement, DELISLE Léopold (éd.), « La Biblionomie de Richard de Fournival », dans *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie nationale, t. II, 1874, pp. 524-535; LUCKEN Christopher, « La Biblionomia de Richard de Fournival », dans VERGER Jacques et WEIJERS Olga (éd.) *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 92; VESCOVINI Graziella Federici, « La transformation des arts du *Quadrivium* dans l'enseignement des Facultés des arts au commencement du XIII^e siècle », ..., p. 365.

forment le *Priscianus maior/magnus*, et les deux derniers livres, sur la syntaxe, constituent le *Priscianus minor*⁴⁸.

Au cours du XIII^e siècle, la grammaire spéculative des Modistes est introduite. C'est une grammaire qui se concentre sur les « modes » d'exister, de comprendre et de signifier. Après le statut de la nation anglaise de 1252, le *Doctrinal* d'Alexandre de Villedieu et le *Grécisme* d'Évrard de Béthune remplacent les textes de Donat et de Priscien⁴⁹. À partir du XIV^e siècle, la grammaire est enseignée en dehors de l'université dans les *parve scole grammaticae*. Cet enseignement doit être donné en même temps que les études universitaires afin de préparer l'étudiant à des fonctions administratives.

Pour ce qui est de la logique, elle est enseignée exclusivement à la faculté des arts. Avec le statut de la Nation anglaise (1252), pour la première fois, les œuvres d'Aristote, dont le traité *De anima* qui était auparavant interdit au programme, font partie des œuvres étudiées. Les étudiants lisent de ce fait : la *vieille logique* (comme l'*Isagoge* de Porphyre, le *Predicamenta* et le *De interpretatione* d'Aristote, *De divisione* et *De differentiis topicis* de Boèce, etc.), la *nouvelle logique* qui consiste en quatre livres d'Aristote et enfin la *logique moderne*⁵⁰. Cette dernière est dite « moderne » puisqu'il s'agit de textes contemporains de maîtres, tels Nicolas de Paris ou Jean le Page, qui traitent des champs de savoir autres que ceux mentionnés par Aristote, par exemple, la théorie de la connaissance et de la signification.

Enfin, la dernière discipline du trivium, la rhétorique, se base sur les livres de Cicéron, le *De inventione*, l'*Ad Herennium* d'un auteur anonyme et le quatrième livre du *De differentiis topicis* de Boèce. Toutefois, cette matière disparaît assez rapidement du programme officiel de la faculté des arts, puisqu'elle devient l'objet d'enseignement dans les écoles parallèles.

⁴⁸ GLORIEUX Palémon, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle, ...*, p. 20.

⁴⁹ LAFLEUR Claude, « Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle ... », p. 393.

⁵⁰ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir...*, p. 16.

1.1.2.3.1.2.2. Pour les disciplines du *quadrivium*

Pour les disciplines du *quadrivium*, au début du XIII^e siècle, c'est surtout les livres de Boèce et d'Euclide qui sont lus, mais de plus en plus de textes contemporains apparaissent au programme. L'arithmétique consiste en l'étude du *De institutione arithmetica* de Boèce et le programme de musique se base également sur les deux premiers livres du *De institutione musica* du même auteur. Les maîtres du cours de géométrie utilisent, quant à eux, les six premiers livres des *Elementa* d'Euclide.

En ce qui a trait à l'astronomie, Richard de Fournival mentionne huit manuscrits consacrés à l'astronomie que nous retrouvons sous la section *Tabula quinta areole phylosophice, libros musice et astro[lo]gie continens in hunc modum*⁵¹. Dans les années 1260, le cours élémentaire en astronomie se base sur le livre VIII des *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (*Noces de Mercure et de Philologie*) de Martianus Capella (360-428), ainsi que sur le *De Sphaera Mundi* (*Traité de la sphère*) de Jean de Sacrobosco (1190-1250), maître artien à la faculté de Paris vers 1220-1235⁵². La *theorica planetarium* de Gérard de Crémone (1114-1187) est également enseignée afin de préparer les étudiants à l'emploi des tables astronomiques.

Enfin, pour ce qui est des autres sciences, la métaphysique, la physique, la biologie, l'histoire naturelle, la psychologie et l'éthique, elles sont toutes fondées sur les oeuvres d'Aristote, comme la *Physica*, la *Metaphysica*, le *De celo et mundo*, la *Meteora*, le *De animalibus*, le *De anima*, les *Parva naturalia*, ou encore sur des textes qui lui sont attribués, comme le *De plantis* ou le *Liber de causis*⁵³.

⁵¹ Voir la liste complète dans DELISLE Léopold (éd.), « La Biblionomie de Richard de Fourval », dans VERGER Jacques et WEIJERS Olga (éd.) *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 527-528.

⁵² DE LIBERA Alain, *Penser au Moyen Âge*, ..., p. 256.

⁵³ WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir*..., p. 16.

1.1.2.3.2. À la faculté de théologie

1.1.2.3.2.1. Disciplines et contenu des cours

À la faculté de théologie, le programme d'étude est différent de celui de la faculté des arts. Malheureusement, le contenu des cours n'est pas très connu au XIII^e siècle, puisqu'il n'y a pas un programme précis. Les maîtres sont en effet assez libres dans l'organisation de leurs lectures magistrales et dans leur contenu. Les principaux statuts de la faculté de théologie de Paris proviennent, en effet, des années 1335-1387. Il est donc difficile de connaître précisément le déroulement des cours au siècle précédent, d'autant plus que les textes ne sont pas très clairs. Néanmoins, si nous supposons que le programme est resté relativement inchangé au cours des XIII^e et XIV^e siècles, ces statuts fournissent plusieurs indices.

Selon le statut de la faculté de théologie de 1366, un bachelier en étude biblique (*baccalarii biblici*), doit lire tous les jours un chapitre de la Bible : « *Item, quod nullus cursor Biblie legere presumat ultra unum capitulum in una lectione de libro quem leget, exceptis biblicis ordinarie legentibus* »⁵⁴. Au baccalauréat, à chaque début de cours, le maître commence par donner un éloge de l'Écriture, pour ensuite présenter de façon générale le livre commenté. Il continue par expliquer plus en profondeur le livre, mais rapidement, en ayant recours à la Glose et aux commentateurs autorisés⁵⁵. Certains maîtres (principalement les séculiers) négligent les lectures bibliques pour se consacrer avant tout à l'organisation des disputes. Pour qu'il soit possible de retenir la matière considérable des autorités scripturaires, les maîtres de la faculté de théologie n'ont pas le choix de transmettre une connaissance théologiquement superficielle.

Les matières apprises à la faculté des arts (ou aux *studia* d'arts pour les Prêcheurs et les Mineurs) ne sont pas perdues à la faculté de théologie. Étudier le sens littéral de la Bible est un exercice très difficile pour les étudiants qui doivent recourir notamment au *trivium* pour analyser

⁵⁴ CUP, II, n° 1189, p. 698.

⁵⁵ VERGER Jacques, « L'exégèse de l'Université », dans RICHER Pierre, LOBRICHON Guy (éds.) *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 221.

minutieusement le texte de façon grammaticale et logique. De ce fait, les leçons des cours de grammaire (de la morphologie beaucoup plus que la syntaxe) et de la dialectique sont nécessaires afin de comprendre le sens exact des mots. La dialectique aide à structurer leur commentaire, par exemple, comment écrire et ordonner le prologue, puis comment diviser et subdiviser le commentaire⁵⁶. Outre les cours du *trivium*, l'astrologie semble également nécessaire. Roland de Crémone (1178-1259) explique, dans son commentaire sur Job, que cette matière est utile pour comprendre certains passages de l'Écriture sainte.

Vers la fin du XIV^e siècle, la faculté de théologie à Paris semble entrer dans un déclin. À partir de 1380, les lectures des biblistes ne deviennent plus obligatoires, il n'y a presque plus de commentaires, principalement sur l'Ancient Testament, et les exégètes dominicains et franciscains ne produisent plus comme au siècle précédent⁵⁷. Les courants mystiques deviennent de plus en plus populaires, ce qui fait en sorte que l'interprétation des textes bibliques passe du sens littéral à un sens évangélique.

1.1.2.3.2.2. Manuels

Les statuts de la faculté de théologie à Paris ne précisent pas les manuels obligatoires, sans doute parce que les maîtres sont assez libres dans leur programme. En fait, la pédagogie est essentiellement orale. Néanmoins, nous savons grâce au *Statuta Universitatis Parisiensis de ordine legendi* que les textes lus principalement sont la Bible et les *Sentences* de Pierre Lombard⁵⁸. En ce qui concerne l'utilisation de la Bible, c'est la Vulgate (« Bible de Paris ») mise au point par Étienne Langton au tournant des XII^e et XIII^e siècles qui est la plus utilisée, quoique les bibles monastiques du XII^e siècle le soient aussi, puisqu'elles sont facilement accessibles⁵⁹. Les étudiants lisent également des commentaires bibliques d'auteurs

⁵⁶ VERGER Jacques, « L'exégèse de l'Université », ..., p. 213.

⁵⁷ VERGER Jacques, « L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique ? », ..., p. 34.

⁵⁸ CUP, II, n°1188, p. 692. La date exacte du statut n'est pas connue, mais se situe après 1335.

⁵⁹ VERGER Jacques, « L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique ? », ..., p. 46.

contemporains ou antérieurs et ont recours aux livres d'auteurs païens (Aristote, les savants grecs et arabes) pour expliquer rationnellement le sens littéral des Écritures.

Les inventaires de bibliothèques aident à connaître les livres à la disposition des étudiants en théologie, mais sont rares avant le XV^e siècle. Toutefois, un inventaire de 1328, à la bibliothèque de la Sorbonne, présente les œuvres mises à la disposition des membres de l'université. Le catalogue recense mille-huit-cent-vingt-quatre volumes :

- 424 textes bibliques : Bible, *Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur, gloses, etc.
- 184 œuvres sur les Pères et auteurs ecclésiastiques antérieurs au XIII^e siècle.
- 279 livres de théologie scolastique : les *Sentences*, les *Questions* et les *Sommes*
- 402 ouvrages de piété et de pastorale : la vie des saints et les sermons, etc.
- 463 livres portant sur les « arts » (grammaire, logique, *quadrivium*) et la philosophie : Aristote, philosophie naturelle, éthique.
- 62 textes de droit.
- 10 livres en français⁶⁰.

Nous pouvons ainsi constater que la bibliothèque comporte un large éventail de sujets, probablement parce que ces ouvrages viennent principalement de legs laissés par les maîtres théologiens et artiens.

En somme, dès 1231, l'université de Paris est une institution à maturité. Les facultés des arts et de théologie font d'elle un établissement renommé. Les étudiants y viennent faire leur formation qui peut durer plus de vingt ans s'ils complètent leur cursus à la faculté de théologie. À la moitié du XIII^e siècle, les programmes sont plus diversifiés, les cursus mieux définis et les examens rendus obligatoires pour l'obtention d'un grade. Enfin, des manuels sont spécialement conçus pour aider les étudiants. Cette institution n'est toutefois pas la seule à mettre à disposition une formation de haut prestige. Les *studia*, destinés aux ordres religieux, sont des centres analogues à l'université de Paris.

⁶⁰ VERGER Jacques, « L'exégèse de l'Université », ..., p. 223.

1.2. Les *studia* des nouveaux ordres religieux

Au XIII^e siècle, une nouvelle forme de monachisme apparaît, les mendiants, avec deux instigateurs : François d'Assise (1181-1226) qui fonde l'ordre des Franciscains (les frères mineurs) et Dominique de Caleruega (1170-1221), l'ordre des dominicains (frères prêcheurs). Les deux ordres s'installent dans les villes et surtout dans les universités où ils se font une grande place. Leur popularité ne fait que rendre mécontents leurs collègues séculiers à l'université. En effet, de cette animosité émerge un conflit entre les séculiers et les mendiants. Le nouveau droit des mendiants secoue, de 1250 à 1257, l'université de Paris, mais aussi toute la chrétienté. Ce droit consiste à leur donner la possibilité d'avoir des chaires séculières de théologie, de posséder des privilèges, de prêcher et de confesser. Ils se mettent ainsi à dos de nombreux chapitres, prélats et curés⁶¹. Les querelles universitaires sont néanmoins surtout dues à la mainmise des Prêcheurs et des Mineurs sur les chaires de théologie. Provoquant l'émoi et la jalousie de nombreux séculiers, ces derniers voient leur impopularité s'accroître auprès des étudiants et leurs chaires tomber aux mains des mendiants. Les maîtres séculiers leur reprochent également de ne pas se montrer solidaires de la corporation universitaire en refusant de s'associer aux grèves universitaires, de faire une concurrence aux autres maîtres en donnant un enseignement gratuit, ainsi que d'avoir des privilèges (que les séculiers n'ont pas) comme d'être dispensé de la licence ès arts et accéder directement à la faculté de théologie. Cette dernière accusation montre ainsi l'importance des *studia*.

En bref, chaque ordre a sa propre école, le *studium*, qui vise à donner une bonne formation à ses membres pour les préparer à l'action pastorale. Ces écoles décernent des licences, mais elles sont restreintes, puisque l'étudiant doit passer par la faculté de théologie pour avoir la *licentia docendi*. Par ailleurs, pour accéder facilement à l'université, les *studia* vont avoir des programmes similaires à ceux des facultés des arts et de théologie. Par exemple, chaque *studium* a sa spécialisation : un *studium naturalium* pour la philosophie naturelle, un *studium artium*

⁶¹ DUFEIL Michel-Marie, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, A. et J. Picard, 1972, p. 59.

centrée sur la grammaire, la rhétorique et la logique, ou encore un *studium generale* qui se spécialise en théologie⁶².

1.3. L'étude de l'hébreu

L'éveil intellectuel des XII^e et XIII^e siècles fait apparaître un intérêt grandissant pour les textes étrangers, notamment rabbiniques. En effet, depuis que le foyer intellectuel s'est déplacé des monastères aux universités, de nombreux clercs et moines se sont intéressés non plus uniquement aux préceptes de l'Ancien Testament, mais aux commentaires rabbiniques de la Bible⁶³. La littérature juive est, de ce fait, toujours utilisée pour attester la véracité de la doctrine chrétienne et de l'exégèse qui s'y rattache. Ainsi, il est intéressant de constater qu'aux XII^e et XIII^e siècles, un réel échange intellectuel émerge en France entre juifs et chrétiens qui fait connaître à ceux-ci les interprétations juives. Cette ardeur pour une meilleure connaissance du texte biblique fait en sorte qu'à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle, l'apprentissage de l'hébreu est exigé aux controversistes afin de mieux comprendre les textes d'exégètes juifs⁶⁴.

1.3.1. L'hébreu dans les écoles monastiques, cathédrales, *studia* et universités

L'hébreu n'est pas enseigné dans les écoles monastiques ou cathédrales. Il existe des hébraïsants, mais ce sont des cas très rares. Le XIII^e siècle connaît un réel essor dans l'étude de l'hébreu, surtout dans les milieux monastiques, chez les franciscains, mais particulièrement chez les dominicains parisiens. Les correctoires de la Vulgate, qui avaient pour ambition de corriger

⁶² GLORIEUX Paléon, *La faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle, ...*, pp. 55-56.

⁶³ COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », dans *The American Historical Review*, Oxford University Press, vol. 91, n°3, 1986, p. 592.

⁶⁴ GREVIN Benoît, « L'hébreu des franciscains. Nouveaux éléments sur la connaissance de l'hébreu en milieu chrétien au XIIIe siècle », dans *Médiévales, La rouelle et la croix*, n° 41, 2001, p. 66.

ce texte pourvu de fautes, vont également avoir recours à l'hébreu⁶⁵. G. Dahan et avant lui H. Denifle ont noté une dizaine de correctoires : au XIII^e siècle, chez les dominicains, nous trouvons notamment ceux de Saint-Jacques et de Hugues de Saint-Cher ; chez les franciscains, le *Correctorium Vaticanum* et le correctoire de Gérard de Huy⁶⁶. Parmi les objectifs centraux de ces correctoires, notons : le désir d'être le plus conforme à l'original de la Bible hébraïque (ou grecque) et de trouver les écarts entre les textes latins et les textes hébreux et grecs. La bible hébraïque va donc être consultée, mais uniquement pour corriger certaines incohérences à l'intérieur des manuscrits de la Vulgate⁶⁷.

Par ailleurs, l'hébreu est important pour les dominicains, puisqu'il se veut être, tout comme le latin, une langue sacrée. Elle est donc implantée dans les *studia* dominicains et certains cours d'hébreu très efficaces se créaient, notamment durant la présence de Thibaud de Sézanne comme sous-prieur de Saint-Jacques (1240-1250). Durant ces années, alors que la condamnation du Talmud est en cours à Paris, les dominicains de Saint-Jacques vont former un groupe capable de traduire des textes talmudiques⁶⁸. Il reste que les auteurs des correctoires ne connaissaient pas tous l'hébreu. Par exemple, le dominicain Hugues de Saint-Cher ne possède aucune notion de cette langue et les compétences du franciscain Guillaume le Breton sont médiocres. Par contre, Gérard de Huy connaît des notions de base, Guillaume de la Mare est un grand hébraïsant et Thibaud de Sézanne, juif converti devenu dominicain, excelle dans cette langue⁶⁹.

L'université de Paris, pour sa part, n'intègre pas dans son cursus l'apprentissage des langues comme l'hébreu, le grec ou l'arabe, et ce, jusqu'à la fin du XIII^e siècle. L'étude de l'hébreu se fait soit dans les *studia* dominicains, soit à domicile. Les apprentis hébraïsants essayent seuls d'apprendre les rudiments de la langue ou le plus souvent avec l'aide d'un maître. Néanmoins,

⁶⁵ DAHAN Gilbert, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIII^e siècle », dans *Rashi 1040-1900 : Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, éd. Gabrielle SED-RAJNA (Patrimoine du Judaïsme), Éditions du Cerf, 1993, p. 577.

⁶⁶ DAHAN Gilbert, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires ... », p. 569.

⁶⁷ DAHAN Gilbert, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires ... », p. 570.

⁶⁸ DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », dans *Histoire de l'éducation*, vol. 57, n° 57, 1993, p. 9.

⁶⁹ DAHAN Gilbert, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires ... », p. 574.

elle reste très peu répandue au XIII^e siècle et les efforts d'apprentissage mènent à des résultats limités. En effet, les clercs se heurtent à une grammaire très différente de celle du latin, du grec ou du français, faisant souvent face à des difficultés méthodologiques⁷⁰.

L'enseignement de l'hébreu est institutionnalisé tout juste après la condamnation officielle du Talmud à Paris en 1248, lorsque l'université de Paris crée le département des langues orientales. Roger Bacon (1214-1292), en effet, souligne que l'hébreu, le grec et l'arabe ne sont pas assez bien connus de ses compères⁷¹. Raymond Lulle (1232-1315) également écrit une lettre au roi de France et à l'université de Paris contenant les arguments sur la nécessité et les avantages d'enseigner les langues orientales à Paris. Sa demande est approuvée lors du quinzième concile œcuménique à Vienne (1311-1312) qui instaure des chaires de langues à Paris, Oxford, Bologne, Salamanque et au siège de la Curie romaine. Les langues concernées sont l'hébreu, l'arabe et l'araméen ou le syriaque. Toutefois, Paris est la seule ville qui fournit des indices sur la mise en place d'une telle chaire. En effet, une quittance écrite en 1319 à Paris pour les chanoines d'une église nous renseigne sur la prise en charge d'un converti, Jean de Villeneuve-le-Roi, qui y enseigne l'hébreu et l'araméen⁷². De cet exemple, nous apprenons que ceux qui enseignent l'hébreu (ou l'araméen) dans les chaires ou les *studia* sont avant tout des juifs convertis qui maîtrisent parfaitement la langue.

1.3.2. Outils de travail

L'enseignement, au Moyen Âge, se fait avant tout à l'aide de textes. Pour enseigner l'hébreu, les maîtres utilisent des manuels tels l'abécédaire, des lexiques et des grammaires. Plusieurs manuscrits latins de nos jours contiennent l'alphabet hébreu avec les lettres latines

⁷⁰ GREVIN Benoît, « L'hébreu des franciscains ... », pp. 65-66.

⁷¹ DI STEFANO Giuseppe, « L'hellénisme à l'orée de la renaissance », dans LEVI A (éd.) *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, Manchester, Manchester University Press; New York, Barnes & Noble, 1970, p. 31.

⁷² DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », dans *Histoire de l'éducation, ...*, p. 7.

analogues⁷³. Les étudiants apprennent à tracer les lettres à caractères carrés (écriture réservée aux textes bibliques), laissant de côté les caractères cursifs (écriture des textes rabbiniques et exégétiques) beaucoup plus compliqués.

Pour ce qui est des dictionnaires hébreux/latins, les sources latines ne nous permettent pas de savoir si les étudiants en ont eu recours. Cependant, à la place de dictionnaires, certains manuscrits contiennent des lexiques de mots. Pour ce qui est des grammaires descriptives de l'hébreu, il en existe très peu connues à ce jour. Roger Bacon, par exemple, a commencé une grammaire de l'hébreu sans l'avoir terminée dans laquelle il compare les lettres hébraïques aux lettres latines et donne de nombreux exemples pour comprendre la ponctuation, les points-voyelles, les voyelles, les consonnes, les différences de graphie, ainsi que la prononciation des lettres⁷⁴. La seule grammaire hébraïque complète en latin antérieure au XV^e siècle est faite par Henri de Hesse (mort en 1397), maître de théologie à l'université de Paris jusqu'en 1382, dans son opuscule *De idiomate hebraico*⁷⁵. Il décrit l'alphabet, les « mystères » de cet alphabet hébraïque et un chapitre en annexe donne les noms des nombres.

L'université de Paris est donc prestigieuse par ses facultés des arts et de théologie qui suivent un programme bien précis et où les candidats doivent passer par des examens difficiles pour réussir les grades. Le nombre de manuels et de livres en circulation témoigne d'une grande diffusion du savoir. Les *studia* parisiens montrent également l'importance de l'enseignement et de l'étude des textes latins, grecs et hébreux. Enfin, il y a bien une faculté de médecine à Paris, mais elle n'est pas influente et n'attire pas les étudiants étrangers. C'est principalement à Montpellier que les études de médecine rayonnent.

⁷³ DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », dans *Histoire de l'éducation*, ..., p. 10.

⁷⁴ DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », dans *Histoire de l'éducation*, ..., p. 14.

⁷⁵ Des extraits de l'opuscule sont publiés par B. Walde dans *Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters*, Münster i. W., 1916, pp. 8-30.

1.4. L'université de Montpellier (1220)⁷⁶

1.4.1. Les origines de l'université

L'université de Montpellier est l'une des premières à émerger en Occident. Bien que la bulle de fondation officielle date de 1289, la première mention d'une école de médecine à Montpellier apparaît bien avant. En 1137, Anselme de Havelberg explique, dans la *Vita Adalberti*, qu'Adalbert, avant de devenir évêque de Mayence, a étudié la médecine à Montpellier après avoir suivi un cours des arts à Paris⁷⁷. Vers 1160, Jean de Salisbury mentionne déjà l'existence d'une école de médecine dans cette ville : « *Alii autem suum in philosophio intuentes defectum Salernum vel ad Montempessulanum profecti facti sunt clientuli medicorum et repente quales fuerant philosophi tales in momento medici emperunt* »⁷⁸. De par sa renommée, l'école de médecine est reconnue officiellement par le pape en 1220 et reçoit ses premiers statuts.

C'est avec la charte constitutive écrite par les évêques d'Agde, de Lodève, d'Avignon et de Maguelone avec les maîtres et les étudiants de médecine que la faculté de médecine est créée. Il faudra attendre le 27 mars 1242⁷⁹ pour confirmer l'existence de la faculté des arts et 1285⁸⁰ pour la faculté de droit, mais elles ne vont jamais atteindre le prestige de la faculté de médecine.

⁷⁶ Le sujet a été de nombreuses fois traitées et a donné lieu à une riche historiographie, ne serait-ce que par les travaux de J. Shatzmiller et M. McVaugh. Nous nous permettons ainsi d'être concis.

⁷⁷ RASHDALL Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, vol. II, 1936, p. 119.

⁷⁸ Jean de Salisbury, *Metalogicus*, MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, 1855, t. CXCIX, p. 880.

⁷⁹ *Cartulaire de l'Université de Montpellier*, éd. par GERMAIN Alexandre, Montpellier, Imprimerie Ricard frères, 1890, vol. I, n°6, p. 190. Une mention de l'existence d'une faculté des arts à Montpellier date du 27 mars 1242, dans une lettre de l'évêque de Maguelone Jean de Montlaur concernant les règlements pour cette faculté des arts.

⁸⁰ *Cartulaire*, n°17, p. 208. Une bulle atteste de la présence d'une faculté de droit le 20 octobre 1285. Écrite par le cardinal-légat Jean de Sainte-Cécile, elle autorise l'évêque de Maguelone à conférer la Licence aux candidats qui auront passé les examens devant les docteurs de l'université de droit de Montpellier.

1.4.2. Faculté de médecine

1.4.2.1. *Cursus, examens et stages*

Vers 1230-1240, la faculté de médecine de Montpellier jouit déjà d'une grande notoriété. En principe, pour être accepté, il faut avoir préalablement fini son cursus et passé tous les examens de la faculté des arts. Au cours des premières années en médecine, les étudiants apprennent l'*Articella*, un recueil de sept courts ouvrages de tradition gréco-arabe qui avait été traduit en latin. Ces ouvrages varient entre des textes de pratique (tel que les *Aphorismes* d'Hippocrate) et de théorie (tel que le *Technè* de Galien)⁸¹.

Durant ces années, les étudiants assistent à plusieurs cours en tant qu'auditeurs, c'est-à-dire qu'ils ne font qu'écouter les maîtres lire et expliquer les livres de médecine à haute voix. Les statuts complémentaires de l'université de médecine de Montpellier des 14 et 21 janvier 1240 stipulent que, par la suite, si le maître considère que son étudiant est compétent et qu'il a bien suivi pendant deux ans et demi ou trois ans et demi les cours de médecine à Montpellier⁸², il peut commencer à « lire » (*cursorie legerit in scolis*) dans les écoles.

L'étudiant doit avoir également fait un stage pratique de six mois en dehors de l'université de Montpellier pour pouvoir postuler à la licence et prendre part aux disputes. À partir de 1250, les candidats doivent passer un examen formel avant d'obtenir la *licentia practicandi*. Pour ce faire, un comité formé de médecins doit décider d'accepter le candidat, de le refuser ou de lui donner une licence sous restrictions⁸³. Après avoir obtenu son diplôme, le candidat doit jurer de « lire » pendant deux ans à la faculté de Montpellier, d'observer les statuts de l'université et de ne pas révéler les secrets de l'université⁸⁴.

⁸¹McVAUGH Michael, « When Universities First Encountered Surgery », *Journal of The History of Medicine and Allied Sciences*, 2017, vol. 72, n°1, p. 7.

⁸² Le temps est réduit à deux ans et demi pour les étudiants avec une licence de maître ès arts de Paris ou d'une université reconnue. Voir, *Cartulaire*, n°5, p. 187.

⁸³ SHATZMILLER Joseph, « Apprenticeship or Academic Education: The Making of Jewish Doctors », dans SPEER Andreas et JESCHKE Thomas (éds.) *Schüler und Meister*, Berlin, De Gruyter, 2016, p. 506.

⁸⁴ *Cartulaire*, n°5, pp. 188-189.

En 1309, Clément V réforme les statuts de cette école en précisant les œuvres que les étudiants doivent obligatoirement lire. Pour pouvoir accéder à la maîtrise, les étudiants doivent de ce fait préalablement avoir lu plusieurs textes de Galien dont *Des complexions*, *De la malice des complexions diverses*, *De la médecine simple*, *De la maladie et de l'accident* et *De la méthode thérapeutique*⁸⁵. Également, il doit connaître certains auteurs arabes ou juifs tels qu'Avicenne et Isaac Israeli, avoir appris un texte original et deux textes accompagnés d'un commentaire et, enfin, lors d'une lecture publique, le candidat doit répondre à l'une des questions de l'examineur en donnant les bons arguments et en résolvant les problèmes.

À partir de 1340, le cursus de la faculté se précise. L'étudiant obtient le baccalauréat après trois ans d'études et la maîtrise après six ans ou cinq ans pour les maîtres ès arts. C'est seulement après avoir eu le grade de maîtrise que le candidat peut pratiquer la médecine à Montpellier ou dans ses faubourgs⁸⁶. Par ailleurs, fait nouveau, à chaque deux ans au moins, le chancelier avec l'aide d'un maître, à l'obligation d'organiser une dissection anatomique parce que, comme l'explique le statut de 1340, « l'expérience est ce qui nous enseigne le mieux les choses [...] »⁸⁷. Il faut connaître l'anatomie du corps humain pour tenter de mieux comprendre les maux internes du corps, les remèdes prescrits qui fonctionnent et ceux qui ne fonctionnent pas.

Qu'en est-il de l'éducation chirurgicale au XIII^e et XIV^e siècle ? Comment se fait-il qu'aucun statut de l'université de Montpellier ne fasse mention des chirurgiens ou de la pratique de la chirurgie alors que les maîtres de la faculté de médecine ont acquis plusieurs compétences dans ce domaine ?

⁸⁵ DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, Leiden, Brill, 2014, p. 56.

⁸⁶ *Cartulaire*, n°68, XXXVIII, p. 352.

⁸⁷ *Cartulaire*, n°68, XIII, p. 344. Traduit en français par G. Dumas dans *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, ..., p. 64.

1.4.2.1.1. *La place des chirurgiens*

Au XIII^e siècle, la chirurgie ne fait pas partie des cours de médecine, ce domaine est enseigné au privé. Souvent, c'est un métier qui s'apprend de père en fils, mais certains maîtres offrent des cours sur le sujet. Guillaume de Congenis (v. 1175-1225), chirurgien de profession, dit d'ailleurs à ses élèves que la chirurgie et la médecine sont deux choses différentes : la médecine se concentre avant tout sur les membres internes du corps, alors que la chirurgie traite des affections externes, comme les blessures, les fractures, les abcès, ou encore les ulcères.

Grand chirurgien, Guillaume pratique à l'hôpital Saint-Esprit et est médecin de Simon IV de Montfort (1160-1218). Des notes de cours prises vers 1220 par un de ses étudiants nous laissent quelques indices sur la vie et les méthodes de chirurgie de son maître. Il est dit que Guillaume est marié, possède un grand savoir, est admiré par les maîtres régents de la faculté de médecine et donne des cours privés à Montpellier⁸⁸. Toujours selon l'auteur, sa renommée attire des étudiants de partout, principalement de la faculté de médecine, qui viennent apprendre la chirurgie pendant leurs vacances scolaires à Noël et à Pâques. Par ailleurs, fait intéressant, le disciple de Guillaume relève que ce dernier n'enseigne pas de la même manière que les maîtres à la faculté de médecine. Au lieu de faire une simple lecture de texte, Guillaume ajoute ses propres commentaires, ses opinions personnelles, en contredisant certaines méthodes d'auteurs notoires comme Ruggiero Frugardi, chirurgien de l'école de Salerne.

Les chirurgiens, n'étant pas reconnus à la faculté de médecine et ne pouvant enseigner la chirurgie, se contentent de donner des cours d'anatomie. Un exemple nous vient du chirurgien de profession, Henri de Mondeville, au tout début du XIV^e siècle. Selon l'*incipit* d'un cours d'anatomie en 1304, il enseigne cette matière à la faculté de Montpellier :

« In nomine domini Amen, incipit anathomie quae spectat ad cyrurgicum instrumentum, ordinata in monte pessulano a magistro hinrico de monda villa, illustrissimi regis

⁸⁸ McVAUGH Michael, « When Universities First Encountered Surgery », ..., p. 8.

francorum cyrurgico, ad instantiam quorundam venerabilium scolarium medicinae, secundum quod ostensa fuit et prosecuta sensibiliter et publice coram ipsis anno MCCCIV »⁸⁹.

Les chirurgiens ont donc une place limitée à l'université, mais leurs œuvres, toutefois, sont lues et étudiées. En effet, en 1340, la faculté de médecine publie un nouveau programme dans lequel sont inclus des textes chirurgicaux. La chirurgie fait désormais partie des matières vues, mais les chirurgiens n'ont toujours pas leur place puisque cette matière peut être enseignée par les maîtres de médecine sans avoir à créer une chaire spéciale de chirurgie⁹⁰. Bernard de Gordon, par exemple, maître à Montpellier au XIV^e siècle, fait souvent référence aux œuvres chirurgicales dans son œuvre *Lilium medicine*, très populaire parmi les médecins et étudiants. Néanmoins, ces lectures (telles que des parties du *Canon* d'Avicenne et le *De ingenio sanitatis*) sont avant tout des lectures complémentaires, données souvent par des bacheliers et ne se retrouvent pas aux examens⁹¹.

Nous pouvons ainsi nous demander pour quelles raisons Montpellier interdit aux maîtres chirurgiens d'enseigner leur profession, alors que les universités en Italie (Bologne, Padoue, Ferrare, etc.), mais aussi au nord-est de l'Espagne comme à Lérida donnent des cours sur la chirurgie. Ces cours, comme à Bologne par exemple, ont toutefois une chaire séparée de la médecine et les cours d'anatomie continuent à faire partie des cours de médecine. D'autre part, le grade de chirurgien reste d'un rang inférieur : si un étudiant réussit les examens en médecine, il est reconnu comme étant compétent en chirurgie, mais celui qui réussit en chirurgie, à l'inverse, ne peut offrir des traitements médicaux⁹².

Le métier de chirurgien est, par conséquent, à la fois apprécié et mal considéré. Apprécié, car l'anatomie chez les chirurgiens aide les médecins à comprendre la physiologie. Mal considéré, car, comme l'explique Guillaume de Congenis, « les chirurgiens [...] avant de maîtriser la

⁸⁹ DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, ..., p. 95.

⁹⁰ Cette hypothèse est ressortie d'une discussion avec M. McVaugh que je remercie.

⁹¹ DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, ..., p. 92.

⁹² McVAUGH Michael R., « Surgical education in the Middle Ages », *Dynamis*, 2000, vol. 20, p. 289.

technique [chirurgicale] tuent beaucoup de personnes »⁹³. Le IV^e concile du Latran avait d'ailleurs interdit cette pratique en 1215 aux clercs : « Que le sous-diacre, le diacre, le prêtre s'abstiennent d'exercer l'art du chirurgien qui pratique brûlure et saignée [...] »⁹⁴. Ce métier engendrait en effet un risque mortel si la chirurgie était trop complexe ou se passait mal. Pourtant, ce n'est pas que les chirurgies sont compliquées ou trop invasives. En effet, les praticiens hésitent toujours lorsqu'il s'agit de faire des procédures invasives. Ils ne font que les plus petites chirurgies, celles qui sont les moins dangereuses, comme soigner une hernie ou procéder à une opération de la cataracte⁹⁵. Enfin, elle impliquait également d'étudier la dissection, pratique controversée si elle se faisait sur un corps humain.

Certaines autorisations, toutefois, au XIV^e siècle, seront accordées de façon exceptionnelle. Par exemple, Guy de Chauliac, chirurgien connu et auteur de *La grande chirurgie*, un traité publié en 1363, réalise publiquement des autopsies de pestiférés, pratique autorisée par le Clément VI afin d'enrayer l'épidémie. Il reste que les chirurgiens de renom ont étudié la médecine avant de se diriger vers ce métier, puisque comme le conseillait Guy de Chauliac (m. 1368), le chirurgien idéal devrait avoir étudié la médecine et les arts et pas seulement la chirurgie⁹⁶. Une autre raison qui pousserait Montpellier (et Paris) à exclure une chaire en chirurgie est peut-être due à une mentalité conservatrice : l'art de la chirurgie reste aux XIII^e-XIV^e siècles un métier faisant partie des arts mécaniques, opposés aux arts libéraux.

Ainsi, aux XIII^e et XIV^e siècles, l'université de Paris a un statut éminent par ses facultés des arts et de théologie qui suivent un programme long et bien précis et où les candidats doivent passer par des examens difficiles pour réussir les grades. Les *studia* parisiens ont une place particulière également par leurs correctoires et leurs études théologiques qui montrent l'importance de l'enseignement et de l'étude des textes originaux grecs et hébreux. Pour ce qui est de Montpellier – et nous pourrions même dire la faculté de médecine – elle tient une place importante dans l'histoire de la médecine au Moyen Âge. Le cursus des études dans ce domaine

⁹³ McVAUGH Michael R., « When Universities First Encountered Surgery », ..., p. 20.

⁹⁴ FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, n°18, p. 358.

⁹⁵ McVAUGH Michael R., « When Universities First Encountered Surgery », ..., p. 16.

⁹⁶ McVAUGH Michael R., « Surgical education in the Middle Ages », ..., p. 285.

est moins long que celui de théologie et plus libre, mais elle implique un stage en milieu professionnel. Ce qui rapproche significativement les universités de Paris et de Montpellier, outre leur prestige, est la présence non moins négligeable dans ces mêmes villes de centre d'études juives prédominantes. Comme pour leurs analogues du côté chrétien, elles vont se spécialiser en études exégétiques et bibliques à Paris et en médecine et en astronomie à Montpellier et dans ses environs.

2. Le judaïsme intellectuel et culturel

2.1. *Yeshivot* et enseignement au privé

Dès le XII^e siècle, le judaïsme intellectuel et culturel s'épanouit et commence à devenir important. Loin du judaïsme antique (hellénistique ou proche-oriental), il prend une tout autre forme, s'enracinant dans la culture occidentale. Se constitue alors un judaïsme nouveau, riche, avec une littérature nouvelle (talmudique), la mise en place de nombreuses règles rituelles et la création d'une liturgie particulière⁹⁷. Au X^e siècle déjà, les communautés juives possèdent un réseau important d'écoles partout en Occident. Toutefois, ces *yeshivot* ne sont pas d'origine régionale. Il semble bien que ces institutions sont modelées sur des précédents étrangers, de Babylone et d'Israël.

À partir de l'an 70, à l'époque des *Tannaïm*, nous retrouvons en Israël des écoles rabbiniques. Il n'y a toutefois pas de hiérarchie, de bureaucratie, de curriculum, ou encore de livres. L'institution en tant que telle n'existe pas. À l'époque des *Amoraïm* (220-425), en Babylone et en Israël, de petites écoles prennent forme. Ce sont principalement quelques disciples autour d'un maître, mais c'est à partir de cette période que le terme *yeshiva* prend le sens d'académie.

⁹⁷ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 9.

À l'époque des *Savoraïm* (550-800), à Babylone, l'académie rabbinique naît comme institution avec possiblement entre cinquante et cent étudiants⁹⁸.

Les juifs de France créent ainsi des écoles talmudiques en se basant sur les yeshivot du Moyen-Orient. Néanmoins, les juifs du nord de la France semblent avoir une éducation différente de ceux du Sud. Au Nord, c'est avant tout et seulement l'étude de la Bible, du Talmud et l'exégèse qui intéressent les centres d'études. Les sciences et les mathématiques ne sont pas dans le cursus. Dans les faits, toutefois, les étudiants doivent tout de même entreprendre de façon privée des études générales, afin de mieux saisir le sens des textes talmudiques. Par exemple, pour expliquer les lois sur la consommation animale, il faut connaître l'anatomie de l'homme et de l'animal, ainsi que la chirurgie. Par ailleurs, l'étude du calendrier juif ne peut se faire qu'avec l'acquisition des notions mathématiques et astrales. Au sud de la France, les étudiants sont amenés à faire des études indépendantes en grammaire, en arabe, en philosophie en astronomie en mathématique et en science naturelle.

2.1.1. L'éducation pendant l'enfance

Les filles comme les garçons commencent très tôt à lire et écrire en recevant surtout une éducation religieuse. L'éducation dans les communautés juives est fondamentale et autant un pauvre qu'un riche, filles comme garçons, doivent apprendre à lire et à écrire. La raison est principalement religieuse, afin de comprendre la loi et de l'appliquer. En outre, dès l'âge de trois ans, l'enseignement se fait dans le cadre familial, puis se poursuit à cinq ans dans les écoles élémentaires pendant huit à dix ans.

⁹⁸ RUBENSTEIN Jeffrey L. « Social and Institutional Settings of Rabbinic Literature », dans *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, FONROBERT Charlotte E. et JAFFEE Martin S. (éds.), *Cambridge Companions to Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 58-73.

Les programmes d'étude partent tous du principe que la *halakha* (loi religieuse), et d'abord la Bible, doit être étudiée durant l'enfance et doit être apprise tout de suite après l'alphabet. De ce fait, au tout début du cursus, la connaissance de l'alphabet hébreu est directement suivie de la lecture du *Lévitique* puis, probablement, de celle des autres livres du Pentateuque⁹⁹. La Torah est lue les lundis, jeudis et samedis et est suivie de la lecture prophétique, appelé *Nevi'im*. Ces livres prophétiques, au nombre de huit, forment deux ensembles : les *Premiers Prophètes* (ayant vécu avant la chute du Premier Temple et de l'exil) et les *Derniers Prophètes* (ultérieurs à l'exil). Durant les fêtes, les jeunes vont lire d'autres parties de la Bible, comme le livre d'*Esther* et celui de *Ruth*). Vers l'âge de quinze ans, les plus doués peuvent poursuivre dans les écoles talmudiques communément appelées en hébreu *yeshivot* (sing. *yeshiva*).

2.1.2. La *yeshiva* de Paris

Leurs études se prolongent alors pendant plus ou moins vingt-cinq ans. De nombreuses écoles talmudiques s'ouvrent à Étampes, Pontoise, Melun et surtout à Paris et attirent des étudiants d'Allemagne, d'Angleterre et d'Espagne. Il existe deux sortes d'institutions : les unes privées, réputées par le nom de leurs maîtres, mais payantes ; et des écoles communautaires payées par les impôts collectifs¹⁰⁰. Durant la première moitié du XIII^e siècle, les écoles talmudiques parisiennes sont très populaires, la *yeshiva* de Yehiel de Paris, par exemple, compte près de deux cents étudiants en 1230. Ces écoles, toutefois, sont réservées aux garçons, les filles continuant leur éducation dans le cadre familial. Cela dit, même si elles ne fréquentent pas les écoles, certaines reçoivent une éducation assez poussée qui peut les amener à enseigner, mais c'est une circonstance assez rare. Dans les *yeshivot*, les étudiants apprennent uniquement les matières sacrées, c'est-à-dire la Bible, les prières et le Talmud. Les sciences extérieures, comme

⁹⁹ SIRAT Colette, « Le cursus des études et le cadre institutionnel et intellectuel chez les juifs », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, ..., p. 23.

¹⁰⁰ GOLB Norman, « Les écoles rabbiniques en France au Moyen Age », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 202, n°3, 1985, pp. 246-247.

nous l'avons dit, sont enseignées de manière privée, puisqu'il n'existe pas d'école de médecine dans les communautés juives.

2.1.3. L'enseignement au privé

À l'inverse du système d'étude dans le monde chrétien, les juifs n'ont pas un cursus strict, programmé pour l'enseignement autre que religieux. Du moins, c'est ce que le peu de sources à ce sujet nous apprend. Par exemple, c'est Joseph Ibn Kaspi (1279-1340) qui conçoit le programme d'études de son fils Solomon, en énumérant une liste des lectures : jusqu'à l'âge de quatorze ans, il doit étudier les textes sacrés, puis tout en continuant l'étude religieuse, il doit commencer l'apprentissage des sciences mathématiques et astronomiques, ainsi que la morale. À seize ans, Solomon est tenu de s'initier à l'étude de la logique. À partir de dix-huit ans, il doit étudier les sciences naturelles jusqu'à l'âge de vingt ans pour ensuite amorcer l'étude des livres de métaphysique et celle du *Guide des égarés* de Maïmonide¹⁰¹.

Un autre exemple nous vient du testament de Judah ben Saul ibn Tibbon à son fils Samuel. Nous apprenons qu'il a payé trente pièces d'or par an au maître R. Jacob fils de Obadiah pour apprendre à son fils à bien écrire en hébreu. Il lui a également trouvé un professeur pour les « sciences séculières » et lui a laissé toute une bibliothèque pour ne pas qu'il ait à emprunter des livres¹⁰². Plus tard, ce même Samuel ibn Tibbon, enseigne à son gendre Jacob Anatoli (1194-1256) l'astronomie, les mathématiques et les écrits logiques d'Aristote. L'enseignement au privé se fait donc dans les communautés juives pour toutes les matières qui concernent la médecine, les mathématiques et la philosophie naturelle¹⁰³.

¹⁰¹ SIRAT Colette, « Le cursus des études et le cadre institutionnel et intellectuel chez les juifs », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, ..., p. 23.

¹⁰² ABRAHAMS Israël (éd.), *Hebrew Ethical Wills*, Philadelphie, Jewish Publication Society, 2006 (1926), pp. 57-58.

¹⁰³ Voir notamment SHATZMILLER Joseph, *Jews, medicine, and medieval society*, Californie, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 22.

Les cours ne se font donc pas dans une classe constituée d'un groupe d'élèves et d'un professeur, mais plutôt de façon personnelle : un étudiant et son professeur, souvent un père qui enseigne à son fils, ou quelqu'un de la parenté à un membre de sa famille. Les sources qui témoignent de cette structure d'enseignement sont nombreuses, mais proviennent principalement des régions voisines. Néanmoins, ces quelques exemples valent la peine d'être mentionnés puisqu'ils illustrent bien les différents types d'enseignants dans les communautés juives.

À en croire deux sources du XV^e siècle, l'éducation d'un jeune peut se faire par une promesse entre deux familles. Deux contrats de mariage en Provence montrent cet arrangement : à Marseille le 7 mars 1431, Moïse Bonsegnor, médecin et chirurgien, père de la mariée Mandina, promet à la famille de son gendre Bonjuda (ou Bonjuas) de lui enseigner gratuitement pendant un an, une ou les deux sciences si le jeune homme est intéressé. Dans le second contrat, deux ans plus tard le 1^{er} novembre 1432, à Aix-en-Provence, Maître Crescas Creyssent (Creysse) donne sa fille Bellete à un certain Boniaquet Durand en lui promettant d'enseigner au jeune homme « toutes les sciences qu'il acquiert » particulièrement la médecine¹⁰⁴.

Pour ceux qui n'ont personne dans la famille pour leur enseigner la médecine, ils doivent trouver un maître qualifié moyennant des frais. Kalonymos ben Kalonymos (1286-1328) a payé, par exemple, un médecin célèbre assez cher pour son éducation. Quelques années plus tard, il justifie la charge de grosses sommes d'argent à ses patients en disant : « je payais à l'époque (avant) c'est à vous de me payer maintenant. Mon maître ne m'a pas enseigné gratuitement »¹⁰⁵. Cet aspect financier se trouve également dans sept autres textes, dont un contrat notarié fait à Avignon le 11 octobre 1486 entre le maître Joseph Leon de Cavaillon et son étudiant Mordecai (Mordecassius) Astruc Abraham. Durant une période de deux ans, le professeur espère lui apprendre des notions suffisantes en chirurgie pour que l'étudiant puisse se présenter à l'examen pour obtenir la licence. Des frais d'inscription de vingt-cinq florins sont exigés, quinze doivent être payées directement et les dix après que l'étudiant a réussi l'examen.

¹⁰⁴ SHATZMILLER Joseph, *Jews, medicine, and medieval society*, ..., p. 23.

¹⁰⁵ Kalonymos ben Kalonymos, *Even Bohan*, en hébreu, éd. Par HABERMANN A. M., Tel-Aviv, 1956, p. 45 ; cité dans SHATZMILLER Joseph, *Jews, medicine, and medieval society*, ..., p. 24.

Nous trouvons un autre exemple qui, cette fois-ci, montre que les femmes font aussi parties du corps professoral. Un contrat d'apprentissage fait à Marseille le 28 août 1326 stipule de l'engagement de Sarah de Saint-Gilles à enseigner à Salvat de Bourgneuf « l'art de la médecine et de la physique ». Le document explique que Sarah prend à son service et pour élève son coreligionnaire Salvat. Elle se charge de le loger, de le nourrir, et de lui apprendre la médecine et la physique en sept mois, à la condition que ce dernier accepte de lui verser tout ce qu'il reçoit en tant qu'aide-médecin durant cette période¹⁰⁶. Il est probablement question d'un étudiant ayant déjà quelques notions médicales ou même être vers la fin de ses études, puisque le contrat parle de sept mois seulement. Une douzaine de documents notariés fournissent des cas de femmes médecins ayant le titre de médecin sous la forme féminine comme *medica, fisica* et *chirurgica*. Chrétiennes comme juives, elles peuvent étudier au privé puis se présenter à l'examen¹⁰⁷.

L'éducation privée ressort ainsi comme la façon la plus usuelle pour l'enseignement de la médecine et des sciences mathématiques. Elle se fait au sein de la famille ou par un professionnel. Il est arrivé également, mais de façon exceptionnelle que des savants juifs aient appris par l'intermédiaire de maîtres chrétiens à la faculté de médecine.

2.2. Étudier la médecine à l'université de Montpellier

Bien que ce soit rare et que ce soit passé dans le dernier quart du XIV^e siècle, quelques médecins juifs ont étudié à l'université de Montpellier ou du moins, ont été en étroite collaboration avec des maîtres de cette institution. Ce sujet a bien été étudié par J. Shatzmiller, notamment dans une publication en 1992¹⁰⁸, nous nous permettons donc de reprendre ses conclusions et d'être brève. Pierre Pansier avait stipulé la possibilité que les fondateurs et les premiers maîtres de la faculté de médecine soient juifs. À la suite de ses hypothèses, plusieurs

¹⁰⁶ Archives départementales des Bouches-du-Rhône (AD13), 381 E32, fol. 122.

¹⁰⁷ J. Shatzmiller, *Jews, medicine, and medieval society*, ..., p. 109.

¹⁰⁸ SHATZMILLER Joseph, « Étudiants juifs à la faculté de médecine de Montpellier, dernier quart du XIV^e siècle », dans *Jewish History*, vol. 6, n° 1/2, The Frank Talmage Memorial Volume, 1992, pp. 243-255.

historiens ont affirmé que des savants juifs, dont la grande famille des Tibbonides, avaient fait partie du corps professoral de l'université. Leurs affirmations toutefois ont rapidement été rejetées puisqu'aucune source en hébreu ou en latin ne mentionne spécifiquement la présence à l'université de savants juifs aux XII^e et XIII^e siècles.

Néanmoins, pour ce qui est du XIV^e siècle, deux savants juifs témoignent de leur présence à la faculté de médecine. Le premier est Abraham fils de Meshullam Avigdor d'Arles connu par le cercle de savants chrétiens à Montpellier et traducteur de plusieurs textes médicaux du latin en hébreu¹⁰⁹. Dans l'introduction d'un traité de Gérard de Solo, le *Traité élémentaire des fièvres*, qu'il traduit en hébreu en 1379, Abraham affirme avoir « écout[é] les sciences médicales de la bouche des savants chrétiens et de leurs érudits dans l'importante académie de la ville de Montpellier »¹¹⁰. Dans une autre traduction, cette fois-ci d'un traité d'Arnaud de Villeneuve, Abraham déclare qu'un « ami chrétien » lui a fait découvrir ce traité lorsqu'il était à la faculté¹¹¹. Enfin, en traduisant un traité de Bernard de Gordon, *L'introduction à la pratique*, il ajoute qu'il est parti « écouter » (héb. *Lishmo'a*) les maîtres chrétiens enseigner la médecine et c'est à la faculté qu'il a trouvé plusieurs livres et commentaires pratiques¹¹². Il paraît donc évident que ce savant juif a réussi à s'introduire à la faculté et à participer aux cours. Précisions cependant que nous avons préféré garder le sens littéral « écouter » et non le traduire, comme le fait J. Shatzmiller par « apprendre », car il semble plus probable qu'Abraham en tant que simple auditeur libre, n'ait fait qu'assister aux cours, de façon passive, sans être autorisé à se présenter aux examens pour accéder aux grades. Le terme « apprendre » supposerait que le savant juif ait le même statut que les étudiants chrétiens.

¹⁰⁹ SHATZMILLER Joseph, « Étudiants juifs à la faculté de médecine de Montpellier, dernier quart du XIV^e siècle », ..., p. 247.

¹¹⁰ Bibliothèque nationale de France, Paris, héb. 1054, fol. 39^v. Cité dans SHATZMILLER Joseph, « Étudiants juifs à la faculté de médecine de Montpellier », ..., p. 247.

¹¹¹ BnF, Paris, héb. 1054, fol. 42^r. Cité dans SHATZMILLER Joseph, « Étudiants juifs à la faculté de médecine », ..., p. 247.

¹¹² BnF, Paris, héb. 1054, fol. 44^r. Cité dans SHATZMILLER Joseph, « Étudiants juifs à la faculté de médecine », ..., p. 247.

Le second savant juif qui affirme avoir été à la faculté de Montpellier, entre 1384 et 1394, est Léon Joseph de Carcassonne¹¹³. Dans le texte de la préface de sa traduction des ouvrages de Gérard de Solo, il explique que pour pouvoir fréquenter et suivre les cours dans les maisons d'études et les facultés, il fallait qu'il apprenne le latin. Il poursuit en attestant avoir parlé plusieurs fois au chancelier de la faculté de médecine à Montpellier, Jean de Tournemire, lequel est par ailleurs le médecin de Clément VII, et que le chancelier « avait l'habitude de soutenir les [étudiants juifs] autant qu'il le pouvait »¹¹⁴. Cette affirmation laisse sous-entendre que les juifs ne sont pas autorisés d'habitude au sein de la faculté, mais qu'il y a eu exception sous le mandat de Tournemire.

Pourquoi commencer à accepter les juifs dans les facultés de médecine au dernier quart du XIV^e siècle ? Avec l'arrivée de la peste vers 1347, partout en Occident, une demande croissante de services médicaux se fait sentir. Les princes et les prélats cherchent de ce fait à engager des médecins, quelles que soient leurs origines. Par ailleurs, à la fin du XIV^e siècle, la faculté de médecine à Montpellier ne semble plus posséder le même prestige. Ce déclin est dû notamment à un manque de maîtres et d'étudiants et à la demande de sommes d'argent exorbitantes pour l'octroi des diplômes. Quoiqu'il en soit, les exemples mentionnés sont bien des cas isolés. Il est possible que des maîtres aient offert des cours particuliers, mais les *studia* et les universités restent fermés aux juifs. Cette restriction n'empêche toutefois pas les étudiants juifs de devenir médecins et de passer ainsi par les mêmes examens que leurs collègues chrétiens pour obtenir la licence.

2.2.1. Attestation et diplôme en médecine

À la fin du XIII^e siècle, l'Occident commence à voir l'importance des études pour la pratique académique de la médecine. Plusieurs municipalités au Languedoc et en Provence

¹¹³ SHATZMILLER Joseph, « Étudiants juifs à la faculté de médecine de Montpellier, dernier quart du XIV^e siècle », ..., p. 248.

¹¹⁴ Pour la citation complète en hébreu, voir RENAN Ernest, *Les écrivains juifs français du XIV^e siècle*, Paris, Imprimerie nationale, 1893, p. 773.

insistent sur le fait que les médecins doivent détenir un diplôme en médecine, mais il n'est pas obligatoire partout. La médecine chez les juifs est basée sur ce qu'ils lisent par eux-mêmes, puis en tant qu'apprentis et par expérience. Lorsque les examens deviennent obligatoires chez les chrétiens vers la fin du XIII^e et au XIV^e siècle, les médecins juifs, pour avoir le droit d'exercer, sont contraints également de passer à travers les examens des autorités publiques, en démontrant le savoir de la médecine classique et des sciences auxiliaires comme la logique, les mathématiques, la physique, l'astronomie et la métaphysique¹¹⁵.

Jusqu'à la fin du XIV^e siècle, même s'ils réussissent les examens et qu'ils sont réputés excellents dans leurs traitements, les juifs ne peuvent avoir le titre de *magister in medicina*. Ils sont *medici physici* et certains, *medici chirurgici*, une distinction subalterne. Plusieurs hypothèses justifient les raisons pour lesquelles seuls les chrétiens ont accès au titre de *magister*. Il y a, en premier, le fait qu'aucun juif ne peut avoir un titre supérieur à un chrétien, pour ne pas que ce dernier soit en situation d'infériorité. Il est possible également, et c'est la raison la plus probable, que pour avoir le titre de *magister*, il fallait passer par les *studia generalia*, les universités ou les institutions reconnues. Le fait que des médecins juifs ne suivent pas le cursus requis à la faculté des arts et de médecine doit entrer en considération, et ce, même s'ils réussissent les examens du jury. Cette spécification s'applique également pour un chrétien qui n'accède pas à la faculté de médecine (par exemple un chirurgien) ou échoue aux examens de la licence.

2.2.2. Manuels, ouvrages et encyclopédies

Nous l'avons vu, le système scolaire des communautés juives n'est pas le même que celui du monde chrétien, l'enseignement ne semble pas autant se structurer. Il n'y a pas de manuels obligatoires ni de guide pour l'étudiant. Pour les études bibliques, comme nous l'avons mentionné plus haut, les étudiants des *yeshivot* se concentrent avant tout sur la Bible, le Talmud,

¹¹⁵ BEAUJOUAN Guy, « Les orientations de la science latine », dans FREUDENTHAL Gad (éd.) *Studies on Gersonides : A fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Leiden, E. J. Brill, 1992, p. 73 ; SHATZMILLER Joseph, « Apprenticeship or Academic Education: The Making of Jewish Doctors », ..., p. 506.

les textes rabbiniques comme ceux de Rashi et des tossafistes, ainsi que la littérature exégétique juive.

Comme l'éducation des sciences (mathématiques, philosophie naturelle, astronomie) se fait surtout au privé, les étudiants suivent les recommandations de leurs maîtres. Il peut s'agir de textes traditionnellement lus, comme ceux d'Aristote, Platon, Alexandre d'Aphrodise, Themistius, al-Fârâbî, Avicenne et Ibn Bâjjah. Également, des ouvrages grecs traduits en arabe ou des textes arabes tels que les *Éléments* d'Euclide, *l'Almageste* de Ptolémée ainsi que des textes recommandés à la suite de la lecture des *Éléments*¹¹⁶. Toutefois les ouvrages les plus populaires sont les encyclopédies, car elles regroupent dans un seul livre l'essentiel des sciences, dans l'ordre logique des études. Nombreuses à partir du XIII^e siècle, les plus connues sont le *Midrash ha-Hokhma* de Judah ben Solomon ha-Cohen, le *Sha'ar ha Shamayim* de Gerson ben Solomon d'Arles, le *De'ot ha-philosophim* de Shem Tov ibn Falaqera, ainsi que l'encyclopédie *L'Esprit de Grâce*.

La médecine juive se base, avant l'apparition des nombreuses traductions de textes grecs et arabes, sur la Bible, le Talmud et d'autres écrits rabbiniques. En effet, une grande variété de textes ayant trait à l'anatomie, à la médecine, aux planètes et à l'astronomie s'y trouvent. Toutefois, à partir du XII^e siècle, ils ne suffisent plus et le besoin de traduire des textes arabes et grecs s'accroît. Au XIII^e siècle, ce sont les œuvres latines qui intéressent de plus en plus les juifs. Ceux qui connaissent cette langue ou avec l'aide de savants chrétiens, commencent à traduire du latin à l'hébreu les textes les plus populaires¹¹⁷.

La bibliothèque du médecin provençal Astruc de Sestiers (m. 1439) fournit un bon exemple. Sur cent-soixante-dix-neuf livres, il en possède trente-six de médecine : des livres du *Canon* d'Avicenne, le *Liber Almansorem* de Rhazès, plusieurs ouvrages de chirurgie tels que ceux de chirurgiens réputés comme Lanfranc et Guy de Chauliac. Nous retrouvons également le traité

¹¹⁶ LÉVY Tony, RASHED Roshdi, *Maïmonide : philosophe et savant (1138-1204)*, Louvain, Peeters, 2004, pp. 57-58.

¹¹⁷ SHATZMILLER Joseph, « Apprenticeship or Academic Education ... », p. 508.

d'Abulcassis, l'*Antidotaire Nicolas* et le *Circa Instans*, un ouvrage indispensable pour les médecins, ainsi que des œuvres de maîtres universitaires comme celles de Jean de St-Amand, de Jean Jacme et d'Arnaud de Villeneuve¹¹⁸. La bibliothèque d'Astruc compte aussi des œuvres d'auteurs juifs, Maïmonide par exemple, ainsi que des textes rabbiniques et talmudiques. Nous pouvons de ce fait constater par cette bibliothèque l'importance des œuvres latines chez les savants juifs.

Ces œuvres, toutefois, restent difficilement accessibles. Par exemple, le texte de Léon Joseph nous apprend que la faculté de médecine à Montpellier au XIV^e siècle, avait prononcé un anathème contre quiconque vendrait ou prêterait à un juif des livres écrits par des maîtres à la faculté de Montpellier pour qu'ils les traduisent en hébreu¹¹⁹. Les savants juifs ont pourtant réussi à se procurer plusieurs œuvres latines. Comment ? La question reste ouverte. Nous pouvons uniquement suggérer que la loi s'appliquait uniquement aux œuvres écrites à la faculté, par conséquent, la diffusion des œuvres publiées à l'extérieur de l'université était permise. Il est possible aussi que la connaissance de ces textes par les savants juifs se soit faite oralement, lors des rencontres entre juifs et chrétiens. En effet, rien n'empêche de croire que ces derniers leur faisaient part des nouvelles parutions et des nouvelles découvertes pour combler l'écart dans l'éducation médicale entre juifs et chrétiens. D'ailleurs, surtout à partir du XIV^e siècle, cette pression d'acquérir des connaissances de pointe pousse plusieurs savants juifs à apprendre la langue latine et à traduire des textes latins en hébreu.

¹¹⁸ DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, ..., pp. 142-143.

¹¹⁹ RENAN Ernest, *Les écrivains juifs français du XIV^e siècle*, ..., p. 774.

2.3. Nouvelle littérature

2.3.1. L'étude du latin

Au Moyen Âge, l'étude du latin chez les savants juifs est beaucoup moins fréquente que l'étude de l'hébreu chez leurs homologues chrétiens. L'hébreu, pour ces derniers, est nécessaire pour permettre un contact direct avec le texte original de l'Ancien Testament, mais aussi pour pouvoir lire l'exégèse juive. L'importance accordée à la connaissance de la langue hébraïque a donc été principalement ressentie dans le domaine de la théologie. Dans le domaine médical, par exemple, ou des autres sciences, c'est l'inverse qui se produit : les savants juifs apprennent le latin, sans doute au privé, avec l'aide de maîtres chrétiens et traduisent des textes du latin à l'hébreu. En effet, la médecine constitue pour les juifs un facteur de promotion sociale, et ce, même s'ils ont un titre inférieur aux diplômés de la faculté de médecine. Ils sont engagés à la cour des princes et des papes, aux couvents et pratiquent même auprès de la population. Leur rencontre avec l'élite chrétienne et leur statut ont fait en sorte que l'apprentissage de la langue latine et des textes latins devenait essentiel.

2.3.2. Traductions du latin vers l'hébreu

Le premier savant connu à avoir traduit du latin à l'hébreu est un juif converti, mais par la suite repenti, que nous connaissons sous le surnom de Do'eg ha-Edomi (calomniateur dans le *Livre de Samuel*). Vers la fin du XII^e siècle, il copie en hébreu vingt-quatre textes médicaux latins. Ces textes proviennent d'auteurs influents dans l'étude de la médecine chez les chrétiens, tels *Tegni*, *Pantegni*, *Isagogue*, *Traité des urines* de Théophile, les *Aphorismes* et les *Pronostics* d'Hippocrate¹²⁰.

¹²⁰ DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, ..., p. 208.

Au XIV^e siècle, nous trouvons plusieurs témoignages de traductions du latin à l'hébreu. En 1327, un montpelliérain juif du nom de Crescas de Caslari traduit du latin à l'hébreu le *Regimen sanitatis* d'Arnaud de Villeneuve (1240-1311). Dans la même ville, Léon Joseph de Carcassonne est un savant réputé pour avoir traduit au moins six œuvres de maîtres montpelliérains renommés. Il explique que son intention était de mettre à la disposition des médecins juifs des œuvres qui traitent des derniers progrès médicaux afin que ces derniers puissent impressionner leurs collègues chrétiens¹²¹. En 1379, il transpose en hébreu le *Introductorium juvenum*, une œuvre de Gérard de Solo, médecin de Montpellier et en 1394 et le *Commentarium super nono almansorem* du même auteur. Il traduit également vers 1400 deux travaux de Bernard de Gordon, maître puis maître-régent et doyen à la faculté de Montpellier, le *Lilium medicina* et le *Liber Pronosticorum*. Enfin, il adapte en hébreu deux œuvres de Jean de Tournemire, un des médecins les plus illustres de Montpellier, le *Clarificatorium in IX Almansoris* et le *De Urinis*.

Les savants juifs s'intéressent également aux œuvres de chirurgiens, notamment celles de Lanfranc de Milan qui séjourne à Paris en 1295. C'est dans cette ville qu'il compose, un an après son arrivée, sa *Practica que dicitur ars completa totius chirurgie* ou *Chirurgia magna*, à la demande de certains maîtres à la faculté de médecine de Paris, tel Jean de Passavant, et de ses auditeurs¹²². Elle fait l'objet de plusieurs traductions en hébreu, dont une qui se trouve à la Bibliothèque nationale de France sous le titre *L'Art complet de chirurgie*¹²³. À l'exception du prologue et de l'épilogue, le texte s'accorde parfaitement avec le texte latin.

Un dernier exemple vaut la peine d'être mentionné, même s'il dépasse notre champ d'études. Le 6 juin 1436, une juive du nom de Venguessone Nathan, propriétaire d'une boutique de toiles, veuve la plus riche du quartier juif arlésien, lègue ses ouvrages en latin à son petit-fils Bonjues

¹²¹ BEN-SHALOM Ram, « The Tibbonides' Heritage and Christian Culture: Provence, C. 1186 - C. 1470 », dans IANCU-AGOU Danièle, NICOLAS Élie (dir.), *Des Tibbonides à Maïmonide : Rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Paris, Cerf, 2009, p. 112.

¹²² McVAUGH Michael R., « Surgical education in the Middle Ages », ..., p. 292.

¹²³ Lanfranc de Milan, *Practica, quae dicitur ars completa totius chirurgiae* / לנפרנקי חכמה נשלח, ms. Paris BnF hébreu 1183, 102 folios.

à la condition expressément formulée qu'il continue à apprendre le latin : « *omnes meos libros in lingua latina scriptos. Item plus lego dicto Bonjues felezeno meo [...] centum flores semel tantum solvendo convertendo in libris latinis si continuet studium latinum* »¹²⁴.

Ces quelques exemples montrent ainsi le besoin des savants juifs de faire l'acquisition des œuvres latines les plus répandues afin d'être à la hauteur des médecins chrétiens. Cet attrait vient du fait que vers la fin du XIII^e siècle, la médecine juive, qui trouve ses racines dans la Bible (par extension, le Talmud et les écrits rabbiniques) et dans les écrits gréco-arabes, devient désuète. Sans pour autant la remplacer, la médecine pratiquée par les chrétiens devient tout aussi importante.

Conclusion

Au terme de ce survol, plusieurs constats s'imposent. En ce qui concerne l'université de Paris, la *reformatio in melius* en 1215 fixe la structure institutionnelle. Le cursus se forme, la longueur des études est établie, les disciplines se dissocient et les livres autorisés sont cités. Cette université rayonne dès 1231, notamment par ses facultés des arts et de théologie qui accueillent des étudiants de partout. Il existe bien des facultés de droit et de médecine, mais elles sont loin d'avoir la renommée de leurs concurrentes, respectivement à Bologne et à Montpellier. Il est intéressant de voir l'évolution de l'université de Paris, car elle témoigne de tout un système structuré, méthodique et précis ne serait-ce que par le déroulement des examens obligatoires, la diversité des programmes et les manuels pédagogiques conçus uniquement dans le but d'aider les étudiants.

¹²⁴ D. Iancu-Agou, « La pratique du latin chez les médecins juifs et néophytes de Provence médiévale (XIV^e-XV^e siècle) », dans FONTAINE Resianne et FREUDENTHAL Gad (éd.), *Latin into Hebrew: Texts and Studies: Volume One: Studies*, Leyde, Brill, 2013, p. 90.

Les *studia generalia* vont évoluer aux côtés des universités pour offrir aux ordres mendiants une éducation similaire, afin que les étudiants les plus doués puissent poursuivre à la faculté de théologie. Cette éducation est donc axée principalement sur l'étude des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. À la différence des universités, les *studia* exigent l'étude des langues orientales, dont l'hébreu, pour comprendre les textes exégétiques juifs et lire la Bible originale afin de corriger la Vulgate. Nous avons vu en effet que ce n'est pas avant 1312 que l'université de Paris ouvrira une chaire de langues orientales.

Enfin, l'université de Montpellier est surtout reconnue par sa faculté de médecine. D'ailleurs, des écoles de médecine au XII^e siècle jouissent déjà d'une popularité, mais c'est à partir de 1220 que l'université de Montpellier devient une institution officielle. La faculté de médecine établit un cursus, des examens, des stages, sans pour autant avoir une structure précise comme celle de l'université de Paris. En effet, ce n'est qu'au début du XIV^e siècle que les statuts de la faculté de médecine passent par une réforme, puis il faut attendre l'année 1340 pour que le cursus se précise. La situation des chirurgiens à la faculté de médecine est tout aussi intéressante et aurait mérité que l'on s'y attarde davantage. À la faculté de médecine, les chirurgiens ne sont pas reconnus. Ne pouvant enseigner la chirurgie, ils se contentent de donner des cours d'anatomie. La faculté n'ouvrira pas de chaire en chirurgie, même si des œuvres chirurgicales seront au programme en 1340 et des cours de dissections et de chirurgies se donneront par les maîtres en médecine.

Pour ce qui est de l'éducation juive, Gilbert Dahan a affirmé qu'il y a au Moyen Âge une évolution semblable du système scolaire dans le monde chrétien et dans les communautés juives¹²⁵. Nous ne pouvons toutefois être du même avis. Le seul centre d'études supérieures connu est la *yeshiva*, consacré aux textes bibliques et talmudiques. Rappelons également qu'il existe des écoles privées ou communautaires. Par ailleurs, du fait que l'enseignement des autres disciplines se fait au privé, aucun cursus défini n'a pu être appliqué. C'est le père ou le maître qui choisissait les livres à lire et les matières à étudier. À la fin du XIII^e siècle toutefois,

¹²⁵ DAHAN Gilbert, « La place de Rachi dans l'histoire de l'exégèse biblique et son utilisation dans l'exégèse chrétienne du Moyen Âge », dans SIRAT René-Samuel (dir.) *Héritages de Rachi*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, p. 95.

l'exigence d'une licence pour pratiquer la médecine force les étudiants juifs à consulter des œuvres latines lues à la faculté de médecine. Les savants juifs commencent ainsi à s'intéresser aux textes latins, à les traduire en hébreu et certains à l'étude du latin. Ils ne peuvent toutefois le faire qu'avec l'aide de maîtres chrétiens qu'ils rencontrent et avec qui le partage des connaissances sera fructueux aux XIII^e et XIV^e siècles. Cette transmission du savoir, nous l'aborderons en détail au prochain chapitre.

Chapitre II - Savants juifs et chrétiens à l'âge des universités :

Entre concurrence, contestation et collaboration

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, alors que le XI^e siècle est témoin de l'épanouissement d'une culture urbaine, le XII^e siècle prépare l'avènement d'une culture savante qui se révèle être, au siècle suivant, celle des universités. C'est Paris, notamment, devenue un grand centre de vie intellectuelle et scolaire, qui profite de cette effervescence par le prestige de son université. Depuis que le foyer intellectuel s'est déplacé des monastères aux universités, de nombreux clercs et moines se sont intéressés non plus uniquement aux préceptes de la Bible et des Pères, mais aux commentaires rabbiniques de la Bible¹. Ainsi, à partir du XI^e siècle, savants juifs et chrétiens vont se rapprocher significativement et s'enrichir mutuellement. Cependant, les collaborations entre érudits des deux confessions durant les XII^e et XIII^e siècles font place aussi aux disputes, et aux confrontations. Une certaine concurrence voit également le jour entre ces derniers alors que la vie intellectuelle juive et chrétienne est à son plus haut point.

Nous voulons ainsi tenter de montrer la complexité des relations judéo-chrétiennes au Moyen-Âge central qui vacillent sans cesse entre, d'un côté les conflits récurrents et de l'autre, les alliances non moins négligeables. Dans cette optique, nous allons premièrement mettre en avant les concurrences et les confrontations émergeant principalement à partir du XI^e siècle, avec la constitution de grandes villes et du réveil intellectuel juif et chrétien. En second, nous verrons qu'outre ces dissensions, il existait une véritable collaboration fondée sur le savoir.

¹ COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy : the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », dans *The American Historical Review*, Oxford University Press, vol. 91, n°3, 1986, p. 592.

1. Concurrence et contestation

1.1 De la discussion libre et privée à la dispute forcée et publique

Au XI^e et surtout au XII^e siècle, les savants chrétiens et juifs partagent une estime réciproque. Cela s'explique notamment par leurs intérêts communs à l'enrichissement de la pensée. Les discussions sont libres et se déroulent en général de façon paisible. Rappelons qu'au Moyen Âge, *dialogus* signifie un entretien, un dialogue². Pour ce qui est du terme *disputatio*, « discussion », il n'exprime pas une confrontation, une dispute à proprement parler, mais bien une méthode dialectique qui se présente sous forme de dialogue³. De nombreux chrétiens vont ainsi interagir avec des juifs par des débats et des échanges intellectuels dans des domaines tels que l'exégèse vétéro-testamentaire, mais aussi, les sciences naturelles, la médecine, ou encore l'astronomie.

En ce qui concerne les laïcs, ces derniers entament ouvertement des discussions théologiques avec des juifs. Des relations amicales entre médecins juifs et malades chrétiens se forment aussi, bien que plusieurs conciles œcuméniques et décrétales – tels que le décret d'Yves de Chartres (1040-1116) et celui de Gratien (1151) – aient répété l'interdiction aux chrétiens de se faire soigner par des juifs (sans pour autant que ces interdictions soient respectées)⁴. Par exemple, dans son *De Vita Sua*, Guibert de Nogent (1055-1124) raconte l'histoire d'une amitié qui se crée entre un moine malade et un juif qui le soigne : « [...] *qui ad cellam ecclesiae appendicem a suo abbate directus cum inibi moraretur in morbum incidit, cujus causa cum judaeo quodam gnaro medicinae [...] Ex muta ergo familiaritate sumentes adaciam, sua sibi incipiunt revelare mysteria* »⁵. Notons que du côté juif, déjà au XI^e siècle, certains maîtres, tel Salomon de Troyes

² GAFFIOT Félix, *Le grand Gaffiot : dictionnaire latin-français, ...*, p. 522.

³ GAUVARD Claude, DE LIBERA Alain, ZINK Michel, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 1303.

⁴ Concernant le statut des médecins juifs au Moyen Âge, voir SACHS Régis-Nessim, *Médecins juifs du X^e au XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2014, pp. 69-72.

⁵ Il semble que ce soit une histoire fictive, mais l'idée d'un dialogue entre un chrétien et un juif représente très possiblement la réalité. Guibert de Nogent, LABANDE Edmond-René (éd. et trad.), *Autobiographie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 202-203.

dit Rashi (1040-1105), conseillent d'éviter les discussions polémiques avec les chrétiens. Selon Rashi, il faut s'éloigner des « provocateurs chrétiens », car leur intention première est de convertir⁶.

À partir de la seconde moitié du XII^e siècle, mais surtout au XIII^e siècle, les débats libres entre juifs et chrétiens commencent à inquiéter de plus en plus les autorités religieuses. Selon G. Dahan, ces derniers craignent que les juifs séduisent les chrétiens par leurs discours⁷. Il s'agit en fait d'une ancienne crainte qui refait surface, une croyance selon laquelle les juifs, connaissant bien l'Ancien Testament et ayant une subtilité dans la dialectique, pourraient facilement convaincre les chrétiens laïcs ou clercs ignorants et illettrés.

Nous le voyons déjà dans l'autobiographie de Guibert de Nogent qui accuse le médecin juif d'avoir fait dévier le moine vers les maléfices. Pour sa part, Pierre de Blois (1135-1203) se réfère au *Code de Justinien* (529), l'un des grands recueils du droit civil reconsidéré à partir du XII^e siècle, et déclare en tête de son traité *Contra perfidiam iudaeorum* que « Justinien a ordonné que l'on ne dispute pas de la Trinité suprême ni de la foi catholique »⁸. Au XIII^e siècle, plusieurs conciles vont dans ce sens et interdisent aux laïcs de disputer publiquement ou en privé avec des juifs sur la religion. En outre, les statuts synodaux de Paris (1213?) stipulent qu'il est interdit aux laïcs de disputer avec des juifs sur les articles de la foi chrétienne : « *Insuper laicis prohibeatur sub pena excommunicationis, ne presumant disputare cum Judeis de fidei christiane articulis* »⁹. L'interdiction d'un débat entre un laïc et un juif est également rapportée par Joinville (v. 1224-1317), dans *La vie de Saint-Louis*. Il raconte l'histoire d'un chevalier qui demande à un juif d'entamer une *disputatio* avec lui à propos de la Vierge. Cette interaction tourne mal et le chevalier tue le juif :

⁶ SULTAN Claude, « Apologétique et polémique dans les commentaires de Rashi sur les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Daniel* », dans DAHAN Gilbert (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 164.

⁷ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 42.

⁸ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 43.

⁹ PONTAL Odette, *Les Statuts synodaux du XIII^e siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, vol.1, p.94, n° 71.

Aussi vous dis-je, fist li roys, que nulz, se il n'est très bon clerc, ne doit desputer a eulz. Mes l'omme loy, quant il ot mesdire de la lay crestienne, ne doit pas deffendre la lay crestienne, ne, mais de l'espee de quoy il doit donner parmi le ventre dedens, tant comme elle y peut entrer¹⁰.

En 1227, le concile de Trèves applique la même restriction aux prêtres illettrés, ces derniers ne pouvant discuter avec des juifs devant des laïcs. Le problème des controverses judéo-chrétiennes est que, souvent, les interlocuteurs juifs ne sont pas des experts de l'exégèse¹¹. Ces juifs non expérimentés ne connaissent pas de limite entre le sens littéral et les *aggadot* (fables et histoires imaginaires) du Talmud. Par conséquent, le « juif moyen » du XII^e et XIII^e siècle confond les deux en les mettant au même niveau et en faisant croire à l'auditeur chrétien (qu'il soit savant ou non) que ces fables sont des récits historiques.

Ainsi, pour autant que nous puissions en juger, les discussions libres et privées se raréfient au XIII^e siècle. Ces discussions sont remplacées par des débats solennels, parfois forcés, et totalement contrôlés par les autorités religieuses. Le premier débat de ce genre est la disputation de Paris de 1240 au sujet du Talmud¹². Les autorités religieuses organisent le 25 juin 1240 un débat public sur le Talmud et sur certains textes rabbiniques, débat qui est surtout perçu comme un procès intellectuel. Il ne s'agit désormais plus d'une *disputatio* amicale et sereine, mais bien d'une dispute forcée sous un climat différent et assez tendu.

1.2 La censure des textes juifs

À partir du XIII^e siècle, les autorités chrétiennes deviennent beaucoup plus sévères à l'égard des écrits – qu'ils soient de nature philosophique ou théologique. Les intellectuels de l'université de Paris subissent alors une pression idéologique inconnue auparavant. En fait, les interventions de la censure à Paris se renforcent remarquablement au XIII^e siècle, cela dans le

¹⁰ Joinville, *Vie de Saint-Louis*, Mahier (enlumineur), 1330-1340. ms. Paris, BnF Français 5716, fol. 28.

¹¹ DAHAN Gilbert, *Lire la bible au Moyen Age : essais d'herméneutique médiévale*, ..., p. 384.

¹² DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 46.

but de surveiller les erreurs qui pourraient compromettre le dogme. De même, l'essor de l'université de Paris, comme lieu intellectuel central de la chrétienté, a favorisé l'émergence d'un contrôle doctrinal ferme¹³. La défense de l'orthodoxie doctrinale et de la tradition constitue son point majeur.

Les autorités parisiennes vont, de ce fait, exercer une importante pression sur les maîtres et les étudiants de l'université, tant au sein de la faculté des arts qu'au sein de la faculté de théologie. En outre, différentes mesures restrictives vont être employées afin de censurer certaines thèses contenues dans les œuvres. La moins répressive est la suppression uniquement de quelques idées ou passages considérés comme des erreurs doctrinales. C'est le cas, par exemple, de la condamnation au concile de Reims, le 2 mars 1148, de quatre thèses de Gilbert de la Porrée (1076-1154), maître à l'université de Paris. Eugène III ordonne alors simplement la correction de l'ouvrage incriminé. D'autres œuvres, toutefois, sont considérées comme comportant trop d'erreurs et sont condamnées aux flammes. Par exemple, les *Quaternuli* de David de Dinant (1160-1217) sont mis à l'index, puis brûlés en 1210 par le concile de Paris. Le *Periphyseon* de Jean Scot Érigène (v. 800-v.876) est également censuré par le concile en 1210 et en 1225, à la demande de l'évêque. Honorius III condamne le livre au bûcher, lançant l'excommunication contre tous ceux qui le liraient ou conserveraient une partie seulement de l'œuvre¹⁴.

Le contrôle des écrits non-orthodoxes ne se limite pas uniquement aux auteurs chrétiens, puisqu'au temps de Rashi, il semble que la censure des textes touche également les penseurs juifs. Selon C. Sultan¹⁵, il n'existe pas de textes interdits avant la condamnation du Talmud de 1240, mais la crainte de voir ses écrits contrôlés règne bien chez les savants juifs. C'est le cas de Rashi qui va devoir trouver un moyen pour déjouer les censeurs. Le principal souci de ce maître est l'utilisation du terme hébreu *minim* qui désigne, dans la littérature rabbinique, les

¹³ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, p. 2.

¹⁴ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, ..., p. 23 ; Denis Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, 2^e édition revue et augmentée, Presses universitaires de France, 1993, v. 2, p. 2602.

¹⁵ SULTAN Claude, « Apologétique et polémique dans les commentaires de Rashi sur les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Daniel* », ..., p. 163.

non-juifs. À l'époque du maître, les autorités ecclésiastiques se rendent compte que ce mot renvoie aux chrétiens et pour que certains passages de ses écrits ne soient pas censurés, il utilise au moins seize termes différents pour les désigner. Par exemple, pour parler de l'Église, Rashi emploie l'expression la « Rome impie », ou « Rome la pécheresse ». Néanmoins, malgré le recours à quelques termes plus subtils, ce dernier n'échappe pas aux censeurs qui décident de supprimer plusieurs passages de ses commentaires des *Psaumes* et de *Daniel*. Il expose en effet un certain nombre d'arguments polémiques (Jésus ne serait pas le fils de Dieu, par exemple) et critique l'interprétation christologique de l'Ancien Testament.

Toujours est-il que les savants juifs, des XI^e et XII^e siècles, ne vont pas véritablement subir de pressions idéologiques. Effectivement, avant 1239, l'Église ne semble pas manifester un vif intérêt pour les textes juifs¹⁶. Une indifférence qui serait même de l'ignorance si nous nous référons à la lettre écrite par Grégoire IX aux évêques de France: « *Si vera sunt, que de iudeis in regno Francie, et aliis provinciis commorantibus asseruntur [...]* »¹⁷. Par conséquent, la condamnation du Talmud à Paris est d'une grande importance dans l'histoire de la censure de la littérature juive. Ce n'est que lorsque le souverain pontife apprend en 1239 que ce livre contient des erreurs et des blasphèmes que la censure touche avec vivacité les textes talmudiques et rabbiniques.

¹⁶ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 217 ; COHEN Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, London, Berkley – Los Angeles, 1999, p. 318.

¹⁷ GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe Century : A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, n° 96, p. 240.

1.3 Étudier l'exégèse chrétienne ou juive dans un but polémique ?

1.3.1 Évolution de l'exégèse juive et chrétienne

Les exégèses chrétienne et juive ont évolué pour être diamétralement opposées au XIII^e siècle. En effet, avant ce siècle, elles se basent toutes les deux sur l'exégèse hellénistique. Pour faire simple, cette exégèse a plusieurs niveaux de lecture impliquant l'allégorie et elle utilise le mythe pour interpréter des réalités métaphysiques ou morales à travers des récits¹⁸.

À partir du VII^e siècle, une rupture commence progressivement à se faire entre l'herméneutique juive et l'herméneutique chrétienne. En effet, ce changement commence vers l'an 600 avec l'œuvre d'Isidore de Séville intitulé *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*. Il s'agit de deux cent cinquante notices assez courtes provenant de l'Ancien et du Nouveau Testament qui montrent le sens allégorique ou moral de personnages bibliques¹⁹. Avec cette œuvre, l'exégèse chrétienne opte pour l'interprétation allégorique de la Bible, mais également lui donne un caractère antijuif.

Au XII^e siècle, la Glose, tout comme Rashi, manipule et transforme ses sources basées sur les tendances exégétiques spécifiques à la France du XII^e siècle. La Glose produit une lecture polémique, et Rashi, développe également une interprétation polémique qui tend à discréditer l'exégèse chrétienne²⁰.

Pour ce qui est de l'approche métaphorique, celle-ci est remplacée par l'exégèse littérale, une approche analytique basée sur le raisonnement²¹. L'étude du texte biblique au sens littéral continue à dominer tout au long du XIII^e siècle grâce aux critères spécifiques pédagogiques des

¹⁸ DAHAN Gilbert, *Lire la bible au Moyen Age ...*, pp. 366-367.

¹⁹ POIREL Dominique, « Un manuel d'exégèse spirituelle au service des prédicateurs : Les *Allegoria* d'Isidore de Séville », dans *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 33, 2003, p. 96.

²⁰ SCHOENFELD Devorah, *Isaac On Jewish and Christian Altars: Polemic and Exegesis in Rashi and the Glossa Ordinaria*, New York, Fordham University Press, 2013, p. 120.

²¹ VERGER Jacques, « L'exégèse de l'Université », dans RICHÉ Pierre, LOBRICHON Guy (éds.) *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 199.

institutions universitaires. Albert le Grand (v. 1193-1280), grand exégète, n'a pas laissé de place dans ses commentaires sur la Bible à l'interprétation allégorique, contrairement à son disciple Thomas d'Aquin (1225-1274). Ce dernier, bien qu'affirmant l'autorité du sens littéral, a donné une interprétation parfois mystique (ou spirituelle). Néanmoins, dans sa *Somme théologique*, Thomas d'Aquin souligne que l'exégèse littérale a priorité sur le sens mystique, mais que ce dernier reste nécessaire pour la compréhension de l'Écriture²².

L'herméneutique juive dans les communautés juives occidentales, quant à elle, se détache de l'herméneutique chrétienne vers le X^e siècle. L'approche mythique fait sa route de l'Orient vers l'Italie puis dans les pays « ashkénazes » dans un corpus de dix recueils appelé *Midrash rabba*²³. Les juifs ashkénazes n'arrivent toutefois pas bien à comprendre cette interprétation, trop complexe par la langue et la nature même de l'exégèse midrashique.

À la fin du XI^e siècle, l'exégèse juive se renouvelle avec Rashi. Il semble être le premier à utiliser l'interprétation mythique et à l'adapter pour qu'elle soit comprise par ses compères, mais préfère néanmoins une autre approche, l'interprétation littérale. Au temps de Rashi se développent donc deux sortes d'exégèses dans les communautés juives occidentales : le *peshat* (sens littéral) et le *derash* (sens mythique). L'exégèse juive du XII^e siècle s'inscrit dans le mouvement intellectuel de son temps. Les exégètes tels Samuel ben Méir dit Rashbam (1085-1174), le petit-fils de Rashi, et Joseph Bekhor Shor se montrent opposés au sens mythique ne considérant que seul le sens littéral puisse permettre la compréhension du texte biblique²⁴.

Enfin, au XIII^e siècle, l'interprétation littérale est délaissée au profit de l'exégèse allégorique tant dans la France du Nord qu'en Languedoc, mais il semblerait qu'à Montpellier au moins, l'interprétation juive se rapproche significativement de l'exégèse chrétienne. Shimon ben

²² VERGER Jacques, « L'exégèse de l'Université », ..., pp. 204-209.

²³ G. Dahan propose que l'arrivée de l'exégèse mythique commence au X^e ou XI^e siècle, alors que A. Graboïs la place un siècle avant. Voir DAHAN Gilbert, « La place de Rachi dans l'histoire de l'exégèse biblique et son utilisation dans l'exégèse chrétienne du Moyen Âge », dans SIRAT René-Samuel (dir.) *Héritages de Rachi*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, p. 96 ; GRABOÏS Aryeh, « L'exégèse rabbinique », dans RICHIÉ Pierre, LOBRICHON Guy (éds.) *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 246.

²⁴ GRABOÏS Aryeh, « L'exégèse rabbinique », ..., pp. 253-254.

Joseph s'insurge justement de la nouvelle interprétation juive qui est devenue selon lui la même méthode de travail que celle des chrétiens²⁵. Méiri de Perpignan laisse entendre que l'utilisation de la méthode exégétique chrétienne chez les juifs est due aux affinités entre exégètes chrétiens et juifs. Par exemple, il reproche à certains confrères d'utiliser l'allégorie morale chrétienne pour expliquer l'interdiction de manger du porc²⁶.

Par conséquent, nous pouvons voir un parallélisme dans l'évolution de l'exégèse des deux confessions qui vacille entre une interprétation mythique (*midrash* pour les juifs et exégèse allégorique ou tropologique pour les chrétiens) et une interprétation littérale du texte biblique. Cette évolution montre également que les méthodes employées sont communes. Enfin, du fait de l'importance de l'exégèse et du souci de comprendre le sens caché et révélé du texte sacré, certains exégètes juifs et chrétiens ont ressenti le besoin d'étudier l'herméneutique de leur « adversaire ».

1.3.2 Pourquoi étudier l'exégèse de l'autre confession ?

1.3.2.1.1 *Chez les savants chrétiens*

Au moins trois raisons poussent les exégètes chrétiens à consulter les écrits de leurs confrères juifs. Certaines sont à caractères polémiques, mais d'autres ont plutôt un but d'enrichissement intellectuel. Ainsi, le premier motif serait que les exégètes chrétiens étudient l'herméneutique juive afin de pousser plus loin dans le raisonnement et la compréhension des textes anciens²⁷. Il ne s'agit pas d'embarrasser le juif, mais plutôt d'avoir des explications sur les détails linguistiques, archéologiques ou les traditions historiques de l'Ancien Testament. L'exégèse juive aide les savants chrétiens des XII^e et XIII^e siècles à comprendre les métaphores trouvées dans les prophéties. L'interprétation des livres prophétiques pose plusieurs problèmes

²⁵ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture* [...], ..., p. 54.

²⁶ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture* [...], ..., p. 54.

²⁷ DAHAN Gilbert, *Lire la bible au Moyen Age : essais d'herméneutique médiévale*, ..., p. 370.

aux exégètes chrétiens puisque ces livres ne peuvent pas être pris concrètement. En effet, le langage du prophète est souvent métaphorique et comprendre sa signification par une interprétation littérale n'est pas possible²⁸. Ils ont donc recours à l'exégèse juive, particulièrement au *midrash*, qui leur propose des éclaircissements et des solutions.

Le deuxième motif à vouloir étudier l'exégèse juive est de déceler les erreurs contenues dans ces textes pour ensuite les montrer aux juifs. En effet, même si les chrétiens expriment de l'intérêt pour apprendre l'hébreu, la littérature juive et comprendre l'Ancien Testament aux XII^e-XIV^e siècles, l'attention portée envers les écrits juifs sert principalement à utiliser leurs propres arguments pour les persuader de leur erreur.²⁹ Ils vont donc étudier la littérature juive pour ensuite la retourner contre les juifs. Nous trouvons un exemple dans un passage dans la *Vie anonyme de Raymond de Peñafort* (fin du XIII^e siècle) vantant le zèle religieux de ce frère prêcheur : « Grâce à ses conseils et à ses efforts certains frères furent instruits dans la langue hébraïque de façon à pouvoir convaincre les juifs de leurs ruses et de leurs erreurs [...] »³⁰. Moïse b. Samuel Ibn Tibbon (m. 1283) se plaint justement de cette méthode de persuasion et de conversion, dans son introduction du *Sefer Péa* : « Je me suis rendu compte que les gentils ont forgé des stratagèmes contre nous et ont scruté nos propres traditions [...] »³¹.

La troisième et dernière raison peut être vue comme un double objectif : non seulement les écrits juifs ont pour but d'accréditer l'interprétation chrétienne auprès des juifs, mais ils servent surtout à rendre plus efficace la conversion. Ainsi, en utilisant une source juive pour expliquer l'exégétique chrétienne, l'auteur montre aux juifs que les dogmes de la foi chrétienne et ses textes sont compatibles³². C'est le cas du frère dominicain Paul Christiani (converti au début

²⁸ DAHAN Gilbert, *Lire la bible au Moyen Age : essais d'herméneutique médiévale*, ..., p. 387.

²⁹ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 339 ; IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au Judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, p. 113, 157.

³⁰ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., pp. 454-455.

³¹ SIRAT Colette, *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, ..., p. 36.

³² SOUSSEN Claire, « La parole de l'autre, la prise en compte des arguments de l'adversaire dans la polémique anti-juive à la fin du Moyen Âge », dans MORLET Sébastien et MUNNICH Olivier (éd.), *Les dialogues Adversus Iudaeos : Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris, Actes du colloque international à l'Université de Paris-Sorbonne, Institut d'études augustiniennes, 2013, p. 359.

des années 1230) qui utilise ce procédé en 1263, lors de la *disputatio* contre le savant juif Nahmanide à Barcelone. Il veut montrer, en effet, que la *aggadah*, les fables contenues dans le Talmud, révèle la vérité du christianisme. Principalement, il emploie des exemples tirés du Talmud (Isaïe 52-53) qui prouvent que Jésus est le messie³³. Paul Christiani essaye ainsi de faire du Talmud l'instrument de conversion. Un autre exemple nous vient de Guy Terré (1270-1342) qui se demande s'il est possible de prouver à l'encontre des juifs et par leurs Écritures l'existence d'une Trinité³⁴. Il cherche donc à démontrer les vérités chrétiennes à partir de l'Ancien Testament. Enfin, notons que les *studia* dominicains comme les chaires de langues créées à la suite du concile de Vienne, ont pour objectif premier de rendre plus efficiente l'évangélisation.

1.3.2.1.2 Chez les savants juifs

Que ce soit à Montpellier, Lunel, Troyes ou Paris, les savants chrétiens ont souvent consulté des juifs pour l'interprétation de l'Ancien Testament ou des écrits rabbiniques depuis le XII^e siècle³⁵. Les auteurs juifs, par contre, vont surtout rédiger des commentaires bibliques dans lesquels il n'y aura aucune référence aux savants chrétiens. Ces derniers se concentrent avant tout sur l'Ancien Testament ou sur les commentaires des tossafistes³⁶. Il y a toutefois exception puisque nous trouvons des cas rares et isolés entre le XI^e et le XIV^e siècle. En effet, certains ont indiqué dans leurs écrits avoir étudié l'herméneutique chrétienne. La raison principale semblerait être de trouver des citations qui renforceraient leurs arguments dans l'intérêt d'une *disputatio*. Ainsi, au XII^e siècle, André de Saint-Victor (m. 1175) atteste que les

³³ CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages », dans SHOHAM-STEINER Ephraïm (ed.) *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts*, Turnhout, Brepols, vol. 5, 2016, p. 49.

³⁴ SOUSSEN-MAX Claire, « L'exégèse de l'Ancien Testament au service de la polémique anti-juive dans l'espace aragonais au XIII^e siècle », dans NOBLESSE-ROCHER Annie (éd.) *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 257.

³⁵ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc*, New York, Routledge, 2009, p. 15.

³⁶ Les tossafistes sont des rabbins, localisés surtout en Allemagne et en France, qui ont écrit des commentaires et des gloses du Talmud, entre le XI^e et XIV^e siècle.

juifs étudient l'exégèse chrétienne pour bien connaître les arguments et ainsi embarrasser leurs adversaires chrétiens³⁷.

Rashi vient confirmer ce qu'affirme André de Saint-Victor en révélant qu'il a étudié l'interprétation biblique chrétienne avant de rédiger ses commentaires pour avoir, si nécessaire, des arguments contre certaines thèses³⁸. Joseph Kara (1065-1135), Samuel ben Meïr (Rashbam), Berakhiah ben Natronai³⁹ et Joseph Bekhor Shor⁴⁰, ont également montré une connaissance croissante de l'exégèse chrétienne et un désir plus grand de le réfuter⁴¹.

L'exemple de Samuel ben Meïr (connu sous l'acronyme de Rashbam) est significatif. Il se distingue de ses confrères par sa culture générale étendue et sa connaissance du latin qu'il aurait appris dans le but d'étudier directement les textes exégétiques chrétiens⁴². En consultant la Vulgate, il remarque que le texte contient plusieurs erreurs au niveau de la traduction. Entre autres, Rashbam soutient que l'interprétation de Jérôme du nom *Shiloh* (Genèse 49, 10), qu'il identifie comme étant Jésus, est fautive. Pour l'exégète juif, il s'agit non pas de Jésus, mais du nom d'une ville :

Cette exégèse réfute le point de vue des hérétiques, en particulier celui des chrétiens, qui prétendent que le שילה (Shiloh) est orthographié ici avec un ה (h) à la fin est la ville connue sous le nom de Shiloh épelée dans les Écritures comme שילו dans Samuel 1, 24 [...] ne sont pas les mêmes, celui de notre verset faisant référence au Sauveur, tandis que celui de Samuel faisant référence à la ville. Yaakov, contrairement à l'opinion des chrétiens n'éleva pas la position de Yéhudah au rang de Sauveur [...] ⁴³.

³⁷ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas ... », p. 633.

³⁸ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas ... », p. 632.

³⁹ Berakhiah ben Natronai vécut au début du XII^e siècle.

⁴⁰ Sa date de naissance et de mort nous est inconnue, mais nous savons qu'il faisait partie des auteurs juifs du XII^e siècle.

⁴¹ SMALLEY Beryl, *The Study of The Bible in the Middle Ages*, ..., pp.155-156.

⁴² GRABOÏS Aryeh, « L'exégèse rabbinique », dans RICHÉ Pierre, LOBRICHON Guy (éds.) *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, p. 253.

⁴³ Rashbam sur la Genèse 49, 10. Cité dans GRABOÏS Aryeh, « L'exégèse rabbinique », ..., p. 254.

L'étude de la Vulgate est donc importante pour lui puisqu'elle permet de repérer les erreurs des exégètes chrétiens, de les exposer et de les réfuter. Un autre exemple se trouve dans son commentaire sur un verset de l'Exode (20, 15). Il y explique la définition et l'utilisation du mot meurtrier (רוצח) dans le Deutéronome 4, 42 en précisant que c'est une réponse aux chrétiens qui ont admis que la traduction latine du terme tuer (רציחה) dans la Bible est inexacte⁴⁴.

Que signifie-t-il par « une réponse aux chrétiens » ? Son commentaire est-il destiné également aux savants chrétiens ou se sert-il de l'exégèse chrétienne pour rendre crédible son interprétation ? La première hypothèse n'est pas à rejeter complètement puisque, en contact avec des exégètes chrétiens, il leur a possiblement exposé son opinion. Toutefois, la seconde hypothèse semble plus appropriée. Nous pensons que même si son attitude n'est pas à caractère polémique, Rashbam donne au public juif des arguments à utiliser en cas de *disputatio* (dans le sens d'une discussion, d'un dialogue) avec un chrétien. Ces réfutations peuvent également avoir comme but de montrer les erreurs des chrétiens afin de dissuader ses coreligionnaires d'être attirés par ce que disent les missionnaires chrétiens.

Un autre cas, cette fois du début du XIII^e siècle, nous provient d'un exégète provençal du nom de David Kimhi (1160-1235). Dans un passage du commentaire des Psaumes traduit en latin et interprété par saint Jérôme, David écrit directement aux chrétiens pour leur faire savoir que cette interprétation est fautive : « Jérôme, votre traducteur, s'est trompé en restituant le texte hébreu de Psaume 110, 1 de manière à lui donner une interprétation trinitaire »⁴⁵.

De nombreuses questions théologiques vont ainsi être débattues, mais un seul problème reste prééminent : qui, du juif ou du chrétien, détient la vérité ? C'est une question essentielle, surtout à partir des XII^e et XIII^e siècles, alors que les deux systèmes religieux sont en plein essor. Par conséquent, l'étude de l'herméneutique de la religion opposée sert surtout à montrer la supériorité de sa foi et à dénigrer celle de son interlocuteur. De plus, l'importance que revêt le judaïsme intellectuel durant le XIII^e siècle comporte un intérêt qu'il ne faut pas laisser de côté :

⁴⁴ La citation complète se trouve dans Rashbam sur l'Exode 20, 15.

⁴⁵ SOUSSEN-MAX Claire, « L'exégèse de l'Ancien Testament au service de la polémique anti-juive dans l'espace aragonais au XIII^e siècle », ..., p.257.

le pape et l'université, promue au rang de première autorité doctrinale de la chrétienté, ne voyaient-ils pas dans cet essor du judaïsme intellectuel une sorte de concurrence ? Le judaïsme prend trop d'importance dans le monde chrétien occidental.

En effet, l'avis des exégètes juifs est parfois préféré au détriment de celui de leurs coreligionnaires, pour des questions théologiques (sur l'Ancien Testament). C'est le cas, par exemple, d'André de Saint-Victor (m. 1175) accusé de judaïser tant il consulte ces contemporains juifs. Pour certains textes prophétiques, il a une prédilection pour l'explication juive, plus rationnelle selon lui, de l'Ancien Testament. Il considère même que, parfois, le texte hébreu est meilleur que la Vulgate⁴⁶.

Le judaïsme devient ainsi un rival de premier plan pour l'Église qui atteint le plus haut point de son pouvoir politique et de son prestige durant le pontificat d'Innocent III (1198-1216)⁴⁷. Au XIII^e siècle, le christianisme se transforme en un régime de vérité et désire assumer entièrement l'héritage de l'Ancien Testament. Nous pouvons déceler alors un processus d'inquiétude intellectuelle vis-à-vis du judaïsme. Il ne fait toutefois pas oublier l'apport non négligeable des collaborations qui n'ont fait qu'aviver cette inquiétude. En effet, derrière ces contestations se trouvent avant tout un échange, une association entre savants juifs et chrétiens que ce soit à des fins polémiques ou d'entre-aides.

2. Collaboration

S'il y a bien contestation au niveau de la foi selon l'adhésion à un ensemble de principes et à l'appartenance à une tradition, il reste que de nombreuses collaborations ont lieu entre savants juifs et chrétiens ne serait-ce que par une intention de départ identique : cette collaboration se révèle dans un désir commun d'apprendre l'exégèse chrétienne ou juive,

⁴⁶ SMALLEY Beryl, *The study of the bible in the middle ages*, ..., p. 60.

⁴⁷ BACKMAN Clifford R., *The Worlds of Medieval Europe*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 268.

l’Ancien et le Nouveau Testament, de consulter les anciens écrits philosophiques, ou encore les travaux récents de médecine et d’astronomie.

2.1 L’Écriture et l’exégèse

À partir du XI^e siècle, exégètes juifs et chrétiens vont se rapprocher significativement et s’enrichir mutuellement. Cette collaboration pour l’interprétation exégétique remonte au quatrième siècle avec saint Jérôme (347-420), Père de l’Église. Il serait, en effet, le premier à initier le mouvement de consulter l’herméneutique juive⁴⁸. Dans une lettre, il explique avoir souvent des contacts actifs avec ses homologues juifs⁴⁹. Au VIII^e siècle, Alcuin (735-804) demande l’aide de savants juifs pour la signification du texte hébreu de l’Ancien Testament afin de réviser la Vulgate⁵⁰.

Un des premiers exégètes chrétiens du XII^e siècle en France dont nous gardons la trace de collaboration dans son interprétation des Écritures est Étienne Harding (1060-1134), deuxième abbé de Cîteaux. Son intention est de corriger la version latine de l’Ancien Testament, la Vulgate de saint Jérôme. Pour ce faire, il part consulter, probablement à Dijon ou à Troyes⁵¹, un maître juif renommé à qui il demande de traduire en langue vernaculaire l’*hebraica veritas*, ainsi que lui donner le sens de la traduction araméenne⁵². Alors que le savant juif lui dit oralement en français la version de la Bible, Étienne la dicte à ses scribes directement en latin :

⁴⁸ DAHAN Gilbert, *Lire la bible au Moyen Age : essais d’herméneutique médiévale*, ..., p. 381.

⁴⁹ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas ... », p. 614.

⁵⁰ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas ... », p. 615.

⁵¹ Étienne Harding ne précise pas où il a rencontré le maître juif, mais N. Golb et A. Grabois proposent deux lieux : le premier suggère qu’il s’est déplacé non loin de son abbé à Dijon; le second opte plutôt pour l’école de Rashi située à Troyes. Voir, GOLB Norman, *Les Juifs de Rouen au Moyen Âge : portrait d’une culture oubliée*, Rouen, Publications de l’Université de Rouen, 1985, p. 149; GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century », ..., p. 618.

⁵² MEWS J. Constant, « Abelard and Heloise on Jews and *Hebraica veritas* », dans FRASSETTO Michael (éd.) *Christian attitudes toward the Jews in the Middle Ages: a casebook*, New York, Routledge, 2007, p. 85; SMALLEY Beryl, *The study of the bible in the middle ages*, ..., p. 79; GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas ... », p. 618.

*Iudaeos quosdam in sua scriptura peritos adivimus, ac diligentissime lingua romana ab eis inquisivimus de omnibus illis Scriptorarum locis [...] et iam in hoc nostro opere inserabamus [...] Qui suos libros plurimos cora nobis revolventes et in locis illis ubi eos rogabamus hebraicam sive chaldaicam scripturam romanis verbis nobis exponentes, partes vel versus, pro quibus turbabamur, minime reppererunt*⁵³.

De cette collaboration provient la *Biblia sacra*, dite Bible de Cîteaux (ou d'Étienne Harding). Toujours au XII^e siècle, nous constatons plusieurs collaborations entre savants chrétiens et juifs notamment chez les victorins. Par exemple, dans les *Adnotationes elucidatoriae*, Hugues de Saint-Victor suit la méthode d'annotation du texte de Rashi et retranscrit la traduction exacte du commentaire de ce dernier. Il utilise également les commentaires de ces homologues juifs tels Joseph Kara et Samuel ben Meir et a probablement rencontré des savants juifs vivant à Troyes. Ses *Notulae* sont très intéressants de ce côté, puisqu'il y a souvent recours au terme *opinio antiqua* lorsqu'il se réfère à Rashi ; *quidam Hebraeus*, lorsqu'il cite Joseph Kara ; et *Hebraei* pour renvoyer aux autres savants juifs⁵⁴.

André de Saint-Victor, l'élève d'Hugues, fait comme son maître quelques années plus tard. Croyant que le sens littéral d'un texte doit être forcément ce que les juifs en disent, il invite les chrétiens à s'informer auprès de ces derniers. Il côtoie donc des savants juifs afin d'affiner son exégèse. Souvent dans ses écrits il utilise l'expression *Hebraeus meus* sans pour autant le nommer, mais B. Smalley suggère qu'il s'agisse d'un savant provenant de l'école de Rashi ou de l'école de Joseph Bekhor Shor⁵⁵.

Michael Signer, pour sa part, relève dans l'*Expositio in Ezechielem* du victorin la possibilité d'une collaboration avec Eliézer de Beaugency et Abraham Ibn Ezra (1089-1164), quoiqu'il

⁵³ BERGER Samuel, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia* [en latin], Paris, Hachette, 1893, pp. 9-10.

⁵⁴ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas », pp. 620-621.

⁵⁵ SMALLEY Baryl, « Andrew of St. Victor, Abbot of Wigmore: A Twelfth Century Hebraist », dans *Extrait des Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1938, vol. 10, pp. 363.

pourrait s'agir aussi d'une simple référence à une source⁵⁶. Enfin, Richard de Saint-Victor, quant à lui, avoue qu'il a besoin de recourir à des juifs pour résoudre certaines contradictions chrétiennes dans l'exégèse⁵⁷.

Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, des travaux demandant les participations de juifs et de chrétiens voient également le jour, ce qui tend à montrer que même après la condamnation officielle du Talmud à Paris en 1248, les dialogues entre juifs et chrétiens ont continué, malgré l'interdiction des autorités parisiennes⁵⁸. Cela s'explique par un retour à l'étude du texte original en hébreu, facilité par deux événements : après la dispute de Paris sur le Talmud (1240-1248) la chaire des langues orientales est fondée à Paris, ce qui encourage de nombreux érudits à apprendre l'hébreu. Nicolas de Lyre (1270-1349) a une attitude intéressante. D'un côté il met son énergie à écrire des textes polémiques anti-juifs et attaque les exégètes juifs lorsqu'ils sont à l'encontre de la vérité chrétienne ; de l'autre côté, il utilise l'expertise de Rashi (ou parfois de Maïmonide) dans les commentaires bibliques pour des références philologiques et historiques. Lorsqu'il cite Rashi, ce n'est pas sur fond polémique, puisqu'il suit parfois l'exégète juif au détriment des explications de ses confrères. Par exemple, il critique Jérôme pour avoir traduit le terme *electrum* « parce que ça n'a pas l'air qu'il [Jérôme] connaîtrait plus d'hébreu que cet homme [Rashi] »⁵⁹.

Au XIV^e siècle, un savant juif languedocien du nom de Jacob Anatoli (1194-1256) copie un grand nombre d'interprétations bibliques chrétiennes, mais contrairement aux exégètes précédemment cités, il ne le fait pas pour montrer la supériorité de sa foi sur celle de ses homologues chrétiens. En effet, comme il a été mentionné plus haut dans le texte, les juifs ne voient pas dans la Vulgate un texte qui aiderait à comprendre l'Écriture. Néanmoins, le fait que Méiri de Perpignan condamne au XIII^e siècle les exégètes juifs qui collaborent avec leurs

⁵⁶ Abraham Ibn Ezra aurait séjourné en France entre 1147 et 1160 environ, alors qu'André de Saint-Victor rédige son commentaire sur *Ézéchiel*. Voir, BERNDT Rainer, *André de Saint-Victor (+ 1175) : exégète et théologien*, Paris, Brepols, Turnhout, 1991, p. 87.

⁵⁷ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, ..., p. 231.

⁵⁸ GOLB Norman, *Les Juifs de Rouen au Moyen Âge : portrait d'une culture oubliée*, ..., p. 351.

⁵⁹ SIGNER Michael A., « Vision and History: Nicholas of Lyra on the Prophet Ezechiel », dans KREY Philip D. W. et SMITH Lesley (éds.) *Nicholas of Lyra The senses of Scripture*, Leiden, Brill, 2000, pp. 153-160.

homologues chrétiens et qui utilisent l'allégorie morale chrétienne pour expliquer la *halakha* (lois juives), montre que beaucoup ont eu recours ou se sont inspirés de l'exégèse chrétienne. Dans son traité *Avot*, il témoigne des affinités entre les exégètes juifs et chrétiens en affirmant que c'est un crime grave d'utiliser l'allégorie, comme le font les chrétiens, pour corrompre le sens apparent de la Loi⁶⁰.

Par exemple, nous pouvons constater que Jacob Anatoli (1194-1258), juif provençal, accepte certaines critiques des exégètes chrétiens, cite la Vulgate à certaines occasions et la considère pertinente pour l'interprétation de l'Écriture⁶¹. Dans son *Sefer Malmad ha-talmidim*, il explique qu'il ne faut pas avoir peur de citer directement les savants chrétiens et que l'herméneutique devrait être jugée selon sa propre valeur indépendamment de l'origine de la source (qu'elle soit chrétienne ou juive)⁶². Dans certains sermons, il critique l'interprétation chrétienne, mais non pas pour attaquer le christianisme. Plutôt, il veut expliquer les origines de la superstition juive et reprocher aux juifs contemporains leurs attachements à certaines croyances non-juives. Par exemple, dans un sermon pour le shabbat de repentance, Jacob explique que beaucoup de juifs dans la communauté croient en l'existence des démons et de Lucifer, alors que c'est une croyance provenant des « gentils » (chrétiens)⁶³.

De ce fait, l'étude de l'exégèse, qu'elle soit chrétienne ou juive, a fait collaborer les savants des deux confessions. La raison derrière ce dialogue n'est pas toujours la bonne foi, mais permet aux savants de construire leur pensée et de pousser plus loin leur position. Du reste, en gardant contact avec des savants juifs, ces derniers procurent aux chrétiens les bibliographies les plus récentes d'exégètes de la tradition hébraïque.

⁶⁰ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture* [...], ..., p. 58.

⁶¹ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture* [...], ..., p. 15.

⁶² Jacob Anatoli, *Sefer Malmad ha-talmidim*, [en hébreu], Lyck, *M'kize Nirdamim*, 1866, Introduction (non paginée).

⁶³ SAPERSTEIN Marc, « Christians and Christianity in the Sermons of Jacob Anatoli », *Jewish History*, vol. 6, n°1-2, 1992, p. 228.

2.2 Faible connaissance de l'hébreu : multiplication des contacts

Langue sacrée, langue de l'Ancien Testament, l'hébreu est utile pour les savants chrétiens. Saint Jérôme avait en effet affirmé, dans une épître, l'importance de l'étude de l'hébreu : « De même que la fidélité des livres de l'Ancien Testament doit être examinée à partir des volumes en hébreu, de même celle du Nouveau Testament doit être examinée à partir de la langue grecque »⁶⁴. Déjà au XII^e siècle, un savant du nom de Eudes écrit dans son *Ysagoge in theologiam* qu'il est préférable d'étudier l'hébreu plutôt que de lire des fables ou de s'intéresser à la philosophie⁶⁵.

À partir du XIII^e siècle, cette langue devient essentielle pour les missions d'évangélisation auprès des communautés juives. L'exemple le plus frappant se trouve dans le récit d'une vie de Raymond de Peñafort : « Saint Raymond [...] choisit vingt frères idoines et intelligents, à qui il fit apprendre les langues hébraïques et arabes et y firent en peu de temps de progrès qu'ils convertirent d'abord leurs propres maîtres [...] »⁶⁶.

Ainsi, la connaissance de la langue hébraïque est primordiale pour pouvoir étudier l'Ancien Testament, mais elle l'est aussi pour attirer les juifs à la conversion. Or, ce n'est pas parce que les Pères de l'Église ou certains savants renommés exhortent d'étudier l'hébreu qu'elle est bien maîtrisée. En effet, cette langue tout au long du Moyen Âge reste mal connue. De nombreuses références à l'hébreu se trouvent dans la littérature latine, certes, mais ce sont avant tout des citations copiées, provenant directement des écrits de certains Pères (Jérôme, le pseudo-Jérôme, Augustin et Cassiodore), d'encyclopédies (celles d'Isidore de Séville ou de Raban Maur), ou encore de listes de noms divins, de glossaires et de lettres de l'alphabet⁶⁷. C'est pourquoi, à

⁶⁴ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 241.

⁶⁵ LANDGRAF Artur Michael, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain, 1934, p. 127 ; DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 241.

⁶⁶ COLLELL Alberto (éd.), « Raymundana », dans *Analecta sacra Tarraconensia*, vol. 30, n°1, 1957, pp. 88-89. Traduction en français par G. Dahan dans *Les intellectuels chrétiens et les juifs* ..., p. 262.

⁶⁷ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 243.

partir du XII^e siècle une partie au moins des savants chrétiens a ressenti la nécessité d'apprendre l'hébreu auprès de ceux reconnus comme les experts de cette langue ancienne... les juifs.

2.3 Des professeurs juifs pour des chrétiens

Au XII^e siècle, le système scolaire médiéval comme nous l'avons vu au chapitre précédent, n'intègre pas l'enseignement de l'hébreu dans ses programmes⁶⁸. L'étude de l'hébreu doit donc se faire avec l'aide de juifs. Les juifs de France, toutefois, sont-ils tous experts en cette langue ? Bien qu'elle soit apprise à l'école et qu'elle soit la langue officielle lors des prières, elle n'est pas complètement maîtrisée par tous. En effet, l'hébreu n'est plus une langue parlée dans les communautés juives depuis la destruction du Second Temple par Titus en l'an 70 et la dispersion des juifs à travers l'Occident⁶⁹. L'hébreu devient alors une langue littéraire et culturelle.

Par conséquent, seule une minorité juive, les savants, l'utilise pour la rédaction de ses œuvres, ou encore pour la correspondance entre chefs de communautés (par les *responsa*). Un bon exemple se trouve dans les gloses de Rashi. Il insère de nombreux passages en français champenois de son époque (XI^e siècle), pour que les lecteurs puissent comprendre certains mots. Ce qui nous laisse envisager que le champenois de cette époque est en fait la langue maternelle des communautés juives de la région. Rashi dit même : « notre langue » pour désigner ce dialecte et non pas la langue des gentils⁷⁰.

⁶⁸ DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », dans *Histoire de l'éducation*, vol. 57, n° 57, 1993, pp. 4-5.

⁶⁹ HAGÈGE Claude, « Les gloses de Rachi, rabbin champenois du XI^e siècle, document exceptionnel pour l'histoire du français *parlé* ... et de l'hébreu », dans SIRAT René-Samuel (dir.) *Héritages de Rachi*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, p. 80.

⁷⁰ HAGÈGE Claude, « Les gloses de Rachi, rabbin champenois du XI^e siècle, document exceptionnel pour l'histoire du français *parlé* ... et de l'hébreu », ..., p. 85.

Il semblerait donc que l'étude de l'hébreu se fasse avant tout auprès de maîtres juifs. Il ne faut toutefois pas oublier l'importance des convertis comme professeurs. Ce sont les *studia* dominicains qui ont commencé à enseigner l'hébreu, probablement avec l'aide de juifs convertis à partir du XIII^e siècle, mais il semble que, jusqu'au XV^e siècle, l'étude de l'hébreu se fasse avant tout au privé⁷¹. Nous avons l'exemple d'André de Saint-Victor (m. 1175) qui part étudier dans une école juive pour apprendre l'alphabet hébreu, un peu de grammaire et de syntaxe. Il est d'ailleurs fasciné par ses professeurs et fier de l'enseignement qu'ils lui ont donné (sans pour autant accepter l'interprétation biblique des maîtres juifs)⁷². Pour ce victorin, les juifs ont une tradition vécue et sont une source utile d'information.

Un autre exemple est apparent à Paris, quelques années plus tard, avec Herbert de Bosham. Actif entre 1162 et 1189, il étudie à Paris la théologie sous Pierre Lombard. Dans la préface de ses commentaires sur les Psaumes traduits en hébreu par saint Jérôme, il explique qu'il a étudié cette langue dans son jeune âge avec des maîtres juifs : « [...] *a primis adolescentie annis, allis pandentibus latinorum, grecorum, seu hebreorum magistris, accepi* [...]»⁷³. Il a de bonnes notions de l'hébreu, de l'araméen et connaît assez bien la littérature rabbinique de France et d'Espagne. Selon Graboïs, sa collaboration avec les maîtres juifs s'arrête après avoir complété la formation nécessaire, car il est resté attaché à la méthode de travail des cisterciens⁷⁴.

À partir de 1250, les convertis remplacent leurs homologues juifs en tant que maîtres. C'est le cas de Thibaut de Sézanne, sous-prieur dominicain à Paris qui crée des cours d'hébreu au couvent de Saint-Jacques⁷⁵. Néanmoins, même si les convertis commencent à prendre la place des juifs pour l'enseignement de cette langue, il semble que les juifs enseignent toujours. Quelques personnages en témoignent, dont Roger Bacon qui affirme dans son *Compendium studii philosophiae* :

⁷¹ SMALLEY Beryl, *The Study of The Bible in the Middle Ages*, ..., p. 338.

⁷² SMALLEY Beryl, *The Study of The Bible in the Middle Ages*, ..., pp. 156, 161.

⁷³ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas », p. 630.

⁷⁴ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas », p. 631.

⁷⁵ DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu », p. 9.

Il ne manque pas de professeurs (*doctores*), parce qu'il y a partout des juifs et que leur langue est en substance la même que l'arabe et le chaldéen, bien qu'elles diffèrent dans leur mode. Il y a à Paris, en France et ailleurs dans toutes les régions, des hommes qui savent dans ces matières autant qu'il faut savoir⁷⁶.

Par ailleurs, le besoin de maîtres juifs devient moindre dès la seconde moitié du XIII^e siècle parce que les hébraïsants chrétiens sont capables d'apprendre l'hébreu par eux-mêmes. Comme exemples, nous trouvons notamment Raymond Martin, Guillaume de Mara et Nicolas de Lyre. Cependant, aucun témoignage ne prouve qu'ils aient enseigné l'hébreu⁷⁷.

2.4 Formation de cercles de savants juifs et chrétiens : Où se rencontraient-ils ?

Des cercles composés de savants juifs et chrétiens se forment à travers le partage des connaissances et les collaborations, surtout aux XIII^e et XIV^e siècles en France. Il est venu à notre attention que les champs d'intérêt sont différents entre le nord et le sud de la France. En effet, à Paris et dans les villes environnantes, juifs et chrétiens se rencontrent principalement pour apprendre l'hébreu, pour l'interprétation des Écritures ou pour toute question théologique. Pourquoi cette curiosité spécifiquement au niveau de la foi ? Nous pouvons émettre l'hypothèse que tant du côté juif que du côté chrétien, le prestige des institutions scolaires est avant tout perceptible par l'envergure et la popularité des grandes *yeshivot* et de l'influence non négligeable de l'Abbaye de Saint-Victor et de la faculté de théologie à Paris. Il est possible qu'il ait existé des cercles de savants constitués de juifs et de chrétiens, mais dans le nord de la France, nous avons plutôt des exemples de collaborations individuelles, c'est-à-dire entre un chrétien et un juif, et non la formation de « groupes d'amis ».

Par exemple, pour expliquer la forme de vocalisation inhabituelle d'un terme, l'auteur anonyme du *Glossaire de Leipzig* (XIII^e siècle) se réfère à une forme équivalente et ajoute : « de la bouche du ponctuaiste Cresbia b. Isaac ». Cette information montre que l'auteur avait des contacts

⁷⁶ DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu ... », p. 16.

⁷⁷ DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu ... », p. 17.

personnels avec Cresbia, un savant juif qui avait étudié à Paris, au moment de rédiger son glossaire. Il l'aurait probablement rencontré à l'atelier de ce dernier (en Normandie ?) pour des questions au sujet de la forme de vocalisation inhabituelle de certains termes en hébreu⁷⁸.

Dans le sud de la France (dans le Languedoc, en Provence et dans le Comtat Venaissin) les collaborations se font avant tout au niveau de la médecine, de la « sciences » des astres (astronomie et astrologie) et de l'étude des textes philosophiques. La raison est que, du côté juif, une famille du nom des Tibbonides s'illustre du XII^e siècle (Juda ben Saül) jusqu'au XIV^e siècle (Jacob ben Makhir). Les membres de cette famille sont renommés, tant auprès de leurs coreligionnaires qu'auprès de savants chrétiens, du fait des traductions considérables de textes philosophiques et de leur savoir dans les domaines de la médecine et de l'astronomie. Du côté chrétien, l'université de Montpellier, célèbre par sa faculté de médecine, réunit de grands maîtres et savants. Également, à partir de l'installation de la cour pontificale dans le Comtat Venaissin (1274), certains papes et clercs, amoureux des « sciences », s'entourent de grands érudits.

Les exemples de cercles composés de savants juifs et chrétiens sont nombreux dans l'Europe méridionale des XIII^e et XIV^e siècles, particulièrement à Montpellier qui occupe une place importante dans ses échanges surtout vers 1300. Montpellier abrite au moins un groupe d'amis juifs et chrétiens qui se réunissent, s'entre-aident, traduisent ensemble des textes et se tiennent informés des nouveautés. Les intellectuels de ce cercle ne sont pas tous connus, mais plusieurs études ont donné au moins trois noms. Il s'agit notamment d'Isaac ben Moïse surnommé Estori Parhi (1280-1355), de Jacob ben Makhir (1236-1304/1305) et d'Armengaud Blaise (1264-1312).

Bien qu'il existe de nombreux exemples, arrêtons-nous sur la collaboration entre Estori ha-Parhi et Armengaud Blaise. Jacob ha-Lévi fils de Joseph, surnommé Estori ha-Parhi, est un personnage méconnu. Ce qui ressort des sources est qu'il est parent de Jacob ben Makhir, qu'il habite à Alès et qu'il s'installe en Espagne après l'expulsion des juifs de France en 1306. E. Renan suppose qu'Alès se trouve dans la Dordogne ou en Haute-Savoie, mais nous pensons

⁷⁸ GOLB Norman, *Les Juifs de Rouen au Moyen Âge : portrait d'une culture oubliée, ...*, p. 350.

plutôt qu'il s'agit d'une commune située dans le département du Gard qui est beaucoup plus proche de Montpellier, ce qui expliquerait qu'il fasse partie du cercle de savants de Montpellier. Armengaud Blaise, que nous aurons la chance d'étudier plus en détail⁷⁹, naît à Montpellier en 1264. Son oncle par alliance est Arnaud de Villeneuve, un savant renommé autant auprès de la communauté savante chrétienne que juive. À la suite de la parution de l'ouvrage de médecine sur la paralysie d'Arnaud de Villeneuve, Armengaud cherche à le traduire en hébreu. Selon l'hypothèse de J. Shatzmiller, il aurait alors présenté ce livre à son cercle d'amis juifs et l'un des membres du groupe, Jacob ha-Lévi, aurait pris en charge la traduction en 1297 (le traité en hébreu se trouve dans le ms. Günzburg, n°760, 7)⁸⁰.

D'autres sources montrent les endroits de prédilection de ces échanges, mais bien souvent les auteurs n'en font pas mention. Plusieurs lieux, toutefois, sont possibles. Le plus commun pour échanger intellectuellement se trouve être les centres d'études, appelés aussi *studia* ou *yeshivot*. Nous avons l'exemple d'érudits chrétiens qui allaient aux cours de Rashi et, en échange, l'aidaient à comprendre certains passages d'Ézéchiel. Ces entretiens se font aussi dans les synagogues où se trouvent des maîtres renommés. Les lieux de prière sont également des endroits de prédilection, puisqu'ils sont souvent situés au cœur de la ville⁸¹. Il est possible aussi de s'entretenir en milieu de travail. En effet, avec l'initiative de souverains ou de papes « amis des sciences », des savants juifs et chrétiens se rencontrent et travaillent ensemble à la cour. Le cas de Gersonide (1288-1344), érudit juif, qui a fréquenté de nombreux savants à la cour du pape à Avignon est remarquable⁸². Par ailleurs, à la cour de Frédéric II, vers 1230, se forme un

⁷⁹ Cf. *infra*, ch.V, pt. 2.3.2, p. 277.

⁸⁰ SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juif et chrétiens à Montpellier vers 1300 », dans VICAIRE Marie-Humbert et BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et judaïsme de Languedoc XIII^e siècle - début XIV^e siècle*, Toulouse, Privat, 1977, p. 338 ; RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, Farnborough, Gregg International, 1969, p. 309.

⁸¹ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas ... », p. 619.

⁸² Cf. *infra*, chapitre V. Voir SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2003, 394 pages. Tous les auteurs insistent sur l'importance des relations de Gersonide avec ses homologues chrétiens à la cour papale, principalement grâce à son activité astronomique.

cercle de savants juifs et chrétiens composé notamment de Michel Scot et de Jacob Anatoli⁸³. Enfin, au cours du Moyen Âge, les traductions se font souvent au privé, à domicile, mais il ne faut pas oublier l'importance des lieux commerciaux qui sont des endroits idéaux pour rencontrer commerçants, érudits de passage, ou étudiants et échanger avec eux⁸⁴.

Conclusion

Ce chapitre sert d'une certaine façon à introduire la deuxième partie de ce travail. À la question « concurrence, contestation ou collaboration ? », nous voulions montrer l'importance d'intégrer les trois concepts et non de n'en considérer qu'un seul. Nous avons ainsi vu qu'il existe une certaine concurrence avec l'essor à la fois du judaïsme et du christianisme au XII^e siècle. Le fait de vouloir prouver qui détient la vérité – et donc qui assume entièrement l'héritage de l'Ancien Testament – pose un vrai problème dans ces interactions. Plusieurs raisons vont donc pousser les exégètes chrétiens à consulter les écrits de leurs confrères juifs, elles peuvent être à caractère polémique ou dans un but d'enrichissement intellectuel. Cette rivalité, cependant, demeure principalement au niveau de la foi et se poursuit dans la confrontation des idées. Les conflits, en effet, ont lieu essentiellement lorsqu'il est question de religion. L'Écriture et l'exégèse, bien qu'elles fassent naître de nombreux textes polémiques, sont toutefois à l'origine de maintes rencontres. Enfin, alors que l'on remarque qu'au nord de la France, les collaborations se font surtout pour l'enseignement de l'hébreu et pour l'exégèse, au sud c'est plutôt la médecine et les sciences mathématiques qui font coopérer ces derniers. Nous pouvons donc conclure que les relations entre savants juifs et chrétiens durant le Moyen Âge central se veulent un amalgame entre concurrence, conflits et collaboration.

⁸³ J. Shatzmiller suppose que la cour était située à Salerne, alors que G. Dahan parle de Naples. Voir SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juif et chrétiens à Montpellier vers 1300 », ..., p. 338 ; DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 234.

⁸⁴ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas », p. 618.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Au cours de cette première partie, nous avons vu le contexte intellectuel d'où émergent les nombreuses collaborations, mais aussi les confrontations. Au premier chapitre, nous avons pu constater que l'éducation dans les communautés juives et dans la société chrétienne a évolué parallèlement, mais pas semblablement. À Paris comme à Montpellier, les institutions jouissent d'une grande popularité. Alors que l'Église a formé des institutions solides avec des programmes établis, des règles rigoureuses et un cursus obligatoire, les communautés juives ont privilégié deux modèles éducatifs : les centres d'études supérieures (*yeshivot*) axés sur la littérature biblique et talmudique et l'étude au privé, pour tous les autres domaines (textes philosophiques et « scientifiques »).

Cette soif du savoir a permis de donner lieu aux échanges, aux collaborations, mais aussi aux disputes entre savants chrétiens et juifs. C'est ce que nous avons démontré au deuxième chapitre. Les discussions libres et privées sont devenues rares au XIII^e siècle, puisque ces dialogues ont généré de grosses inquiétudes de la part de l'autorité chrétienne. Il était désormais interdit aux personnes non savantes, donc illettrées ou inexpertes en théologie, d'entamer des conversations au niveau de la foi. Ces discussions sont remplacées par des débats solennels, des *disputationes*, sur le modèle appris à l'université ou dans un *studium*, totalement contrôlées par les autorités religieuses. Néanmoins, ces collaborations dans le milieu savant ont continué à se faire surtout pour l'enseignement de l'hébreu et pour les textes qui relèvent de la philosophie et des mathématiques. Les centres d'études, les synagogues, le milieu de travail, ou à domicile ont été les endroits privilégiés pour ces rencontres.

Seconde partie

Études de cas

INTRODUCTION DE LA SECONDE PARTIE

Cette seconde partie est consacrée à des études de cas entre le XIII^e et le XIV^e siècle. Partie centrale de la thèse, elle a pour objectif de montrer à travers trois domaines (la théologie, la philosophie et la « science des astres ») des exemples de partage du savoir. Le but visé est de voir si, dépendamment du domaine, l'échange entre les savants était destiné à montrer la supériorité de leur foi ou s'il s'est fait en égalité.

Dans cette partie, nous verrons comment la littérature talmudique et rabbinique a été reçue par les théologiens parisiens. Le Talmud, œuvre monumentale et complexe, n'a pas été accueilli favorablement. Cette littérature était considérée problématique et blasphématoire non seulement vis-à-vis de la foi chrétienne, mais aussi de la foi juive. L'université de Paris, élevée au rang d'autorité doctrinale, joue par conséquent un rôle important dans cette répression. Les savants chrétiens élaborent ainsi un dossier minutieux afin de censurer ces écrits.

À l'inverse, l'étude des textes philosophiques rapproche incontestablement savants juifs et chrétiens, notamment par un désir identique : concilier foi et raison. Maïmonide (1138-1204) comme Thomas d'Aquin (1225-1274), par exemple, veulent comprendre leur foi en empruntant le raisonnement de la philosophie. L'Aquinat s'est donc inspiré des travaux de Maïmonide en le citant de nombreuses fois dans ses œuvres. La pensée philosophique, bien que de plus en plus populaire, a cependant eu une place controversée autant du côté juif que du côté chrétien.

Tout comme le domaine de la philosophie, les textes astronomiques et astrologiques témoignent de ce transfert de savoir. L'échange et le partage des connaissances entre juifs et chrétiens favorisent la traduction de textes grecs et arabes et le perfectionnement d'instruments d'observation. À travers les exemples de Jacob ben Makhir (1236-1304/5) et de Gersonide (1288-1344), nous verrons la contribution apportée dans l'enrichissement du savoir astronomique.

Chapitre III - Entre étude minutieuse et incompréhension du Talmud chez les savants chrétiens

Pour comprendre l'ampleur de la compilation des *Extractiones de Tamlut* et par la même occasion l'importance que revêt le procès du Talmud, nous devons nous arrêter avant tout sur ce que sont ces textes, leur contenu, leur provenance et leur apparition en Europe. Nous exposons ici uniquement les grandes lignes, puisqu'un sujet, tel que le Talmud, peut à lui seul remplir un livre. En bref, il existe deux sortes de Talmud : le Talmud de Babylone et le Talmud de Jérusalem. C'est le Talmud dit de Babylone qui nous importe ici, puisqu'il prédomine dans la littérature juive en Occident durant tout le Moyen Âge. Il est rédigé principalement dans les écoles de Babylone après la destruction du second Temple (en 70) et la compilation se poursuit jusqu'au VI^e siècle. Œuvre monumentale, il s'agit, selon la tradition juive, d'une transcription de la Loi orale, loi donnée par Moïse aux hébreux dans le désert. Le Talmud de Babylone se compose de deux parties distinctes. La première partie, la *Michna*, est un recueil de décisions et de lois embrassant tous les domaines de la législation civile et religieuse¹. La deuxième partie, la *Guémara*, a pour but d'éclairer, d'expliquer la *Mishna* par des expressions, des tournures et des choix rhétoriques, des récits de la vie des maîtres, des paraboles ou histoires. Ces allégories, appelées *aggadah*, vont faire partie des erreurs dénoncées par les savants chrétiens aux XII^e et XIII^e siècles.

Dans ce chapitre, nous analyserons la réception du Talmud parmi les savants chrétiens, mais également parmi les communautés juives de France. Il sera question par ailleurs de montrer le rôle de l'université de Paris dans sa répression, notamment du fait de son orientation éminemment conservatrice envers le texte biblique. Ce tour d'horizon nous incitera à réfléchir sur la réception du Talmud et la place des maîtres juifs chez les théologiens parisiens.

¹ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*. Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 46.

1. L'histoire du Talmud et de sa condamnation

1.1 La découverte du Talmud par les savants chrétiens

L'intérêt croissant pour les textes hébraïques pousse de nombreux clercs et moines à consulter les savants juifs. Certains, comme Pierre de Montboissier, dit le Vénérable (1092-1156), connaissent les rudiments de la littérature talmudique, mais en général, le Talmud est relativement méconnu dans le monde intellectuel chrétien. Pierre le Vénérable est le premier à utiliser le terme de *Thalmut*² et à se positionner véritablement contre ce texte rabbinique³. Né en 1092, en Auvergne, il devient le neuvième abbé de Cluny en 1122 et rédige de nombreux traités polémiques – tels le *Adversus judaeorum*, le *Contra Sarracenos*, ainsi que le *Contra Petrobrusianos hereticos* – afin de réfuter les doctrines juives, musulmanes et hérétiques.

L'historiographie ignore d'où il a eu connaissance du Talmud et de ses légendes (*aggadah*). L'hypothèse la plus probable serait qu'il s'est informé auprès d'un juif converti ou en conversant avec des penseurs juifs, puisque les échanges entre intellectuels chrétiens et juifs étaient chose courante au XII^e siècle. Il se pourrait aussi qu'il se soit servi d'une anthologie de textes talmudiques traduite en Espagne ou qu'il ait connu d'autres sources aujourd'hui perdues. Quoiqu'il en soit, son *Traité contre l'entêtement invétéré des juifs (Adversus judaeorum)*⁴, en particulier le chapitre cinq, contient tout un dossier de textes rabbiniques. Pierre le Vénérable ne s'est pas contenté de recopier mot pour mot les citations du Talmud, mais il a embelli les légendes pour leur donner une forte nuance anti-chrétienne.

Il est ainsi l'un des premiers auteurs chrétiens d'Occident, non seulement à parler du Talmud, mais aussi à se servir de la littérature rabbinique à des fins polémiques. Il lui faut donc connaître

² Petrus Alphonsi (1062-1144) avait utilisé le terme *doctrina*. Voir Pierre le Vénérable, FRIEDMAN Yvonne (éd.), *Adversus iudeorum inveteratam duritiem*, Turnhout, Brepols, 1985, p. xv.

³TORRELL Jean Pierre, « Les Juifs dans l'œuvre de Pierre le Vénérable », dans les Cahiers de civilisation médiévale, 30^e année (120), 1987, p. 335.

⁴ Pierre le Vénérable, FRIEDMAN Yvonne (éd.), *Adversus iudeorum inveteratam duritiem*, ..., 250 pages.

sa doctrine pour pouvoir la réfuter et par conséquent, convaincre les juifs de se convertir, non par la violence, mais par des arguments pris dans le Talmud ⁵. L'attention portée envers le Talmud sert donc principalement à utiliser les propres arguments des savants juifs pour les persuader de leur erreur.

De même que les savants chrétiens du XIII^e siècle durant la condamnation du Talmud, Pierre le Vénérable saisit mal le sens du Talmud et encore moins de la partie *aggadique* (récits fabuleux) et des anthropomorphismes de Dieu :

*Produco igitur portentuosam bestiam de cubili suo, et eam in teatro totius mundi, in conspectu omnium populorum ridendam propono. Profero tibi coram uniuersis, Iudee, bestia, librum tuum, illum, inquam, librum tuum, illum Thalmuth tuum [...] Sed miraris, cum Iudeus non sim, unde michi hoc nomen innotuit, unde auribus meis insonuit, quis michi secreta Iudaica prodidit, quis intima uestra et occultissima denudauit ?*⁶

La majeure partie de l'*Adversus judaeorum* relève, par conséquent, d'un antijudaïsme doctrinal, appuyé sur une incompréhension des textes rabbiniques post-bibliques, et donc sur une méconnaissance de la culture intellectuelle juive contemporaine. Cela s'explique par le fait qu'à partir du XII^e siècle, la différence entre l'exégèse juive et chrétienne devient apparente, alors qu'elle ne l'était pas auparavant. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ces exégèses se basent sur l'exégèse hellénistique jusqu'au XI^e siècle. Au siècle de Pierre le Vénérable, toutefois, l'herméneutique juive se sépare de l'herméneutique chrétienne en choisissant une approche allégorique plutôt que littérale⁷. Dans les faits, cette séparation dans la méthode d'interprétation a comme résultat une dissension au niveau de la compréhension des textes bibliques.

Pierre le Vénérable fait partie des exceptions de son temps puisqu'aucune critique envers les textes talmudiques ne semble perturber l'autorité ecclésiastique au XII^e siècle. La littérature

⁵ LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 11.

⁶ FRIEDMAN Yvonne (éd.), *Petri Venerabilis Adversus iudeorum inveteratam duritiem, ...*, pp.125-126.

⁷ Dahan Gilbert, *Lire la bible au Moyen Age : essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009, pp. 365-367.

rabbinique n'a été critiquée, par les polémistes et maîtres universitaires, qu'après les années 1230. Effectivement, la condamnation du Talmud et le brûlement des exemplaires talmudiques sont avant tout engendrés par un conflit de longue haleine au sein de la communauté juive de France. Ce n'est qu'après la découverte de ces textes par le souverain pontife, en 1239, que le conflit entourant le Talmud glisse des mains des autorités juives pour se retrouver dans celles des autorités ecclésiastiques. Le combat contre la littérature talmudique est donc, au départ, un conflit interne au judaïsme qui commence au XI^e siècle, alors que celle-ci est en plein essor.

1.2 Controverses dans les communautés juives autour du Talmud

Au moment où des débats philosophiques agitent la scène intellectuelle juive⁸, une discorde survient également au sujet du Talmud. Ces deux événements vont alors éveiller des affrontements de longue haleine au sein des communautés juives de France⁹. Pour ce qui est du conflit talmudique, il s'agit d'une querelle entre tossafistes, partisans d'un Talmud écrit, et les adhérents d'une tradition pour laquelle la coutume est la base essentielle de la *halakha* et non le Talmud en tant que livre (tradition *halakhite*). Le nœud de la dispute advient alors que le Talmud, au XIII^e siècle, devient un instrument décisionnaire de premier plan pour la plus haute autorité juive du nord de la France¹⁰. En effet, les juifs dans la France du Nord passent de la culture « orale » à la culture « écrite » dès le XII^e siècle. Chefs de leurs communautés, ils ont considérablement élargi l'utilisation du Talmud en tant que source de lois, en démontrant sa pertinence même dans la pratique journalière¹¹. Ainsi, au lieu d'utiliser les *minhag*, c'est-à-dire les coutumes, pour les prises de décisions, les tossafistes transforment le texte talmudique, d'une collection de traditions légales et non légales, vers un texte normatif pour la vie juive.

⁸ Cf. *infra*, ch. IV, pt. 4.2, p. 243.

⁹ Pour les débats philosophiques, voir *infra* chapitre IV.

¹⁰ TA-SHMA Israël-Moses, « Conférence de M. Israël-Moses Ta-Shma : Rabbi Yéhiel de Paris : l'homme et l'œuvre, religion et société (XIII^e siècle) », dans *École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, vol. 99, 1990, p. 217.

¹¹ FISHMAN Talya, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Pennsylvanie, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 147.

À la suite de ce nouveau statut que revêt le Talmud, plusieurs juifs contestent non seulement la place des tossafistes et de leurs œuvres – comme celles de Maïmonide –, mais contestent aussi l'ensemble du Talmud. D'autres, de façon plus radicale, abandonnent la foi de leurs coreligionnaires pour se tourner vers le christianisme. C'est donc l'adoption du Talmud comme écrit fondamental de la *halakha* par les tossafistes qui pousse certains, comme Nicolas Donin, à faire intervenir le bras ecclésiastique pour les contrer et éradiquer le Talmud.

1.3 Nicolas Donin et ses trente-cinq chefs d'accusation

Nous possédons très peu d'informations sur la vie de Nicolas Donin. Néanmoins, plusieurs sources – en particulier le *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*¹² – nous livrent quelques indices. Étant originaire de La Rochelle ce dernier arrive à Paris fort probablement pour étudier à l'une des *yeshivot*. Quelques années plus tard, il est déclaré hérétique, puis est excommunié par le rabbin Yehiel de Paris après avoir contesté l'autorité du Talmud¹³. Si nous suivons le *Vikuah*, cette excommunication survient vers 1225, puisque Yehiel précise, lors du procès en 1240, que Donin a été séparé de la communauté juive depuis quinze ans. Yehiel de Paris, explique dans le *Vikuah* que Donin a « *dénié l'autorité du Talmud et refuse de ne croire en rien excepté la Torah de Moïse sans interprétation* »¹⁴.

Certains historiens ont supposé qu'il se soit tourné vers le karaïsme avant de se convertir au christianisme, puisque les karaïtes s'opposaient au judaïsme rabbinique¹⁵. Cette hypothèse est toutefois rejetée, comme nous l'avons déjà signalé, par certains chercheurs qui stipulent qu'il

¹² *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris* (Controverse du rabbin Yehiel de Paris).

¹³ Yehiel de Paris, autorité sans conteste de la communauté juive de France. Concernant les raisons de son excommunication, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, Joseph ben Nathan l'Official, Ms. de Paris, BnF Hebreu 712, fol. 44^r-44^v.

¹⁴ *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*. Ms. de Paris, BnF Hebreu 712, fol. 44^r.

¹⁵ GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century: A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, p. 340.

n'y a aucune preuve attestant la présence de karaïtes en France au Moyen Âge¹⁶. Les juifs du XIII^e siècle qui s'opposaient à la version rabbinique du judaïsme n'étaient pas forcément des karaïtes.

La critique et l'aversion de Donin envers les maîtres juifs doit être vue dans le contexte de ses débats et ses confrontations avec l'autorité rabbinique de son ancienne communauté. Il se tourne alors vers le christianisme et se réfugie, entre 1230-1240, au couvent des cordeliers parisiens. Il s'entoure ainsi de franciscains afin d'exprimer plus aisément qu'auparavant sa position face au Talmud¹⁷. Enfin, c'est à Paris qu'il se fait baptiser en 1236 ou en 1239¹⁸.

Concernant la sincérité de sa conversion, Yehiel de Paris soutient qu'il s'est converti au christianisme sans croire à la foi chrétienne. Le pape Nicolas III le condamne d'ailleurs en 1287, pour avoir désapprouvé certaines doctrines chrétiennes et critiqué l'ordre des franciscains¹⁹. Certains historiens²⁰ suggèrent alors qu'il se soit converti dans le but uniquement d'éradiquer le Talmud, mais nous ne sommes pas de cet avis. Étant banni de la communauté juive, Donin devait se trouver une autre communauté et n'a pas eu le choix de se convertir au christianisme. Au Moyen Âge, ne pas appartenir à une religion, c'est être marginalisé, exclu de toute société, puisque la foi sert d'identité. Cependant, il a découvert en la foi chrétienne, une utilité : avec l'aide des franciscains, il pouvait trouver vengeance contre l'autorité juive qui l'avait excommunié, en envoyant à Grégoire IX une imposante liste d'accusations contre le Talmud, les tossafistes et l'autorité rabbinique de son temps.

¹⁶ Voir entre autres, CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages », dans SHOHAM-STEINER Ephraïm (ed.) *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts*, Turnhout, Brepols, vol. 5, 2016, p. 45.

¹⁷ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », dans Gilbert DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 61.

¹⁸ A. Tuilier suggère la date de 1236, alors que G. Dahan, dans le même ouvrage, p. 15, parle plutôt de 1239.

¹⁹ GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century...*, p. 340.

²⁰ GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century...*, p. 340; ou encore TUILIER André, « La condamnation du Talmud... », pp. 61-62.

Le pape a effectivement reçu cette lettre en 1239, mais elle a aujourd'hui disparu. Nous en connaissons toutefois l'existence et le contenu par les bulles envoyées en juin 1239 par Grégoire IX aux évêques de France, d'Angleterre, de Castille, de Léon, aux rois de France, d'Angleterre, d'Aragon, de Castille, ainsi qu'aux dominicains et franciscains de Paris²¹. Ces bulles sont presque identiques, seul le deuxième paragraphe change en fonction du destinataire²². Le pape explique que Nicolas Donin lui a fait parvenir une lettre au sujet d'erreurs trouvées dans le Talmud, puis demande de faire saisir tous les livres talmudiques le samedi matin 3 mars 1240 pour commencer une enquête : « [...] *quatenus primo Sabbato quadragesime proximo venture, mane, quando Judei in Synagogis conveniunt, universos libros Judeorum vestre Provincie auctoritate nostras capi, et apud Fratres Predicatores, vel Minores faciatis fideliter conservari* [...] »²³. Cependant, parmi tous les rois, seul Louis IX donne suite à cette requête. Le cardinal-légat, Eudes de Châteauroux, relate également la démarche de Nicolas Donin et ses dénonciations dans une lettre écrite à Innocent IV en 1247. Eudes de Châteauroux explique que Nicolas a apporté trente-cinq articles – ou chefs d'accusation – contre le Talmud. Parmi ceux-ci²⁴, Donin s'insurge de la place trop grande prise par les « sages et les scribes » (les tossafistes), puisqu'ils se considèrent plus importants que les prophètes et ont écrit un livre (le Talmud) dépassant la taille de la Bible. Nicolas Donin dénonce également les nombreux blasphèmes trouvés dans les livres talmudiques au sujet de Dieu²⁵, mais aussi au sujet de l'Église et du souverain pontife.

Nicolas Donin arrive donc à Paris, à la demande de Grégoire IX, et remet les lettres à Guillaume d'Auvergne, évêque de la ville. Le 12 juin 1240, un peu plus de deux mois après la confiscation des livres talmudiques, le procès s'amorce. Donin prend alors place aux côtés des ordres mendiants et des frères mineurs et joue le rôle d'un procureur.

²¹ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.1, 1880, p. 247.

²² Les lettres de Grégoire IX sont traduites dans CHAZAN Robert, « The attack on the Talmud », dans *Church, State and Jew in Middle Ages*, New York, Behrman, 1980, pp. 221-225.

²³ CHAZAN Robert, « The attack on the Talmud », ..., p. 240.

²⁴ Cf. *infra*, Annexe B, pour les trente-cinq chefs d'accusation.

²⁵ Par exemple, Dieu se serait réfugié dans un lieu pour étudier le Talmud.

2. Le procès (1240)

2.1 Source hébraïque et sources latines

Le procès de 1240 contre le Talmud est connu grâce à trois récits contemporains. Nous possédons un document en hébreu qui décrit le déroulement de l'interrogatoire du rabbin Yehiel de Paris avec pour procureur, Nicolas Donin. Les deux autres récits sont de courts documents rédigés en latin qui ressemblent à des confessions prononcées par deux virtuoses talmudistes, témoins lors du procès. Il s'agit de Yehiel de Paris, directeur de la haute école talmudique de Paris, et de Juda ben David de Melun, l'un des tossafistes les plus influents parmi la communauté juive de France, qui est directeur de l'école talmudique de Melun depuis 1224²⁶.

2.1.1 Le *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*

Après le procès du Talmud en 1240, un certain juif a écrit une controverse avec pour titre *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris* (Controverse du rabbin Yehiel de Paris). L'original de la controverse hébraïque ne nous est malheureusement pas parvenu et son auteur reste inconnu. Toutefois, la Bibliothèque nationale de France²⁷ possède une copie réalisée par un juif du nom de Joseph ben Nathan l'Official. Cette controverse fait partie du manuscrit hébreu 712 qui a pour titre *Recueil de traités philosophiques*²⁸. C'est un manuscrit peu volumineux puisqu'il ne regroupe qu'un total de soixante-huit folios. Il s'agit d'un recueil de réponses fait par quelques rabbins français – notamment l'auteur du manuscrit, Joseph l'Official, et son père Nathan – aux interpellations de plusieurs chrétiens sur certains textes de la Bible. Il a été rédigé, semble-t-il, vers la fin du XIII^e siècle ou début du XIV^e.

²⁶ GROSS Heinrich, *Gallia judaica*, Paris, Cerf, 1897, pp. 354-355.

²⁷ Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, ms. de Paris, BnF Hébreu MF 712, folios 43^v-57^v.

²⁸ Bibliothèque nationale de France, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1866, n°712, pp. 114-115. La plupart des informations ci-après concernant le manuscrit Hébreu 712 proviennent de ce catalogue.

En tête de l'œuvre se trouve la table des matières suivie d'un fragment sur les prédictions consolatrices relatives au Messie. Les folios 1^r-43^r ont pour titre « *Joseph le Zélateur* » et sont suivis de la controverse du Talmud à Paris, aux folios 43^v-56^v. Puis, les folios 56^v-57^v et 66^v-68^v comportent des extraits sur la Bible et les Évangiles et enfin les folios 59^v-61^v contiennent des extraits d'homélies. Le manuscrit en entier a une écriture de type ashkénaze, provenant du nord de la France. En effet, à la différence du type sépharade où les traits des lettres sont maigres, mais épais ressemblant à l'écriture arabe, l'écriture ashkénaze est une écriture à caractères symétriques, lisibles et séparés tirés de gauche à droite, assez fine et est influencée par les écritures latines ainsi que par l'esthétique gothique²⁹.

Le *Vikuah*, qui relate donc de façon précise le déroulement du procès, est un récit d'une grande importance. Il contient à peu près tout ce qui se trouve dans le commentaire des trente-cinq chefs d'accusation des *Extractiones* ainsi que dans les deux sources latines du procès³⁰. Cette source hébraïque est ordonnée de façon logique et mieux développée que les trente-cinq articles de Nicolas Donin, puisque l'interrogatoire occupe près de quatre-vingt-cinq pour cent du document hébreu³¹. En outre, il rapporte des éléments du débat que les sources chrétiennes ont passés sous silence³². Par exemple, vers la fin du procès, Nicolas Donin revient sur les massacres de milliers de juifs³³ survenus en Bretagne, en Anjou et en Poitou, quelques années avant le procès, en faisant un lien avec la question du « peuple élu » et de la protection de Dieu : « [...] *Pourquoi tant de juifs ont été massacrés en Bretagne, Anjou et Poitou, s'ils sont le peuple élu de Dieu ? Pourquoi Dieu ne les protège pas par des miracles ?* » Ainsi, par ses méticuleuses descriptions, le récit hébraïque semble présenter des faits véridiques sur le déroulement du procès³⁴.

²⁹ SIRAT Colette, « Le livre hébreu en France au Moyen Age », dans *Michael, The Diaspora Research Institute*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, vol. 12, 1991, p. 321 ; GÉHIN Paul (dir.), *Lire le manuscrit médiéval : observer et décrire*, Malakoff, Armand Colin, 2017, pp. 110-111.

³⁰ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », ..., p. 250.

³¹ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », New York, New York University School of Law, *The Tikvah Center Working Paper*, 2011, p. 15.

³² TUILIER André, « La condamnation du Talmud à Paris », ..., p. 59.

³³ Nicolas Donin fait référence aux massacres des croisés contre les communautés juives de Bretagne, du Poitou et d'Anjou, en 1236.

³⁴ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », ..., p. 251.

Il faut toutefois être conscient de l'orientation de la source et de l'intention de l'auteur. Le *Vikuah* est un récit adressé à une audience juive, qui a pour objectifs de montrer les arguments principaux anti-talmudiques, de présenter quelques réfutations efficaces contre ces allégations et de rassurer les lecteurs juifs³⁵.

2.1.2 Les *confessiones*

Les deux sources latines sont deux résumés des interrogatoires, l'un donné à Yehiel de Paris (ou Vivo de Meaux³⁶) et l'autre à Juda ben David de Melun. Il s'agit en fait de confessions que les deux rabbins auraient faites après avoir été interrogés séparément. Les juges vont ainsi procéder, en soumettant chacun de leur côté à un interrogatoire, afin de vérifier que les allégations de Yehiel de Paris, durant le procès, ne sont pas de simples opinions personnelles.

Le terme *confessio* utilisé par les sources latines est assez intéressant, puisque nous avons affaire à des « aveux »³⁷ de rabbins après le procès intenté au Talmud. Ces deux sources prouvent également qu'il s'agit d'une véritable procédure inquisitoriale, les rabbins Yehiel et Juda agissant en tant que témoins. Elles se trouvent dans les *Extractiones de Talmut*, aux folios 230^{vb}-231^{va}, sous le titre de *Confessio magistri Vivo Meldensis* et *Confessio magistri Iudas*³⁸. Ces deux confessions sont assez courtes, la moins étendue est celle de Juda qui ne comporte que six articles sur les trente-cinq. La *confessio* de Yehiel regroupe quant à elle dix-huit articles. Ce sont des résumés très brefs avec très peu de commentaires.

³⁵ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », ..., p. 9.

³⁶ Nous savons que Vivo de Meaux est le nom donné à Yehiel de Paris puisque la source latine relate, tout comme dans la source hébraïque, que ce dernier n'a pas voulu prêter serment : « *I. Predictus magister Vivo nullo voluit iurare* », *Extractiones de Talmut.*, ms. de Paris BnF lat. 16558, fol. 230^{vb}.

³⁷ Il n'existe pas, à notre connaissance, de manuel du XIII^e siècle qui nous permettrait de connaître la pensée des inquisiteurs. Toutefois, Bernard Gui, dans son *Manuel de l'inquisiteur* (édité vers 1323), utilise le terme de *confessio* et l'éditeur le traduit par « aveux » : « *Receptis igitur confessionibus et depositionibus [...]* », trad. : « *Après réception des aveux et dépositions [...]* ». Voir, Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur* éd. et trad. de G. MOLLAT, Paris, Les Belles Lettres, 2012, pp. 122-123.

³⁸ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, folios 230^{vb}-231^{va}. Voir aussi l'édition de I. LOEB dans « La controverse de 1240 sur le Talmud », ..., v. 3, pp.55-57 ; et MERCHAVIA Ch., *ha-Talmud bi re'i ha-Natsrut (500-1248)* [en hébreu] trad. *Le Talmud au miroir de la chrétienté (500-1248)*, Jérusalem, Mosad Bi'alik, 1970, pp.453-455.

Ce qui est remarquable c'est l'absence de concordance entre les confessions. L'ordre des questions posées n'est pas le même. Yehiel de Paris et Judas ont-ils alors été interrogés par les mêmes inquisiteurs ? Sont-ils passés par le même questionnaire ? Ça ne semble pas être le cas, puisque les articles trouvés dans la *confessio magistri Iudas* ne sont pas les mêmes que dans la *confessio magistri Vivo* (excepté pour un article). À moins que les auteurs des confessions n'aient pas vu l'utilité d'insérer dans les *Extractiones* les mêmes réponses données par les témoins. Quoiqu'il en soit, il n'est malheureusement pas possible de répondre à ces questions, mais elles demeurent ouvertes.

Par ailleurs, le ton employé pour dépeindre les interrogatoires est assez négatif. Nous retrouvons, en effet, des ajouts personnels soulignés pour informer que les rabbins mentent sur tel ou tel point. Au troisième article de la *confessio* de Yehiel, l'inquisiteur mentionne par exemple : « [...] *sed nesciebat dicere quis ille fuisset, unde satis patet quod menciebatur* »³⁹. Nous retrouvons également des commentaires dans la *confessio* de Juda qui font allusion aux mensonges. En effet, nous pouvons lire les mots « *mentitus est* » au deuxième et au quatrième article⁴⁰. Ces affirmations se relèvent être d'un intérêt particulier. En effet, pour l'auteur du *Vikuah*, qui connaît sans doute assez bien le Talmud, les explications apportées par les rabbins sont pour lui inévitablement vraies et claires. De la perspective chrétienne, sans véritable connaissance du Talmud et des histoires qu'il renferme, certains arguments des rabbins sont insatisfaisants, voire douteux. Ce que les inquisiteurs en déduisent donc est que les rabbins ont essayé de les tromper, par le mensonge, en assurant que tout ce qui est contenu dans le Talmud est véridique, y compris les blasphèmes concernant Jésus.

³⁹ *Extractiones de Talmut*, ms. lat. 16558, fol. 230^{vb}.

⁴⁰ *Extractiones de Talmut*, ms. lat. 16558, fol. 231^{va}.

3. Les sentences

Suite au procès à Paris, le verdict est prononcé peu de temps après et le Talmud est condamné aux flammes. Cela dit, cette sentence n'aboutit pas immédiatement à la crémation des exemplaires talmudiques. Les rabbins décident de rencontrer l'archevêque de Sens, Gautier Cornut, afin qu'il défende leur cause auprès de Louis IX pour que leurs livres leur soient rendus. L'archevêque de Sens répond positivement à cette requête et réussit à obtenir du roi la restitution des livres talmudiques. À ce qu'écrit Thomas de Cantimpré au sujet de Gautier Cornut, il entretenait des rapports (financiers) assez étroits avec les juifs. Il révèle ainsi dans son *Bonum universale apibus*⁴¹ que :

En France j'ay [Thomas de Cantimpré] veu un Archevesque, de naissance noble et homme sçavant, qui encourut l'ire de Dieu, pour avoir retardé que le Thalmud ne fut supprimé et brulé [...]. Mais les Iuifs extremement affligez de voir ainsi leurs erreurs recherchées, firent présent a ce susdit seigneur Conseiller du Roy, de telle somme de deniers, qu'il expédia leur cause. Fort puissant, sur l'esprit du jeune Roy, il fit revoquer l'edict contre ce livre [...]⁴².

Avec l'intervention de Gautier Cornut, le brûlement des livres talmudiques n'a pas lieu. Toutefois, après sa mort survenue le 23 avril 1241 à Vincennes, Henri de Cologne exige la poursuite du procès et la crémation des livres juifs incriminés.

⁴¹ Thomas de Cantimpré écrit son *Bonum universale apibus* en deux volumes, entre les années 1256-1263. Il parle notamment dans cette œuvre des meurtres rituels orchestrés par les juifs envers les chrétiens.

⁴² Thomas de Cantimpré, *Bonum universale apibus*, ms. de Paris, BnF latin 3309, fol. 3^{rb}-3^{va}. Voir la traduction en français réalisée par Vincent WILLART, *Bien universel ou les abeilles mystiques*, Bruxelles, édition J. Vanden Horicke, 1650, p. 11.

C'est ainsi que le premier autodafé a lieu à Paris⁴³ en 1242 ou début 1243. La date est incertaine, mais elle se situe entre la mort de Gautier Cornut et l'élection d'Innocent IV le 25 juin 1243⁴⁴. La chronologie des crémations suscite encore de nombreux débats entre historiens. Certains pensent que les exemplaires du Talmud n'ont été jetés au bûcher qu'une seule fois – soit en 1242, soit en 1244 – alors que d'autres vont proposer plutôt deux crémations distinctes l'une de l'autre⁴⁵. Cette dernière hypothèse est assez plausible, puisqu'elle s'appuie sur la lettre que le pape Innocent IV envoie à Louis IX le 9 mai 1244, dans laquelle il est écrit que sous le pontificat de Grégoire IX les livres talmudiques et les commentaires sont passés publiquement sous le feu en la présence du clergé et des laïcs⁴⁶. Cette confusion peut aussi s'expliquer parce que le premier brûlement du Talmud s'est fait en deux fois : il y aurait eu d'abord quatorze charretées contenant les livres talmudiques puis six, la seconde fois. C'est, en tout cas, ce que révèlent les *Extractiones* : « [...] *una die combusti sunt ad XIII quadrigatas et sex in alia vice* »⁴⁷.

Quoi qu'il en soit, cette première crémation ne satisfait pas le clergé, puisqu'elle n'a pas donné le résultat désiré. Il reste encore beaucoup d'exemplaires du Talmud et c'est pourquoi Innocent IV en demande une seconde dans sa lettre du 9 mai 1244. Cette fois-ci, de façon beaucoup plus ferme que Grégoire IX, tous les livres doivent être brûlés et tous ceux qui refuseraient de les donner devront être chassés de France⁴⁸. S'ensuivent, possiblement, plusieurs bûchers les

⁴³ BÉRIOU Nicole, « Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIII^e siècle », dans G. DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 212, note 2. N. Bériou précise que la crémation de 1242 s'est faite à place de Grève, alors que Thomas de Cantimpré parle plutôt de Vincennes.

⁴⁴ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Lyon 2, 2001, p. 87.

⁴⁵ N. Valois et N. Bériou penchent pour une seule crémation entre 1242-1244, alors que A. Charansonnet et A. Mellono croient en deux crémations. Voir VALOIS Noël, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : sa vie et ses ouvrages*, Paris, Picard, 1880, p. 133, note 1 ; BÉRIOU Nicole, « Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIII^e siècle », p. 212 ; TUILIER André, « La condamnation du Talmud [...] », p. 65 ; CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, ..., p. 87 ; MELLONI Alberto, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genova, Marietti, 1990, p. 191.

⁴⁶ « [...] *publice coram clero et populo, incendio concremarint* [...] » cité dans la Lettre d'Eudes de Châteauroux à Innocent IV (après le 12 août 1247), *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n° 131.

⁴⁷ *Extractiones de Talmut*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 211^{va}. Voir aussi l'édition fragmentaire de Loeb, « La controverse de 1240 sur le Talmud », ..., vol. 2, p. 252.

⁴⁸ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens », p. 65.

années suivantes, jusqu'en 1247. Durant ces années, après que les juifs ont plaidé la cause du Talmud devant Innocent IV disant qu'ils n'étaient pas capables de pratiquer leur religion sans ce livre, le souverain pontife, qui réside alors à Lyon, revient sur sa décision. Dans une lettre envoyée à Louis IX, datée du 12 août 1247, le pape ordonne à Eudes de Châteauroux, cardinal-légat, ainsi qu'à Louis IX de suspendre les exécutions, de rendre aux juifs les livres confisqués précédemment et de réviser la condamnation du Talmud :

Sane magistris Judeorum regni tui nuper proponentibus coram nobis et fratribus nostris quod sine illo libro qui hebraïque Talmut dicitur, bibliam et alia statuta sue legis secum dum fidem ipsorum intelligere nequeunt, nos qui juxta mandatum divinum in eadem lege ipsos tolerare tenemur, dignum eis duximus respondendum quod sicut eos ipsa lege sic perconsequens suis libris nolumus injuste privare⁴⁹.

Cette demande est loin de satisfaire Eudes de Châteauroux. Depuis le début du procès, il dirige rigoureusement la répression et les condamnations du Talmud. Selon lui, il est impossible de restituer aux juifs leurs livres et il faut continuer jusqu'au bout la suppression des exemplaires du Talmud, puisqu'interrompre ce processus impliquerait une rétraction de la part du pape et une approbation des livres condamnés durant près de dix ans⁵⁰.

Ne voulant acquiescer à la demande d'Innocent IV, le cardinal légat condamne solennellement le Talmud le 15 mai 1248⁵¹. Pour quelles raisons Eudes de Châteauroux n'obéit-il pas aux ordres du pape, alors qu'il le représente en France ? En fait, sa formation intellectuelle et son statut le rendaient conscient de la distinction entre la papauté – en tant qu'institution – et son représentant humain – le pape. Pour lui, le véritable roi dans l'Église est le Christ, non le pape, il faut donc constamment rappeler à Innocent IV que sa place n'est pas immuable et qu'il doit être à la hauteur de ses obligations⁵². Par conséquent, Innocent IV, un juriste et non un théologien de formation, remplirait mal sa fonction de protecteur de la doctrine chrétienne. De ce fait, suivant

⁴⁹ Lettre d'Innocent IV à Louis IX (12 août 1247), *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, vol. 1, Paris, 1889, n°1172, pp. 201-202.

⁵⁰ TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens ... », p. 66.

⁵¹ CHAZAN Robert, *Church, State and Jew in Middle Ages*, New York, Behrman, 1980, p. 237.

⁵² CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie [...] », ..., p. 35

la logique d'Eude de Châteauroux, il est légitime de s'opposer aux ordres du pape pour continuer jusqu'au bout l'affaire du Talmud, car c'est pour le bien de la chrétienté. L'attitude du légat envers le pape est tout à fait intéressante justement parce que son zèle se rapproche beaucoup plus de celle du roi de France, Louis IX, que de celle d'Innocent IV⁵³.

Quoi qu'il en soit, en 1248, Eudes de Châteauroux rédige, en présence d'un conseil, sa *sententia* dans laquelle il déclare que les livres talmudiques ne peuvent être acceptés ni remis aux maîtres juifs :

*Libros tolerandos non esse, nec magistris Judeorum restituti debere et ipsos sententialiter condemnamus. De aliis vero libris nobis non exhibitis a magistris Judeorum, licet a nobis super hoc pluries fuerint requisiti, vel etiam non inspectis, plenibus cognoscemus loco et tempore et faciemus quod fuerit faciendum*⁵⁴.

Il énumère par la suite les membres du conseil qui ont consenti à cette sentence. Parmi les personnages témoins, nous retrouvons à la tête de la liste l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, suivi d'Acelin, l'abbé de Saint-Victor de Paris, du doyen de Paris, Lucas, ainsi que du chancelier de Paris, maître Gautier de Château-Thierry. Puis sont énumérés onze maîtres en théologie dont le chancelier de Paris Gautier de Château-Thierry, l'archevêque de Bourges Pierre Berruyer⁵⁵, Albert le Teuton (le Grand), ou encore Étienne d'Auxerre⁵⁶. La liste continue alors avec quatorze maîtres en décret tel Guillaume de Bray et Étienne de Lorris, tous deux maîtres à l'université de Paris. Enfin, les onze derniers, des séculiers ou des mendiants, font

⁵³ Concernant l'idéologie de Louis IX, voir Lecousy Amélia, [mémoire de maîtrise], *Les intellectuels chrétiens face au Talmud : l'antijudaïsme chez Eudes de Châteauroux lors du procès du Talmud à Paris (1240-1248)*, Montréal, Université de Montréal, 2014, pp. 91-94.

⁵⁴ Eudes de Châteauroux, *Sententia Odonis Tusculan episcopi apostolicae sedis legati, consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*, mai 1248, dans ms. lat. 16558, folios 232^{va}-234^{va}. Également voir *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211.

⁵⁵ Pierre Berruyer, archevêque de Bourges, assiste au concile de Lyon en 1245. Apprécié de Louis IX, probablement par son zèle, il est canonisé en 1267 par le pape Clément IV.

⁵⁶ Étienne d'Auxerre est célèbre en son temps. Frère prêcheur, il donne des leçons de théologie à l'école de Saint-Jacques et fait partie des docteurs qui ont condamné le Talmud en 1240.

partie des *boni viri*⁵⁷. Nous y retrouvons entre autres le frère Henri le Teuton (de Cologne), célèbre inquisiteur dominicain, ainsi que Thibaud de Sézanne, juif converti, sous-prieur du couvent dominicain de Saint-Jacques à Paris. Ainsi, ils sont en tout quarante-deux clercs, Eudes de Châteauroux inclus, à avoir apposé leur sceau sur la *Sententia Odonis* pour condamner officiellement le Talmud.

Cette liste des membres du conseil est assez intéressante, puisque nous pouvons constater l'emprise de l'université de Paris, élevée au rang d'autorité doctrinale. L'importance qu'accorde Eudes de Châteauroux à la condamnation du Talmud peut se voir aussi par le nombre de clercs employés pour ce conseil et le choix de disposer d'un nombre plus ou moins égal de maîtres en théologie, en droit canon, ainsi que d'hommes de grande réputation. Aucune étude comparant la sentence du Talmud de celle d'auteurs chrétiens n'a été faite. Le cas du Talmud est effectivement exceptionnel par rapport aux autres procès intellectuels – ne serait-ce que par la longue et hétérogène liste des personnages impliqués⁵⁸.

En tout état de cause, le nombre remarquable de participants pousse à la réflexion. Serait-ce possible que, au moment de rédiger la sentence, certains participants aient été forcés d'apposer leur sceau ? Ce ne serait pas la première fois si nous croyons aux témoignages de savants du XIII^e siècle, comme celui de Gilles de Rome en 1277. Il rapporte que l'évêque Tempier, le chancelier et le cardinal légat ont obligé tous les maîtres en théologie à donner leur accord pour censurer certains textes⁵⁹.

En bref, la répression Talmud et ses sentences montrent le mécontentement de certains maîtres de l'université de Paris et des *studia* parisiens – à leur tête Eudes de Châteauroux – envers les écrits talmudiques.

⁵⁷ BÉRIOU Nicole, « Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIII^e siècle », ..., p. 213, note 5, mentionne douze *boni viri*. Toutefois, la *Sententia Odonis*, dans le ms. lat. 16558, fol. 234^{rb-va}, en mentionne onze. Voir la liste en annexe, *Cf. infra*, Annexe C.

⁵⁸ *Cf. infra*, Annexe C.

⁵⁹ BIANCHI Luca, BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, p. 44.

4. L'université de Paris et l'orthodoxie doctrinale

4.1 Doctrine augustinienne et Talmud

Au tournant des années 1230-1240, un changement d'attitude s'opère à l'université de Paris. Celle-ci a un nouveau statut qui la rend puissante et Eudes de Châteauroux, avec le soutien de Guillaume d'Auvergne, compte changer la façon d'établir et de promouvoir l'orthodoxie doctrinale⁶⁰. Les maîtres de la faculté de théologie deviennent de plus en plus rigoristes tout en portant un regard beaucoup plus attentif aux textes exégétiques, particulièrement ceux de saint Augustin. C'est le cas, par exemple, de Guillaume d'Auvergne et d'Eudes de Châteauroux qui se rapprochent profondément par leur attachement à saint Augustin. Ces derniers, par leur orthodoxie, refusent toute hétérogénéité dans une religion chrétienne qui doit être, comme Augustin l'invoque, unie et homogène. L'évêque et le chancelier, de ce fait, désirent plus que tout éliminer les erreurs doctrinales et religieuses, trouvées dans le christianisme ou dans le judaïsme⁶¹. C'est la raison pour laquelle le Talmud intéressa également l'université et de façon subite.

En effet, pour Augustin, les juifs doivent survivre dans la chrétienté, parce qu'ils maintiennent la tradition biblique qui annonce la vérité du christianisme. Or, par tradition biblique, la doctrine augustinienne fait référence à la lecture littérale de l'Ancien Testament⁶². En substituant cette pratique traditionnelle par une tradition rabbinique (et donc allégorique), les juifs contemporains ne correspondent plus à ceux décrits dans les textes d'Augustin. C'est pourquoi, entre autres, le *midrash* (l'exégèse biblique) et le Talmud devaient être maîtrisés et censurés – voir condamnés au bûcher – peu importe leur utilité.

⁶⁰ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal ...*, pp. 91-92.

⁶¹ GOROCHOV Nathalie, *Naissance de l'université : les écoles de Paris ...*, p. 532.

⁶² FREDRIKSEN Paula, « Divine Justice and Human Freedom: Augustine on Jews and Judaism, 392-398 », dans Jeremy COHEN (éd.), *From Witness to Witchcraft*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, p. 46.

Nous avons choisi de présenter, en raison de leur stature, deux personnages qui témoignent des prémisses de l'orthodoxie doctrinale envers la littérature talmudique. Il s'agit en premier de Guillaume d'Auvergne, personnage influent du XIII^e siècle qui a une attitude assez savante en ce qui concerne les juifs et le Talmud. Le second, Eudes de Châteauroux, personnage d'une grande importance durant la période de condamnation du Talmud, fait partie de ceux qui vont délaisser les écrits vétero-testamentaires et utiliser la littérature rabbinique pour contrer le Talmud.

4.2 Guillaume d'Auvergne

Né vers 1180, Guillaume d'Auvergne est évêque de Paris de 1228 à sa mort en 1249⁶³. Tout au long de sa vie, il a une curieuse attitude envers les juifs. D'un côté, il étudie les écrits de certains intellectuels juifs et en livre des critiques favorables. C'est le cas du *Guide des égarés* de Maïmonide qu'il consulte, dans une traduction latine achevée entre 1225-1230, et dont il intègre de nombreux éléments à son *De Fide et Legibus* (v. 1228-1230). Il montre également son accord avec de nombreuses thèses d'Ibn Gabirol (1020-v.1058), juif andalou connu sous le nom latinisé d'Avicbron, et témoigne même, dans ses écrits, de l'estime qu'il lui porte :

*[...] quia etiam sapientes ad modicum penetraverunt illam et nondum profundaverunt in ea nec tractatum aliquem de eadem scripserunt, qui ad nos pervenerit, excepto solo Avicembros (sic), qui etsi multa sublimia et longe a vulgari intellectu de eis dixerit et scripserit, multo ampliora tamen dicenda de eis et scribenda reliquit et scientiam de his licet aliquatenus inchoatam, procul tamen a complemento et perfectione dimisit*⁶⁴.

⁶³ DAHAN Gilbert, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », dans MORENZONI Franco et TILLIETTE Jean-Yves, *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 248; BENIN Stephen D., « Jews and Christian History; Hugh of Saint Victor, Anselm of Havelberg and William of Auvergne », dans Jeremy COHEN, *From Witness to Witchcraft*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, p. 215.

⁶⁴ GUTTMANN Jacob, « Guillaume d'Auvergne et la littérature juive », dans *Revue des études juives*, vol. 18-19, 1889, pp. 253-25.

De l'autre côté, il condamne dans le même ouvrage certaines thèses talmudiques et rabbiniques et joue un rôle actif auprès d'Eudes de Châteauroux dans l'affaire du Talmud. Une telle attitude ne peut surprendre chez Guillaume d'Auvergne, qui a pour objectif principal d'empêcher la propagation des idées et des textes jugés déviants⁶⁵. Son attitude est simplement savante : ne ferait-il pas de même avec des thèses d'auteurs chrétiens qui lui semblent erronées ? En outre, nous ne pouvons déceler d'antijudaïsme dans ses œuvres et sermons, car son objectif est seulement de supprimer les erreurs.

Plus encore, à la différence des écrits de Pierre le Vénérable ou d'Eudes de Châteauroux, dans lesquels nous constatons clairement une polémique antijuive, les interprétations juives et les commentaires bibliques de Guillaume d'Auvergne sont écrits de façon neutre, sans lancer d'invectives contre les juifs. Guillaume d'Auvergne est, en fait, un exégète de prédication où les fables et l'allégorie sont mises de côté pour faire place surtout au sens littéral des textes et à leur moralisation⁶⁶. C'est pourquoi dans *De Fide et Legibus* il montre l'importance du sens littéral en l'opposant au sens figuratif, puis critique les fables trouvées dans le Talmud, livre qui fait dévier, selon lui, les juifs de l'intention originale de la Torah⁶⁷. Par conséquent, Guillaume d'Auvergne conclut que les savants juifs de son temps préfèrent étudier Aristote et la « sagesse grecque » plutôt que la Bible et pense que c'est une des causes qui ont poussé les juifs à se détourner de l'Écriture⁶⁸.

⁶⁵ BIANCHI Luca, « Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura a Gerson », ..., p. 155.

⁶⁶ DAHAN Gilbert, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », ..., pp. 250-253.

⁶⁷ SMITH Lesley, « William of Auvergne and the Jews », dans Diana WOOD (éd.), *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992, p. 117; COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy : the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », dans *The American Historical Review*, Oxford University Press, vol. 91, n°3, 1986, p. 612.

⁶⁸ BENIN Stephen D., « Jews and Christian History; Hugh of Saint Victor, Anselm of Havelberg and William of Auvergne », ..., p. 217.

4.3 Eudes de Châteauroux

Eudes de Châteauroux est originaire du Berry, né probablement vers 1190 dans la ville haute de Châteauroux. Il devient chanoine autour de 1226. Le sermon qu'il prêche durant la crise étudiante de 1229 est le premier document sûr où il apparaît avec le titre de maître. Durant toute la période qui va de 1229 à 1244, date de son accession au cardinalat, l'université est au cœur de ses préoccupations. Pour lui, l'université et la prédication sont primordiales pour réformer l'Église⁶⁹. Il démontre assez bien cette idée dans certains sermons adressés aux étudiants, dans sa lutte contre le marché des bénéfices, dans ses sermons concernant les ordres mendiants ou encore dans son rôle central et son charisme durant les conflits doctrinaux, tel que le Talmud⁷⁰. Sa forte personnalité fait de lui un personnage très connu et apprécié à l'université⁷¹.

Eudes de Châteauroux côtoie plusieurs personnages importants sur la scène universitaire, tels que Guillaume d'Auvergne et Gauthier de Château-Thierry (mort en 1249)⁷², mais aussi, plusieurs dominicains qui sont présents et jouent un rôle primordial durant la condamnation du Talmud comme Albert le Grand (1200-1280), Thibaud de Sézanne et Henri de Cologne. Entre le 12 et le 14 novembre 1244, il se rend à Suse pour recevoir du pape l'anneau cardinalice.

C'est à partir de ce moment qu'Eudes de Châteauroux devient très actif au sein de la cour pontificale. Son statut en tant que légat (1245-1254) lui donne le pouvoir d'entreprendre de nombreuses réformes, notamment liturgiques, dans les églises, mais aussi un effort de purification de la société visant à sanctifier le royaume de France⁷³. Entre 1245 et 1248, date de son départ en Croisade, il s'occupe de réformer avec fermeté et beaucoup de zèle de nombreuses églises – comme celles du diocèse de Sens ou encore la collégiale de Meaux. Eudes est si

⁶⁹ BENIN Stephen D., « Jews and Christian History; Hugh of Saint Victor, Anselm of Havelberg and William of Auvergne », ..., p. 8.

⁷⁰ CHARANSONNET Alexis, « Du Berry en curie ..., pp. 27-28.

⁷¹ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État* ..., p. 76.

⁷² Gautier de Château-Thierry est chancelier de l'université de Paris de 1246 à 1249, puis archevêque de Paris en 1249.

⁷³ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État* ..., p. 168.

exigeant et rigoriste qu'après son départ vers la Terre sainte, de nombreuses plaintes s'élèvent. Le pape doit intervenir pour modérer la rigueur des statuts qu'il a édictés dans de nombreux monastères. Il voulait ainsi corriger certaines pratiques, qu'il jugeait non conformes, dans les églises et les monastères. Eudes interdit donc : toute activité autre que religieuse dans l'église, les bavardages et les allées et venues inopportunes durant l'office. Également, les clercs qui s'absentent des offices sont punis sur leurs revenus. Enfin, les messes doivent être célébrées aux heures prescrites pour ne pas ébranler l'ancienneté des rites liturgiques.

Il désire aussi, tout comme le souhaite Louis IX, purifier la société chrétienne. Pour ce faire, il doit éradiquer les ennemis de la foi à l'intérieur de la chrétienté. Il s'agit bien entendu des hérétiques, mais aussi des juifs qui ont dévié du judaïsme – tels que les adhérents et défenseurs des livres talmudiques et de Maïmonide. Enfin, il lui faut aussi faire taire les voix, au sein de l'université, qui ne se conforment pas à la lignée de l'orthodoxie et continuent à étudier Aristote et certaines thèses condamnées⁷⁴. Le 12 juin 1248 il part pour la croisade en tant que légat avec le roi Louis IX, à la suite de quoi il retourne à la curie romaine vers 1254 ou 1255 et y reste jusqu'à sa mort, le 25 janvier 1273.

L'orthodoxie doctrinale des maîtres parisiens pousse ainsi ces derniers à étudier et à censurer tous les textes (d'auteurs juifs ou chrétiens) jugés non conformes à la doctrine. Par conséquent, le procès et la condamnation du Talmud ont eu notamment pour conséquence la rédaction d'un dossier, les *Extractiones de Talmut*.

⁷⁴ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État ...*, pp. 172-173

5. La rédaction du dossier des *Extractiones de Talmut*

5.1 La date

En rédigeant les *Extractiones de Talmut*, l'intention première était d'identifier les différentes « erreurs » du Talmud, puis de mettre par écrit les extraits condamnés des textes rabbiniques et talmudiques. Nous allons à présent faire une brève présentation des *Extractiones*, ainsi que des erreurs dénoncées par les autorités parisiennes. Ce texte est d'une importance considérable, car c'est le premier manuscrit servant à condamner et à dénoncer officiellement le Talmud ainsi que certains textes rabbiniques.

Il n'est pas possible de connaître la date exacte de rédaction des *Extractiones de Talmut*. Jeremy Cohen⁷⁵ suppose que le dossier a été rédigé à l'époque où Eudes de Châteauroux était encore chancelier de l'université de Paris (1238-1244). Nathalie Gorochov pense que les *Extractiones* ont été écrits quelques mois après le procès de 1240⁷⁶. Toutefois, plusieurs indices dans ce dossier nous poussent à croire que les *Extractiones* ont été composés dans leur forme finale quelques années après le premier brûlement du Talmud en 1244.

En effet, si nous nous référons au manuscrit latin 16558 conservé à la Bibliothèque nationale de France, l'auteur de la première préface, dès les premières lignes, dit écrire à la demande du « *venerabilis patris O. Thusculum episcopi apostolice sedis legata*⁷⁷ ». Eudes de Châteauroux est donc, au moment de la rédaction, légat du pape Innocent IV. Or, il ne le devient qu'à l'été 1245⁷⁸. Par ailleurs, dans le prologue de la deuxième partie du manuscrit, il est écrit que les *Extractiones* ont été rédigés cinq ou six ans après les trente-cinq chefs d'accusation de Nicolas Donin :

⁷⁵ COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », ..., p. 609.

⁷⁶ GOROCHOV Nathalie, Naissance de l'université : les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v.1245), ..., p.533.

⁷⁷ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud editae*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 97^{ra}.

⁷⁸ CHARANSONNET Alexis, L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273), ..., p. 17.

[...] *quaedam superaddere utile iudicavi quae ex ore alterius interpretis sunt translata quinque vel sex annis prius, licet hic ponantur posterius. [...] Anno enim ab incarnatione Domini MCCXXXVI circiter, Pater misericordiarum Iudaeum quemdam nimine Nicolaum Donin de Rupella vocavit ad fidem, in hebraeo plurimum eruditum etiam secundum testimonium Iudaeorum, ita ut in natura et grammatica sermonis hebraici vix sibi similem inveniret. Hic accessit ad sedem apostolicam et bonae memoriae Gregorio Papae pontificatus eius anno xii^o praedictorum librorum nefandam detexit malitiam et quosdam specialiter expressit articulos [...]*⁷⁹.

Enfin, à la fin de la seconde partie des *Extractiones* se trouve la condamnation finale du Talmud par Eudes de Châteauroux en 1248, ce qui nous laisse croire que la compilation finale des *Extractiones* n'a pas été achevée avant 1244, mais bien entre 1245 et 1248.

5.2 Les auteurs

Avec méticulosité, Eudes de Châteauroux supervise les *Extractiones de Talmut*. Trois collaborateurs participent à la rédaction de cette œuvre colossale⁸⁰. Nous retrouvons deux interprètes du Talmud : le premier donne une version orale en langue vernaculaire, le second par écrit en latin à partir du vernaculaire ; et enfin, un troisième personnage s'ajoute en tant que rédacteur final. Selon G. Dahan, Henri de Cologne et Thibaut de Sézanne sont les deux principaux traducteurs. Le premier, *frater Henricus Teuthonicus*⁸¹, est un prédicateur et inquisiteur dominicain. Il possède une certaine connaissance de l'hébreu et son confrère Thomas de Cantimpré le place directement à l'origine du brûlement du Talmud⁸². Quant au second traducteur, les sources ne nous révèlent pas son nom, mais il s'agirait selon G. Dahan de Thibaud de Sézanne, *frater Theobaldus de Sexannia*. L'un de ses ouvrages, la *Pharetra fidei*, renferme

⁷⁹ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 211^{rb}.

⁸⁰ DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », dans Gilbert DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 100.

⁸¹ La *Sententia Odonis* du 15 mai 1248, désigne Henri de Cologne sous le nom de *frater Henricus Teuthonicus*. Une copie de la Sentence se trouve dans le ms. lat. 16558 à la BnF, folios 232^{rb}-234^{rb}. Nous la retrouvons également dans le *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, t. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211.

⁸² TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens ... », p. 67.

les seuls renseignements biographiques le concernant⁸³ : juif converti, il est sous-prieur du couvent dominicain de Saint-Jacques à Paris de 1240 à 1250 et possède une excellente connaissance de l'hébreu et de la littérature rabbinique.

La place de Nicolas Donin dans l'affaire du Talmud ne fait pas l'unanimité. Selon G. Dahan, il est peu probable que Donin ait participé à la rédaction des *Extractiones*⁸⁴. Ses deux rôles auraient été de dénoncer les livres talmudiques en apportant au pape Grégoire IX les trente-cinq chefs d'accusation et, en second, de s'être impliqué dans la controverse en 1240, à Paris, dans laquelle il affronte les quatre rabbins (Yehiel de Paris, Juda ben David de Melun, Samuel ben Salomon et Moïse de Coucy). A. Fidora, à l'inverse des hypothèses de G. Dahan, affirme que non seulement Nicolas Donin a eu un rôle important dans la rédaction des *Extractiones*, mais aussi que Thibaud de Sézanne n'aurait pas pris part à la traduction. A. Fidora soutient que la comparaison de Dahan entre le *Pharetra fidei* de Thibaud de Sézanne et certains extraits du dossier de la première partie ne touchent pas la partie originale des *Extractiones*, qui serait en fait la seconde partie⁸⁵.

À notre avis, les explications de A. Fidora ne sont pas assez convaincantes. En effet, aucun document ne mentionne la participation de Donin dans la rédaction des *Extractiones* ni ne fait allusion à un rôle actif après le procès. La seule évocation de Donin dans les dossiers se réfère aux trente-cinq articles apportés à Grégoire IX. Par ailleurs, s'il avait eu une part importante dans la rédaction du dossier, pourquoi n'est-il pas mentionné dans la liste des conseillers de la *Sententia Odonis* ? A. Fidora ne semble pas prendre en compte cette liste qui montre justement la place de Thibaud de Sézanne dans cette affaire. Effectivement, Henri de Cologne et Thibaud de Sézanne y figurent tous deux en tant que *boni viri*. Si Nicolas Donin avait participé activement aux *Extractiones*, il aurait dû en faire partie aux côtés de ses deux confrères, reconnus par les autorités chrétiennes, même s'ils ne sont ni maîtres en décrets ni maîtres en théologie. Également, les fables tiennent une place importante dans la première partie des

⁸³ DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », ..., p. 101.

⁸⁴ DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », ..., p. 101.

⁸⁵ CECINI Ulisse et DE LA CRUZ PALMA Óscar (éds.) et al., *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*, Turnhout, Brepols, 2018, p. xxiv.

Extractiones alors qu'elles ne sont pas mentionnées par Nicolas Donin. En effet, dans son *Pharetra fidei contra Iudeos*, Thibaut de Sézanne semble très bien au courant de ce que contient le Talmud et des condamnations portées à l'encontre de ce livre, en particulier celles qui touchent les fables : « Les juifs mettent ce Talmud avant les livres de Moïse et les Prophètes et, pour qu'on croie davantage au Talmud, ils ajoutent des fables aux fables [...] »⁸⁶. Nous ne pensons donc pas que Nicolas Donin ait joué une part importante dans la rédaction du dossier.

5.3 Le manuscrit parisien

5.3.1 Origine

Les *Extractiones de Talmut* sont composées dans un but précis : éclairer les théologiens sur les erreurs et les blasphèmes que renferme le Talmud, afin de montrer le danger que constitue ce livre. Pour la première fois, un dossier d'une aussi grande importance est conçu pour contrer la littérature juive et principalement la doctrine rabbinique. À ce jour, il existe huit manuscrits latins des *Extractiones*⁸⁷. Une des versions se trouve à la Bibliothèque nationale de France. Il s'agit du ms. latin 16558, qui est la plus complète. Une autre version, datant de la fin du XVII^e siècle, est une copie du manuscrit parisien et se trouve à la Bibliothèque Mazarine sous la cote ms. 1115. Les six autres manuscrits sont incomplets, ne comprenant que la première ou la seconde partie⁸⁸. Une étude générale a été réalisée au XIX^e siècle par Isidore Loeb⁸⁹ et plus

⁸⁶ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 111.

⁸⁷ Pour la liste des manuscrits, voir *Cf. infra*, Annexe D.

⁸⁸ Quatre manuscrits offrent la seconde partie : Wrocław, Bibliothèque de l'Université, ms. I Q 134 a (XIII^e siècle, en fragment); Gérone, Archives capitulaires, ms. 19b (XIV^e siècle); Berlin, Bibliothèque d'État, ms. Thol. Lat. Fol 306 (XV^e siècle, incomplet). Ainsi que deux manuscrits contenant la première partie : Schaffouse, Bibliothèque municipale, ms. min. 71 (XIII^e ou XIV^e siècle); Stuttgart, Archives d'État, SSG Maulbronner (XIV^e siècle, fragment).

⁸⁹ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.1 (1880), p. 247-261; t.2 (1881), p. 248-270; t.3 (1881), p. 39-57. (Description sommaire du manuscrit aux p. 259-260 du premier article)

récemment par Chen Merchavia⁹⁰. En 2018, Brepols a publié dans le *Corpus Christianorum* une édition critique de la seconde partie des *Extractiones* à partir de plusieurs manuscrits⁹¹.

Les *Extractiones de Talmud*, que la Bibliothèque nationale de France possède, est un manuscrit du XIII^e siècle qui a été « logé à la maison de Sorbonne par maître Pierre de Limoges », selon son propriétaire en 1869⁹². Pierre de Limoges, de son vrai nom Pierre de la Sépière, est né à Donzenac près de Brive au diocèse de Limoges, dans la première moitié du XIII^e siècle⁹³. Il serait donc contemporain des événements de la condamnation du Talmud, mais semble n'être encore qu'un étudiant lorsqu'il vient faire ses études à Paris. Il devient toutefois maître en théologie au plus tard en 1262⁹⁴. Pierre aurait donc acquis et, à sa mort, légué les *Extractiones* ainsi que toute sa bibliothèque à la Sorbonne.

5.3.2 État et contenu du manuscrit parisien

De nos jours, le ms. 16558 est en mauvaise condition, plusieurs folios sont illisibles et jaunis par le temps. Volume de 238 folios en parchemin, il est divisé en deux parties qui sont précédées par un prologue similaire : un au début de la première partie et l'autre au début de la seconde. Certains historiens⁹⁵ croient en un éventuel jumelage de deux dossiers. Nous pouvons constater, en effet, que la foliotation est différente entre les deux parties du manuscrit : le second prologue (fol. 97^r) débute avec la numérotation arabe. Également, l'index biblique à la toute fin

⁹⁰ MERCHAVIA Chen, *ha-Talmud bi re'i ha-Natsrut (500-1248)* [en hébreu] trad. *Le Talmud au miroir de la chrétienté (500-1248)*, Jérusalem, Mosad Bi'alik, 1970, pp. 227-360.

⁹¹ CECINI Ulisse et DE LA CRUZ PALMA Óscar (éds.) et al., *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*, ..., 712 pages.

⁹² Le propriétaire du ms. latin 16558 en 1869 écrit une préface, en français, au début des *Extractiones*.

⁹³ BÉRIOU Nicole, « Pierre de Limoges et la fin des temps », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, vol. 98, n°1, 1986, p. 68.

⁹⁴ BÉRIOU Nicole, « Pierre de Limoges et la fin des temps », ..., p. 69.

⁹⁵ LOEB Isidore, *La controverse sur le Talmud sous saint Louis*, Paris, J. Baer (éd.), 1881, p. 5; G. DAHAN dans son article « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », ..., p. 97, note 19; FIDORA Alexandre, « The Latin Talmud and its Place in Medieval Anti-Jewish Polemic », dans CECINI Ulisse, VERNET I PONS Eulèlia (éds.) *Studies on the Latin Talmud*, Bellaterra, Université Autonome de Barcelone, 2017, p. 13.

du manuscrit ne renvoie qu'à la seconde partie des *Extractiones*. Par ailleurs, après qu'Innocent IV a ordonné aux autorités parisiennes de faire une seconde évaluation du Talmud vers 1245, les ecclésiastiques parisiens, mécontents de l'attitude du pape, ont décidé de réarranger la traduction de façon thématique, selon les sujets de la controverse – exactement comme Nicolas Donin avait fait avec les trente-cinq articles – afin que le pape perçoive clairement les erreurs du Talmud⁹⁶. De ce fait, au lieu d'une révision comme le voulait le pape, la première partie est devenue une reconstitution du premier procès de 1240.

Ainsi, le ms. latin 16558 est composé de deux parties : La première partie (rajoutée par la suite) des *Extractiones*⁹⁷ contient principalement des extraits du Talmud traduits en latin. Les matières extraites sont classées thématiquement selon les principaux chefs d'accusation : *de auctoritate Talmud* (fol. 5^{ra}-9^{ra}), *de sapientibus et magistris* (fol. 9^{ra}-12^{va}), *de blasphemiiis humanitaris Christi* (fol. 12^{vb}-14^{vb}), *de blasphemiiis contra Deum* (fol. 14^{vb}-18^{rb}), *de blasphemiiis contra christianos* (fol. 18^{rb}-24^{rb}), *de erroribus* (fol. 24^{rb}-33^{va}), *de sortilegiis* (fol. 33^{vb}-37^{rb}), *de sompniis* (fol. 37^{rb}-41^{va}), *de futuro seculo et statu post mortem* (fol. 41^{va}-44^{rb}), *de messys* (fol. 44^{rb}-46^{rb}), *de stultitiis* (fol. 46^{rb}-66^{va}), *de turpitudinibus et immunditiis* (fol. 66^{va}-70^{va}), *de fabulis* (fol. 70^{va}-96^{ra}).

Quant à la seconde partie (la première version)⁹⁸, nous retrouvons les mêmes extraits, mais cette fois-ci classés dans l'ordre des traités talmudiques⁹⁹. Y figurent également à la suite des traités, entre autres : la lettre de Grégoire IX contenant les trente-cinq chefs d'accusation de Nicolas Donin¹⁰⁰, les gloses de Salomon de Troyes¹⁰¹, les confessions de Yehiel de Paris et de Judas¹⁰², ainsi que la sentence finale d'Eudes de Châteauroux¹⁰³. Enfin, les derniers folios des

⁹⁶ FIDORA Alexandre, « The Latin Talmud and its Place in Medieval Anti-Jewish Polemic », ..., p. 20.

⁹⁷ *Extractiones*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 1^{ra}-96^{ra}.

⁹⁸ *Extractiones*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 97^{ra} à 338^{vb}.

⁹⁹ Par exemple : *Mohed* : traités *Berakhot*, *Shabat* (fol. 99^{rb} – 132^{rb}); *Yeshu'ot* : traités *Bava qama*, *Bava mezi'a*, *Bava batra* [...] (fol. 132^{rb} – 202^{va}), etc.

¹⁰⁰ *Extractiones*, ms. de Paris, BnF lat. 16558 : fol. 211^{va}- 217^{vb}.

¹⁰¹ Salomon de Troyes (*Salomonis Trecentensis*) : il s'agit en fait de Rashi. ms. lat 16558, aux fol. 224^{va}- 230^{rb}.

¹⁰² Dans les *Extractiones*, Yehiel de Paris est mentionné sous le nom latin *Vivo Meldensis* (Vivo de Meaux). Ms. lat 16558, fol. 230^{vb}-231^{va}.

¹⁰³ Ms. latin 16558, fol. 232^{va}- 234^{va}.

*Extractiones*¹⁰⁴ montrent un véritable effort intellectuel par un index détaillé de citations scripturaires.

L'écriture du manuscrit et les langues utilisées sont intéressantes et méritent que nous nous y attardions. À l'analyse du manuscrit, nous pouvons déceler plusieurs mains différentes. Nous remarquons également que les copistes transcrivent différemment les mots en hébreu. Par exemple, en lettres latines le *d* est retranscrit par un *z*¹⁰⁵. À cela, deux explications sont possibles. La première possibilité est que les traducteurs aient confondu les deux lettres ד et ז en retranscrivant de l'hébreu au latin¹⁰⁶. La seconde hypothèse, plus plausible, est que les juifs ashkénazes, très présents à Paris, prononçaient différemment les mots hébreux. Thibaud de Sézanne, l'un des auteurs des *Extractiones*, est un juif converti qui a suivi un enseignement approfondi, étant jeune, dans une *yeshiva*. Il aurait ainsi transcrit de l'hébreu en lettres latines, en suivant la vocalisation ashkénaze. Parfois, les auteurs ne vont pas traduire le mot hébreu en forme latine, mais plutôt le laisser tel quel. C'est le cas, par exemple, du mot פרק (*perek*, c'est-à-dire chapitre). Ces derniers utilisent également, à certains moments, la langue vernaculaire pour préciser certaines traductions : « *Dixit spiritus disreptans, gallice desresnanz gabriel* »¹⁰⁷. Enfin, le manuscrit contient également des ajouts, qui sont soulignés. Ces ajouts servent principalement à traduire un mot ou à l'expliquer. Nous en retrouvons assez souvent dans les deux parties du manuscrit.

¹⁰⁴ Ms. latin 16558, fol. 234^{va}- 238^{vb}.

¹⁰⁵ Par exemple, dans le ms. lat. 16558, dans le prologue au fol. 97^{rb}, le mot *seder* est écrit *sezer*. Également, le titre en tête du fol. 184^r, le mot *avodazara*, est écrit *avozazara*.

¹⁰⁶ LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », ..., vol.1, p. 260.

¹⁰⁷ Ms. latin 16558, fol. 27^{rb}. Voir aussi DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », ..., p. 112.

6. Erreurs et blasphèmes¹⁰⁸

Avant de nous concentrer sur les différentes erreurs et différents blasphèmes trouvés dans le Talmud, il faut que nous nous interroguions sur l'importance de distinguer « *haeresis* » de « *error* ». Que ce soit dans les lettres d'Eudes de Châteauroux au pape ou dans ses écrits, le Talmud n'est jamais condamné en tant que livre hérétique, mais comme livre comportant des erreurs¹⁰⁹. C'est que le terme hérésie ne peut s'appliquer aux juifs. Si nous nous référons au sens du mot selon Thomas d'Aquin, « *haeresis* » est une sorte d'infidélité de ceux qui professent la foi chrétienne et en corrompent les dogmes¹¹⁰. Par conséquent, cette définition ne peut s'appliquer aux juifs même si les livres rabbiniques, comme le Talmud, contiennent beaucoup d'erreurs qui « souilleraient », selon les docteurs chrétiens, la foi chrétienne.

Comment le pape et Eudes de Châteauroux peuvent-ils censurer et envoyer au bûcher ces livres ? En fait, à la différence d'Innocent III, Innocent IV (1195-1254) étire la signification de la *plenitudo potestatis* à son extrême, considérant qu'il s'agit d'un plein pouvoir pontifical sur toute personne dans la chrétienté. En tant que représentant de Dieu et en vertu de son pouvoir, le souverain pontife estime ainsi qu'il a le devoir de gouverner non seulement les chrétiens et les hérétiques, mais aussi les juifs. De ce fait, dans ses commentaires sur le droit canon, *Apparatus in quinque libros Decretalium*, il déclare que si les juifs sont dans l'erreur, le pape a le pouvoir de les condamner :

Item Iudaeos potest iudicare papa, si contra legem faciant in moralibus, si eorum praelati eos non puniant, et eodem modo si haereses circa suam legem inveniant et hac ratione motus Papa Gregorius et Innocentius mandaverunt comburi libros talium [=Talmud] in

¹⁰⁸ Nous délaissions la deuxième partie des *Extractiones* pour nous concentrer sur la première partie qui est toujours inédite. Le temps nous manque pour analyser tout le dossier des *Extractiones*, mais la deuxième partie a fait l'objet d'une édition récente. Voir CECINI Ulisse et DE LA CRUZ PALMA Óscar (éds.) et al., *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*, ..., pp. 3-710.

¹⁰⁹ COHEN Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, London, Berkley – Los Angeles, 1999, p. 320.

¹¹⁰ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, secunda secundae, Paris, Éditions du Cerf, 1984, t. 3, second volume de la deuxième partie, q.11, p. 89.

*quos multae continebantur haereses et mandaverunt puniri illos qui predictas haereses sequerentur vel docerent*¹¹¹.

Ainsi, le pape se doit d'intervenir lorsque les hérétiques contreviennent au dogme chrétien, mais il a aussi le devoir de « remettre » les juifs sur le bon chemin lorsque ces derniers dévient par rapport à l'Ancien Testament¹¹². Innocent IV justifie alors sa démarche, car, pour lui, ces livres font dévier les juifs de leur doctrine. Même si le Talmud n'est pas condamné en tant que livre hérétique, les juifs, eux, sont accusés d'hérésie par rapport à leur propre religion. Ce qui autorise ainsi l'intervention du pape, vicaire du Christ, mais aussi la persistance d'Eudes de Châteauroux à condamner et brûler le Talmud.

Dans la lettre qu'Eudes écrit à Innocent IV, en 1247, le cardinal essaye, en effet, de faire comprendre au pape qu'après avoir procédé à un examen consciencieux sous Grégoire IX en 1240, plusieurs maîtres en théologie, évêques et archevêques ont découvert beaucoup trop d'erreurs dans les livres talmudiques : « *Facta etiam postea diligenti examinatione inventum est quod dicti libri erroribus errant pleni [...] et ad fabulas et quedam fictia convertant* »¹¹³. Il lui suggère, de ce fait, de continuer à interdire le Talmud parce qu'il compromet le dogme et les disciplines ecclésiastiques.

Parmi les erreurs dénoncées dans la première section du dossier, nous analyserons en détail les chapitres les plus significatifs¹¹⁴.

¹¹¹ MELLONI Alberto, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genève, Marietti, 1990, p. 182.

¹¹² DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 49.

¹¹³ Lettre d'Eudes de Châteauroux au pape Innocent IV (1247) dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century [...]*, ..., p. 276. Eudes de Châteauroux nomme quelques personnes qui auraient découverts les erreurs dans les livres talmudiques. Il mentionne entre autres : l'archevêque Gautier de Sens, les évêques de Paris et de Senlis, le chapelain Geoffroy de Bléville, ainsi que d'autres maîtres en théologie et des maîtres juifs. Ces derniers seraient à notre avis les rabbins qui ont participé au procès du Talmud en 1240 : Yehiel de Paris, Moïse de Coucy, Juda ben David de Melun et Samuel ben Salomon de Château-Thierry.

¹¹⁴ Selon U. Cecini, la première partie devrait faire l'objet d'une édition critique dans les prochaines années. Voir, CECINI Ulisse et DE LA CRUZ PALMA Óscar (éds.) et al., *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*, ..., xxvi.

6.1 Première partie (ou premier dossier)

6.1.1 *De auctoritate Talmud* (fol. 5^{ra}-9^{ra})

Le chapitre *de auctoritate Talmud* est la première condamnation que nous trouvons dans la première partie des *Extractiones des Talmut*. Elle porte notamment sur la valeur et l'autorité du Talmud et l'importance « exagérée » que ces textes ont chez les juifs. Dans ce chapitre, les auteurs commencent par expliquer qu'il y a deux lois, la Loi orale (donnée par Moïse aux hébreux dans le désert du Sinaï¹¹⁵) et la Loi écrite appelée par les chrétiens *Mikra* (ou *Mikara*) qui est en fait l'Ancien Testament (le *Tanakh* composé de la Torah, du livre des Prophètes et d'autres écrits hagiographiques). Les traducteurs citent un extrait du Talmud pour appuyer leurs dires : « *Magistri dicunt : Accidit de quodam goy quod venit ante Samay et ait : 'quot leges vobis ?' Respondit : 'Due, una in scripto et alia in ore'* ». Les accusations dans ce chapitre sont lourdes de conséquences puisqu'elles démontrent que pour les savants chrétiens, les juifs de leur temps ne sont plus fiables.

Du siècle d'Augustin à la condamnation du Talmud, les théologiens chrétiens tiennent pour acquis que les juifs connaissent bien la Loi orale, puisqu'ils étudient en profondeur la Bible. Certains théologiens chrétiens rencontrent des maîtres juifs pour essayer de comprendre le sens littéral de l'Ancien Testament¹¹⁶. Les commentaires sur l'ancienne Loi qu'apportent de nombreux *rabbi* – tels Rachi (1040-1105)¹¹⁷ et Maïmonide (1138-1204) – sont lus et étudiés par les savants chrétiens, pour être ensuite incorporés dans leurs commentaires bibliques. Or, la découverte du Talmud au XIII^e siècle pose un problème fondamental : les théologiens chrétiens parisiens sont persuadés que les juifs ont délaissé l'Ancien Testament pour suivre désormais le Talmud comme « nouvelle loi ». Pour appuyer leurs propos, ils expliquent que les rabbins ont

¹¹⁵ Ms. latin 16558, fol. 5^{ra}.

¹¹⁶ COHEN Jérémy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », ..., p. 607.

¹¹⁷ Salomon de Troyes, connu sous le nom de Rachi (1040-1105) était un rabbin influent et commentateur de l'Ancien Testament et du Talmud. Il a vécu à Troyes, en Champagne. Voir LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, ..., pp. 137-138.

affirmé que la *mishna* et le Talmud sont meilleurs, valent plus, que la Bible (qu'ils nomment *Mikara*) : « *Modus est quoad quid sed non est modus simpliciter qui mysna et Talmut meliores sunt quam Mikara [...]* »¹¹⁸. Cette nouvelle conviction est vue comme un véritable scandale puisque cela suppose que les juifs ont abandonné la Loi orale et en même temps la tradition biblique.

Cette accusation suit, comme nous l'avons dit plus haut, la logique de saint Augustin qui soutient dans ses sermons que les juifs ont pour devoir de perpétuer la tradition biblique. De ce fait, aux yeux des théologiens chrétiens, le judaïsme doit demeurer inchangé, puisqu'en tant que religion ancienne il ne peut connaître d'évolution¹¹⁹. Depuis l'époque biblique jusqu'au XIII^e siècle une transformation constante du judaïsme a pourtant lieu, mais les polémistes n'ont, en fait, ni compris ni réalisé l'importance du développement de la tradition rabbinique.

Dès lors, selon eux, les juifs ne sont plus capables de les éclairer sur la Bible puisqu'ils l'ont rejetée. Pour Eudes de Châteauroux et ses compères, ils ne sont donc plus crédibles, car comment croire aux enseignements de ceux qui se sont éloignés de Dieu ? En effet, selon le cardinal-légat, les juifs se sont écartés de Dieu dès le moment où ils ont abandonné la Loi qui leur avait été révélée au mont Sinaï. Par conséquent, lorsqu'il écrit en 1247 à Innocent IV au sujet du Talmud, Eudes blâme les juifs de s'être éloignés de la Loi donnée par Moïse :

*[...] noverit sanctitas vestra, quod tempore felicis recordationis D. Gregorii pape quidam conversus, Nicolaus nomine, dicto summo pontifici intimavit, quod Judei lege veteri quam Dominus per Moysen in scriptis edidit non contenti ; imo prorsus eandem pretermittentes, affirmant legem aliam que Thalmud, id est doctrina, dicitur, Dominum edidisse, ac verbo Moysi traditam [...]*¹²⁰.

Ainsi, Eudes de Châteauroux tient à faire comprendre au pape que l'ancienne Loi (la Loi écrite) ne satisfait plus les juifs et que ces derniers ont résolu de l'ignorer complètement. Il faut, de ce

¹¹⁸ Ms. latin 16558, fol. 5^{vb}.

¹¹⁹ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, ..., p. 49.

¹²⁰ Lettre d'Eudes de Châteauroux à Innocent IV (1247) dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century...*, p. 276.

fait bien comprendre que pour le cardinal cette « déviation » des juifs face à leur religion est inquiétante, voire menaçante. En effet, si nous suivons Augustin dans son *De Civitate Dei contra paganos*¹²¹ au sujet des juifs qui se convertiront au christianisme à la fin des Temps, leur rôle en tant que témoins directs du Christ n'a plus raison d'être s'ils s'égarèrent du judaïsme en suivant une « nouvelle Loi ». Le Talmud devient, de ce fait, un livre condamnable, et ce, pour plusieurs raisons, dont une centrale : par le Talmud, les juifs ont préféré délaissé une Loi donnée par Dieu, l'Ancien Testament, pour se tourner vers un livre écrit par la main d'un homme.

6.1.2 *De sapientibus et magistris* (fol. 9^{ra}-12^{va})

Le chapitre *de sapientibus et magistris* se concentre sur la place trop grande qu'a donné le Talmud aux sages et aux maîtres juifs. Les auteurs chrétiens relèvent dans ces textes des affirmations telles que « la Loi écrite a été rédigée par les sages » ou que « les sages (maîtres) sont supérieurs aux prophètes »¹²². Ils dénoncent également l'idée que les maîtres juifs ont le pouvoir de renverser certains commandements de la Loi écrite, ce qui les mettrait au même niveau ou même au-dessus de Dieu. Les auteurs des *Extractiones* sont en effet choqués de lire dans le Talmud qu'il faut « croire les sages quand ils disent que la gauche est la droite ou que la droite est la gauche »¹²³. Pour ces derniers, ceci reviendrait à dire qu'il faut suivre les maîtres aveuglement et que tout ce qu'ils disent, même s'ils sont dans l'erreur, doit être accepté. Les citations de passages contestés continuent au même folio, cette fois en soulignant que les sages donnent des lois autres que celles ordonnées par Dieu :

Les sages décrétèrent d'allumer des bougies les huit jours de la fête de *hanukah* et de prononcer une eulogie au moment de les allumer et disent : quelle est cette eulogie ? *Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné d'allumer des bougies*

¹²¹ Sur la conversion des juifs à la fin des Temps : Augustin, *De Civitate Dei contra paganos*, XX, 29 : PL XLI, 704.

¹²² Ms. latin 16558, fol. 12^{ra}.

¹²³ Ms. latin 16558, fol. 12^{tb}. Notre traduction.

pour la fête de hanoukah. Où Dieu nous a-t-il donné cet ordre ? [...] Glose : le devoir d'allumer les bougies n'est pas dans la loi, mais est un précepte des sages¹²⁴.

Pour les savants chrétiens, ces citations sont irrespectueuses. Selon ces derniers, le judaïsme rabbinique blasphème en abandonnant la vraie révélation (la Loi écrite) que Dieu avait donnée au peuple juif. Les traducteurs soutiennent également que les sages ont voulu se donner, par leurs lois, autant de pouvoir que les lois provenant directement de Dieu. À cela, Yehiel de Paris, lors du procès, avait expliqué que la réponse se trouve dans la Torah, qui stipule que :

Si un cas est trop déconcertant pour que tu prennes une décision [...] tu dois te rendre rapidement à l'endroit que le Seigneur aura choisi et comparaître devant les prêtres lévites ou le magistrat en charge à ce moment-là et présenter le problème. Quand ils vous auront annoncé le verdict [...] vous observerez scrupuleusement toutes leurs instructions (Deut. 17 : 8-10)¹²⁵.

Ainsi, les savants chrétiens condamnent l'importance que les maîtres juifs se sont donnée dans le Talmud, par rapport aux lois et envers Dieu. Il s'agit, à notre avis, d'une incompréhension des théologiens chrétiens devant le rôle joué par les maîtres juifs. La notion de hiérarchie au XIII^e siècle est à prendre en compte. En effet, l'idée de hiérarchie au Moyen Âge est fondamentale : elle montre une vision de l'ordre dans l'univers et sur Terre : tous les êtres (transcendants, intelligibles et matériels) ont une position particulière et une fonction appropriée¹²⁶. Tous les ordres viennent donc directement de Dieu et chacun a sa place dans la hiérarchie, dans la société. Le fait que les maîtres prennent des décisions majeures, qu'ils ajoutent des lois ou qu'ils puissent annuler des préceptes de l'Ancien Testament (et donc des lois stipulées par Dieu) pose donc un problème, puisqu'ils sortent de leurs fonctions, de leur place dans la hiérarchie. Lors du procès, Yehiel de Paris se défend en soutenant que certaines citations relevées par les théologiens chrétiens, concernant l'autorité des maîtres, ne

¹²⁴ Ms. latin 16558, fol. 12th. Notre traduction.

¹²⁵ Voir les propos de Yehiel de Paris dans Joseph ben Nathan l'Official, GRUNBAUM Samuel (éd.), *Vikuah* [en hébreu], Thorn, gedruckt bei C. Dombrowski, 1873, p. 3.

¹²⁶ MARENBO John, LUSCOMBE David, « Two medieval ideas: Eternity and hierarchy », dans MCGRAD A. (éd.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 60.

proviennent pas des lois halakhiques, mais de la partie *aggatique* du Talmud. Ce sont, en effet, des commandements prescrits par les maîtres¹²⁷. Pour Yehiel, elles ne doivent donc pas être prises littéralement, puisqu'elles sont spéculatives.

6.1.3 *De blasphemiis humanitatis Christi* (fol. 12^{vb}-14^{vb})

Les blasphèmes à l'encontre du Christ et de Marie suivent juste après sous le titre : *De blasphemiis humanitatis Christi : De blasphemiis contra Christum et beatam Virginem*. L'image du Christ et de Marie est essentiellement négative dans les textes talmudiques et rabbiniques. C'est à partir du X^e siècle que la littérature rabbinique commence à regrouper, à partir du Talmud, des récits concernant la vie de Jésus connus sous le nom de *Toldot Yéchu*, *Histoire de Jésus*. Ces récits, réponses juives à la fois polémiques et parodiques, sont écrits par des polémistes juifs qui désirent contrer les Évangiles canoniques¹²⁸. Dans ces textes, le Christ apparaît souvent comme un savant qui a dévié complètement des traditions et de la religion juive. Certains textes parlent également de Jésus comme étant un fils adultérin, ce que nous trouvons dans le chapitre *de blasphemiis humanitaris Christi*. Les auteurs des *Extractiones* affirment que cette histoire se trouve dans le Talmud dans lequel il est écrit que le fils de la femme adultère, nommée Satada, est Jésus de Nazareth : « [...] *Jehu Nazareno et [...] filio Chatada ! Fuit filius Pandera ? Dicit rab : Maritus fuit Chatada adulter Pandera [...] Sed dic mater eius fuit Chatada [...] fuit filius Miriam [...] Hoc est sicut dicitur in Pomezitha*¹²⁹ (sic) [...] *in libro moehd* (sic) »¹³⁰.

D'autres récits le présentent aussi comme un sorcier et un idolâtre. Les auteurs des *Extractiones* retrouvent ces mentions notamment aux folios 12^{vb}, 13^{rb} et 14^{va}. Nous lisons, en effet, que Jésus

¹²⁷ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », ..., pp. 24-25.

¹²⁸ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, ..., p. 97.

¹²⁹ Lire *Pomezitha*.

¹³⁰ Ms. latin 16558, fol. 13^{rb}.

aurait rapporté d'Égypte des sortilèges¹³¹. Selon les *Toldot Yéchu* il se serait, par exemple, introduit dans le Temple de Jérusalem pour obtenir des pouvoirs et les juifs auraient fait savoir à la reine Héléne¹³² que « [...] cet homme [Jésus] fait œuvre de sortilèges, c'est de son immense capacité en matière de magie qu'il tire les moyens d'accomplir ses actions et d'abuser les mortels »¹³³. Notons, par ailleurs, que les auteurs des *Extractiones* ont trouvé dans les textes talmudiques des assertions déclarant que Jésus aurait été condamné en enfer au supplice de la boue bouillante parce qu'il s'était moqué des paroles des maîtres : « *In quo Iesus, respondit : in stercore bullienti quia omnis uridens (?) super verbis sapiencium iudicatur in stercore bullienti. In libre Nassym in cap. Hanizakin [...]* »¹³⁴. Ces différentes histoires suscitent ainsi beaucoup d'incertitudes. Quelle est la véritable identité de ce personnage traité dans le Talmud ? S'agit-il uniquement de Jésus, comme tendent à le penser les savants chrétiens ? Ou, selon Yehiel et ses confrères, de plusieurs personnages différents portant le même nom ?

Les textes talmudiques font parfois référence à Jésus sous deux noms différents : nous retrouvons en premier Ben Stada, un personnage de l'histoire juive qui a été condamné pour sorcellerie et apostasie. Quant au second, le Talmud raconte l'histoire d'un prénommé Balaam, condamné à mort vers l'âge de trente-trois ou trente-quatre ans¹³⁵. Ces différents récits font objet de controverse tant chez les polémistes chrétiens que juifs. Certains – principalement les juifs qui cherchent à se défendre – vont, par conséquent, affirmer que le Talmud ne fait pas mention du Christ, mais que ce serait une autre personne. D'autres – en l'occurrence les savants chrétiens – pensent, au contraire, qu'il s'agirait d'allusions cachées sur Jésus. Ce qui est intéressant ici c'est que lors du procès du Talmud, Yehiel de Paris et ses confrères ont affirmé avec assiduité que le personnage du nom de Jésus mentionné dans le Talmud n'est pas le Christ¹³⁶. Yehiel de Paris explique alors qu'il est question d'un autre Jésus qui n'aurait accepté

¹³¹ Ms. latin 16558, fol. 13^b.

¹³² OSIER Jean-Pierre, *Jésus raconté par les Juifs*, édition Berg International, Paris, 1999, p. 38.

¹³³ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique, ...*, p. 101.

¹³⁴ Ms. latin 16558, fol. 14^{v-b-ra}.

¹³⁵ BRUCE Frederick Fyvie, *Jesus and Christian origins outside the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 58.

¹³⁶ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », ..., p. 29.

que la Loi orale et non les interprétations qui s’y rattachent. Cette faible défense, nous pouvons nous en douter, ne convient pas la cour.

Pour ce qui est des extraits sur Marie, il est inenvisageable pour les théologiens chrétiens d’accepter des propos qui ternissent l’image de la Vierge, si importante tant au plan religieux que culturel. C’est que le culte marial, qui se développe dès le XI^e siècle, devient particulièrement florissant et prospère au XIII^e grâce aux ordres mendiants. Le XIII^e siècle français voue ainsi un véritable culte à Marie. La Vierge devient alors la principale référence des dévotions personnelles et des identifications communautaires créant un fort sentiment d’unité¹³⁷. Par ailleurs, Louis IX et son entourage – Blanche de Castille, les frères mendiants et les dominicains – sont tous de grands dévots de Marie¹³⁸. Cette vénération se voit également par les statuts synodaux de Paris, tel celui de Paris de 1213, qui incitent tous les chrétiens à apprendre et réciter avec dévotion l’*Ave Maria* : « *Ad Horas beate Virginis semper dicatur tertius versus, scilicet “Maria mater gratie” : et cantentur in ecclesia cum nota et devotione non in surgendo et calciando* »¹³⁹.

Les développements doctrinaux jouent aussi un rôle important quant à la protection de l’image de la Vierge en prenant soin d’éloigner d’elle toute conception négative qui la dévaloriserait¹⁴⁰. Le culte marial est donc en pleine expansion et se voit bien implanté dans la société, de sorte que de nombreux fabliaux et histoires sur les juifs et sur Marie vont être écrits et très vite diffusés. Nous pourrions songer ici aux travaux de Gautier de Coincy (1177/78-1236), *Les miracles de la Sainte Vierge*¹⁴¹. Avec le procès du Talmud qui débute en 1240, les histoires

¹³⁷ PLATELLE Henri, « Marie, Vierge, Mère, Souveraine au Moyen Age occidental », dans *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours*, BÉTHOUART Bruno et LOTTIN Alain (éd.), Arras, Artois Presses Université, 2005, p.23.

¹³⁸ LE GOFF Jacques, « Saint-Louis et les Juifs », dans Gilbert DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, p. 43.

¹³⁹ PONTAL Odette, *Les Statuts synodaux du XIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, t.1, p. 60.

Il s’agit de l’article 25, sous le titre *Articles concernant le sacrement de l’autel*.

¹⁴⁰ LAMY Marielle, « Marie toujours plus sainte », dans *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l’Occident latin (1179-1449)*, DE CEVINS Marie-Madeleine et MATZ Jean-Michel (dir.), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 336.

¹⁴¹ DE COINCY Gautier, *Les miracles de la Sainte Vierge*, publié par l’abbé POQUET Alexandre, Paris, Didron, 1857, LXII-797 pages. Source : Bibliothèque nationale de France (BnF). Dans cette œuvre plusieurs histoires se rapportent aux juifs et à Marie, dont une intitulée *Comment Saint-Jerome raconte de l’ymage Nostre-Dame que le*

populaires et les décrets officiels vont se confondre, considérant désormais les juifs comme des ennemis et des blasphémateurs de la Vierge¹⁴². Ainsi, de vives animosités éclatent durant le procès lorsqu'émergent les accusations de blasphème à l'encontre de Marie. Un des exemples donnés par Nicolas Donin, et qui fait partie des extraits rapportés dans les *Extractiones*, est que les textes talmudiques considèrent Marie comme une femme adultère : « *Mater eius [...] fuit Miriam, Marie, comparatrix et stibiatrix [...] declinavit hec a viro suo* »¹⁴³. Yehiel de Paris, voyant la réaction de la foule après cette citation, nie toutes les allégations en affirmant que le Talmud et les juifs n'ont rien contre Marie – comme il l'a fait pour Jésus. Pour appuyer ses dires, il explique que le nom de Marie dans le Talmud ne correspond pas à la mère du Christ, mais à une femme qui avait aussi le nom de Myriam (Marie) et qui vécut quatre cents ans après¹⁴⁴. Encore là, son assertion est trop dérisoire pour convaincre les juges qui l'accusent, à l'évidence, de fabuler.

6.1.4 *De blasphemii contra Deum* (fol. 14^{vb}-18^{rb})

Le prochain chapitre se concentre sur le blasphème à l'encontre de Dieu (*de blasphemii contra Deum*). Ces dénonciations rejoignent la question des anthropomorphismes. Déjà au IX^e siècle, Agobard de Lyon (779-840) en parle dans son *De Iudaicis superstitionibus*. Il se base sur le texte *Shi'ur qomah* (*Mensuration de la Dimension* [de Dieu] » (qu'il a dû connaître par un juif converti) et critique les juifs qui affirment la corporalité de Dieu : « *Dicunt denique Deum suum esse corporeum et corporeis liniamentis per membra distinctum* »¹⁴⁵. Pierre le

Juif jeta en la chambre coie (p. 423-426). Ce texte traite d'un juif à Constantinople qui entre dans la maison d'un ami chrétien et voit une image de Marie, la saisit et la jette dans un lieu privé : « [11] *Par aventure ainsi avint c'un juif en la meson vint d'un crestien dont iert acointes. Malicieus estoit et cointes ; Crestiente moult despisoit, et moult volontiers medisoit de la puissant Dame celestre. [16] Pres de lui en une fenestre garda et vit en une tablete ou peinte avoit une ymagete a la semblance Nostre Dame. [26] Au juif bouli touz li sans, quant il oy parler de lui [de Marie]. [44] A la tablete courant vint, si l'a par mautalent getee parmi le treu d'une privee [...] ».*

¹⁴² CHESTER JORDAN, « Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240 », dans *Ideology and royal power in medieval France: Kingship, crusades, and the Jews*, Burlington Vermont, Ashgate, 2001, p. 70.

¹⁴³ Ms. latin 16558, fol. 13^{rb}.

¹⁴⁴ CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », ..., p. 32.

¹⁴⁵ CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics », ..., p. 38.

Vénéralable en parlait également dans son *Adversus Iudeorum inveteratam duritiem* (vers 1140). L'historiographie ignore d'où il a eu connaissance du Talmud et de ses légendes (*aggadah*). L'hypothèse la plus probable serait qu'il se soit informé auprès d'un juif converti ou en conversant avec des penseurs juifs. Il se pourrait aussi qu'il se soit servi d'une anthologie de textes talmudiques traduite en Espagne ou qu'il ait connu d'autres sources aujourd'hui perdues. Quoi qu'il en soit, son *Traité contre l'entêtement invétéré des juifs*, en particulier le chapitre cinq, contient tout un dossier de textes rabbiniques. Dans ce chapitre, il donne l'impression de citer directement du Talmud, avec des phrases comme « *ait Thalmuth* »¹⁴⁶. Il ne semble pas comprendre le Talmud et encore moins la partie *aggadique* et les anthropomorphismes de Dieu ce qui le pousse à affirmer qu'avec le Talmud, les juifs disent des absurdités : « [...] *Sed miraris, cum Iudeus non sim, unde michi hoc nomen innotuit, unde auribus meis insonuit, quis michi secreta Iudaica prodidit, quis intima uestra et occultissima denudauit ?* »¹⁴⁷.

Eudes de Châteauroux et ses contemporains vont suivre sa pensée : ils ne comprennent pas pourquoi les juifs humanisent Dieu dans le Talmud. Les passages cités dans les *Extractiones* montrent alors Dieu en train d'étudier le Talmud, d'éprouver des sentiments, de regretter ses actions et même de pleurer. Ainsi, nous pouvons lire aux folios 17^{rb}-17^{va} que Dieu pleure, caché dans sa retraite, et avec la destruction du Temple, son âme pleure des larmes :

*Legitur in libro mohed in Aguiga in primo perec [...] Si non audieritis in absconditis plorabit anima mea propter superbiam. Quid est in absconditis ? Dixit rab. Samuel filius Yla in nomine rab. : Locus est Domino in quo plorabat et abscondita nomen eius [...] (fol. 17va) scriptum est : 'Angeli pacis amare flebunt, et iterum plorans plorabit anima mea et descendet de oculo meo lacrima, quod captivatus est grex Domini' [...]*¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Pierre le Vénéralable, *Tractatus adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, éd. Y. FRIEDMAN, Turnhout, Brepols, 1985, p. 156.

¹⁴⁷ Pierre le Vénéralable, *Tractatus adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, ..., pp. 125-126.

¹⁴⁸ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 17^{rb}-17^{va}.

Pour les maîtres juifs, tels Maïmonide et ses disciples, l'anthropomorphisme est utilisé dans la Torah puis dans le Talmud pour faciliter la compréhension des textes¹⁴⁹. Au XIII^e siècle, il n'y a pas de croyance de la part des savants juifs d'une humanité de Dieu. Cela dit, il est fort probable que les juifs qui n'ont pas eu d'éducation très poussée croyaient dans ces anthropomorphismes. Ces métaphores sont ainsi inacceptables pour les savants chrétiens, puisqu'ils ne veulent faire qu'une lecture littérale des textes talmudiques. L'autorité chrétienne pense ainsi que les juifs conçoivent Dieu à l'image de l'être humain, en lui accordant des qualités humaines.

Toujours au même chapitre, les auteurs des *Extractiones* relèvent des passages qui font atteintes à l'intégrité de Dieu par l'affranchissement d'un serment. Un long passage du Talmud, par exemple, souligne que Dieu demande à être relevé du serment qu'il a fait :

[...] *Voce[m] Dei dicentis : Vhe mihi*¹⁵⁰ *quia iuravi, glosa de subieccione Israel, et modo quia iuravi quis absoluet me ? [...] Glosa : Si de iuramento diluuii est quare dixit : 'Vhe mihi' cum iuramentum esset bonum ? Sed quia de iuramento subieccionis erat dicebat 'vhe mihi' propter dolorem quem ex hoc habebat [...]*¹⁵¹.

Les savants chrétiens dénoncent dans ce passage non seulement le fait que Dieu ait fait un serment, mais qu'il ait de la peine et qu'il se maudisse. Selon les textes talmudiques, les serments sont fortement déconseillés et peuvent être annulés¹⁵². Or, le serment a une place très importante dans ce siècle, même s'il ne s'impose véritablement qu'après la *Summa Parisiensis* (1170)¹⁵³. En effet, dans le Nouveau Testament, le serment était interdit. Ce n'est qu'avec le Décret de Gratien (1140-1150) que les canonistes commencent à contourner l'interdiction de

¹⁴⁹ BAR-ILAN Meir, « The hand of God. A chapter in rabbinic anthropomorphism », dans *Rashi 1040-1900 : Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, éd. Gabrielle SED-RAJNA (Patrimoine du Judaïsme), Éditions du Cerf, 1993, p. 333.

¹⁵⁰ « Malheur à moi »

¹⁵¹ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 16^{ra}.

¹⁵² CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », ..., p. 36.

¹⁵³ LEVELEUX-TEXEIRA Corinne, « La construction canonique du serment au XII^e-XIII^e siècle de l'interdit à la norme », ..., p. 833.

Summa Parisiensis est un commentaire du Décret de Gratien (1140-1150) qui essaye de légitimer l'usage du serment. Pour l'auteur de ce texte, ce n'est pas le serment en soit qui est interdit, mais le parjure.

jurer en modifiant sa formulation. Près d'un siècle plus tard, voici que le serment se trouve être bien implanté, mais gardant sa sacralité, puisqu'il ne peut être prêté que si c'est vraiment nécessaire¹⁵⁴.

Par conséquent, au XIII^e siècle, le serment est un des éléments essentiels de l'organisation sociale, puisqu'il structure la société et introduit une confiance mutuelle absolue¹⁵⁵. Ne pas tenir une promesse solennelle est alors considéré comme un parjure. Cet extrait montrerait donc Dieu en trait de violer une promesse, ce qui est déconcertant. Trouver dans le Talmud des lois de non-respect du serment justifie, de ce fait, la dénonciation de ce livre qui est perçu comme blasphémateur. Selon l'autorité chrétienne, ces lois talmudiques encourageraient également les mauvais comportements sociaux.

6.1.5 *De blasphemii contra christianos* (fol. 18^{rb}-24^{rb})

Le chapitre qui suit, *de blasphemii contra christianos*, porte cette fois-ci sur les blasphèmes envers les chrétiens, le pape et le clergé. Ces accusations font partie des dénonciations qui ont créé le plus d'émotion. Ce qu'il faut relever surtout c'est qu'ici se confondent littératures rabbiniques et mythes antichrétiens. Les charges dénoncent, en effet, certains passages du Talmud et de la littérature rabbinique qui parlent non seulement en mal de Jésus, de Marie, de l'Église et des chrétiens, mais aussi qui encourageraient les juifs à faire du mal aux chrétiens.

Dans les *Extractiones*, plusieurs articles font référence au mot hébreu *goy* (*goyim* au pluriel). Pour les traducteurs, ce terme renvoie aux chrétiens, alors que Yehiel de Paris et ses pairs

¹⁵⁴ LEVELEUX-TEXEIRA Corinne, « La construction canonique du serment au XII^e-XIII^e siècle de l'interdit à la norme », ..., p. 836.

¹⁵⁵ LEVELEUX-TEXEIRA Corinne, « La construction canonique du serment au XII^e-XIII^e siècle de l'interdit à la norme », dans : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, 151^e année, n° 2, 2007, p. 842.

insistent sur la distinction entre chrétiens et polythéistes. Nous lisons dans le *Vikuah*¹⁵⁶ que Yehiel essaye de faire comprendre aux autorités présidant le procès que le mot *goyim* fait référence aux gentils et aux païens de l'Antiquité, non aux chrétiens. Il affirme, par la suite, que « *les sages du Talmud ne parlaient pas de vous* »¹⁵⁷.

Le mot *goy* renvoie ici aux non-juifs en général, sans caractère négatif. Cependant, ce terme trouvé dans les textes rabbiniques écrits au cours du Moyen Âge dans le monde chrétien a évolué. Il fait bien référence aux chrétiens, mais Yehiel omet consciemment de le mentionner. Il semble utiliser la même stratégie de défense que contre les accusations à propos de Jésus et de Marie. En effet, il est évident que le terme *goy* était largement utilisé au Moyen Âge dans les communautés juives de France pour désigner les chrétiens de leur entourage. Moïse de Coucy, par exemple, qui faisait partie des délégués lors du procès du Talmud, fait référence aux chrétiens dans son *Sefer mitzvot gadol* (*Grand livre des Préceptes*) par le terme *goy*¹⁵⁸. D'ailleurs, c'est à cette période qu'apparaît le féminin du terme, *goya*, pour indiquer la femme chrétienne.

Les auteurs des *Extractiones* déplorent aussi avoir trouvé de nombreuses citations injurieuses envers les chrétiens. Les exemples donnés concernent principalement les relations socio-économiques entre juifs et chrétiens. Par exemple, aux folios 18^{vb}-19^{ra} figure un long extrait provenant du traité *Baba kama* du Talmud qui stipule que Dieu a donné aux juifs tous les biens des fils de Noé (les non-juifs) : « [...] *stelit et solvit (rex posuit gallice – abandona) sensum eorum israeli* [...] »¹⁵⁹. Les savants chrétiens considèrent donc que le Talmud autorise les juifs à voler les chrétiens. Quelques lignes plus loin, les traducteurs relèvent que le Talmud autorise les juifs à tromper (latin - *fraudis*) le *goy*¹⁶⁰. Les prochains folios contiennent aussi des extraits assez négatifs. Nous lisons des citations telles que : « *Comminue destrue goyim* » [...] « *et*

¹⁵⁶ Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, ms. de Paris, BnF Hébreu MF 712, folios 43^v-57^v. Voir également Joseph ben Nathan l'Official, GRUNBAUM Samuel (éd.), *Vikuah* [en hébreu], ..., 19 pages.

¹⁵⁷ Ms. de Paris, BnF Hébreu MF 712, fol. 50^f.

¹⁵⁸ Moïse ben Jacob de Coucy, *Sefer mitzvot gadol*, ms. Paris, BnF Hébreu 375, fol. 7^{ra}.

¹⁵⁹ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 18^{vb}-19^{ra}.

¹⁶⁰ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 19^{ra}.

dicent deus est goyim vilifica »¹⁶¹ ou encore des malédictions contre les *minim* (infidèles) et les convertis (au christianisme) : « *Ista maledico vocatur benedicto mynim de hic dicitur rabi Levi [...]: Benediccionem mynim in Ia[?])ne statuerunt eam. Glosa Salomonis : longo tempore post alias prope heresym Ihesu Nazareni qui docuit eos pervertere verba Dei vivi* »¹⁶². Il s'agit ici de bénédictions contenues dans une prière appelée *shémoné esséré* (dix-huit bénédictions), mais qui en contient dix-neuf. En effet, un texte a été ajouté, à la fin du I^{er} siècle lorsque l'Église primitive était persécutée par les Romains, afin de se différencier des premiers chrétiens issus du judaïsme¹⁶³.

D'autres extraits portent sur la mort des *goyim*. Nous pouvons lire en bas de la deuxième colonne du fol. 22^v, dans la marge, au moins trois citations qui résument ce que nous trouvons dans le texte aux folios 22^v-23^r : « *Optimum christianorum occide* » (ici les auteurs des *Extractiones* traduisent directement par *goyim*), « *Goy qui debet occidi* », ou encore « *Goy qui studet in lege debitae est mortis* ». Une autre citation va dans ce sens et provient de *Rabbi Symeon* qui dit : « *Optimum goyim occide melioris serpentum contero caput quasi dicat ex quo illi qui boni fuerunt et timuerunt verbum Dei tradiderunt animalia sua ad persequendum populum Dei optimus goyim tamquam malus occidi potest* »¹⁶⁴. Il s'agit ici d'un extrait de *Shimon bar Yochaï* (fin du I^{er} siècle-II^e siècle) qui fait un rapprochement entre les Égyptiens du temps de Moïse et les Romains de son temps (sous l'empereur Hadrien), lorsque les juifs étaient persécutés.

Enfin, ce chapitre comporte également quelques mentions, au moins six, de blasphèmes envers l'Église et le pape¹⁶⁵. Ces extraits viennent principalement des commentaires de Rashi. Par exemple, dans son commentaire sur le traité *Shabbat* 117a, il décrit les *minim* comme étant ceux qui « rendent un culte étranger ». De plus, dans le traité *Rosh Hashana* 17a, Rashi spécifie qu'il

¹⁶¹ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 22^{vb}.

¹⁶² Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 22^{va}.

¹⁶³ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, ..., p. 97.

¹⁶⁴ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 23^{ra}.

¹⁶⁵ Voir Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 19^{vb}, 20^{rb}, 20^{va}, 22^{rb}, 23^{rb}, 24^{ra}.

s'agit « des disciples de Jésus le Nazaréen qui ont tourné en mal les paroles du Dieu vivant »¹⁶⁶. Cette citation, nous la trouvons dans les *Extractiones* au folio 22^{va}. Pour ce qui est du pape, Rashi et d'autres commentateurs juifs utilisent plusieurs expressions. Nous trouvons, par exemple, « *haereticum roma pontifex* »¹⁶⁷ ou encore « *eam haereticam roma peccata* »¹⁶⁸. Enfin les traducteurs ont relevé également, dans les gloses de Rashi, des mentions de la destruction de Rome : « [...] *vides destructionem Rome* »¹⁶⁹.

Le terme *goy* dans le Talmud et les injures contre le pontife romain reflètent ainsi la croyance chez les savants chrétiens que les livres talmudiques encouragent les comportements antichrétiens.

6.1.6 *De fabulis* (fol. 70^{va}-96^{ra})

Dans ce chapitre intitulé *de fabulis*, nous trouvons des extraits de fables moralisatrices ou parfois humoristiques. La partie *aggadique*, qui occupe un quart environ du Talmud, est ce qui dérange principalement les théologiens chrétiens. D'ailleurs, à lui seul, il couvre plus d'une vingtaine de feuillets dans la première partie des *Extractiones*¹⁷⁰. Le mot *aggadah* dérive du verbe raconter, qui peut être traduit par « narration », puisqu'il s'agit surtout d'homélies, de paraboles, de fables, de proverbes, ou encore de contes populaires¹⁷¹. À titre d'exemple, nous pouvons lire dans le Talmud, traité *Hullin* 60b, un récit sur une conversation entre Dieu et la lune. Celle-ci se plaint de sa taille désirant être plus grosse que le soleil. Nous y trouvons aussi des récits de voyage, des questions philologiques et même des conseils commerciaux.

¹⁶⁶ SULTAN Claude, « Apologétique et polémique dans les commentaires de Rashi sur les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Daniel* », dans DAHAN Gilbert *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 163.

¹⁶⁷ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 24^{ra}.

¹⁶⁸ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 20^{rb}.

¹⁶⁹ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 23^{rb}.

¹⁷⁰ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 70^{va}-96^{ra}.

¹⁷¹ LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, ..., p. 45.

Les autorités rabbiniques, tels que Moïse de Coucy et Yehiel de Paris, n'accordent pas d'importance fondamentale aux histoires dans la *aggadah*, puisqu'ils considèrent ces récits comme des opinions personnelles, des métaphores servant à aider la compréhension de la *halakha* (loi)¹⁷². Or, pour les théologiens comme Guillaume d'Auvergne et Eudes de Châteauroux, le problème majeur du Talmud réside dans le fait qu'il abrite des histoires imaginaires rompant avec la tradition littérale de l'Ancien Testament. Plus encore, le Talmud, avec ses anecdotes et récits fictifs, a des interprétations trop humaines pour être considéré comme un livre saint¹⁷³.

Alors qu'il existe, à notre connaissance, très peu de sermons traitant du Talmud au XIII^e siècle, Eudes de Châteauroux est l'auteur d'un sermon, *De conuersione iudeorum*, qui a pour sujet principal la dénonciation des fables et histoires imaginaires dans le Talmud. Nous ne connaissons pas la date exacte de rédaction, mais il est postérieur à la dispute de Paris de 1240 et semble être destiné à un public chrétien. Le *sermo de conuersione iudeorum* nous a été conservé par deux manuscrits latins : celui de la Bibliothèque municipale d'Arras¹⁷⁴ et celui d'Orléans¹⁷⁵. Pour cette recherche, nous nous sommes appuyées sur le manuscrit d'Arras¹⁷⁶, beaucoup plus accessible, qui a été compilé au cours du XIII^e siècle, en Italie. Il a pour titre : *Sermones venerabilis patris Odonis episcopi Tusculani, et sunt de diversis casibus*¹⁷⁷. Ce manuscrit ne renferme qu'une partie des sermons d'Eudes de Châteauroux et ne contient plus que cent soixante et onze feuillets au lieu de trois cent soixante-huit qu'indique l'ancienne pagination.

En ce qui a trait au *sermo de conuersione iudeorum*, le cardinal le rédige pour deux raisons principalement : d'une part, il souhaite que les chrétiens soient en faveur de la création d'un

¹⁷² La *halakha* constitue les lois juives.

¹⁷³ CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État ...*, p. 368.

¹⁷⁴ Arras, BM 137 (876), f^{os} 85^{vb}-88^{ra} (IRHT poch. 13026).

¹⁷⁵ Orléans, BM 203 (180), f^{os} 290^{vb}-293^{tb} (IRHT jack. 28351).

¹⁷⁶ D. BEHRMAN se base également sur le ms. d'Arras pour son édition du sermon dans « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud » dans G. DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 201-209.

¹⁷⁷ La notice du manuscrit d'Arras BM 137 (876) se trouve dans le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France*, Arras, Avranches, Boulogne, IV, pp. 66-67, # 137.

établissement pour les juifs convertis, d'autre part, il espère que ses auditeurs soient plus accueillants envers ses derniers¹⁷⁸. Dans son dernier paragraphe, il écrit en effet qu'en veillant sur les convertis, ces derniers seront sauvés à leur tour¹⁷⁹. Les archives royales montrent qu'il y a, durant cette période, une augmentation du nombre de conversions chez les juifs du sexe masculin et qu'ils reçoivent une pension de Louis IX. Toutefois, D. Behrman n'a trouvé aucune référence de l'implantation de maisons de convertis en France¹⁸⁰. Quoiqu'il en soit, le but principal d'Eudes de Châteauroux est de montrer les errements des juifs qui se sont détournés de l'Ancien Testament pour suivre le Talmud, rempli de fables¹⁸¹.

C'est un sermon très intéressant, dans la mesure où Eudes de Châteauroux utilise des exemples du Talmud pour appuyer ses propos. Ainsi, à partir de 1240, les savants chrétiens prennent principalement des extraits, non plus dans le Nouveau Testament, mais dans la littérature rabbinique pour la retourner contre les juifs¹⁸². Eudes cite de ce fait plusieurs passages qu'il prend, semble-t-il, des *Extractiones* et non pas directement dans les livres talmudiques¹⁸³. Une des fables mentionnées raconte l'histoire de Og, roi de Basan, et de sa taille problématique¹⁸⁴. Voici ce que relève Eudes dans *De conuersione iudeorum* :

Iudei etiam elongant se a veritate doctrine secundum quod de hiis secundum quod dicit Apostolus secunda ad Timoth. Ultimo : Erit enim tempus cum sanam doctrinam non substinebunt, et post pauca : A veritate quidem auditum avertentes ad fabulas autem conuertentur, sicut mirabiles fabule scribuntur in libro Talmud de Og rege Basan, quas Iudei preponunt veritati historie lobrorum Mysi. Scribitur Deuteron : Solus quippe Og rex Basan restiterat de stirpe gigantum. Et monstratur lectus eius ferreus qui est in Rabath filiorum. Ammon, novem cubitos virilis manus. Et Iudei (A : fol. 86^{vb}) habent : regie manus. Et Talmud exponit : id est, ipsius Og. Sed si hoc est, cum ibidem scribatur quod os femoris eius habuerit in longitudine tres leucas amplius, si alia membra femori proportionabantur, ergo Og habebat in longitudine viginti septem leucas et in latitudine

¹⁷⁸ BEHRMAN David, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux ... », p. 193.

¹⁷⁹ *Sermo de conuersione iudaeorum*, Arras, Bibl. municipale 137 (876), fol. 88^{ra}. Voir l'édition de D. BEHRMAN, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux ... », p. 209.

¹⁸⁰ BEHRMAN David, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux » ... , p. 194.

¹⁸¹ BEHRMAN David, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux ... », p. 196.

¹⁸² CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État* ... , p. 83.

¹⁸³ BEHRMAN David, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux ... », p. 195.

¹⁸⁴ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 71^{ra-7b}. Les auteurs des *Extractiones* ne prennent qu'un petit extrait de l'histoire de la taille de Og.

*duodecim. Et ita lectus suus occupabat totum regnum suum et amplius. Quomodo ergo poterat ostendi in tam parua civitate sicut est Rabath ? [...]*¹⁸⁵

Ici, il essaye de prouver comment le Talmud a créé des fables qui ne tiennent aucunement avec la tradition de l’Ancien Testament. Eudes décrit donc la taille du roi Og qui est ridicule selon lui. Nous pouvons ainsi déceler, dans la critique du cardinal, deux allégations : la première étant l’utilisation d’histoires fabuleuses dans un livre considéré comme saint, la seconde d’un langage hyperbolique qui amplifie la taille de Og. Toutefois, le texte a mal été traduit par Eudes de Châteauroux et les auteurs des *Extractiones*, ce qui explique l’erreur. Ils n’ont pas compris que la taille de Og est mesurée en coudées : les mots « באמת איש » (heb : *be-ammah Ish*) veulent dire « selon la coudée d’un homme ». Les tossafistes voulaient donc faire savoir que la taille de Og était environ deux fois celle d’une personne. Les traducteurs chrétiens n’ont donc pas pris en compte l’ancienne coudée hébraïque qui était d’environ 525 millimètres et la longueur, que l’auteur des commentaires du Talmud attribue ici à la taille ordinaire, de 1 mètre et 575 millimètres¹⁸⁶. La taille de Og n’équivaut donc pas à celle du royaume – comme le suppose Eudes de Châteauroux –, mais Og aurait mesuré, selon les tossafistes, autour de trois mètres et quinze centimètres.

Les traducteurs des *Extractiones* mentionnent également la taille problématique de Moïse, qui selon le traité de *Berakhot*, était de dix coudées¹⁸⁷. D’autres exemples de fables relèvent d’histoires fictives, imaginaires, racontées par des maîtres. Par exemple, les traducteurs ont pris dans le traité *Bava Batra* 74a :7, une histoire racontée par le rabbi Yohanan, le rav Safra et le rav Ashi qui racontent un dialogue mystérieux entre un poisson étrange et une personne :

Rabi Yohan [lire Yohanan] dit : Une fois, nous étions en train de voyager sur un bateau et nous avons vu un certain poisson qui a sorti sa tête de l’océan et ses yeux avaient l’apparence de deux lunes et de l’eau était dispersée à partir de ses deux branchies comme les deux rivières de Sura. Rav Kaphara [lire Safera] dit : Une fois nous étions en train de

¹⁸⁵ Arras, Bibl. Mun. Ms 137 (876), fol. 85^{vb} -88^{ra}. IRHT : poch. 13026, f^{os} 86^{va-vb}. Dans l’édition de BEHRMAN, « Volumina vilissima, a sermon of Eudes de Châteauroux ... », pp. 204-205.

¹⁸⁶ Deut. III, 11. Pour le commentaire, voir MUNK Élie (éd.), *La voix de la Thora*, Paris, 4^e édition, 1986, p. 26.

¹⁸⁷ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 71^{rb}.

voyager sur un bateau et nous avons vu un certain poisson qui a sorti sa tête de l'océan et cette dernière avait des cornes et sur [ces dernières étaient] écrit : *Je suis une créature solitaire de l'océan et je suis trois-cents parasanges de longs et je vais dans la bouche du Léviathan*. Le rav Ashi dit : C'est la chèvre de l'océan qui cherche à travers l'océan et a des cornes¹⁸⁸.

Ainsi, les fables occupent une place importante dans l'incompréhension chrétienne du Talmud. La lecture au sens littéral des fables et des exagérations, par exemple, au niveau de l'anatomie des personnages bibliques emmènent les théologiens chrétiens à croire que les juifs de leur temps suivent un « livre saint » (le Talmud) rempli d'allégories saugrenues. Tous ces thèmes (l'autorité des maîtres et du Talmud, les blasphèmes contre le Christ, Marie, Dieu, les chrétiens) proviennent des trente-cinq articles de Nicolas Donin. Il s'insurge ainsi de la place trop grande qu'ont pris les « sages et les scribes » (les tossafistes), puisque ces derniers se considèrent plus importants que les prophètes et ont écrit un livre (le Talmud) dépassant la taille de la Bible. Donin dénonce également les nombreux blasphèmes trouvés dans les livres talmudiques au sujet de Dieu – il se serait réfugié dans un lieu pour étudier le Talmud – mais aussi au sujet de l'Église et du souverain pontife. Nous pouvons tenter d'en déduire que Nicolas Donin a choisi de montrer au pape avant tout les blasphèmes les plus choquants qui diffament la doctrine chrétienne, afin que ce dernier prenne au sérieux la condamnation du Talmud¹⁸⁹.

7. Les juifs et l'interprétation littérale

L'attachement à l'exégèse biblique littérale prédispose de nombreux savants chrétiens à dénoncer le Talmud comme étant nuisible à la foi juive. Selon eux, les écrits talmudiques rejettent ainsi, nous l'avons amplement souligné, l'interprétation littérale de l'Ancien Testament. La lettre qu'écrivit Eudes de Châteauroux à Innocent IV, en 1247, explique clairement sa position : « [...] *et est velamen positum super corda ipsorum in tantum, ut non solum ab*

¹⁸⁸ Ms. de Paris, BnF lat. 16558, fol. 77^{vb}-78^{ra}. Notre traduction.

¹⁸⁹ Cf. *Infra, Annexe B : Les trente-cinq chefs d'accusations de Nicolas Donin*.

*intellectu spirituali Judeos avertant, immo etiam a litterali [...]*¹⁹⁰ ». Les juifs ont pour fonction de rester toujours dans le littéral lorsqu'ils expliquent la Bible, puisque cette tâche-ci revient aux chrétiens. Ainsi, les juifs appartiennent au passé, les chrétiens au présent, puisque le christianisme est un accomplissement du judaïsme.

Selon les docteurs chrétiens du XIII^e siècle, les juifs se sont égarés dès le moment où ils n'ont pas reconnu le Christ et c'est pourquoi Dieu les a abandonnés, car ils n'ont pas répondu à son appel. Le temps, pour les juifs, s'arrête donc au moment où ils ont rejeté le Messie. D'ailleurs, saint Augustin exprime bien le sentiment de continuité en affirmant que : « *Nous sommes des juifs non pas charnellement, mais spirituellement ; nous sommes la semence d'Abraham, non selon la chair, mais selon l'esprit de la foi* »¹⁹¹. De ce fait, ce que condamne Eudes de Châteauroux est surtout la partie narrative, *aggadah*, du Talmud.

Pourtant, aux XII^e et XIII^e siècles les chrétiens utilisent abondamment la narration pour expliquer l'histoire sainte, telle que l'*Historia Scholastica* (vers 1170), de Pierre le Mangeur¹⁹². Dans cette œuvre, par exemple, l'auteur essaye de faire une adaptation très narrative des Écritures, en empruntant des commentaires d'exégètes chrétiens, juifs et même d'apocryphes. De telle sorte qu'il fait usage parfois du *Midrash Rabba*, recueils d'explications sur la tradition juive, mais surtout des *Antiquitates Iudaicae* de Flavius Josèphe¹⁹³. Il s'agirait alors de déposséder les juifs de leurs histoires – que ce soit la vie d'Esther ou de Jacob – pour se les approprier et en faire une interprétation proprement chrétienne.

Par conséquent, pour les théologiens chrétiens, les juifs ne peuvent aller au-delà du littéral, car ils sont confinés aux frontières du temps dont ils sont les témoins. Accepter le Talmud serait

¹⁹⁰ Lettre d'Eudes de Châteauroux au pape Innocent IV (1247) dans S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIe century [...]*, ..., p.276.

¹⁹¹ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 128. La citation est prise dans Augustin, *Epist.*, III, 10 (PL 33, 894).

¹⁹² CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État* ..., p. 181.

¹⁹³ SYLWAN Agneta (éd.), *Petri Comestoris Scolastica historia. Liber Genesis*, Turnhout, Brepols, coll. Corpus Christianorum, 2005, pp. XXI-XXII.

alors accepter l'évolution du judaïsme et l'effervescence intellectuelle juive des XII^e et XIII^e siècles.

8. Erreurs des traducteurs chrétiens

Les *Extractiones* ont été rédigés avec le souci d'une traduction précise, qui soit le plus sincère possible. Alors que les savants chrétiens, même hébraïsants, ont très peu retraduit les textes bibliques, s'en tenant principalement à la Vulgate, nous pouvons constater ici une réelle progression¹⁹⁴. Ainsi, les auteurs prennent soin de bien faire comprendre les difficultés engendrées par la traduction des textes talmudiques. Par exemple, l'auteur du prologue prend en considération la difficulté de transcrire la phonétique de l'hébreu : « *Postremum sciendum est quod latinarum defectus literarum miram nobis difficultatem generat et quasi impossibilitatem scribendi gallicum et hebreum* »¹⁹⁵. Les traducteurs ont donc conscience de l'écart qui existe entre les langues sémitiques et le latin.

Il y a quelques années, nous avons formé l'hypothèse, dans un mémoire de maîtrise, que les langues utilisées dans les textes talmudiques étaient l'une des causes principales de l'incompréhension du Talmud¹⁹⁶. Nous avons constaté, en effet, que le Talmud renferme plusieurs langues désuètes. L'hébreu a connu une succession d'états linguistiques : par exemple, l'hébreu biblique, l'hébreu de la *mishna* ou encore l'hébreu rabbinique. Par ailleurs, dans la *guémara*¹⁹⁷, la langue utilisée est une sorte d'araméen plus ou moins corrompu, beaucoup plus proche de l'idiome populaire. Nous avons soutenu ainsi que la complexité des langues sémitiques et des expressions talmudiques a contribué à l'incompréhension des textes talmudiques chez les traducteurs des *Extractiones*.

¹⁹⁴ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 108.

¹⁹⁵ DAHAN Gilbert, « les traductions latines de Thibaut de Sézanne », ..., p. 97. Ms. Latin 16558, fol. 98^{rb}.

¹⁹⁶ Lecousy Amélia, [mémoire de maîtrise], *Les intellectuels chrétiens face au Talmud : l'antijudaïsme chez Eudes de Châteauroux lors du procès du Talmud à Paris (1240-1248)*, ..., pp. 87-88.

¹⁹⁷ Les auteurs commencent la rédaction de la *guémara* dès le début du III^e siècle et l'achèvent vers l'an 500. Écrit en araméen, le texte comprend les commentaires et les opinions de rabbins pour expliquer la *mishna*. Voir LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, ..., pp. 46-47.

Nous pensons à présent que cette hypothèse pose problème. En effet, si l'un des traducteurs était un juif converti au christianisme, il a suivi une formation poussée dans une école talmudique (*yeshivot*) et a donc une bonne connaissance du Talmud et des langues sémitiques. Deux questions toutefois se posent : pourquoi être resté à la surface du texte en traduisant le Talmud mot à mot, sans fournir la signification des expressions talmudiques ? Pourquoi avoir fait une traduction littérale sachant que le Talmud ne peut être interprété de façon littérale ?

Cette traduction, sans contexte ni explications, fait en sorte que les interprétations des passages talmudiques deviennent absurdes. Deux hypothèses sont à considérer. La première, si nous écartons Thibaut de Sézanne comme deuxième traducteur en le remplaçant par un autre savant chrétien, expliquerait pourquoi les auteurs se sont bornés à traduire au sens littéral : un ancien coreligionnaire connaîtrait l'essor de la littérature juive et les subtilités du Talmud, alors qu'un savant chrétien non. Si, au contraire – et c'est notre deuxième hypothèse – nous n'écartons pas l'idée de l'implication de Thibaut de Sézanne, nous pourrions alors présumer que la traduction littérale du Talmud était quelque chose de voulu par les traducteurs afin d'emmener le lecteur dans une direction désirée. Comme nous avons pu le constater, le choix des phrases et les traductions de certains termes vont donner un caractère absurde et souvent antichrétien au texte. Par exemple, les traducteurs ont sorti de leur contexte les anthropomorphismes de Dieu et les mots *minim* ou *goyim*. Ils ont en effet choisi de traduire le terme *goy* exclusivement par *chrétien* (au lieu de païens, non-juif) causant par cette traduction une mauvaise interprétation du texte et ainsi la rédaction de la partie *De blasphemiiis contra christianos*¹⁹⁸. Nous sommes, de ce fait, convaincus qu'il y a de la mauvaise foi et de l'intention dans les *Extractiones*.

Ainsi, les savants chrétiens dénoncent trois principales allégations : premièrement, les juifs ont négligé l'ancienne Loi pour suivre le Talmud, résultant d'une incapacité désormais à comprendre la Bible. Il n'est donc plus possible d'avoir confiance en l'herméneutique juive. Deuxièmement, en ne se conformant plus au sens littéral de l'Ancien Testament, les juifs sont sortis de leur temps, puisque c'est aux chrétiens uniquement que revient le droit d'expliquer la Bible aux moyens d'exemples figurés. Enfin, il est impensable que le Talmud, écrit par

¹⁹⁸ Cf. *supra*, ch. III, pt. 6.1.5, *De blasphemiiis contra christianos*, p. 170.

l'homme et rempli d'histoires imaginaires, fasse partie des livres saints et soit considéré comme une nouvelle Bible. En fait, toutes ces dénonciations sont compréhensibles, puisque les savants chrétiens n'ont pas porté attention à l'évolution du judaïsme et à l'essor de la littérature juive. L'incompréhension du Talmud résulte ainsi de cette découverte subite d'une tradition juive transformée par le temps et de la volonté rigoriste de quelques-uns.

9. Après 1248 : Régression des relations judéo-chrétiennes ?

La controverse du Talmud à Paris (1240 -1248), qui dure plus de huit ans, a provoqué un changement dans les rapports entre érudits chrétiens et juifs. Elle engendre de lourdes conséquences pour les juifs. Vers 1250, les autorités pratiquent une répression énergique de la littérature juive et tous les livres hébraïques vont être saisis dans plusieurs villes de France¹⁹⁹. Plus encore, les savants chrétiens commencent à utiliser les textes talmudiques à leur avantage, c'est-à-dire qu'ils vont s'en servir pour prouver l'authenticité des paroles chrétiennes.

C'est ce qui se passe à Barcelone, moins d'une vingtaine d'années après la condamnation du Talmud à Paris. Un deuxième procès contre le Talmud y a lieu en juillet 1263. Cette dispute est assez connue dans l'historiographie juive, bien qu'elle ne s'étende que sur quatre journées de débats. De cette controverse, il existe deux sources : une version latine, qui est un compte-rendu assez bref, et une œuvre dialoguée de Nahmanide en hébreu, intitulée *Vikuah* (heb : controverse). Le débat se déroule entre le vendredi 20 et le vendredi 27 juillet, dans le palais de Jacques I^{er} devant le roi d'Aragon, la cour et quelques personnalités de l'Église romaine, dans un climat beaucoup plus calme qu'à Paris. Elle oppose Paul Christiani, juif converti au christianisme, au rabbin Moïse ben Nahman de Gérone (Nahmanide). Originaire de Montpellier, le premier personnage a une bonne connaissance des écrits rabbiniques et talmudiques et entre dans l'ordre des dominicains après sa conversion²⁰⁰. Quant au second, son autorité est reconnue

¹⁹⁹ TUILIER André, « La condamnation du Talmud ... », pp. 75-76.

²⁰⁰ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 49.

non seulement par les juifs, mais aussi par le roi, avec qui il entretient de bonnes relations. Tout commence alors que Paul Christiani se rend à Gérone, en Espagne, où il s'entretient avec Nahmanide, mais ressort insatisfait des discussions. Il se présente donc devant le roi d'Aragon et demande que soit organisé un débat solennel au sujet du Talmud l'opposant à Nahmanide²⁰¹.

Les débats devaient avoir lieu durant quatre jours, mais ne se sont faits véritablement que sur deux jours. En effet, la troisième journée est très courte et le dernier jour, devant l'impatience de la foule, le roi préfère mettre un terme à la *disputatio*. Le thème principal tourne autour de l'arrivée du messie. À la différence de 1240 où le procès visait à condamner le Talmud, Paul Christiani essaye de faire du Talmud un instrument de conversion²⁰². En effet, tout au long de la dispute, il en tire des passages pour essayer de montrer que les tossafistes avaient reconnu Jésus comme messie. Le but est de montrer aux juifs leurs erreurs et le message chrétien par les textes talmudiques et le *midrash*. Pour Nahmanide, la dispute de Barcelone est un échec. L'Église censure et condamne la littérature talmudique, puis confisque les écrits qui remettent en cause l'orthodoxie chrétienne. Le roi offre toutefois à Nahmanide une somme de trois cents dinars et l'invite à retourner à Gérone, mais la poursuite judiciaire contre ce dernier par les autorités ecclésiastiques l'oblige à fuir et à se réfugier en Terre sainte²⁰³.

En somme, même après 1248 et 1263, des travaux demandant la participation de juifs et de chrétiens voient le jour. Cela s'explique par un retour à l'étude du texte original en hébreu, facilité par plusieurs événements, dont un central : après la dispute de Paris sur le Talmud en 1248, l'université met en place une chair de langues orientales, ce qui encourage de nombreux érudits à apprendre l'hébreu. Cela dit, l'hébreu est enseigné avant tout par des convertis. Plusieurs vont également être influencés par Nicolas de Lyre qui utilise les commentaires de Rashi pour comprendre la Bible²⁰⁴. Au reste, pour se procurer les bibliographies les plus récentes d'exégètes juifs, le contact avec des savants juifs demeure primordial.

²⁰¹ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 50.

²⁰² Nahmanide (rabbi Moïse ben Nahman), *La dispute de Barcelone : suivi du Commentaire sur Esaïe 52-53*, traduit de l'hébreu par SMILÉVITCH Eric, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 17.

²⁰³ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 52.

²⁰⁴ GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century », *Speculum*, 50, 1975, p.614.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons porté notre attention sur la controverse du Talmud. Celle-ci, comme il a été mentionné, ne commence pas en 1239, mais bien un siècle avant, au sein même de la communauté juive. Cette polémique interne scinde la communauté en deux : d'un côté ceux qui ne reconnaissent que la Torah orale et de l'autre les défenseurs du Talmud écrit. En 1239, Grégoire IX entend les trente-cinq chefs d'accusation de Nicolas Donin contre le Talmud et les tossafistes, fait confisquer tous les livres talmudiques et ouvre à Paris une enquête, suivie d'un procès en 1240. En résulte, la condamnation du Talmud et, à partir de 1242, toute une série de crémations d'exemplaires jusqu'à la *Sententia Odonis* promulguée par Eudes de Châteauroux en 1248.

Une autre conséquence d'importance est la rédaction des *Extractiones de Talmut*. Ce dossier, le premier à condamner et à dénoncer officiellement le Talmud et certains textes rabbiniques, avait pour objectif l'identification des différentes erreurs du Talmud en mettant par écrit plusieurs extraits condamnés des textes rabbiniques et talmudiques. Les *Extractiones* prennent la forme d'un dossier méticuleux, qui abonde de documents justifiant la prohibition du Talmud. Tout ceci montre un véritable effort intellectuel, traduisant de l'araméen, de l'hébreu au latin une œuvre aussi vaste qu'est le Talmud. Les *Extractiones* dévoilent également une incompréhension de la place des fables dans un texte considéré comme sacré par les chrétiens.

La découverte des textes talmudiques par le monde chrétien est d'une importance considérable sur le plan relationnel entre intellectuels juifs et chrétiens, apportant, comme nous l'avons vu, un fait nouveau dans la lutte contre les textes rabbiniques. Toutefois, il ne faut pas oublier le rôle des convertis, tels Nicolas Donin, Thibault de Sézanne ou encore Paul Christiani autant à Paris qu'à Barcelone. Ils ont joué une grande part dans la dénonciation et la diffusion des textes talmudiques en milieu chrétien. Ces savants ont lu attentivement le *Dialogi adversus Iudaeros* de Pierre Alfonsi, un converti baptisé en Aragon le 29 juin 1106. Ce dernier affirmait dans son œuvre que les juifs ne suivaient plus l'Ancienne loi, mais une nouvelle loi « hérétique » qui fabule et représente Dieu par des anthropomorphismes ridicules – ce que Donin reprend

d'ailleurs dans ses articles²⁰⁵. L'intention de Pierre Alfonsi était avant tout d'attaquer les maîtres juifs qui avaient pris trop de pouvoir et de censurer toute la littérature rabbinique.

Nous avons constaté, en effet, le rôle central des convertis, du XII^e-XIII^e siècle, dans la condamnation des textes talmudiques et rabbiniques. Ces « nouveaux chrétiens » critiquaient la littérature rabbinique et la place trop grande que prenait l'autorité rabbinique. Certains, comme Nicolas Donin, ont vu une arrogance de la part de ces maîtres juifs. Pour lui, les rabbins utilisaient les textes du Talmud pour justifier leur autorité doctrinale et leur pouvoir décisionnaire sur les juifs de leur communauté, par exemple, sur l'excommunication. P. Cappelli explique toutefois que ces critiques sont déjà bien présentes au sein des communautés juives. Plusieurs savants juifs désapprouvaient certains passages talmudiques et affirmaient également que plusieurs questions halakhiques restaient non résolues. Non seulement ces perplexités rendaient difficile le suivi des lois, mais les fables (*aggadot*) comportaient de nombreuses traditions qui ne fonctionnaient pas avec la raison²⁰⁶.

Ainsi, ce chapitre nous a permis de comparer les échanges entre théologiens chrétiens et savants juifs. Le but était de savoir si un dialogue est possible ; si oui, s'il existait une certaine forme d'égalité dans la transmission du savoir ou si, les savants des deux confessions avaient pour objectif de démontrer la supériorité de leur propre religion. Au terme de ce survol, il est possible d'attester qu'il existe au XIII^e siècle une certaine affirmation de supériorité chez les savants chrétiens et chez les convertis pour ce qui a trait à la Vérité.

Nous pouvons le démontrer, d'une part, par la position du pape sur les communautés juives en Occident. À la différence d'Innocent III, Innocent IV (1195-1254) étire la signification de la *plenitudo potestatis* à son extrême, considérant qu'il s'agit d'un plein pouvoir pontifical, non plus uniquement sur les ecclésiastiques, mais sur toute personne dans la chrétienté. En tant que représentant de Dieu et en vertu de son pouvoir, le souverain pontife estime ainsi qu'il a le

²⁰⁵ CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics ... », p. 36.

²⁰⁶ CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics ... », p. 37.

devoir de gouverner non seulement les chrétiens et les hérétiques, mais aussi les juifs. De ce fait, dans ses commentaires sur le droit canon, *Apparatus in quinque libros Decretalium*, il déclare que si les juifs sont dans l'erreur, le pape a le devoir de les condamner²⁰⁷.

Ainsi, le pape se doit d'intervenir lorsque les hérétiques contreviennent au dogme chrétien, mais aussi il a le devoir de « remettre » les juifs sur le bon chemin lorsque ces derniers dévient par rapport à l'Ancien Testament²⁰⁸. Innocent IV justifie alors sa démarche de confiscation et de brûlement des livres talmudiques en 1244, car, pour lui, ces livres font dévier les juifs de leur doctrine. Jean XXII en 1320, à Avignon, condamne près d'un siècle plus tard également le Talmud. Il confisque et brûle les livres talmudiques dans le Comtat Venaissin²⁰⁹.

Dans la même veine, il est possible de déceler le même sentiment du côté juif. En effet, la question qui se pose est la suivante : qui, du juif ou du chrétien, détient la Vérité ? C'est une question essentielle, surtout à partir des XII^e et XIII^e siècles, alors que les deux systèmes religieux sont en plein essor. Qu'il s'agisse du culte, du salut, de l'arrivée du Messie, des anthropomorphismes de Dieu, juifs et chrétiens ne peuvent s'entendre. Quant aux convertis qui ont renié la foi juive et qui ont condamné avec ferveur le Talmud, nous pouvons voir dans leur démarche une préoccupation au niveau social. Derrière leur attitude se trouve un souci d'appartenance à leur nouvelle communauté. Ils désirent prouver tant à leurs ex-coreligionnaires qu'aux nouveaux que la conversion est sincère, profonde, suite à la découverte de la Vérité. Même si pour certains, comme Donin, nous ne savons pas assurément s'ils se sont convertis avec de bonnes intentions²¹⁰, il reste que le motif principal est de démontrer que la foi chrétienne est supérieure à la foi juive.

²⁰⁷ « *Item Iudaeos potest iudicare papa, si contra legem faciant in moralibus, si eorum praelati eos non puniant, et eodem modo si haereses circa suam legem inveniant et hac ratione motus Papa Gregorius et Innocentius mandaverunt comburi libros talium [=Talmud] in quos multae continebantur haereses et mandaverunt puniri illos qui predictas haereses sequerentur vel docerent* ». Cité dans MELLONI Alberto, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genève, Marietti, 1990, p. 182.

²⁰⁸ DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, ..., p. 49.

²⁰⁹ SHATZMILLER Joseph, « The Papal Monarchy as Viewed by Medieval Jews », dans *Italia Judaica*, vol. 6, 1997, p. 40.

²¹⁰ Nicolas Donin s'est converti au christianisme bien après avoir été excommunié par Yehiel de Paris et il n'est pas sûr que Donin acceptait toutes les doctrines chrétiennes, puisqu'en 1287, rappelons-le, le pape Nicolas III le condamne pour avoir désapprouvé certaines conceptions et critiqué l'ordre des franciscains.

Chapitre IV - Maïmonide et Thomas d'Aquin : exemple de transmission

Le Moyen Âge, latin et juif, se caractérise par l'influence déterminante de la foi sur la vie culturelle et doctrinale et donc sur la pensée. La philosophie au Moyen Âge est une philosophie analytique, c'est-à-dire le raisonnement par l'argumentation appelé *disputatio*. Cette *disputatio*, pratiquée par les artiens et les théologiens dès la fin du XII^e siècle, est liée à la question disputée¹. Il ne s'agit pas d'une notion comme nous l'entendons de nos jours, ou de la philosophie propre à l'Antiquité, nous le verrons plus en détail dans ce chapitre.

En bref, la distinction entre philosophie et théologie naît au XIII^e siècle lorsque la théologie et la philosophie deviennent des disciplines universitaires distinctes, avec des conflits de facultés épistémologiques, idéologiques et politiques². Il y a ainsi une nuance entre philosophie et théologie chez Maïmonide et Thomas d'Aquin. Selon notre approche, nous voulons bien préciser que leurs œuvres ne peuvent qu'être théologiques, puisque leur réflexion est théologique : ils désirent comprendre leur foi en empruntant le raisonnement de la philosophie. Par conséquent, comme l'explique Patrick Royannais, « ce n'est pas la philosophie d'Aristote que l'on retrouve chez Thomas, mais la théologie de Thomas qui, pour comprendre ce que déjà il croit, crée, grâce à Aristote, des voies nouvelles pour la pensée de la foi »³.

Dans ce chapitre, il sera question de la transmission du savoir entre Maïmonide et Thomas d'Aquin et de la position ambiguë de la philosophie chez les savants juifs et chrétiens. Ce tour d'horizon nous incitera à réfléchir sur cette circulation du savoir pour la compréhension de textes philosophiques et de la place des maîtres juifs dans le corpus de sources de savants chrétiens.

¹ DE LIBERA Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 152; WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e -XIV^e siècles)*, Belgique, Brepols, 1996, p. 77.

² ROYANNAIS Patrick, « Penser philosophiquement la théologie », dans *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n°1, 2010, p. 12.

³ ROYANNAIS Patrick, « Penser philosophiquement la théologie », ..., p. 18.

1. La philosophie juive médiévale, le néoplatonisme et l'aristotélisme latin

1.1 La philosophie juive médiévale

La philosophie juive est une forme de pensée avec pour textes principaux des commentaires bibliques ou des textes philosophiques⁴. Les savants juifs qui pratiquent la philosophie au Moyen Âge essayent d'expliquer ainsi les textes bibliques au moyen de textes de Platon, d'Aristote, ou encore de leurs commentateurs. L'histoire de la philosophie juive médiévale peut être divisée en deux périodes : la première commence au XI^e siècle avec Ibn Gabirol (1020-1070) et finit vers la mort de Maïmonide en 1204, en terres musulmanes. La seconde, qui a duré du XII^e siècle jusqu'à la fin du Moyen Âge, a pris place dans l'Occident chrétien. Qu'ils aient vécu dans le monde chrétien ou musulman, les juifs ont concentré leurs études autour de la Torah et autour de la tradition scripturale⁵. Pour ces derniers, la Vérité se trouve dans la Bible et la philosophie n'est qu'un moyen, un outil pour attester cette Vérité. La philosophie est ainsi venue dans les cercles intellectuels juifs, par des textes grecs, traduits en arabe et, à partir du XII^e siècle, de l'hébreu.

La philosophie juive se développe en Espagne au XI^e siècle avec Salomon ibn Gabirol (1021/1022-1058), connu par les chrétiens sous le nom latinisé Avicébron. Savant andalou, il rédige un traité philosophique intitulé *Source de Vie* en arabe qui ne sera d'ailleurs pas pris en considération chez ses coreligionnaires⁶. En effet, c'est en milieu chrétien que l'œuvre est connue au XIII^e siècle par sa traduction latine. Elle nous est d'ailleurs parvenue complète que

⁴ SIRAT Colette, *La philosophie juive au Moyen Âge : selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1983, p. 17.

⁵ SIRAT Colette, « Jewish philosophy », dans MARENBOON John (éd.) *Medieval Philosophy*, London; New York, Routledge, vol. 3, 1998, p. 65.

⁶ Ibn Gabirol (1021/1022-1058), SCHLANGER Jacques (trad.), *Livre de la source de vie (Fons Vitae)*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p. 9.

dans sa version latine, *Fons vitae*, faite par Jean d'Espagne et Dominicus Gundissalinus⁷. Néoplatonicien, Ibn Gabirol (connu par les latins sous le nom d'Avicébron) soutient entre autres que tout ce qui a été créé est composé de formes et de matières. Le thème de la pluralité des matières sera d'ailleurs retrouvé chez les théologiens franciscains.

Au XII^e siècle, l'élite juive acquiert très vite les textes de Platon et d'Aristote et leurs commentaires. La philosophie commence ainsi à faire partie du cursus des études de médecine, d'astrologie et d'astronomie, mais reste apprise au privé. En terre chrétienne, la philosophie juive se base sur les sources grecques et arabes, mais aussi sur des textes d'auteurs juifs qui avaient écrit en arabe. Maïmonide, par exemple, recommande de lire les commentaires d'Averroès (Ibn Rushd) et d'al-Fârâbî pour comprendre Aristote⁸.

À partir du XIII^e siècle, les commentaires d'Averroès sont traduits en hébreu et diffusés dans trois encyclopédies majeures : le *Midrash ha-Hokhma*⁹ de Judah ben Solomon ha-Cohen vers 1247, le *De'ot ha-philosophim*¹⁰ de Shem Tov ibn Falaquera vers 1260, ainsi que le *Sha'ar ha*

⁷ Il existe six manuscrits latins, du XIII^e siècle au XV^e siècle. Le texte le plus ancien, du début du XIII^e siècle est contenu dans le manuscrit 95-21 de la Bibliothèque nationale de Madrid (provenant de l'ancien fonds Saint-Victor), fol. 8^a-48^b et coïncide de près avec le ms. latin 14 700 de la Bibliothèque nationale de France, fol. 161^b-228^b.

La version latine a été éditée à partir de quatre manuscrits par Clemens Bäumer. Voir son édition critique : « Avenebrolis (Ibn Gabirol) Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino ex codicibus parisinis, amproniano, columbino primum edidit Clemens Baeumer », dans les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, tome I, fascicules 2-4, Munster, Aschendorff, 1892-1895, 558 pages.

⁸ SIRAT Colette, « Jewish philosophy », ..., p. 84.

⁹ Œuvre encore inédite et très peu étudiée, bien que Moritz Steinschneider en ait fait un survol et ait fourni plusieurs informations. Nous retrouvons également une étude détaillée dans SIRAT Colette, « Juda b. Salomon ha-Cohen : philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIII^e siècle », *Italia*, 1-2, 1978, pp. 39-61; FONTAINE Resianne, « Judah Ben Solomon Ha-CoHen's *Midrash HA-Hokhmah*: Its Sources and Use of Sources », dans Harvey Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 191-210; LANGERMANN Y. Tzvi, « Some Remarks on Judah Ben Solomon Ha-Cohen and his Encyclopedia, *Midrash ha-Hokhmah* », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 371-389.

¹⁰ Pour un survol du contenu de cette encyclopédie, voir HARVEY Steven, « Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 211-237; JOSPE Raphael, « Shem-Tov ben Joseph ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim* », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 238-247.

*Shamayim*¹¹ de Gerson ben Solomon d'Arles vers 1300. Les savants juifs commencent ainsi à se référer à Aristote, Platon, Alexandre d'Aphrodise, Themistius, al-Farîbi, Avicenne, ou encore à Ibn Bājjah. Les intellectuels juifs, dans le monde chrétien, étaient limités dans l'acquisition de textes philosophiques. Contrairement aux juifs en terre musulmane qui connaissaient l'arabe et étudiaient les auteurs arabes, les juifs de Provence ou de Paris n'avaient pas accès aux universités et ne connaissaient pas le latin. La philosophie juive s'est, par conséquent, développée en parallèle, mais séparément des idées chrétiennes. Malgré cela, savants juifs et chrétiens ont souvent partagé les mêmes questionnements, divergeant parfois dans leurs réponses¹².

Au XIII^e siècle, la philosophie n'est plus restreinte à une partie de l'élite, mais devient plus facilement accessible. Beaucoup l'utilisent pour commenter la Bible. En Provence, comme en Espagne et en Italie, l'étude de la médecine et de la philosophie s'est grandement répandue. Sont sortis de ces écoles de nombreux intellectuels influents et respectables auprès de leur communauté. Cependant, la philosophie a pris une si grande place, qu'elle a commencé à faire partie des sermons publics. L'exemple de Jacob Anatoli est connu, les autorités de la communauté lui ont interdit de professer le samedi des sermons philosophiques¹³. Quoiqu'il en soit, les juifs traditionalistes et les kabbalistes ont réagi violemment face à l'intégration de la philosophie dans l'étude des textes sacrés et face à la popularité des sermons philosophiques en place publique. Ces contestations ont mené aux grandes controverses de 1230-1232 et 1306, le lieu de la polémique se trouvant principalement en Provence¹⁴.

¹¹ Voir ROBINSON James T., « Gershon ben Solomon of Arles' *Sha'ar ha-Shamayim*: Its Sources and Use of Sources », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 248-274.

¹² SIRAT Colette, « Jewish philosophy », ..., p. 85.

¹³ SIRAT Colette, « Jewish philosophy », ..., p. 85.

¹⁴ Les détails de ces controverses se trouvent plus loin, au point 4.2.2 *Controverses et condamnations des textes maïmonidiens*.

1.2 Le néoplatonisme

Le néoplatonisme naît de l'enseignement de Plotin (205-270), puis de Porphyre (233-305), secrétaire de Plotin, qui consacre sa vie à faire connaître les œuvres de son maître¹⁵. Les néoplatoniciens païens, connus chez les auteurs chrétiens, sont surtout Porphyre, Proclus de Byzance (412-485) et Damascios (460-537). Vers l'an 500, Pseudo-Denys l'Aréopagite (qui sera confondu avec saint Denis de Paris chez les auteurs chrétiens) promeut le néoplatonisme en Occident en voulant réconcilier le message évangélique et la tradition néoplatonicienne. À partir du VIII^e siècle, la philosophie platonicienne est étudiée par un petit nombre de clercs¹⁶. Ces derniers vont la répandre à nouveau dès que les écoles seront rétablies au XI^e siècle, mais la véritable diffusion de Platon se fera seulement au XV^e siècle. Les savants des XII^e et XIII^e siècle préféreront les écrits d'Aristote, quoique les textes qu'ils connaissent d'Aristote, traductions et commentaires d'auteurs arabes, se sont largement imprégnés de néoplatonisme¹⁷. Il faudra attendre les traductions directement des textes grecs par Robert Grosseteste (1175-1253) et Guillaume de Moerbeke (1215-1286) pour que les savants chrétiens puissent lire les textes aristotéliens authentiques.

Le Moyen Âge connaît deux formes de néoplatonisme : le néoplatonisme authentique et le néoplatonisme chrétien¹⁸. La première forme, un néoplatonisme non altéré, se développe avec les quatre traductions de Guillaume de Moerbeke entreprises entre 1268 et 1286. Avant ces traductions, le néoplatonisme n'était connu que par des sources indirectes, telles la patristique et la philosophie arabe et juive, le néoplatonisme dionysien (Pseudo-Denys), ou encore le néoplatonisme de saint Augustin, d'où le nom de néoplatonisme chrétien.

¹⁵ DAVAL René, « Néoplatonisme », dans *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Ellipses, 2007, p.401.

¹⁶ RICHÉ Pierre, VERGER Jacques, *Maîtres et élèves au Moyen Âge*, ..., p. 197.

¹⁷ GILSON Étienne, *La philosophie au moyen âge : des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot & Rivages, 1999, p. 378.

¹⁸ DE LIBERA Alain, *Introduction à la mystique rhénane : d'Albert le Grand à son maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 25.

1.3 L'aristotélisme latin

Sous Charles le chauve (840-877), la dialectique, longtemps oubliée, fait partie du *trivium* et commence à être de plus en plus enseignée. La *Consolation de Philosophie* de Boèce (480-524), philosophe néoplatonicien, est lue et commentée. Avec ces textes et l'introduction de plusieurs théories appartenant à la physique et à la métaphysique, les élèves se familiarisent à penser et à discuter sous des formes aristotéliennes. Au XI^e siècle, Pierre Damien (1007-1072), moine italien qui devient par la suite évêque puis cardinal, critique ses confrères qui pratiquent la dialectique au détriment des études spirituelles¹⁹. À la fin du XII^e siècle, l'œuvre d'Aristote est connue dans presque sa totalité. Les maîtres dans les écoles parisiennes enseignent majoritairement la logique d'Aristote, œuvre accessible en traduction latine. La *Physique*, le *De animalibus*, le *De caelo et mundo*, et les *Meteorologica* ne sont disponibles qu'à partir de la fin du XII^e siècle par les traductions entre autres de Gérard de Crémone (1114-1187). Le texte étudié d'Aristote diffère toutefois du texte original. En effet, il a perdu son sens premier dû aux commentaires d'Avicenne et d'Averroès, aux apocryphes et aux pseudépigraphes et surtout aux nombreuses traductions du grec à l'arabe puis au latin²⁰. Ainsi, l'Aristote du XIII^e siècle est un Aristote d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Ils ont déformé sa pensée, comme d'ailleurs ils l'ont fait pour Averroès.

L'aristotélisme a un statut au sein de la chrétienté assez complexe tout au long du XIII^e siècle. Dès le début de ce siècle, les textes d'Aristote sont introduits dans les programmes de la faculté des arts, ce qui provoque une série de condamnations et d'interdictions en 1210, 1215 et 1231²¹. La philosophie d'Aristote et les commentaires d'Averroès suscitent un problème majeur pour l'autorité ecclésiastique, puisque l'aristotélisme est perçu comme incompatible avec la morale chrétienne. L'Église se trouve confrontée à des textes nouveaux, des doctrines nouvelles, et voit se développer une philosophie de plus en plus indépendante de la Révélation²². Vers le milieu

¹⁹ RICHÉ Pierre, « Éducation et enseignement monastique dans le Haut Moyen Age », dans *Médiévales, Apprendre le Moyen-âge aujourd'hui*, n° 13, 1987, p. 139.

²⁰ DE LIBERA Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, Presse universitaire de France, 1991, p. 359.

²¹ PICHE David, LAFLEUR Claude, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 154-155.

²² DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 314.

du XIII^e siècle, les maîtres ès arts, chargés spécialement d'enseigner la philosophie, c'est-à-dire d'expliquer les œuvres d'Aristote, commencent à utiliser les traductions récentes d'Averroès. L'influence arabe sur la pensée parisienne prend à l'université de Paris la forme de ce que nous pouvons appeler « l'averroïsme latin ou parisien ». C'est un courant philosophique qui circule largement chez les maîtres de la faculté des arts et qui utilise les traductions récentes d'Averroès pour expliquer les œuvres d'Aristote²³. Toutefois, certaines thèses ne vont pas toujours concorder à la pensée d'Averroès. Les maîtres parisiens lui attribuaient des idées qui n'étaient pas toujours les siennes. Par ailleurs, certaines positions des tenants de « l'averroïsme parisien » commencent à s'éloigner du dogme chrétien. En effet, des artiens radicaux, tels Siger de Brabant (1235-1284) et Boèce de Dacie (1240-1284), enseignent les textes d'Aristote à l'aide de commentaires d'Averroès (1126-1198) en affirmant, par exemple, l'éternité du monde ou que le philosophe peut atteindre le bonheur par la seule contemplation philosophique. Pour Siger de Brabant, le temps, le mouvement et la matière première, ainsi que les substances spirituelles, sont éternels, mais non les individus qui ne sont que de passage²⁴. Boèce de Dacie, quant à lui, affirme que le philosophe est au rang le plus élevé de la vie humaine : « *Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae* »²⁵. Les maîtres de théologie, indignés, se sont opposés farouchement à ces propositions en les condamnant. Avec la condamnation du 10 décembre 1270, deux camps vont d'affronter au sein de l'université de Paris : d'un côté, nous retrouvons la majorité des maîtres qui reste attachés à l'orthodoxie ; de l'autre, les maîtres artiens hétérodoxes avec leurs propositions averroïstes, ne formant toutefois qu'une minorité²⁶.

Ainsi, au XIII^e siècle, la philosophie sert notamment à expliquer le monde. La nécessité pour les savants juifs et chrétiens de formuler, de transmettre la foi et de comprendre la Vérité est bien la raison pour laquelle la philosophie sera si présente. Pour les lettrés juifs et chrétiens

²³ GUICHARD Pierre, « Averroès dans son temps », dans BAZZANA André, BÉRIOU Nicole, GUICHARD Pierre (éds.) *Averroès et l'averroïsme, XIIe-XVe siècle : un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Cordoue*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2005, p. 25. Voir également De Libéra Alain, HAYOUN Maurice-Ruben, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, 127 pages.

²⁴ MANDONNET Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle : étude critique et documents inédits*, Genève, Slatkine Reprints, 1976, p. cixxxii.

²⁵ PICHÉ David, LAFLEUR Claude, *La condamnation parisienne de 1277, ...*, p. 259.

²⁶ VAN STEENBERGHEN Fernand, *Maître Siger de Brabant*, Leuven, Peeters, 1977, p. 80.

jusqu'au XIII^e siècle, la philosophie est utilisée pour servir la théologie. La raison, elle, est toujours mise en accord avec la foi. Comme nous le verrons avec Maïmonide et Thomas d'Aquin, la philosophie est donc un outil qui sert d'appui pour une meilleure compréhension de la foi, des sens cachés de la Bible.

2. Maimonide (1138-1204)

2.1 Sa vie

Moïse ben Maïmon, dit Maïmonide, Musâ b. Maymûn ou encore Rambam, est né à Cordoue vers 1138²⁷, il est le fils d'un important dirigeant communautaire, juge (*dayan*) et érudit nommé Joseph ben Maïmon. Maïmonide est encore jeune lorsque les Almohades, venus de Mauritanie, puis du Maroc, prennent l'Andalousie vers 1146. Ce serait vers ces années-là que sa mère Rebecca, gravement malade, décède. En 1148, l'intolérance et les persécutions religieuses contre les chrétiens et les juifs d'Espagne s'intensifient. Le père de Maïmonide lui enseigne pendant ces années la théologie, les mathématiques et l'astronomie. Vers 1159-1160, la famille Maïmon quitte définitivement l'Espagne pour s'installer au Maroc, plus précisément à Fez, fief des Almohades²⁸.

Durant cette année, Maïmonide continue d'annoter le Talmud tout en commençant à étudier la médecine. Le Maroc devient également le théâtre de massacres et de persécutions sur fond d'intolérance religieuse et la famille Maïmon est contrainte de prendre la fuite vers la Palestine

²⁷ Nous préférons utiliser la date de 1138 et non de 1135, comme nous pouvons le lire chez la majorité des auteurs. Maïmonide écrit dans le colophon autographe à la fin de son *Commentaire de la Mishna* : « j'ai commencé la composition de ce commentaire lorsque j'avais vingt-trois ans et je l'ai terminé en Égypte lorsque j'avais trente ans, en l'an 1479 de la chronologie Séleucide ». Selon Davidson, le 14 Nissan 1479 correspond au 7 avril 1137 ou 8 mars 1138. Voir, DAVIDSON Herbert A., *Moses Maimonides: the man and his works*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 9 ; SIRAT Colette, « Introduction », dans *Maïmonide, les brouillons autographes du Dalâlat Al-Hâ'irîn (Guide des Égarés)*, Colette Sirat, Silvia Di Donato (éd.), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011, p. 13, note 1.

²⁸ DAVIDSON Herbert A., *Moses Maimonides: the man and his works*, ..., p. 28.

vers 1167-1168. Ils s'établissent à Akko (Saint Jean d'Acre), puis à Jérusalem, qui était alors aux mains des croisés et où les juifs n'avaient pas droit de séjour. Ne pouvant rester en Palestine, après seulement quelques mois en Terre sainte, la famille Maïmon se dirige vers l'Égypte, d'abord à Alexandrie, puis à Fostat, villes qui comptent une importante communauté juive. C'est au cours de cette période que la femme et le père de Maïmonide meurent. Entre 1162 et 1171, il affirme son autorité rabbinique de l'Orient vers l'Occident et lutte activement contre les karaïtes²⁹. À la mort de son frère en 1177 lors d'un naufrage dans l'Océan indien, toute la fortune de la famille est perdue. Il gagne sa vie en faisant du commerce de bijoux, pour ensuite enseigner les « sciences ». Il était connu comme médecin, mais a refusé, semble-t-il, d'exercer la médecine à la cour des Fatimides³⁰.

En 1180 débute la grande controverse contre les *Géonim* (dirigeants politico-religieux des juifs de Babylonie). C'est un conflit plus politique que religieux qui oppose Maïmonide, devenu un *leader* charismatique, aux dirigeants de Bagdad qui se considèrent comme l'autorité suprême et les descendants de la dynastie de David. Maïmonide reconnaît leur autorité, mais critique leurs conduites et leurs décisions. Par exemple, dans son commentaire du traité *Avot*, il dénonce les collectes d'argent demandées par les *Géonims* : « Ils [*Géonims*] conduisent ainsi le peuple à penser, dans une grande folie, qu'il est convenable et obligatoire d'aider financièrement ceux qui étudient la Torah [...] tout cela est faux. Il n'y a pas un seul mot, ni dans la Torah, ni dans les propos des Sages du Talmud qui laissent penser cela [...] »³¹. Les attaques de Maïmonide se poursuivent, mais cette fois à l'encontre de Samuel Ben Ali, une des autorités de Bagdad, et de son fils Zacharie : « [...] il (Zacharie) est un homme vraiment fou [...] Il pense qu'il est le plus grand de sa génération et qu'il a déjà atteint le sommet de la perfection [...] Pourquoi devrais-je me soucier de ce vieil homme qui est réellement misérable, ignorant à tous égards ? [...] »³². Ces propos emmènent les *Géonim* à réprimer et critiquer sévèrement son *Michné Torah*

²⁹ Secte dissidente du judaïsme ne reconnaissant comme autorité que la loi écrite, refusant la tradition de la loi orale (le Talmud).

³⁰ DAVIDSON Herbert A., *Moses Maimonides: the man and his works*, ..., p. 28.

³¹ HADDAD Gérard, *Maïmonide*, ..., p. 38.

³² HADDAD Gérard, *Maïmonide*, ..., p. 39.

(*Répétition de la Loi*)³³ en interdisant à l'ensemble du peuple juif de l'étudier de peur que ce livre soit préféré au Talmud et à ses commentaires. Ils lui reprochent également dans son *Épître sur la résurrection des morts*, de ne traiter que de la résurrection de l'âme, laissant un doute sur sa croyance en la résurrection des corps.

Quelques années après cette controverse, Maïmonide épouse en secondes noces la sœur d'Ibn Almali, secrétaire à la cour du Vizir. Alors qu'il approche les cinquante ans, son fils Abraham naît. C'est dans ces années-là, après que la dynastie des Fatimides ait été remplacée par Saladin, que Maïmonide accepte d'être le médecin de la cour³⁴. Il reçoit une pension de la part du vizir al-Qadi al-Fadil. Maïmonide décède en 1203, à Fostat.

2.2 Ses œuvres³⁵

Au cours de sa vie, Maïmonide est très productif et publie de nombreuses œuvres et lettres publiques. Contrairement à d'autres auteurs juifs espagnols comme Judah Halévi ou Ibn Gabirol, Maïmonide ne manifeste aucun intérêt pour la poésie, y compris liturgique et encore moins pour la musique³⁶. Pour lui, toute connaissance doit avoir un but utilitaire, comme la médecine, ou être au service de la foi, comme la philosophie. En ce qui a trait à l'étude de la philosophie, Maïmonide ne semble pas avoir eu de maîtres pour lui transmettre cette matière. Dans la troisième partie du *Guide*, il explique avoir étudié par lui-même :

Cette science s'est entièrement éteinte dans notre communion, de sorte qu'on n'en trouve plus la moindre trace. Ce que je crois posséder moi-même n'est que simple conjecture et opinion personnelle. [...] je n'ai pas non plus appris d'un maître ce que je pense, mais ce sont les textes des livres prophétiques et des discours des docteurs, ainsi que les

³³ Le *Michné Torah* est une œuvre compilée entre 1170 et 1180 qui contient toutes les lois commentées et expliquées.

³⁴ DAVIDSON Herbert A., *Moses Maimonides: the man and his works*, ..., p. 36.

³⁵ Trop longue à énumérer, la liste des œuvres de Maïmonide se trouve dans l'Annexe E.

³⁶ HADDAD Gérard, *Maïmonide*, Paris, Les Belles lettres, 1998, pp. 48.

propositions spéculatives que je possède qui m'ont induit à croire que la chose est indubitablement ainsi³⁷.

Si les propos du maître juif nous laissent dubitatifs, il reste que Maïmonide est l'un des premiers, sinon le premier fondateur d'une théologie rationnelle et l'auteur de nombreuses œuvres qui ont eu une influence décisive dans le monde intellectuel chrétien, juif et musulman. Tous ces ouvrages, à l'exception du *Michné Torah* qui est en hébreu, sont composés en arabe et graphiquement réalisés en caractères hébreux³⁸. L'hébreu dans les communautés juives est une langue essentiellement religieuse. Il est probable que l'utilisation de la langue vernaculaire, qui est la langue maternelle, que ce soit l'arabe, la langue d'oïl ou la langue d'oc, ait pour but d'atteindre un public plus large. Le *Michné Torah* visait donc un groupe plus restreint, les maîtres et étudiants des *yeshivot* (écoles talmudiques) par exemple.

Parmi ses écrits, nous trouvons quatre épîtres, près de quatre cent soixante-quatre *responsa*, cinq ouvrages imposants et une dizaine de traités médicaux. Ces traités sont connus dans les cercles chrétiens, notamment par Armengaud Blaise (1264-1312) qui traduit trois de ses traités, *Contra venesa*, *De emorroidis*, ainsi que *De asmate*, alors qu'il pratique la médecine en Languedoc et en Catalogne³⁹. Les traités médicaux sont intéressants car Maïmonide y sépare la religion de la médecine en recommandant, par exemple, la consommation d'aliments interdits. Il conseille ainsi aux personnes souffrant d'asthme de consommer des viandes interdites comme le poumon de hérisson⁴⁰. Il va également à l'encontre de l'enseignement rabbinique de son temps en recommandant l'exercice physique (pratique considérée comme païenne, parce que grecque)⁴¹. Toutefois, c'est son *Guide des perplexes* qui est le plus répandu en Occident, sans doute à cause de ses nombreuses traductions en hébreu et en latin rendant facile d'accès l'œuvre aux juifs et

³⁷ Moïse Maïmonide (1138-1204), *Le Guide des égarés*, ..., pp. 810-811.

³⁸ Moïse Maïmonide (1138-1204), *Le Guide des égarés : traité de théologie et de philosophie*, trad. de l'arabe par Salomon MUNK ; préface de Haïm Zafrani, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, p. xvi.

³⁹ MCVAUGH Michael R., « Armengaud Blaise as a translator of Galen », dans SYLIA Edith, MCVAUGH Michael (éd.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science, Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden, New York, Brill, 1997, p.115.

⁴⁰ Moïse Maïmonide (1138-1204), SÜSSMANN Muntner (éd.), *Treatise of Asthma*, Philadelphie, Lippincott, 1963, III, 7.

⁴¹ Moïse Maïmonide (1138-1204), SÜSSMANN Muntner (éd.), *Treatise of Asthma*, ..., I, 5.

aux chrétiens. Maïmonide est populaire également par les thèmes abordés dans ses écrits et par les préoccupations similaires des théologiens chrétiens du XIII^e siècle.

2.2.1 Le *Guide des perplexes* (1190)

Le *Guide des perplexes* ou *des égarés*⁴² (arab. *Dalālat al-Haīrin*, hébr. *Moreh Nevukhim*) mérite que nous nous y attardions : non seulement il a fait l'objet de vives controverses dans les communautés juives, mais il a également été très populaire auprès des intellectuels chrétiens. Par l'organisation complexe des chapitres⁴³ et les sujets abordés, Maïmonide écrit spécifiquement à une élite qui est compétente en philosophie et dans le *Midrash* : « *Ce traité n'a été composé que pour ceux qui ont étudié la philosophie et qui connaissent ce qui a été exposé au sujet de l'âme et de toutes ses facultés* »⁴⁴. Il semble pourtant écrire à son disciple, Judah ibn Sham'un, lui adressant une lettre avant l'introduction du *Guide* : « *j'ai composé pour toi et pour tes semblables, quelque peu nombreux qu'ils soient* »⁴⁵. Selon Bouretz, Maïmonide joint une lettre fictive en forme de dédicace pour échapper à la censure⁴⁶. En effet, dans son observation préliminaire à la troisième partie du *Guide*, Maïmonide explique que les autorités juives ont interdit d'enseigner la philosophie à moins que ce ne soit de vive voix et à un individu cultivé⁴⁷.

Maïmonide se concentre sur les thèmes tels que l'anthropocentrisme, le Dieu unique, la création du monde, la prophétie, la providence divine, ou encore l'eschatologie. Il désire montrer à ces lecteurs qu'il est possible d'avoir la foi tout en suivant la raison et, ainsi, que les deux ne sont

⁴² Nous préférons utiliser « perplexes » plutôt que « égarés », puisqu'être perplexe signifie se poser des questions et Maïmonide écrit justement pour ceux qui ne savent plus s'ils doivent suivre la raison ou la foi. Voir Moïse Maïmonide (1138-1204), *Le Guide des égarés*, trad. de l'arabe par Salomon MUNK, Lagrasse, Verdier, 2012, pp. 55, 64 et 65.

⁴³ Maïmonide suit la méthodologie rabbinique en prenant comme modèle l'Ancien Testament et en faisant de l'intercontextualité.

⁴⁴ *Le Guide des égarés*, I, ch. 68.

⁴⁵ *Le Guide des égarés*, Introduction.

⁴⁶ BOURETZ Pierre, *Lumières du Moyen Âge, Maïmonide philosophe*, Paris, nrf essais Galimard, 2015, p. 116.

⁴⁷ *Le Guide des égarés*, III, observation préliminaire.

pas incompatibles. Il utilise la philosophie dans le but d'expliquer le sens caché de la Loi et des allégories. Ainsi, la philosophie consiste, pour Maïmonide, à confirmer les vérités de la Loi au moyen de la raison.

2.2.1.1 Les sources

Les sources utilisées par Maïmonide sont assez variées et comprennent des auteurs anciens et contemporains. Il fait rarement référence aux auteurs juifs, préférant étudier les travaux d'Aristote et des commentateurs grecs et arabes. Il possédait – ou a du moins consulté – cinq livres d'Aristote : la *Physique*, le *De caelo*, l'*Éthique à Nicomaque*, la *Rhétorique* et la *Métaphysique*. Maïmonide explique d'ailleurs que « les œuvres d'Aristote sont les racines et fondements de toutes les œuvres sur la science »⁴⁸. Toutefois, il avertit ses lecteurs d'étudier les commentateurs pour bien comprendre Aristote : « elles [les œuvres d'Aristote] ne peuvent être comprises sans l'aide des commentaires : ceux d'Alexandre d'Aphrodise, ceux de Thémistius et ceux d'Averroès »⁴⁹. Maïmonide cite fréquemment Alexandre d'Aphrodise (150-215) dans le *Guide des perplexes* et cite une fois Thémistius (317-388)⁵⁰.

Il s'inspire également d'auteurs musulmans, tels Avicenne (980-1037), trouvant ses ouvrages moins bons que ceux d'Abu Nasr al-Fârâbî (872-950), mais qu'il dit utiles et méritant d'être étudiés. Il fait d'ailleurs référence quatre fois dans le *Guide* à al-Fârâbî⁵¹. Enfin, dans la deuxième partie, chapitre neuf du *Guide des perplexes*, Maïmonide mentionne deux autres sources : « Ibn Aflah de Séville, avec le fils duquel j'ai été lié, a composé là-dessus un livre célèbre [*Kitâb al-Hay'a*, Livre d'astronomie] ; puis l'excellent philosophe Abû Becr ibn al-Çayeg [connu sous le nom de Ibn Bajja], chez l'un des disciples duquel j'ai pris des leçons,

⁴⁸ BOURETZ Pierre, *Lumières du Moyen Âge, Maïmonide philosophe*, ..., p. 110.

⁴⁹ BOURETZ Pierre, *Lumières du Moyen Âge, Maïmonide philosophe*, ..., p. 110.

⁵⁰ *Le Guide des égarés*, I, ch. 71.

⁵¹ *Le Guide des égarés*, I, ch. 74 ; II, ch. 15 ; II, ch. 18 ; III, ch. 18.

*examina ce sujet et produit certains arguments (que nous avons copiés de lui) [...] »*⁵². Dans leurs commentaires du *Guide*, Moïse de Narbonne (1300-1362) et, bien plus tard, Shem-Tov (1698-1760) vont montrer leur étonnement envers l'utilisation chez Maïmonide de commentateurs tels Thémistius et Al-Fahrabi au lieu de remonter aux sources⁵³.

2.2.1.2 Contenu

Dans l'introduction, l'auteur étale ses intentions. Premièrement, Maïmonide veut attirer l'attention sur le sens de certains substantifs, adjectifs, verbes et noms d'action présents dans les livres prophétiques. En second, il désire expliquer les allégories obscures retrouvées dans les livres des prophètes.

La première partie du *Guide* est composée de soixante-seize chapitres et est consacrée à des questions préliminaires pour emmener le lecteur vers les sujets plus poussés et ardues des deux autres parties. Il traite notamment des mots homonymes, des sens figurés, de la préparation aux études théologiques, des attributs divins, de la conception de Dieu chez les philosophes, ainsi que de la théologie rationnelle chez les musulmans⁵⁴.

La deuxième partie, longue de quarante-huit chapitres, traite des questions sur l'existence d'un Dieu unique, les anthropomorphismes, les hypothèses d'Aristote sur les causes des mouvements des sphères célestes, les êtres immatériels, la révélation et la prophétie⁵⁵.

Enfin, la dernière partie comporte cinquante-quatre chapitres ; les sept premiers portent également sur la prophétie. Les suivants traitent de l'origine du mal, de la théorie de la Providence et du libre arbitre. Nous retrouvons également des extraits du livre *Agriculture*

⁵² *Le Guide des égarés*, II, ch. 9.

⁵³ *Le Guide des égarés*, note 4, I, ch. 71 ; note 2, III, ch. 18.

⁵⁴ *Le Guide des égarés*, préface, pp. 42-43.

⁵⁵ *Le Guide des égarés*, pp. 464-466.

nabatéenne d'un auteur païen inconnu. Les quatre derniers chapitres renvoient à l'importance des pratiques religieuses⁵⁶.

2.2.1.3 Les traductions du Guide : de l'arabe à l'hébreu

Au XIII^e siècle, deux savants juifs ont réalisé la traduction de l'arabe à l'hébreu du *Guide des perplexes*. Le premier traducteur est Samuel Ibn Tibbon (1160-1232), juif provençal, appartenant à une famille de traducteurs professionnels. Maïmonide avait correspondu avec lui pour la traduction du *Guide* en envoyant à Lunel les deux premières parties du livre, puis la troisième partie dans une autre lettre⁵⁷. En 1204, Samuel Ibn Tibbon finit la traduction littérale en hébreu, approuvée par Maïmonide. Environ dix ans plus tard, le juif catalan Yehuda al-Harîzi (1165-1225) en fait une autre version, plus littéraire⁵⁸. Poète espagnol de Tolède, il vit à Marseille durant les années 1190. En Provence, il aurait eu en sa possession une copie du *Guide* en arabe et l'aurait traduit de retour en Espagne⁵⁹.

Cette traduction a beaucoup plu aux savants provençaux, insatisfaits de la traduction de Samuel Ibn Tibbon, trop hermétique à leur goût. Cherchant une version plus compréhensible, ils ont préféré commander celle d'al-Harîzi. Ibn Tibbon à mal pris cette nouvelle traduction, diffamant en 1203 al-Harîzi dans son *Perush me-ha-Milot Zarot* (hébr. : *Commentaire sur les mots étrangers*). Samuel Ibn Tibbon note dans son œuvre le manque de compréhension de son coreligionnaire au sujet du *Guide*. Selon lui, al-Harîzi n'a pas saisis complètement les intentions de Maïmonide et a commis plusieurs erreurs. Il poursuit en faisant remarquer que même si al-

⁵⁶ *Le Guide des égarés*, préface, pp. 802-804.

⁵⁷ DAVID Abraham, « R. Samuel Ibn Tibbon of Lunel as a translator of Maimonides' writings », dans IANCU-AGOU Danièle, NICOLAS Élie (dir.), *Des Tibbonides à Maïmonide : Rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Paris, Cerf, 2009, p. 125.

⁵⁸ RIBERA-FLORIT Josep, « La controverse maïmonidienne en Provence et en Catalogne », dans IANCU-AGOU Danièle, NICOLAS Élie (dir.), *Des Tibbonides à Maïmonide : Rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Paris, Cerf, 2009, p. 194.

⁵⁹ DAVID Abraham, « R. Samuel Ibn Tibbon of Lunel as a translator of Maimonides' writings », ..., p. 126.

Harîzi est expert en hébreu et en arabe, ça ne signifie pas qu'il ait l'habileté de traduire une œuvre aussi complexe.

Les reproches de Samuel ont dû être écoutés puisque sa traduction a largement été dispersée, alors que la version de Yehuda al-Harîzi a presque été oubliée. Elle a survécu dans un manuscrit aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de France (Heb. 682) et a été imprimée en 1875 à Vienne. Quoiqu'il en soit, les savants chrétiens n'utiliseront pas la version d'Ibn Tibbon, mais celle d'al-Harîzi pour faire une traduction latine du *Guide*.

2.3 Maïmonide chez les savants chrétiens

Maïmonide est un cas exceptionnel de transmission d'interprétations philosophiques ou théologiques de la pensée juive à la pensée chrétienne, puisqu'il est étudié par un grand nombre de savants chrétiens, principalement dominicains, à Paris et à Toulouse, à partir de 1230-1240. Le *Guide des perplexes* de Maïmonide a connu un grand succès, puisque l'auteur proposait, inconsciemment, des solutions à la chrétienté occidentale, à savoir, comment concilier foi et raison, et accepter la philosophie comme outil pour comprendre l'Écriture. Les auteurs chrétiens, en général, ont une attitude plutôt positive et respectueuse, et ce, même dans leurs critiques⁶⁰.

Appartenant à la catégorie des « *auctoritates* », Maïmonide est cité par Thomas d'Aquin, Guillaume d'Auvergne, ou encore Albert le Grand. Il est connu par les savants arabes et juifs en tant que médecin et « homme de Loi », alors que dans certaines sources chrétiennes du XIII^e siècle, ses œuvres médicales ne semblent pas être réputées, puisqu'il est cité pour des questions théologiques et est dépeint avant tout comme un maître (*rabi*). C'est le cas chez Thomas d'Aquin, par exemple, qui le désigne directement par « *Rabi Moyses* » dans sa *Summa*

⁶⁰ DAHAN Gilbert, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIII^e siècle », ..., p. 371.

theologiae, ses Quaestiones de veritate et son Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi.

Le *Guide des perplexes* est traduit en latin vers 1230. De nos jours, il existe douze manuscrits⁶¹ de la traduction latine du *Guide* sous le titre *Dux neutrorum vel dubiorum* (Bnf, ms. lat. 15973 entre autres). Ces traductions, selon Gilbert Dahan, sont le fruit d'une collaboration entre savants juifs et chrétiens⁶². Selon J. Perles, elle a été réalisée au moyen de la traduction hébraïque du *Guide* faite par Yehuda al-Harîzi (1165-1225)⁶³.

Encore de nos jours, les circonstances de production du *Dux neutrorum* restent assez mystérieuses. Parmi les nombreuses thèses, deux sont intéressantes. La première commence vers 1863-1864. M. Steinschneider donne l'hypothèse que le *Guide* aurait été traduit en latin à la cour de l'empereur Frédéric II, en Sicile. En 1875, J. Perles suit cette opinion en élaborant davantage. Selon ces derniers, la traduction latine du *Guide* est réalisée à la demande de Frédéric II. Les arguments avancés sont, premièrement, qu'à la cour de Frédéric II, plusieurs traducteurs étaient présents dont Jacob Anatoli (1194-1256) qui a collaboré avec Michel Scot (1175-1232) pour des traductions de l'arabe à l'hébreu. Deuxièmement, Frédéric II avait rencontré Yehuda al-Harîzi et était intéressé par certaines thèses du *Guide*. Enfin, le premier commentateur du *Guide*, Salomon de Salerne, résidant dans le sud de l'Italie, connaissait déjà la traduction latine en 1240⁶⁴.

⁶¹ KLUXEN Wolfgang, « Literargeschiech tliches zum lateinischen Moses Maimonides », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1929, pp. 26-29. Les manuscrits sont les suivants : Rom, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. Lat. 644 ; Paris, Bibliothèque nationale de France, fonds latin 15973 ; Saint-Omer, Bibliothèque publique, 608 ; München, Staatsbibliothek, Clm 7936 b. ; Paris, Bibliothèque de l'Université, 601 ; Cambridge, Universitätsbibliothek, Ii. I. 19 ; Graz, Universitätsbibliothek, II. 482 ; Todi, Biblioteca comunale, 32 ; Oxford, Bodleian Library, 437 ; Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1124 ; Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4274 ; Cambridge, Trinity College, 0.8.37.

⁶² DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 315.

⁶³ FREUDENTHAL Gad, « Pour le dossier de la traduction latine médiévale du Guide des égarés », *Revue des études juives*, 147, 1-2, 1988, p. 167.

⁶⁴ FREUDENTHAL Gad, « Pour le dossier de la traduction latine médiévale ... », p. 168.

La seconde hypothèse, soutenue par W. Kluxen, affirme que la traduction a été réalisée dans le Midi de la France. Selon Kluxen, les manuscrits de la traduction latine apportent des indices (sans préciser lesquels) du lieu de production, qui serait au sud de la France. Il explique que la controverse maïmonidienne, qui commence en 1232 avec la condamnation du *Guide* par les anti-maïmonidiens et les dominicains, a fait en sorte que les savants chrétiens se sont intéressés à l'œuvre⁶⁵. Par ailleurs, il fait remarquer que les premières citations du *Guide* sont trouvées dans les œuvres de savants chrétiens à Paris. Enfin, Kluxen ne trouve pas cohérent que la traduction latine ait été faite à la cour de Frédéric II à partir de la seconde traduction hébraïque, celle d'al-Harîzi. Selon lui, si c'était le cas, Frédéric aurait demandé plutôt à Jacob Anatoli, qui était à la cour, la traduction de son beau-père Samuel ibn Tibbon, faite en 1204 et beaucoup plus précise que celle de Yehuda al-Harîzi⁶⁶.

Freudenthal soulève cependant un argument intéressant : sachant que la traduction latine est réalisée vers 1230 (Kluxen propose entre 1235-1240), durant un temps de répression des textes considérés hérétiques en France, il est peu probable qu'au même moment un savant chrétien ait désiré faire une traduction du *Guide des perplexes*. En revanche, dès 1220 environ, l'empereur Frédéric II a entrepris à sa cour de nombreuses traductions d'œuvres philosophiques et, alors que la France condamnait le *Guide*, Frédéric II, pour contrer la papauté, aurait pris l'initiative de le traduire⁶⁷.

Le *Guide des perplexes* a-t-il été traduit en Sicile ou en France ? En quelle année ? À partir de quelle traduction : celle de Samuel ibn Tibbon ou de Yehuda al-Harîzi ? Toutes ces questions préliminaires n'ont pas encore reçu de réponses sûres. Toutefois, une récente étude faite par Yossef Schwartz illumine nos questionnements⁶⁸. Ainsi, il explique que dès 1220, les chrétiens connaissent ou sont déjà familiers avec le *Guide* de Maïmonide. En effet, les premiers fragments

⁶⁵ KLUXEN Wolfgang, « Literargeschiech tliches zum lateinischen Moses Maimonides », ..., p.34.

⁶⁶ KLUXEN Wolfgang, « Literargeschiech tliches zum lateinischen Moses Maimonides », ..., p. 23.

⁶⁷ FREUDENTHAL Gad, « Pour le dossier de la traduction latine ... », p. 169.

⁶⁸ L'article a été publié après le dépôt initial de notre thèse. Nous désirons toutefois partager les arguments de Y. Schwartz puisqu'ils nous parissent forts pertinents. Voir SCHWARTZ Yossef, « Persecution and the Art of Translation: Some New Evidence Concerning the Latin Translation of Maimonides' Guide of the Perplexed », *Yod, Revue des études hébraïques et juives*, 22, 2019, pp.49-77.

du texte en latin, les chapitres 29-30 et 32-49, sont composés vers 1223 ou 1224⁶⁹. En ce qui concerne les traducteurs chrétiens, ce sont des hébraïsants qui connaissent les sources bibliques et rabbiniques, mais pas vraiment la philosophie arabe. Ce qui fait donc supposer Schwartz que ces traducteurs ont préféré la traduction d'al-Harîzi comme leur principale source⁷⁰. En consultant les sources, nous pouvons en effet constater que le nombre de chapitres dans la traduction latine du manuscrit 15973 est le même que dans celle d'al-Harîzi : soixante-quinze chapitres pour le livre I et quarante-neuf pour le livre II⁷¹. Cela laisserait ainsi penser que l'auteur de la traduction latine avait en sa possession l'œuvre d'al-Harîzi et non celle de Samuel ibn Tibbon. Les chrétiens se sont donc penchés sur une version plus « populaire » du *Guide*, version qui circulait moins dans le cercle des savants juifs. Pour ce qui est du lieu de la traduction latine, ni la thèse de Steinschneider, ni celle de Kluxen sont considérées exactes selon les récentes recherches. En effet, selon Schwartz, la traduction n'a pas pu être faite en Italie, à la cour des Hohenstaufen, puisque Moïse de Salerne ne connaît pas la traduction d'al-Harîzi⁷². Il rejette également l'hypothèse d'une traduction faite dans la France du Sud, puisqu'à cette époque, beaucoup de savants juifs de cette région ont eu une réaction très négative du *Guide*. Une nouvelle thèse est alors proposée par Hasselhoff et Schwartz. La traduction aurait été effectuée à Paris vers 1240. La date et le lieu sont très intéressants puisque le *Guide* a reçu beaucoup d'attention de la part des dominicains comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Maître Eckhart, qui sont très actifs à Paris.

Il existe également des extraits du *Guide des perplexes* dans un manuscrit latin (ms. lat. 16096) intitulé *Extractiones de Raby Moyse* et rédigé durant la seconde moitié du XIII^e siècle⁷³. Deux abrégés voient également le jour sous le nom d'*Abbreviatio Raby Moysi* au XIV^e siècle.

⁶⁹ SCHWARTZ Yossef, « Persecution and the Art of Translation... », p. 52.

⁷⁰ SCHWARTZ Yossef, « Persecution and the Art of Translation... », p. 53.

⁷¹ DAHAN Gilbert, « Un florilège latin de Maïmonide au XIII^e siècle: les *Extractiones de Raby Moyse* », dans *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux : volume d'hommage offert à Colette Sirat*, Turnhout, Brepols, 2006, note 23, p. 28.

⁷² SCHWARTZ Yossef, « Persecution and the Art of Translation... », p. 60.

⁷³ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 315.

2.3.1 Le manuscrit 15973 : *Dux neutrorum*

2.3.1.1 Origine, date et auteur

La Bibliothèque nationale de France possède un manuscrit du nom de *Liber quem edidit rabby Moyses israhelita et vocat eum ducem neutrorum vel dubiorum*, aussi connu sous *Dux neutrorum*⁷⁴. À ce jour, aucune édition n'a été faite. Composé vers 1240, en latin, le manuscrit appartenait à Gérard d'Abbeville (1225-1272)⁷⁵. Ce dernier enseigne dès 1254 à la faculté de théologie de Paris et participe activement à la Querelle des mendiants. Gérard d'Abbeville publie durant la querelle ses *Quodlibet* XI, XII, XIII et XIV, dans lesquels il s'en prend aux franciscains tout en faisant l'apologie du clergé séculier. En 1269, il reprend ses propos dans son traité *Contra adversarium perfectionis christianae*⁷⁶. Avant sa mort, il lègue près de trois cents œuvres à la bibliothèque de la Sorbonne, incluant le *Liber quem edidit rabby Moyses*.

Le manuscrit latin 15973 est utilisé par Thomas Hibernicus (1265-1329) pour son *Manipulus florum*, œuvre de théologie et d'exégèses bibliques écrite en 1306. Thomas était étudiant en théologie au collège de Sorbonne, puis maître ès arts vers 1295. L'auteur du manuscrit est anonyme, ne donnant aucun indice sur sa vie ou les raisons qui l'ont poussé à rédiger le *Dux neutrorum*.

2.3.1.2 Le contenu

Le *Liber quem edidit rabby Moyses* est écrit sur du parchemin et contient deux cent trente-sept feuillets. Chaque feuillet est divisé en deux colonnes de trente-trois lignes. Le feuillet 237 est vide. Y figurent de belles enluminures, des ornements et des *incipit* de couleurs or, bleu

⁷⁴Anonyme, vers 1280, *Liber quem edidit rabby moyses israhelita et vocat eum ducem neutrorum vel dubiorum*, ms. Paris BnF latin 15973, 236 folios.

⁷⁵ ms. Paris BnF latin 15973, notice datant de 1869.

⁷⁶ PATAR Benoît, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Les Editions Fides, 2006, p. 149.

et rouge. Les folios 1^r à 228^v sont consacrés aux trois livres du *Guide*. Gilbert Dahan a relevé quelques erreurs dans la notation des chapitres de cette traduction latine : il y a deux fois la rubrique cap. 32 ; les derniers chapitres sont numérotés 42, 44, 44, 45, 45 (sic), 47, 48, 46 (un 6 au lieu d'un 9)⁷⁷.

Du folio 229^r à 236^v sont présentés les six cent treize commandements (deux cent quarante-huit préceptes positifs et trois cent soixante-cinq préceptes négatifs). Avant la liste, nous pouvons lire : « *Hec sunt precepta que proprie dicuntur precepta et consistunt in faciendo plura ex illis. Alia vero ex eis sunt affirmativa et inducunt bonas opiniones. Quod primus est istud ad ostendendum quod deus est. Ego sum dominus deus tuus* »⁷⁸. Un certain nombre de commandements positifs n'ont pas été traduits dans la liste, le copiste n'en donne que deux cent quarante-quatre sur deux cent quarante-huit... serait-ce une faute du copiste involontaire (mauvaise retranscription) ou un choix délibéré ?

Au folio 232^{rb} commence la liste des deux cent soixante-cinq interdits par : « *Ista sunt precepta de non faciendo et proprie dicuntur prohibitiones* »⁷⁹. Dans cette partie, il ne semble pas y avoir d'erreur. Des notes marginales écrites par Gérard d'Abbeville peuvent être trouvées dans la première partie du manuscrit⁸⁰. Aux marges du folio 39^{va}, il montre son désaccord avec certains arguments de Maïmonide : « *Calle versutiam istius prevaricatoris, qualiter vult evacuare a Creatore ea nomina que attribuuntur ei secundum proprietates debitas personis que summam faciunt Trinitatem* »⁸¹. Gérard d'Abbeville touche une question centrale et problématique pour les chrétiens : l'unité et l'incorporité de Dieu pour Maïmonide – et donc le refus de la Trinité et des anthropomorphismes. Selon Maïmonide, Dieu ne peut avoir d'attribut et de corps puisque ça remettrait en question l'unité de Dieu et ne ferait que le limiter. Au chapitre 50 de la première partie du *Guide*, Maïmonide explique : « *Celui qui croirait qu'il [Dieu] est un, possédant de*

⁷⁷ DAHAN Gilbert, « Un florilège latin de Maïmonide au XIII^e siècle ..., note 24, p. 28.

⁷⁸ Anonyme, vers 1280, *Liber quem edidit rabby moyse israhelita et vocat eum ducem neutrorum vel dubiorum*, ms. Paris BnF latin 15973, fol. 229^r. Notre traduction.

⁷⁹ Ms. Paris BnF latin 15973, fol. 232^{rb}. Notre traduction.

⁸⁰ KLUXEN Wolfgang, « Literargeschiech tliches zum lateinischen Moses Maimonides, ..., p. 26.

⁸¹ Ms. Paris BnF latin 15973, fol. 39^{va}. Voir également DAHAN Gilbert, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIII^e siècle », ..., p. 371, pour la traduction.

nombreux attributs, exprimerait bien, par sa parole, qu'il est un, mais par sa pensée, il le croirait multiple. Cela ressemblerait à ce que disent les chrétiens : il est un, cependant il est trois, et les trois sont un »⁸². Gérard d'Abbeville annote d'autres commentaires en marge et, comme au folio 39^{va}, il s'agit de son désaccord envers les allégations de Maïmonide au sujet des principaux dogmes du christianisme (comme la Trinité).

2.3.2 Le manuscrit 16096 : *Extractiones de Raby Moysse*⁸³

2.3.2.1 Origine date et auteur

Le manuscrit latin 16096 est un recueil du XIII^e siècle, probablement écrit dans les mêmes années que le *Dux neutrorum* (manuscrit 15973). Ce manuscrit a été légué par Godefroid de Fontaines (1250-1308)⁸⁴ qui étudie à Paris vers l'âge de dix-huit ans à la faculté des arts puis à la faculté de théologie. Vers 1285, il devient maître de théologie et enseigne à l'université de Paris jusqu'à sa mort⁸⁵. Il prend part à la contestation de la condamnation parisienne de « l'averroïsme latin » de 1277. L'auteur de cet abrégé latin ne nous est pas parvenu. Toutes les notes infrapaginales du manuscrit sont écrites par Godefroid de Fontaines. L'écriture du texte, cela dit, ne correspond pas à la même main, donc l'auteur ne peut être Godefroid. Toutefois, c'est lui qui aurait constitué le choix d'extraits⁸⁶.

⁸² *Le Guide des égarés*, I, ch. 50.

⁸³ Anonyme, vers 1280, *Extractiones de Raby Moysse*, ms. Paris BnF latin 16096, fol. 124-137.

⁸⁴ Ms. Paris BnF latin 16096, fol. 1^v.

⁸⁵ PATAR Benoît, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Les Editions Fides, 2006, p. 163.

⁸⁶ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 316.

2.3.2.2 *Le contenu*

Le manuscrit 16096 est un recueil qui contient des textes de nature principalement philosophiques, comme ceux d'Avicenne, de Proclus et d'Algazel. Nous retrouvons également des extraits de Thomas d'Aquin, de Gilles de Rome, ou encore de Moïse Maïmonide. La table des matières au fol. 1^v est écrite d'une main postérieure, probablement le bibliothécaire de la Sorbonne lors du legs. La table va comme suit⁸⁷ :

« *In isto volumine continentur libri qui sequuntur :*
Metaphysica Avicennae.
Item tractatus quidam de universali.
Item propositiones Procli.
Item logica Algazelis.
Item metaphysica eiusdem.
Item physica eiusdem.
Item tractatus de operibus occultis.
Item quaestiones super librum De bona fortuna.
Item extractiones de Raby Moyses⁸⁸.
Item liber de fato.
Item quaedam notulae super librum De anima.
Item quaestiones super librum [de] generationes.
Item quaedam quaestiones disputatae.
Item quaestiones super librum Physicorum.
Item quidam tractatus de gradibus formarum.
Item plures quaestiones de aeternitate, veritate et bonitate »

Le premier cahier du manuscrit contient huit textes : *La Métaphysique* d'Avicenne (fol. 1^{ra}-71^{va}), le *De universali* d'un auteur inconnu (fol. 71^{va}-72^{va}), suivi de trois traités d'Algazel *Logica* (fol. 74^{ra}-83^{vb}), *Metaphysica* (fol. 83^{vb}-107^{vb}) et le *Physica* (fol. 108^{ra}-120^{vb}), le *De occultis operibus naturae* de Thomas d'Aquin (fol. 120^{vb}-122^{ra}), la *Quaestio super librum de bona fortuna* d'un auteur inconnu (122^{ra}-123^{vb}), ainsi que les *Extractiones de Rabbi Moysis* (fol.

⁸⁷Ms. Paris BnF latin 16096, fol. 1^v. La table des matières est éditée par DUIN Johannes Josef, « La bibliothèque de Godefroid de Fontaines », *Estudios Lulianos*, Palma de Mallorca : Escuela Lullistica Maoyricense, vol. 3, 1959, p. 151.

⁸⁸Duin retranscrit « *rabbi Moysis* », mais il faudrait plutôt lire « *raby moyse* ».

124^{ra}-137^{ra}). Le premier recueil fini avec les folios 137^{rb-vb} vides. Viennent ensuite sept autres textes : le dernier chapitre du *De anima* d'Alexandre d'Aphrodise (fol. 138^{ra}-139^{va}), le *De fato* du même auteur (fol. 139^{va}-149^{rb}), suivent trois écrits d'auteurs inconnus la *Sententia super se anima* (fol. 149^{rb}-161^{ra}), les *Quaestiones super librum de generatione* (fol. 162^{ra}-172^{va}) et les *Quaestiones super librum Posteriorum*⁸⁹ (fol. 172^{va}-178^{ra}). Le quatorzième texte vient de Gilles de Rome⁹⁰, *Physicorum II-VIII* (fol. 178^{ra}-236^{vb}). À la suite de ce texte, il manque un cahier que le bibliothécaire nomme *tractatus de gradibus formarum*, mais qui ne se trouve pas dans le manuscrit. Enfin, le dernier texte comporte une série de questions et est intitulé *Quaestiones de aeternitate, veritate et bonitate* (fol. 237^{va}-252^{rb}). L'auteur de ces questions est inconnu.

Les *Extractiones de Raby Moyses* sont mieux connues que le *Dux neutrorum*, notamment par les travaux de Duin et de Dahan⁹¹. Les *Extractiones de Raby Moyses* correspondent ainsi au huitième dossier du ms. lat. 16096. Le titre *Incipiunt extractiones de raby Moyses*, écrit en petit, en retrait tout en haut à gauche du folio, a été ajouté par une main différente du texte. Les numéros des chapitres sont indiqués par des chiffres arabes et parfois en chiffres romains. L'auteur des *Extractiones* laisse de côté tout ce qui est relatif au judaïsme. Ce qui l'intéresse c'est avant tout la philosophie et l'importance de l'aristotélisme dans le *Guide des perplexes* de Maïmonide⁹². Les notes marginales, qui semblent écrites de la main de Godefroid de Fontaines, apportent des corrections au texte et indiquent les passages intéressants⁹³. Les marges comportent également des notes analytiques et explicatives. Godefroid de Fontaines écrit de nombreuses notes infrapaginales qui sont des résumés de certains chapitres du *Guide des perplexes*⁹⁴. Godefroid ne semble pas avoir lu la traduction latine complète de l'oeuvre. Contrairement à Gérard

⁸⁹ Titre écrit en marge d'une autre main, possiblement celle de Godefroid de Fontaines. Le bibliothécaire de Sorbonne, dans la table des matières, a préféré plutôt intituler le texte *Quaestiones disputatae*. Voir DUIN Johannes Josef, « La bibliothèque de Godefroid de Fontaines », ..., p. 155.

⁹⁰ Le rubricateur ne donne pas d'auteur, mais Duin suppose qu'il s'agit d'un texte de Gilles de Rome. Voir DUIN Johannes Josef, « La bibliothèque de Godefroid de Fontaines », ..., p. 158.

⁹¹ Voir DUIN Johannes Josef, « La bibliothèque de Godefroid de Fontaines », *Estudios Lulianos*, Palma de Mallorca : Escuela Lullistica Maoyricense, vol. 3, 1959, pp. 151-160 ; DAHAN Gilbert, « Un florilège latin de Maïmonide au XIIIe siècle : les *Extractiones de Raby Moyses* », pp. 23-44.

⁹² DAHAN Gilbert, « Un florilège latin de Maïmonide au XIIIe siècle », p. 30.

⁹³ DAHAN Gilbert, « Un florilège latin de Maïmonide au XIIIe siècle », p. 26.

⁹⁴ G. Dahan a fait une édition des notes infrapaginales dans « Un florilège latin de Maïmonide au XIIIe siècle », pp. 39-42.

d'Abbeville qui annote le ms. latin 15973 (*Dux neutrorum*) avec certains commentaires négatifs, Godefroid de Fontaines reste impartial dans ses remarques.

3. Thomas d'Aquin (1225-1274)⁹⁵

3.1 Sa vie

Thomas d'Aquin naît en 1225 ou 1226 en Italie méridionale à Roccasecca, dans le comté d'Aquino. Famille d'origine lombarde, son père, Landolphe, est partisan de l'empereur Frédéric II depuis 1210⁹⁶. Étant le plus jeune des fils, Thomas d'Aquin est destiné à l'Église et entre vers l'âge de cinq ou six ans au monastère bénédictin. Au printemps 1239, il est envoyé à Naples dans le but de faire des études plus poussées. En automne de la même année, Thomas entre au *studium generale* et commence l'étude des arts et de la philosophie. Entre autres, il étudie la philosophie naturelle et la métaphysique d'Aristote, études interdites au même moment à Paris⁹⁷. En 1244, il rencontre les dominicains à Naples, reçoit l'habit et s'initie au *livre des Sentences* de Pierre Lombard⁹⁸. À l'été 1245, le maître de l'Ordre Jean le Teutonique le confie à Albert le Grand.

À Paris, Thomas d'Aquin commence ses études à la faculté des arts et achève l'initiation qu'il avait reçue à Naples entre quatorze et dix-huit ans. N'étant pas resté à la faculté de Paris pour suivre un cycle d'études complet, il est probable que Thomas ait eu un privilège spécial pour achever les études de philosophie, qu'il avait commencées à Naples, tout en suivant des cours de théologie avec son maître⁹⁹. En 1248, à la fin de l'année scolaire, le maître et l'élève partent pour Cologne, car Albert doit enseigner au *studium generale*. Thomas continue d'étudier la

⁹⁵ Pour la biographie de Thomas d'Aquin, nous référons principalement à l'imposante et complète biographie écrite par Jean-Pierre Torrell.

⁹⁶ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015, p. 21.

⁹⁷ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, ..., pp. 24-25.

⁹⁸ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 29-32.

⁹⁹ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 43.

théologie et travaille comme assistant. En 1251 ou 1252, Thomas enseigne à Paris les *Sentences* de Pierre Lombard, même s'il n'a pas encore l'âge requis pour occuper cette fonction¹⁰⁰. C'est durant ses premières années d'enseignement, entre 1252 et 1255, que les maîtres de la faculté des arts peuvent désormais enseigner tous les livres d'Aristote¹⁰¹. En février 1256, à l'âge de trente et un ou trente-deux ans, il obtient la *licentia docendi*, licence accordée normalement à trente-cinq ans¹⁰². De septembre 1256 jusqu'en juin 1259, Thomas d'Aquin devient maître-régent à Paris.

Le 8 septembre 1265, le chapitre provincial à Anagni demande à Thomas d'Aquin d'ouvrir un couvent à Rome afin de donner une meilleure éducation aux étudiants de la ville. Les sources ne précisent pas la date de son retour à Paris, mais les historiens se sont mis d'accord pour conclure que Thomas retourne à Paris en septembre 1268¹⁰³. Son intention est triple selon Verbeke¹⁰⁴. En premier, il doit venir en aide aux maîtres dominicains et franciscains lors des affrontements violents à l'université avec les maîtres séculiers. Lors de cette querelle, il rencontre probablement son collègue et adversaire farouche, Gérard d'Abbeville, alors maître à la faculté de théologie. En deuxième, Thomas d'Aquin doit retourner à Paris pour lutter contre les maîtres conservateurs qui refusaient toujours l'étude des textes d'Aristote. Enfin, il doit s'opposer à « l'averroïsme latin » qui commence à se répandre parmi les maîtres et étudiants. Comme son maître, il considère que ces averroïstes parisiens ne semblent rien comprendre aux écrits d'Averroès.

Au printemps 1272, alors que l'université est en grève, Thomas d'Aquin quitte Paris pour enseigner à Naples¹⁰⁵. En février 1274, il part pour le quatorzième concile œcuménique à Lyon, convoqué par le pape Grégoire X pour le 1^{er} mai de la même année. Le but de ce concile est principalement de trouver une entente avec les Grecs, de réformer l'Église et de secourir la Terre

¹⁰⁰ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 52-53.

¹⁰¹ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 64.

¹⁰² TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 81.

¹⁰³ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 233-236.

¹⁰⁴ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p.237.

¹⁰⁵ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 330.

sainte¹⁰⁶. En chemin vers Lyon, il a un accident, tombe malade et décède quelques semaines après, le 7 mars de la même année.

3.2 Ses œuvres

Au cours de sa vie, Thomas d'Aquin compose près d'une centaine de travaux. Torrell expose, en plusieurs pages, une liste détaillée de toutes les œuvres. Il les regroupe en différentes catégories soit : Synthèses théologiques, Questions disputées, Commentaires bibliques, Commentaires d'Aristote, Autres Commentaires, Écrits de polémique, Traités divers, Lettres et expertises, Œuvres liturgiques, sermons, prières, ainsi que les œuvres apocryphes¹⁰⁷. Il est intéressant de constater que les notes de cours de Thomas d'Aquin nous sont encore accessibles, ce qui nous donne des indices sur sa façon d'enseigner et le contenu de ses cours. Par exemple, de 1256 à 1259, il a composé les *Quaestiones disputatae De veritate* pour son cours magistral qu'il a donné à Paris. Par ces deux cent cinquante-trois articles, nous pouvons saisir l'évolution de sa pensée¹⁰⁸.

Également, le *Scriptum super libros Sententiarum*, considérée comme l'une de ses œuvres prééminentes, a été écrite alors qu'il était bachelier sententiaire puis maître à Paris (1252/1253-1256). Ce recueil de questions est une œuvre imposante qui dévoile la pensée de Thomas d'Aquin et son positionnement face aux *Sentences* de Pierre Lombard. Une autre œuvre majeure n'est nulle autre que la *Summa theologiae*, écrite pendant les sept dernières années de sa vie. La première partie a été achevée à Rome en septembre 1268. La deuxième partie, rédigée à Paris, est composée de 1268 à 1271. Enfin Thomas d'Aquin a commencé la dernière partie à Paris, à l'hiver 1271-1272 pour l'achever à Naples en décembre 1273¹⁰⁹. Le but de cette œuvre était de

¹⁰⁶ HEFELE Carl Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Hidesheim, G. Olms, 1973, vol. 6, p. 160.

¹⁰⁷ Pour la liste complète des œuvres de Thomas d'Aquin, voir TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 429-486.

¹⁰⁸ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, ..., p. 438.

¹⁰⁹ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, ..., p. 436.

proposer aux étudiants de la faculté de théologie un traité regroupant toutes les connaissances théologiques qui remplacerait les *Sentences* de Pierre Lombard comme livre obligatoire.

Il serait trop long d'énumérer toutes les œuvres de Thomas d'Aquin, mais ce qu'il faut retenir de ses travaux, c'est l'intelligence exceptionnelle de ce dominicain, surdoué à l'école, illustre par sa méthode de pensée. Son bagage intellectuel comprend également la connaissance de textes d'auteurs grecs, juifs, latins et arabes.

3.3 La philosophie chez Thomas d'Aquin et l'influence maïmonidienne

3.3.1 Thomas d'Aquin et l'influence néoplatonicienne et aristotélicienne

Pour Thomas d'Aquin, le platonisme et l'aristotélisme ne sont pas fondamentalement opposés ni incompatibles¹¹⁰. En effet, sa pensée est imprégnée autant de l'un que de l'autre. Ainsi, il utilise pour la métaphysique des thèses platoniciennes venant de Plotin, de Proclus et de Denys l'Aréopagite (pseudo-Denys). Dans la *Prima pars* de la *Somme théologique*, il est possible de dénombrer plus de deux cent quarante mentions du pseudo-Denys. Même si l'Aquinate n'a pas lu directement Platon, il a connu les thèses platoniciennes par Boèce, par la critique qu'en faisait Aristote, par le pseudo-Denys et a également lu et utilisé Proclus¹¹¹. Quoiqu'il en soit, Thomas d'Aquin s'est surtout grandement inspiré de la pensée de son maître Albert le Grand, l'écoutant commenter le Pseudo-Denys à Paris pour la *Hiérarchie céleste* et à Cologne pour d'autres textes dionysiens¹¹². En ce qui concerne Aristote, il l'a étudié de nombreuses années avec Albert le Grand et l'a commenté. Thomas a d'ailleurs cherché les meilleures

¹¹⁰ AERTSEN Jan A., « Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism? », dans *Néoplatonisme et Philosophie médiévale*, BENAKIS Linos G. (éd.), Belgique, Brepols, 1997, p. 161.

¹¹¹ Thomas d'Aquin (1225-1274), *Somme théologique*, trad. du latin par Aimon-Marie ROGUET, Paris, les Éditions du Cerf, 2004, vol. 1, p. 27.

¹¹² JEAUNEAU Édouard, « Denys l'Aréopagite promoteur du néoplatonisme en Occident », dans BENAKIS G. Linos (éd.) *Néoplatonisme et philosophie médiévale : Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1955*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 19.

traductions, demandant à Guillaume de Moerbeke de traduire du texte grec directement au latin, sans passer par les textes arabes.

3.3.2 L'influence maïmonidienne

C'est sous Albert le Grand que Thomas d'Aquin aurait pris connaissance de la pensée de Maïmonide. Son maître l'aurait introduit aux thèmes principaux du *Guide des perplexes*. Selon notre approche, les démarches de Maïmonide et de Thomas d'Aquin tout comme leurs intentions sont identiques : Ils veulent tous deux réconcilier foi et raison¹¹³, ils désirent comprendre la transcendance de Dieu et ont en commun la conception aristotélicienne du monde. Que le *Guide des Perplexes* de Maïmonide influence la pensée de Thomas d'Aquin sur certaines idées ne fait aucun doute. Il aurait lu attentivement certains chapitres du *Guide*, comme ceux consacrés à la Providence ou à la philosophie par exemple, pour son *De veritate*. Il aurait également fait rédiger sa question 7 sur *la simplicité de l'essence divine* dans la question disputée *De Potentia* en ayant le *Guide* de Maïmonide sous ses yeux¹¹⁴. Par ailleurs, tout comme Maïmonide et le *Guide*, dans la *Summa contra Gentiles* (1265), Thomas souhaite prouver que la raison humaine est liée à la foi et que l'une ne contredit pas l'autre : « *Si la vérité de la foi chrétienne dépasse les capacités de la raison humaine, les principes innés naturellement à la raison ne peuvent contredire cependant cette vérité. Ces principes naturellement innés à la raison sont absolument vrais [...] il est impossible que la vérité de foi soit contraire aux principes que la raison connaît naturellement* »¹¹⁵. Enfin, lorsqu'il ne cite pas « *Rabbi Moyses* », souvent Thomas d'Aquin se réfère à sa pensée.

¹¹³ Van Steenberghen considère plutôt que l'objectif immédiat de Thomas d'Aquin n'est pas de concilier raison et la doctrine chrétienne, mais de montrer la coïncidence de l'aristotélisme avec la philosophie. Voir VAN STEENBERGHEN Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle*, ..., p. 397.

¹¹⁴ WOHLMAN Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, ..., p. 134.

¹¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, I, 7, trad. du latin par R. BERNIER, M. CORVEZ, M.-J. GERLAUD et al., Paris, Éditions du Cerf, 1993.

Ce qui les éloigne toutefois, c'est l'interprétation que Maïmonide et Thomas d'Aquin font de l'Ancien Testament. Qu'il s'agisse du culte, du salut, de l'arrivée du Messie, des anthropomorphismes de Dieu, savants juifs et chrétiens ne peuvent s'entendre. C'est ce qu'Avital Wohlman tente de démontrer dans *Maïmonide et Thomas d'Aquin, un dialogue impossible*¹¹⁶, écrit sept ans après avoir fait l'éloge d'un « dialogue exemplaire »¹¹⁷ entre ces derniers.

3.4 *Quaestiones disputate de veritate* (1256-1259)

3.4.1 Introduction

Thomas d'Aquin écrit les *Quaestiones disputate de veritate* au début de sa carrière en tant que maître en théologie à l'université de Paris. Cette œuvre provient de son cours sur *la vérité*, qui a pour modèle une *disputatio* entre élèves. Thomas donnait un thème sur lequel les élèves devaient discuter. À la suite de cet échange, il indiquait les erreurs et les exactitudes et commentait. Après trois années sur le thème de la *vérité*, Thomas compile les questions pour ensuite les éditer. Dans ses *Questiones disputate*, l'Aquinate cherche à cerner et à définir la notion de vérité pour comprendre, sur de nouvelles bases, comment celle-ci se manifeste et révèle Dieu en sa création¹¹⁸. Thomas montre que les vérités ne sont vraies que parce que la vérité existe en Dieu. Dieu serait donc la vérité.

L'Aquinate a des connaissances théologiques remarquables ne serait-ce que par le nombre de références citées. Outre saint Augustin mentionné six cent quatre-vingt-seize fois, nous retrouvons Aristote, Platon, Averroès (appelé le Commentateur d'Aristote), Avicenne, Boèce, Cicéron, Clément le philosophe, Porphyre, Anselme, Ambroise, Basile, Bernard, Cassiodore,

¹¹⁶ WOHLMAN Avital, *Maïmonide et Thomas d'Aquin : un dialogue impossible*, Fribourg/Suisse, Éditions universitaires, 1995, 196 pages.

¹¹⁷ WOHLMAN Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire, ...*, 417 pages.

¹¹⁸ CEAUSESCU Gilles-Jérémie (trad. et comm.), *Sur la vérité*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. x.

Jean Chrysostome, Denys l'Aréopagite et Maxime son commentateur, Gilbert de la Porrée, Grégoire le Grand, Guillaume d'Auvergne, saint Hilaire, Hugues de Saint-Victor, Richard de Saint-Victor, Jean Damascène, saint Jérôme, Jovinien Origène, Pierre Lombard, ainsi que Maïmonide (*Rabbi Moyses*)¹¹⁹.

3.4.2 Maïmonide dans le *de veritate*

3.4.2.1 *La science de Dieu*

Thomas d'Aquin se réfère à Maïmonide au moins onze fois dans le *De veritate*. En effet, plusieurs éléments de la doctrine maïmonidienne sont implicitement ou explicitement repris par le théologien. À la question concernant la science de Dieu, Thomas d'Aquin se demande si Dieu connaît d'autres choses que lui-même : *Tertio quaeritur utrum Deus cognoscat alia a se*, ce à quoi il répond que non seulement Dieu se connaît lui-même, il connaît également toutes les autres choses : « *Responsio. Dicendum, quod absque dubio concedendum est, quod Deus non solum se cognoscit, sed etiam omnia alia [...]* »¹²⁰. Pour affirmer cela, il cite une phrase du psaume 93, v. 9 et la commente par l'explication de Maïmonide : « [...] *et hanc probationem innuit Ps. XCIII, 9, cum dixit : qui finxit oculum, non considerat ? Ut Rabbi Moyses dicit quod idem est ac si diceret : qui oculum fecit sic proportionatum ad suum finem, qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam ?* »¹²¹ Thomas d'Aquin se réfère ici à Maïmonide non pas pour une explication philosophique, mais pour l'interprétation exégétique du psaume 93.

¹¹⁹ CEAUSESCU Gilles-Jérémie (trad. et comm.), *Sur la vérité*, Paris, CNRS Éditions, 2008, pp. 13-14.

¹²⁰ Thomas d'Aquin, *Questions disputées, De veritate*, trad. du latin par Fr. André ANIORTÉ, Commissio Leonia, Le Barroux : Éditions Sainte-Madeleine, 2011, Q..2, a.3, p. 239.

¹²¹ *De veritate*, Q.2, a.3, p. 240.

3.4.2.2 La Providence

L'Aquinatense renvoie aux explications de Maïmonide une deuxième fois à la question 5 sur la Providence, à l'article 9 : « La divine providence dispose-t-elle les corps inférieurs par les corps célestes ? » (*Nono quaeritur utrum per corpora caelestia disponat divina providentia inferiora corpora.*) Dans cet article, le théologien essaye de montrer que les corps supérieurs sont des instruments de la Providence pour gouverner les réalités inférieures et donc, que Dieu agit directement par sa Providence et fait appel à des intermédiaires pour la réalisation. Dans la section *sed contra*, Thomas d'Aquin fait référence au chapitre soixante et onze du *Guide* : « *Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod caelum est in mundo sicut cor in animali. Sed omnia alia membra gubernantur ab anima mediante corde. Ergo omnia corpora alia gubernantur a Deo mediante caelo*¹²²». En ce qui concerne la seconde référence trouvée dans *Réponse aux objections*, l'objection n'est pas de ce que Maïmonide affirme, mais plutôt le renvoi qu'il fait aux penseurs arabes : « *Et hanc opinionem Rabbi Moyses dicit esse loquentium in lege Maurorum : dicunt enim, quod ignis non calefacit, sed Deus in igne. Sed haec positio stulta est cum auferat rebus omnibus naturales operationes ; et contrariatur dictis philosophorum et sanctorum*¹²³».

3.4.2.3 L'esprit

Thomas d'Aquin se réfère également au *Dux neutrorum* pour l'avant-dernier article de la question sur l'esprit. Cet article concerne la connaissance humaine que l'homme a de Dieu : « *Duodecimo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis quae non potest cogitare non esse* ». Il conclut que l'homme ne peut connaître l'essence de Dieu tant que son âme est rattachée au corps¹²⁴. Alors, comment savoir si Dieu existe ? Il répond que le simple fait que l'être humain existe est une évidence de l'existence de

¹²² *De veritate*, Q.5, a.9, p. 519.

¹²³ *De veritate*, Q.5, a.9, p. 523.

¹²⁴ *De veritate*, Q.10, a.12, p. 945.

Dieu, même si elle n'est pas évidente pour l'homme. Il renvoie ainsi, dès les premières lignes de la section *Responsio*, à une opinion trouvée dans le *Guide* de Maïmonide: « *Quidam enim, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt quod Deum esse non est per se notum, nec etiam per demonstrationem scitum, sed est tantum a fide susceptum ; et ad hoc dicendum induxit eos debilitas rationum quas multi inducunt ad probandum Deum esse* »¹²⁵.

3.4.2.4 La prophétie

C'est à la question douze sur la prophétie que l'Aquinate cite le plus Maïmonide (cinq fois). Dans ce chapitre, Thomas d'Aquin cherche à comprendre ce qu'est l'inspiration prophétique et comment il est possible d'attribuer le titre de prophète à une personne. Il explique également la division tripartite de la prophétie (prédestination, prescience, menace). Par ailleurs, il montre la supériorité d'une vision avec réception surnaturelle (plus noble que la réception imaginaire) sur une vision intellectuelle qui comporte seulement le jugement. Enfin, l'Aquinate, dans les deux derniers articles, dénote les différents degrés de la prophétie et explique comment Moïse est considéré le plus grand prophète sous l'Ancien Testament, mais avec le Nouveau Testament, saint Jean-Baptiste, suivi des apôtres, devient le plus grand prophète.

La prophétie tient une place importante dans le *Guide des perplexes* de Maïmonide. De nombreux chapitres dans ses deuxièmes et troisièmes parties sont consacrés uniquement à cette question. C'est pourquoi, à notre avis, Thomas d'Aquin le cite beaucoup plus ici. La pensée maïmonidienne fait surface à l'article 2 avec la question : « La prophétie porte-t-elle sur les conclusions des sciences ? » (*Secundo quaeritur utrum prophetia sit de conclusionibus scibilibus*). Au sixième point du *sed contra*, Thomas d'Aquin explique que selon le maître juif, pour toutes les choses qui sont démontrables scientifiquement, le jugement du prophète est

¹²⁵*De veritate*, Q.10, a.12, p. 949.

identique à celui d'un autre homme¹²⁶. Par conséquent, il ne pourrait y avoir de prophétie qui peut être démontrable par les sciences. L'Aquinate revient, dans sa *réponse aux objections*, aux arguments de Maïmonide précisant que « *Rabbi Moyses non intelligit quin de his quae per demonstrationem sciuntur, possit fieri revelatio prophetae; sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur, non differt an de eis habeatur prophetia, vel non* »¹²⁷. La pensée maïmonidienne est donc contraire à celle de Thomas d'Aquin qui précise que les mystères divins sont démontrables scientifiquement, mais échappent à la connaissance de la majeure partie des hommes.

En revanche, à la question « La prophétie requiert-elle que l'on ait de bonnes mœurs ? » (*Quinto quaeritur utrum ad prophetiam requiratur bonitas morum*) de l'article 5, Thomas insiste, comme Maïmonide¹²⁸, sur l'importance des bonnes mœurs pour que le prophète soit préparé à sa mission. Pour savoir comment reconnaître un faux prophète, Thomas cite de nouveau la pensée maïmonidienne en montrant comment le maître juif¹²⁹ est en accord avec Mathieu (7, 15) : « *Et ideo dicit Rabbi Moyses, quod hoc est signum quod aliquis sit falsus propheta, quando voluptatibus et sollicitudinibus saeculi detinetur* »¹³⁰. Le faux prophète serait donc celui qui s'attache aux plaisirs charnels.

L'Aquinate reprend de nouveau les explications de Maïmonide à l'article 12. Dans cette partie, Thomas d'Aquin cherche à savoir si la prophétie qui comporte une vision intellectuelle en même temps qu'une vision imaginaire est plus élevée, prestigieuse, que celle qui a seulement lieu par une vision intellectuelle (*Duodecimo quaeritur utrum prophetia quae est secundum visionem intellectualem tantum, sit eminentior ea quae habet visionem intellectualem simul cum imaginaria visione*). À cette question, il répond que oui, la prophétie qui a également une vision

¹²⁶ *De veritate*, Q.12, a.2, p. 1024 : « *Praeterea, ad ea quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae, et cuiuscumque alterius. Sed in omnibus quae sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium prophetae, et cuiuscumque alterius scientis illud; et neuter alteri praefertur, ut dicit Rabbi Moyses. Ergo de his quae per demonstrationem sciuntur, non est prophetia* ».

¹²⁷ *De veritate*, Q.12, a.2, p. 1028.

¹²⁸ *Le Guide des égarés*, II, 36, p. 723-727.

¹²⁹ *Le Guide des égarés*, II, 40, pp. 748-749.

¹³⁰ *De veritate*, Q.12, a.5, p. 1056.

imaginaire est considérée plus parfaite. Thomas d'Aquin revient sur l'explication de Maïmonide¹³¹ disant : « *Praeterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu, et perficitur in imaginatione* »¹³². Une différence d'opinion survient entre *rabbi Moyses* et l'Aquinate au sujet de la prophétie de David. Selon Maïmonide, cette prophétie était inférieure à celle d'Isaïe ou de Jérémie, alors que pour Thomas d'Aquin, les saints affirment le contraire. Il poursuit toutefois en disant que ce que Maïmonide soutient est cependant vrai à quelque égard : « *quia scilicet iudicium non perficitur nisi propositis his de quibus est iudicandum* »¹³³.

Enfin, comme Maïmonide, Thomas revient sur le Deutéronome au sujet de Moïse pour montrer la supériorité de Moïse sur les autres prophètes. Là où les deux savants divergent, c'est lorsque Thomas d'Aquin renvoie au Nouveau Testament pour montrer qu'il y a eu de grands prophètes après Moïse, alors que Maïmonide n'en tient pas compte.

Ainsi, dans cette question sur la prophétie, Maïmonide et Thomas d'Aquin s'accordent pour dire que le prophète doit avoir de bonnes mœurs, mais qu'au final tout dépend de la volonté divine. Ce qui les distingue toutefois, c'est que pour l'Aquinate, toute personne – peu importe la qualité de son intelligence – peut devenir prophète du moment qu'il ait de bonnes mœurs. Pour Maïmonide, le vulgaire ne peut devenir prophète, puisqu'il doit exercer par son étude et son éducation les vertus naturelles d'intelligence et d'imagination.

3.4.2.5 *Le ravissement*

Au premier article de la question 13 (*Et primo quaeritur quid sit raptus*), l'Aquinate tente de donner une définition du ravissement, essaye de savoir si le ravissement est ou non une élévation contraire à la nature et cherche à expliquer le ravissement de saint Paul. Thomas

¹³¹ *Le Guide des égarés*, II, 36, pp. 721-723.

¹³² *De veritate*, Q.12, a.12, p. 1109.

¹³³ *De veritate*, Q.12, a.12, p. 1117.

accepte la définition des théologiens médiévaux qui suit : le ravissement est une « élévation, par une force de nature supérieure, allant de ce qui est conforme à la nature vers ce qui est contraire à la nature »¹³⁴. Dieu élève donc l'homme à une forme de connaissance supérieure à sa nature. C'est un mode de la révélation divine, l'élévation de la personne vers le divin. En réponse aux objections, Thomas d'Aquin synthétise un passage du *Dux neutrorum* pour préciser son argument : « *Uni enim et eidem rei est aliquid secundum naturam et contra naturam, secundum eius status diversos ; eo quod non est eadem natura rei dum est in fieri, et dum est in perfecto esse, ut dicit Rabbi Moyses* »¹³⁵. Il n'utilise pas davantage le *Dux neutrorum* au sujet du ravissement et c'est à la prochaine question qu'il cite pour une dernière fois le maître juif.

3.4.2.6 La foi

La question 14 du *De veritate* traite de la foi. La volonté occupe un rôle central dans cette question, puisque l'homme peut choisir d'avoir la foi ou pas. Par ailleurs, s'appuyant sur la thèse d'Augustin dans sa *Vision de Dieu*, Thomas d'Aquin montre que l'homme a foi dans les choses inexistantes, alors qu'il voit celles qui sont présentes, matérielles : « *Creduntur enim absentia, sed videntur praesentia*¹³⁶ ». Ainsi, la science, par exemple, ne peut être un acte de foi. En d'autres mots, il n'est pas possible d'avoir foi en la science, mais uniquement en Dieu.

Ces réflexions mènent à l'article qui nous intéresse, l'article 10, dans lequel Thomas d'Aquin se demande s'il est nécessaire à l'homme d'avoir la foi (*Decimo quaeritur utrum necessarium sit homini habere fidem*). Il explique qu'à son début, l'homme n'est pas capable de connaître parfaitement Dieu. Il doit donc recevoir, par la voie de la croyance, des notions qui le conduisent à cette parfaite connaissance. Or, certaines connaissances dépassent la raison humaine et sont donc impossibles à percevoir (à atteindre). Il faut donc les croire, avoir foi. Il y a d'autres connaissances toutefois, qui peuvent être connues par la raison humaine comme celles qui

¹³⁴ *De veritate*, Q.13, a.1, p. 1135.

¹³⁵ *De veritate*, Q.13, a.1, p. 1140.

¹³⁶ *De veritate*, Q.14, a.9, p. 1250.

peuvent être prouvées démonstrativement par Dieu. Même si elles peuvent être démontrées, il faut les croire dès le début. Il donne cinq raisons selon *Rabbi Moyses* qui montrent qu'il est possible de croire dès le début à l'existence de Dieu même si elles peuvent être démontrées :

*Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium [...] Secunda causa est debilitas humni intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quae praeexiguntur ad istorum demonstrationem, quae homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum quae inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vitae*¹³⁷.

L'Aquinate arrive donc à la conclusion que la foi est nécessaire pour accéder au salut et que c'est au bénéfice des hommes que Dieu leur a donné la voie de la foi, dans le but d'avoir accès plus facilement au salut : « *Dicendum, quod habere fidem de his quae sunt supra rationem, necessarium est ad vitam aeternam consequendam* »¹³⁸.

Ainsi, le *Dux neutrorum*, la version latine du *Guide* de Maïmonide, a servi plusieurs fois à façonner la pensée de Thomas d'Aquin dans son *De veritate*. Il adapte aux besoins de sa propre doctrine ce qu'il trouve chez Maïmonide en l'introduisant par *rabbi Moyses ponit, narrat*, ou encore *dicit*. Nous pouvons déduire également que l'Aquinate reconnaît l'autorité de Maïmonide, élevée au niveau de saint Augustin et de ses pairs. En effet, autant Maïmonide que les Pères de l'Église vont se trouver dans les sections *Et videtur quod non*, *Sed contra* ou *Responsio*. Par exemple, dans la question 5, art. 9 sur la Providence, il démontre son idée en citant dans cet ordre : saint Augustin, pseudo-Denys, Aristote (qu'il nomme le Philosophe) et *rabbi Moïse*¹³⁹. Par ailleurs, Thomas n'écrit pas uniquement *Moyses*, mais précède toujours son prénom par le titre *rabbi* (maître en hébreu).

Il faut noter également que la pensée du savant juif n'est pas dépréciée et la judéité de ce dernier ne constitue pas une entrave, au contraire. Maïmonide est considérée comme l'autorité juive par

¹³⁷ *De veritate*, Q.14, a.10, p. 1260.

¹³⁸ *De veritate*, Q.14, a.10, p. 1258.

¹³⁹ *De veritate*, Q.5, a.9, p. 519.

excellence pour toutes questions liées à l’Ancien Testament d’ordre biblique, exégétique et même pour des explications philosophiques. Cela dit, il est possible que l’Aquinat n’utilise pas d’autres œuvres d’auteurs juifs justement parce qu’il n’en a pas en sa possession traduites en latin. Pouvons-nous alors parler d’une influence maïmonidienne à l’égard du *De veritate* ? Si Thomas d’Aquin prend les arguments de Maïmonide comme exemple, souvent, sa thèse ou son intention de départ va diverger de celle de Maïmonide. En d’autres mots, Thomas d’Aquin n’emprunte que l’essentiel du *Guide* en résumant certains passages qui lui semblent intéressants, sans pour autant reprendre les conclusions de l’auteur. C’est le cas par exemple du chapitre sur la prophétie. Alors que Maïmonide est un auteur privilégié dans ce sujet chez l’Aquinat, leurs thèses s’éloignent parfois. Thomas d’Aquin essaye de montrer que la prophétie est un don de Dieu, tandis que Maïmonide désire prouver en quoi elle est un accomplissement pour l’homme, des ressources inscrites dans sa nature intellectuelle¹⁴⁰.

3.4.3 Le manuscrit latin 3105

3.4.3.1 Origine, date et auteur

Le manuscrit latin 3105 a pour titre *Quaestiones (disputate) de veritate*. Il date du XIII^e ou du XIV^e siècle. Nous connaissons bien le parcours du manuscrit et ses différents possesseurs. Le premier qui nous est connu est Pierre Luna (1328-1423). Cardinal aragonais, il devient pape sous le nom de Benoît XIII de 1394 à sa mort en 1423. Durant son pontificat, il aurait légué sa bibliothèque à Pierre de Foix (1386-1464), qu’il a fait cardinal en 1409. En 1457, soit trente-quatre ans après le décès du pape, Pierre de Foix fonde à Toulouse le collège de Foix en y joignant tous les manuscrits de la bibliothèque de Benoît XIII et des volumes lui ayant appartenu. Au XVII^e siècle¹⁴¹, la bibliothèque du collège est délabrée et en pleine

¹⁴⁰ WOHLMAN Avital, *Thomas d’Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, ..., p. 268.

¹⁴¹ Le manuscrit a également fait partie des collections du couvent des Augustins de Béziers, mais nous ignorons quand. « *Iste liber est conventus de Biterris, ordinis sanctis Augustini* », dans *Quaestiones de veritate*, BnF lat. 3105, f°95.

détérioration¹⁴². Bourdon, le trésorier de Louis XIV à Montpellier, Jean de Deat, président de la Chambre des comptes de Navarre, Foucault à Montauban et Du Molinet en Touraine achètent pour Colbert (1619-1683), ministre de Louis XIV, tout ce qu'ils peuvent trouver de précieux (environ trois-cent-vingt volumes) et font copier les documents historiques des archives. C'est ainsi que le manuscrit latin 3105 est envoyé le 7 octobre 1680 à la bibliothèque de Colbert sous le code Colbert 2304.

3.4.3.2 Contenu

Le manuscrit latin 3105 est écrit sur du parchemin, en latin. Il est composé de cent soixante-dix-neuf feuillets. Chaque feuillet comporte deux colonnes. La reliure a été refaite sous Colbert, elle est en maroquin rouge aux armes de Colbert. Le titre est au dos. Thomas d'Aquin ne propose pas de plan. Le texte central, *Quaestiones disputate*, se trouve dans les folios 1 à 178, suivi au folio 178 de « *Expliciunt Quaestiones de veritate secundum Thomam* ». Enfin, du folio 178-179^v nous retrouvons la table des questions.

3.5 *Summa theologiae* (1266-1273)

3.5.1 Introduction

Thomas d'Aquin écrit la Somme de théologie (*Summa theologiae*) pendant les sept dernières années de sa vie. Comme il a été mentionné plus haut, la première partie a été achevée à Rome en septembre 1268. La deuxième partie, rédigée à Paris, est composée de 1268 à 1271. La dernière partie, commencée à Paris à l'hiver 1271-1272, est achevée à Naples en décembre 1273¹⁴³. Son intention, exposée dans le prologue général, était d'écrire une œuvre pédagogique

¹⁴² DESLILE Léopold, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1868-1881, tome 1, pp. 498-499.

¹⁴³ TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, ..., p. 436.

obligatoire regroupant toutes les connaissances théologiques pour les étudiants novices de la faculté de théologie :

Quia Catholicae veritatis doctor non solum provector debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I ad Corinth. III: tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam ; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium [...] Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt [...] Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur¹⁴⁴.

Comme le *De veritate*, la *Summa theologiae* est constituée de questions et d'articles. Dans chaque article, nous retrouvons d'abord le *videtur quod*, suivi d'un plaidoyer en faveur de cette première réponse, les « objections ». Après le plaidoyer, l'auteur donne son opinion sous le titre *Sed contra*. À la suite de quoi il présente, dans la partie *Responsio*, ses arguments. Enfin, Thomas retourne sur les objections de sa dernière partie « réponse aux objections » qui est en fait une justification en faveur des critiques. Pour ce qui est du plan de la *Somme*, la première partie traite de Dieu, la deuxième partie de l'étude du « mouvement vers Dieu de la créature douée de raison » et enfin la dernière partie est consacrée au « Christ qui dans son humanité est la voie par où nous marchons vers Dieu »¹⁴⁵.

Les sources utilisées par Thomas d'Aquin sont sensiblement les mêmes que dans son *De veritate*. Entre autres, il cite premièrement la Sainte Écriture et les gloses de Walafriid Strabon et d'Anselme de Laon. Il avait recours également l'exégèse des Pères. Il utilise le *De Fide Orthodoxa* de Jean Damascène et cite et commente également le pseudo-Denys. Il a lu aussi saint Augustin, autorité sans conteste, tout comme Pierre Lombard. Pour ce qui est des sources philosophiques, sa source principale est Aristote et ses commentateurs. Il utilise également

¹⁴⁴ Thomas d'Aquin (1225-1274), *Summa theologiae*, Roma-Alba, Editiones Paulinae, 1962, *Prima Pars, Prooemium*.

¹⁴⁵ PATFOORT Albert, *La somme de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Saint-Maur, Parole et silence, 1998, p. 42.

Boèce et le néo-platonicien Proclus. Enfin, Maïmonide fait bien évidemment partie de ses sources¹⁴⁶.

3.5.2 Maïmonide dans la *Summa theologiae*

3.5.2.1 *Prima pars*

Thomas d'Aquin cite Maïmonide seize fois explicitement dans la *Somme de théologie*. Il se rapporte au maître juif surtout pour le sens littéral de la Bible, pour les lois dans la religion juive ou pour l'Ancien Testament. Dans cette synthèse, Maïmonide n'est présent que dans la *prima pars* et la *prima secundae*. La *Prima pars* est constituée de cent-deux questions regroupées dans trois sections (excluant l'introduction¹⁴⁷) : *Ce qui concerne le Dieu unique* (Q. 2-26), *Ce qui concerne la distinction des Personnes* (Q. 27-43) et *Ce qui concerne la manière dont les créatures procèdent de Dieu* (Q. 44-119). Thomas d'Aquin ne cite pas Maïmonide dans les deux premières sections de ce volume, mais il le fait cinq fois explicitement dans la troisième section.

3.5.2.1.1 Rapport entre création et distinction

La première référence au *rabbi Moyses* se trouve à la question 66 (*De ordine creationis ad distinctionem*). Les thèses de Maïmonide au sujet de la création concordent en grande partie avec la pensée de Thomas d'Aquin. Comme le savant juif, l'Aquinatense explique la distinction de l'univers en trois grandes régions : le ciel, la terre ferme et la mer. Thomas explique, en quatre articles, si l'état informe (vide) de la matière créée a précédé dans le temps la distinction de la matière ; s'il y a une seule matière pour tous les êtres corporels ; si le ciel céleste a été

¹⁴⁶ Thomas d'Aquin (1225-1274), *Somme théologique*, trad. du latin par Aimon-Marie ROGUET, ..., vol. 1, pp. 26-27.

¹⁴⁷ Dans l'introduction du Tome 1, nous retrouvons la première question : *La théologie comme science*.

simultanément créé avec la matière informe ; et enfin si le temps a été également créé simultanément avec la matière informe. À l'article 1 (*Utrum informitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius*), Thomas revient sur la thèse de saint Augustin qui affirme que l'état informe de la matière – et donc la condition de la matière première (qui ne comporte aucune forme) – n'a pas précédé temporellement la formation ou la distinction de la matière. Il continue en parlant de la distinction des quatre éléments (la terre, l'eau, le feu et l'air) quant à leurs formes. À ce propos, il explique que, en désaccord avec Platon¹⁴⁸, Maïmonide considère le feu élémentaire comme étant les ténèbres (*hochekh* en hébreu)¹⁴⁹: « *Sed Rabbi Moyses, in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras : quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet* »¹⁵⁰.

3.5.2.1.2 L'œuvre du deuxième jour

La question 68 (*De opere secundae diei*) regroupe quatre articles qui traitent de la création du firmament, des eaux au-dessus du firmament, de la division des eaux, ainsi que du nombre de ciels. Au premier article, *Utrum firmamentum sit factum secunda die*, Thomas d'Aquin cherche à savoir si le firmament a été créé le deuxième jour. Après avoir mentionné plusieurs opinions à ce sujet, celles de Bède et de Jean Damascène par exemple, il conclut avec l'opinion de saint Augustin : « *caelum prima die factum, est etiam ipsum caelum siderum : per firmamentum vero secunda die factum, intelligitur spatium aeris in quo nubes condensantur, quod etiam caelum aequivoce dicitur* »¹⁵¹. Ainsi, il n'indique pas ses préférences personnelles quant à ces opinions, mais les dernières lignes montrent que la pensée maïmonidienne suit celle d'Augustin : « *Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit* »¹⁵².

¹⁴⁸ Platon fait référence au ciel.

¹⁴⁹ *Le Guide des égarés*, II, 30.

¹⁵⁰ Thomas d'Aquin (1225-1274), *Summa theologiae*, Roma-Alba, Editiones Paulinae, 1962, I, Q.66, a.1, sol.obj.2. Voir, Thomas Aquinas, *Liber primus summe*, ms. Paris BnF latin 14540, f.120^v.

¹⁵¹ *Summa theologiae*, I, Q.68, a.1, sol.1. Voir, Thomas Aquinas, *Liber primus summe*, ms. Paris BnF latin 14540, f.123th.

¹⁵² *Summa theologiae*, I, Q.68, a.1., sol.1. Voir, Thomas Aquinas, *Liber primus summe*, ms. Paris BnF latin 14540, f.126th ; *Guide des perplexes*, II, 30.

3.5.2.1.3 L'œuvre du troisième jour

Au chapitre suivant, Thomas s'interroge sur l'œuvre du troisième jour de la création (*De opere tertiae diei*). Il traite, entre autres, du rassemblement des eaux et de la production des plantes, arguments qu'il reprend des *Sentences*. Nous retrouvons une citation de Maïmonide à l'article 1 (*Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die*) au dernier paragraphe de ses *solutions*. Dans cet article, l'Aquinate se demande si le rassemblement des eaux a eu lieu au troisième jour. Comme Maïmonide, il explique qu'il faut entendre « rassemblement des eaux » comme étant les mers (*congregationes aquarum appellavit maria*)¹⁵³. À la suite de cela, il renvoie aux opinions de saint Augustin, de saint Basile et de Maïmonide sur l'homonymie et la signification du mot terre dans la Bible. Thomas d'Aquin explique que pour le *rabbi*, il y a un double sens des mots après chaque fois où il est écrit « il appela ». En effet, Maïmonide explique dans le *Guide* que : « tu trouves l'expression "et Dieu appela telle chose ainsi", on a pour but de le séparer de l'autre idée, dans laquelle le nom est commun aux deux choses [...] en disant : "et Dieu appela la partie sèche *érets*", on veut parler de la terre seule »¹⁵⁴. Ainsi, Thomas d'Aquin montre son accord avec la pensée du maître juif.

3.5.2.1.4 L'ensemble des jours de la création

Les derniers renvois à la pensée maïmonidienne dans la *Prima pars* se trouvent, l'une à la suite de l'autre, à la question 74 (*De omnibus septem diebus in communi*). Divisée en trois articles, la question traite de la complexité de l'herméneutique pour ce qui est des jours de la création. L'article qui nous intéresse, *Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum*¹⁵⁵, expose les nombreuses interprétations des Pères et des philosophes. Les deux références à Maïmonide se trouvent dans la réponse aux objections. Au troisième point, Thomas d'Aquin se réfère au *Guide* pour expliquer pourquoi il n'est pas écrit

¹⁵³ *Summa theologiae*, I, Q.69, a.1, sol.5. ; *Guide des perplexes*, II, 30.

¹⁵⁴ *Guide des perplexes*, II, 30. Voir, Thomas Aquinas, *Liber primus summe*, ms. Paris BnF latin 14540, f.131^{vb}.

¹⁵⁵ *Summa theologiae*, I, Q.74, a.3, rép.3.

au deuxième jour que « Dieu vit que c'était bon ». Il suit exactement l'explication du maître juif en donnant les trois réponses de Maïmonide, sans expliquer davantage. Au quatrième point, Thomas d'Aquin expose, dans un premier temps, ce que Maïmonide entend par « l'esprit de Dieu » : « *dicendum quod Rabbi Moyses per spiritum Domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit. Et dicit quod dicitur spiritus Domini, secundum quod Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere* »¹⁵⁶. Maïmonide, en effet, est en accord avec Platon, puisqu'il donne comme synonyme au mot « esprit » le mot hébreu « *ruah* » qui veut dire souffle ou vent¹⁵⁷. À la suite de quoi l'Aquinat donne la définition des Pères en se rangeant de leur côté : « *Sed secundum Sanctos, per Spiritum Domini intelligitur Spiritus Sanctus* »¹⁵⁸.

Ainsi, dans la *Prima pars*, la section où le maître Moïse est cité a pour thème principal « Dieu créateur ». Thomas d'Aquin se réfère aux commentaires exégétiques du *Guide* pour des questions concernant le livre premier de la Genèse, *Bereshit* (en hébreu).

3.5.2.2 *Prima secundae*

La *Prima secundae*, qui est le premier volume de la seconde partie, est constituée de cent-quatorze questions regroupées dans quatre sections: *La béatitude* (Q. 1-5), *Les actes humains* (Q. 6-89), *La Loi* (Q. 90-108), ainsi que *La Grâce de Dieu* (Q. 109-114). Dans cette partie, Thomas d'Aquin ne cite Maïmonide ni dans la première ni dans la deuxième section. Il fait en effet référence au maître juif onze fois dans la troisième section, pour des questions concernant les préceptes cérémoniels et judiciaires.

¹⁵⁶ *Summa theologiae*, I, Q.74, a.3, rép.4. Voir, Thomas Aquinas, *Liber primus summe*, ms. Paris BnF latin 14540, f.131^{vb}.

¹⁵⁷ *Guide des perplexes*, II, 30.

¹⁵⁸ *Summa theologiae*, I, Q.74, a.3, rép.4. Voir Thomas Aquinas, *Liber primus summe*, ms. Paris BnF latin 14540, f.131^{vb}.

3.5.2.2.1 Leur nature

La question 101 (*De praeceptis caeremonialibus secundum se*) traite de la nature des préceptes cérémoniels. Elle est divisée en quatre articles : *Quae sit ratio praeceptorum caeremonialium, utrum sint figuralia, utrum debuerint esse multa, de distinctione ipsorum*. Pour Thomas d'Aquin, les préceptes cérémoniels se rattachent à la réglementation du culte dans l'Ancien Testament¹⁵⁹. Dans cette question, l'Aquinat reprend les critiques courantes envers les pratiques juives réglementées par la tradition talmudique. Il se rapporte à la troisième partie, aux chapitres vingt-huit et trente-deux du *Guide* de Maïmonide lorsqu'il veut donner plus de détails par rapport aux lois cérémonielles juives. À l'article 1, l'Aquinat soutient que les préceptes cérémoniels sont propres au culte divin. Il est ici en désaccord avec *Rabbi Moyses*. Thomas explique que selon Maïmonide, il n'y a pas de raison évidente aux préceptes cérémoniels et par conséquent ces derniers ne se rapportent pas au culte de Dieu : « Praeterea, *Rabbi Moyses dicit quod praecepta caeremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta [...]* »¹⁶⁰. Maïmonide soutient, en effet, que certaines obligations ou certains interdits, comme l'interdiction de la viande cuite dans du lait ou l'obligation de couvrir le sang, sont des croyances nécessaires pour arrêter la violence réciproque ou pour faire acquérir de bonnes mœurs¹⁶¹. Or, selon Thomas d'Aquin, ces préceptes cérémoniels, bien au contraire, dirigent l'homme vers Dieu, puisque ces règles créent un lien avec Dieu. Au dernier paragraphe, Thomas revient sur l'explication de Maïmonide et conclut que l'idée de *Rabbi Moyses* est crédible dans une certaine mesure, mais si la raison d'être de ces préceptes est obscure, c'est parce que les préceptes relatifs au culte divin doivent être figuratifs¹⁶².

La prochaine citation du *Guide* se trouve à l'article 3. Là, Thomas d'Aquin revient sur les raisons pour lesquelles les préceptes cérémoniels étaient si nombreux sous l'Ancien Testament. Il

¹⁵⁹ *Summa theologiae*, I-II, Q.101, note 1.

¹⁶⁰ *Summa theologiae*, I-II, Q.101, a.1, obj.4.

¹⁶¹ *Guide des perplexes*, III, 28.

¹⁶² *Summa theologiae*, I-II, Q.101, a.1, sol.4. « *Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum. Et ideo caeremonialia proprie dicuntur quae ad cultum Dei pertinent* ».

explique, entre autres, que plusieurs avaient une tendance à l'idolâtrie et qu'il fallait ainsi imposer par les préceptes cérémoniels, une multitude de règlements relatifs au culte de Dieu pour les en détourner¹⁶³. Maïmonide va dans ce sens en parlant de l'élément corporel du culte. Il développe l'idée que Dieu a laissé aux juifs certains cultes idolâtres en les transférant au culte de Dieu pour ne pas que ces derniers soient outragés par l'abolition de ces anciennes pratiques¹⁶⁴. Thomas reprend ainsi les propos de Maïmonide en ajoutant : « *Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum daemonum declinarent* »¹⁶⁵. Ainsi, pour ne pas que le peuple se rabatte sur le culte des « démons », il ne fallait pas restreindre totalement l'élément corporel du culte divin.

3.5.2.2.2 Les raisons d'être des préceptes cérémoniels

La question 102, *De caeremonialium praeceptorum causis*, traite également des préceptes cérémoniels en six articles : *utrum praecepta caeremonialia habeant causam, utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem, de causis sacrificiorum, de causis sacramentorum, de causis sacrorum, de causis observantiarum*. Il est intéressant de constater que son ignorance des religions antiques et du développement des rites durant l'Ancien Testament le prédispose à puiser les réponses dans le *Guide*. Maïmonide est ainsi cité aux articles 3 à 6. Au troisième article, Thomas d'Aquin explique que les cérémonies de l'Ancien Testament comportaient une double raison d'être : littérale, puisqu'elles réglaient le culte divin et figurative, puisqu'elles avaient pour but de représenter le Christ. Quant aux sacrifices, ils contribuaient au culte de Dieu de deux façons : « *uno modo, decundum quod per sacrificia repraesentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens [...]* » et « *ex hoc quod per huiusmodi homines retrhebantur a sacrificiis idolorum [...]* »¹⁶⁶.

¹⁶³ *Summa theologiae*, I-II, Q.101, a.3. « *dicendum quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum. Propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet. Et multa huiusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus* ».

¹⁶⁴ *Guide des perplexes*, III, 32.

¹⁶⁵ *Summa theologiae*, I-II, Q.101, a.3, sol.3.

¹⁶⁶ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.3, sol.4.

Thomas consulte le chapitre quarante-six de la troisième partie du *Guide* pour des explications et des exemples se rattachant aux lois cérémonielles. Il fait ainsi référence trois fois au maître juif. La première fois, il expose les raisons pour lesquelles, selon Maïmonide, les tourterelles et les petits de la colombe avaient plus de valeur pour l'offrande. Thomas reprend les propos de *rabbi Moyses* deux paragraphes plus bas pour ce qui a trait de la façon de tuer les oiseaux : « *Vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit, "lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa". Per quod excludebatur etiam immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum* »¹⁶⁷. Enfin, quelques paragraphes plus tard, Thomas cite les propos de Maïmonide pour la sorte d'offrande consacrée selon la gravité du péché¹⁶⁸.

L'article 4 a pour but de justifier l'existence du lieu saint (tel le temple), des instruments utilisés dans ce lieu et de ses ministres¹⁶⁹. Thomas d'Aquin dénote que le culte a pour but principal d'enseigner aux hommes la vénération de Dieu. Expliquant plus loin, au sens littéral, la raison pour laquelle le temple de Jérusalem a été construit au temps de Salomon, l'Aquinate reprend mot pour mot les trois raisons données par Maïmonide¹⁷⁰ : « *Prima est ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est ne gentes ipsum destruerent. Tertia vero ratio est ne quaelibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et iurgia* »¹⁷¹. Thomas en conclut comme le maître juif que le temple a été construit dès le moment où un roi a pu calmer les affrontements entre tribus.

L'article 5 traite des différentes raisons, au sens littéral et figuratif, des sacrements dans l'Ancien Testament. Thomas consacre une grande partie aux causes des interdits de certains sacrements à l'état d'impureté chez les hommes et les femmes, comme dans les objets. Thomas d'Aquin explique, en effet, que cette souillure par contact se communiquait aux êtres inanimés, car « *quidquid enim quocumque modo tangebatur immundus, immundus erat* »¹⁷². Il donne l'exemple,

¹⁶⁷ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.3, sol.6.

¹⁶⁸ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.3, sol.11.

¹⁶⁹ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.4, note 19.

¹⁷⁰ *Guide des perplexes*, III, 45.

¹⁷¹ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.4, sol.2.

¹⁷² *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.5, sol.4.

en citant le *Guide*, de la femme impure lorsqu'elle a ses menstruations¹⁷³. Sans citer explicitement Maïmonide, il prend aussi du *Guide des perplexes* l'idée que les choses sacrées étaient beaucoup plus vénérées du fait que les hommes s'en approchaient rarement à cause de leur impureté¹⁷⁴.

Au sixième article, sur certaines interdictions relatives à la consommation animale, Thomas d'Aquin s'appuie implicitement sur le *Guide* de Maïmonide. De ce fait, sans citer le maître juif tout en reprenant son idée, Thomas donne les raisons de l'interdiction, chez les juifs, de manger certains animaux. Ces animaux sont ceux qui se nourrissent de déchets, d'impuretés, comme le porc, ou ceux qui vivent sous terre – donc dans la saleté –, tels la taupe et le rat. Par ailleurs, les viandes animales considérées impures sont également celles qui engendrent dans le corps humain une contamination des humeurs « *superfluum humiditatem* »¹⁷⁵. Quelques paragraphes plus loin, Thomas d'Aquin cite Maïmonide pour les causes de l'interdiction de consommer du sang et de la graisse : « *Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatrae comedebant illum in honorem deorum suorum. Tum etiam quia cremabatur in honorem Dei. Tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum : quod pro causa inducit Rabbi Moyses* »¹⁷⁶. Ainsi, les raisons littérales de cette interdiction sont dans l'impureté du corps et de l'esprit de l'animal. Suivant le *Guide*¹⁷⁷, Thomas revient sur les raisons pour lesquelles les juifs ne peuvent cuire le chevreau dans le lait de sa mère ou tuer la mère avec les petits : pour accoutumer le peuple juif à la miséricorde, mais aussi pour prohiber certains rites idolâtres¹⁷⁸. Enfin, Maïmonide est cité pour la dernière fois dans cette question sur les raisons d'être des préceptes cérémonieux pour ce qui est de l'accouplement d'animaux d'espèces différentes. Thomas d'Aquin explique que, selon Maïmonide, il faut en détourner les yeux¹⁷⁹.

¹⁷³ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.5, sol.4 ; *Guide des perplexes*, III, 47

¹⁷⁴ *Guide des perplexes*, III, 47 ; *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.5, sol.4;

¹⁷⁵ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.6, sol.1; *Guide des perplexes*, III, 48.

¹⁷⁶ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.6, sol.1; *Guide des perplexes*, III, 48.

¹⁷⁷ *Guide des perplexes*, III, 48.

¹⁷⁸ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.6, sol.8.

¹⁷⁹ *Summa theologiae*, I-II, Q.102, a.6, sol.8.

3.5.2.2.3 Le sens des préceptes judiciaires

Maïmonide est cité pour la dernière fois dans la *Somme théologique* à la question 105 sur le sens des préceptes judiciaires (*De ratione iudicialium praeceptorum*). Elle est divisée en quatre articles : *primo, de ratione praeceptorum iudicialium quae pertinent ad principes ; secundo, de his quae pertinent ad extraneos ; tertio, de his quae pertinent ad extraneos ; quarto, de his quae pertinent ad domesticam conversationem*. Cette question est très intéressante en elle-même et se détache des questions précédentes, puisqu'il s'agit ici non pas de lois cérémonielles relatives au culte divin, mais bien de lois judiciaires. L'article 2, par exemple, traite des lois concernant les biens des particuliers, de la vente, de l'achat, de l'impartialité des juges et des peines selon les différents délits. Il cite Maïmonide pour ce qui a trait de la raison littérale de la mise à mort des animaux : « *quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulae fiebat ad explorandum hominidium occultum* »¹⁸⁰. Pour éviter que la bête soit abattue et que le propriétaire perde la bête, les habitants devaient ainsi dénoncer le meurtrier s'ils le connaissaient.

En bref, dans la *Summa Theologiae*, Thomas d'Aquin consulte le *Guide* ou cite directement Maïmonide pour des questions se rattachant au Dieu créateur et à la loi ancienne. Ainsi, c'est dans la *prima pars* et la *prima secundae* uniquement que Thomas d'Aquin mentionne le maître juif. La *tertia pars* n'est composée que de questions qui se rapportent au Christ, ce qui explique pourquoi la pensée maïmonidienne n'est pas prise en considération. Or, nous pouvons nous demander, avec raison, pourquoi dans la *secunda secundae*, l'Aquinate ne fait aucune mention du maître juif pour les questions de foi, de ravissement et de prophétie. En effet, il reprend des thèmes traités dans le *De veritate*, dans lesquels le savant juif était de nombreuses fois mentionnés. Deux hypothèses sont à considérer. La première, cette œuvre de synthèse est destinée aux étudiants qui débent en théologie. Thomas d'Aquin veut donc être bref et succinct, certains articles du *De Veritate* ne se retrouvent pas forcément dans la *Somme*. C'est le cas, par exemple, de certains articles des questions sur le ravissement et la foi. Ces articles, dans lesquels Maïmonide est cité, ne font pas partie de la *Somme*. Toutefois, le cas est différent

¹⁸⁰ *Summa theologiae*, I-II, Q.105, a.2, sol.12.

pour les articles se rapportant à la prophétie, tels que : *la prophétie requiert-elle de bonnes mœurs*¹⁸¹, *la prophétie la plus haute est-elle celle qui se produit sans vision de l'imagination*¹⁸² et *Moïse fut-il le plus grand des prophètes*¹⁸³. Maïmonide n'est pas cité, alors que cette question prend une place importante dans le *Guide*. C'est que – et là viendrait la seconde hypothèse – Thomas d'Aquin se réfère au maître juif dans la *Somme* pour toutes les questions se rapportant au sens littéral de la Bible, à la religion juive ou à l'Ancien Testament. Pour le reste, il fait majoritairement référence aux Pères de l'Église ou cite directement le Nouveau Testament.

Maïmonide est donc considérée comme l'autorité juive par excellence pour toutes questions liées à l'Ancien Testament d'ordre biblique et exégétique. Il n'est donc pas possible ici de parler d'une quelconque « influence maïmonidienne » à l'égard de la *Summa theologiae*. Le *dux neutrorum* sert essentiellement de référence pour comprendre les rites et les pratiques des juifs. Toutefois, l'originalité de la *Somme* réside dans le fait que l'Aquinate utilise l'herméneutique juive pour l'explication de certaines parties de l'Ancien Testament.

3.5.3 Le manuscrit latin 14540

3.5.3.1 Origine, date et auteur

La Bibliothèque nationale de France ne possède qu'un seul manuscrit de la *prima pars* de la *Somme* : le manuscrit latin 14540 qui a pour titre *Liber primus Summe*. Il est composé en latin au début du XIV^e siècle, vers 1300. L'histoire du manuscrit n'est pas connue. L'une des informations retenues est qu'il a été conservé à l'abbaye de Saint-Victor de Paris. Le copiste du manuscrit ne nous est pas parvenu, mais il se peut fort bien qu'il soit d'origine anglaise, puisque l'écriture et les notes proviennent d'une main anglaise¹⁸⁴.

¹⁸¹ *Summa theologiae*, II-II, Q.172, a.4.

¹⁸² *Summa theologiae*, II-II, Q.174, a.2.

¹⁸³ *Summa theologiae*, II-II, Q.174, a.4.

¹⁸⁴ OUY Gilbert, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor : catalogue établi sur la base du répertoire de Clause de Grandrue (1514)*, Turnhout, Brepols, 1999, tome 2, pp. 67-68.

3.5.3.2 Contenu

Le manuscrit latin 3105 est écrit sur du parchemin. Les dimensions sont de 335x235mm. Il est composé de deux cent vingt-six feuillets, chaque feuillet comporte deux colonnes. La reliure est du XVIII^e siècle, elle est en parchemin vert aux armes de Saint-Victor. Au dos, nous pouvons y lire : *Pars I. Summae S. Thomae*. Le fol. 126^{rv} semble avoir été ajouté, l'écriture n'étant pas la même que les autres folios¹⁸⁵. La table des matières se trouve aux fol. 222^{va}-226^{vb}. Comme le titre l'indique, ce manuscrit contient le premier livre de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. On y retrouve donc le prologue suivi de cent-dix-neuf questions. Le manuscrit recèle une initiale historiée au fol. 1^r, montrant Thomas d'Aquin qui enseigne.

3.5.4 Le manuscrit latin 14541

3.5.4.1 Origine, date et auteur

Le manuscrit latin 14541 de la Bibliothèque nationale de France a pour titre *Secunda pars secundi libri summe*. Composé au début du XIV^e siècle, il est conservé à l'abbaye de Saint-Victor. En août 1400, Saint-Victor remet ce manuscrit en gage à la Sorbonne pour l'emprunt d'un manuscrit d'Albert le Grand. Le copiste de ce volume ne nous est malheureusement pas parvenu. Toutefois, il est fort possible que ce soit la suite du manuscrit latin 14540, puisque l'écriture est d'une même main anglaise¹⁸⁶.

¹⁸⁵ OUY Gilbert, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor*, ..., p. 68.

¹⁸⁶ OUY Gilbert, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor*, ..., p. 68.

3.5.4.2 Contenu

Écrit en latin sur parchemin, le manuscrit mesure 340x235mm et comporte 343 folios. Rédigé en grosses minuscules rondes sur deux colonnes, le folio 1^r contient une lettrine peinte en doré. Aux folios 351 et 352, nous trouvons la seconde table. Alors que le titre indique qu'il s'agit de la seconde partie du deuxième livre (*Secunda pars secundi libri*), le manuscrit renferme également le premier volume de la seconde partie (*Prima secundae*). Les questions qui nous intéressent commencent à partir du folio 188^{va}, avec la question 101.

3.6 Les œuvres de Thomas d'Aquin traduites en hébreu

Bien que rare, les œuvres de Thomas d'Aquin sont parvenues chez les savants juifs notamment grâce aux traductions de Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano. Entre 1300 et 1314, celui-là est proche de la Curie et côtoie des savants chrétiens à la cour papale de Rome et d'Avignon¹⁸⁷. Alors que le XIV^e siècle marque un véritable déclin de la philosophie chez les juifs de Provence et d'Espagne, Jehudah Romano a contribué à renouveler la tradition « philosophique » juive en la modernisant et en se penchant non pas uniquement sur les écrits juifs, grecs et arabes, mais aussi chrétiens¹⁸⁸. Ce savant juif lit donc Thomas d'Aquin et traduit en hébreu ses œuvres dans un style latinisant. Son but est de montrer à ses coreligionnaires qu'il faut lire les textes d'auteurs chrétiens, car ces derniers contribuent au progrès de la « science ». Jehudah traduit donc partiellement les œuvres suivantes de l'Aquinate : la *Summa theologiae*, la *Summa contra Gentiles*, ainsi que le *Scriptum super Libros Sententiarum*. Il va toutefois traduire intégralement le *Tractatus de Ente et Essentia* en essayant d'être le plus fidèle à l'original. Il est intéressant de remarquer que parfois, ne trouvant l'équivalence du mot hébreu,

¹⁸⁷ SERMONETA Josef, « Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, traducteur de saint Thomas », dans NAHON Gérard, TOUATI Charles (éd.), *Hommage à Georges Vajda*, Études d'histoire et de pensée juives, Louvain, 1980, p. 242, note 18.

¹⁸⁸ SERMONETA Josef, « Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano... », pp. 135-136.

il restera avec le mot latin (par exemple, le mot *phoenix*)¹⁸⁹. Jehudah traduit également plusieurs œuvres de Gilles de Rome, telles l'*Opusculum de Fallaciis*, *In Librum de Causis Expositio*, ou encore les vingt-deux *Theocremata de Esse et Essentia*¹⁹⁰.

Somme toute, le *Guide des perplexes* de Maïmonide a connu un grand accueil au XIII^e siècle dans le cercle intellectuel chrétien. Avec l'aide de savants juifs, plusieurs traductions latines ont eu lieu ce qui a permis la connaissance des thèses maïmonidiennes chez les savants chrétiens tels Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Selon Gilbert Dahan, l'influence de Maïmonide est une exception et un exemple des rapports intellectuels entre savants juifs et chrétiens¹⁹¹. Maïmonide serait en effet le seul penseur juif à intégrer la pensée des savants chrétiens de ce siècle. La raison est que les œuvres des autres grands penseurs juifs (Judah ha Levi ou Nahmanide par exemple) n'intéressaient pas les savants chrétiens, car elles avaient un thème trop spécifiquement juif. Enfin, ce qu'il est possible de percevoir dans cet échange entre Maïmonide et Thomas d'Aquin, c'est que la philosophie est un outil qui sert d'appui pour une meilleure compréhension de la foi, des sens cachés de la Bible. L'utilisation que font les penseurs juifs et chrétiens de la philosophie ne va cependant pas être appréciée par tous. Le XIII^e siècle sera témoin en France autant du côté juif que chrétien de nombreuses censures et querelles.

4. La philosophie : face à de fortes oppositions

À partir du XIII^e siècle, maîtres et étudiants de l'université de Paris subissent de nombreuses censures de textes, en particulier philosophiques. Même si Grégoire IX, en 1231, montre une attitude moins hostile à l'égard des écrits aristotéliens¹⁹², le christianisme occidental est confronté à une « crise aristotélienne » en 1270 opposant les théologiens

¹⁸⁹ SERMONETA Josef, « Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano ... », pp. 245-253.

¹⁹⁰ SERMONETA Josef, « Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano ... », pp. 254-262.

¹⁹¹ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 322.

¹⁹² Grégoire IX reconnaît l'utilité des textes aristotéliens. Il en autorise ainsi l'étude, mais seulement après que les erreurs trouvées ont été corrigées.

modérés aux conservateurs. Parallèlement, du Moyen Âge central jusqu'à l'expulsion des juifs au début du XIV^e siècle, il existe une tension constante au sein des communautés juives de France. Si ce n'est pas l'utilisation de l'allégorie par les exégètes juifs, la question de la philosophie stimule aussi des débats houleux entre les autorités juives de France. Nous pouvons alors établir un rapprochement dans la motivation et dans l'intervention des plus sectaires (chrétiens et juifs) envers la vogue et l'engouement pour la philosophie.

4.1 Les théologiens chrétiens parisiens

4.1.1 Division au sein de l'université de Paris

L'aristotélisme, très largement étudié depuis le XI^e siècle, a un statut assez complexe tout au long du XIII^e siècle. Dès le début de ce siècle, les textes d'Aristote sont introduits dans les programmes de la faculté des arts, ce qui provoque une série de condamnations et d'interdictions en 1210, 1215 et 1231. La philosophie d'Aristote et les commentaires d'Averroès suscitent un problème majeur pour l'autorité ecclésiastique, puisque l'aristotélisme est perçu comme incompatible avec la morale chrétienne. En effet, l'Église se trouve confrontée à des textes nouveaux, des doctrines nouvelles, et voit se développer une philosophie de plus en plus indépendante de la Révélation¹⁹³.

À partir de 1200-1230, l'université de Paris connaît un conflit interfacultaire. Nous pouvons déceler trois groupes principaux : d'un côté, à l'extrême, la tendance « conservatrice » augustinienne chez les théologiens séculiers, mais principalement franciscains, dont Bonaventure (1217-1274), qui considère qu'il faut intégrer la philosophie au sein de la théologie. À l'autre extrême, les aristotéliens radicaux de la faculté des arts, tels Siger de Brabant, Boèce de Dacie, Jacques de Douai, Aubry de Reims, veulent que la tradition aristotélienne telle qu'ils la découvrent dans les textes, reste intacte sans être altérée. Ils désirent pratiquer la philosophie comme « science pure », autonome et gratuite, sans tenir

¹⁹³ DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, ..., p. 314.

compte des contraintes de la foi. Quant au troisième groupe, à mi-chemin entre les deux groupes extrêmes, il comprend Thomas d'Aquin qui est à l'origine du système modéré « philosophico-théologique ». Voulant avant tout concilier foi et raison, la philosophie est l'auxiliaire de la théologie puisqu'elle peut prouver scientifiquement les conclusions théologiques. Plusieurs commencent à se joindre à Thomas d'Aquin formant deux groupes : l'école dominicaine de Paris et les aristotéliens modérés de la faculté des arts¹⁹⁴.

Ainsi, au sein de l'université de Paris, alors que la Querelle des mendiants lia les prêcheurs et les mineurs sur un front commun à partir des années 1270, la question de l'étude de l'aristotélisme engendre une lutte entre eux. Les dominicains, à l'inverse des franciscains, étaient beaucoup plus ouverts aux thèses aristotéliennes et averroïstes. Certains franciscains iront même jusqu'à condamner directement les thèses de Thomas d'Aquin. Ils voyaient dans les conceptions thomistes l'autorité des philosophes préférée parfois à celle des Pères et des saints, ce qui leur était intolérable¹⁹⁵. Ces maîtres franciscains avec quelques maîtres séculiers, à partir de 1270 et surtout après la condamnation de 1277, vont former un nouveau courant appelé néo-augustinisme¹⁹⁶. Ce courant va chercher à construire un système philosophique inspiré uniquement d'Augustin, même s'il accepte les doctrines aristotéliennes et les thèses de provenance juive (Ibn Gabirol) et arabe (Avicenne), tout en s'opposant principalement à une série de doctrines thomistes.

¹⁹⁴ VAN STEENBERGHEN Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1991, p. 385. Cette image traditionnelle est toutefois rejetée par Alain De Libéra qui estime que la nature du conflit a mal été interprétée. Selon lui, ce serait Aubry de Reims et non Siger de Brabant au point de départ de la crise universitaire. La faculté des arts en 1271 aurait eu deux fractions : la première, majoritaire, portait le nom de son premier recteur : « pars Alberici » (fraction d'Aubry) et la seconde « pars Sigeri » (fraction de Siger). Ce serait là la cause du conflit. La fraction de Siger serait alors considérée par les historiens modernes comme le parti averroïste et Siger le chef d'un courant dont il ne faisait probablement pas partie. Selon De Libéra, ce serait l'unique contribution de Siger à la crise parisienne. Voir, DE LIBERA Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, pp. 165-168.

¹⁹⁵ VAN STEENBERGHEN Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle*, ..., p. 399.

¹⁹⁶ Terme inventé par F. Van Steenberghen, dans *La philosophie au XIII^e siècle*, ..., p. 406.

4.1.2 Les grandes condamnations aristotéliennes de 1270 et 1277

Ces querelles universitaires mènent vers les grandes condamnations aristotéliennes de 1270 et 1277 où de nombreuses thèses sont réprochées. Les maîtres directement visés sont les artiens de l'université de Paris, tels Siger de Brabant et Boèce de Dacie. Jacques de Douai se plaint d'ailleurs qu'ils soient victimes d'insupportables persécutions et que les censeurs « penseraient travailler en vain, s'ils ne trouvaient rien d'hérétique ou d'erroné »¹⁹⁷.

L'évêque de Paris, Étienne Tempier, prononce une sentence officielle le 10 décembre 1270 en condamnant treize propositions. Ce sont principalement les thèses de « l'averroïsme latin » qui sont condamnées, un courant philosophique influencé par les philosophes arabes. Ces thèses vont être d'ailleurs condamnées par Thomas d'Aquin dans son opuscule *De unitate intellectus contra averroistas* et dans sa *Summa contra Gentiles*¹⁹⁸. Sur les treize articles, quatre visent Siger de Brabant (1240-1284) : l'unicité de l'intellect de l'humanité (qui remonte à Averroès), le déterminisme, l'éternité du monde (thèse d'Averroès), ainsi que la négation de la providence. Siger de Brabant croyait en effet que le temps et la matière première sont éternels. Deux thèses principalement ont choqué les théologiens : la première, la croyance en l'éternité du monde et la théorie du retour éternel et la seconde idée, la doctrine de l'unicité de l'intellect agent pour l'espèce humaine entière. L'année suivante, les conflits reprennent, l'enseignement de l'averroïsme et de l'aristotélisme continuent à se développer et les thèses condamnées en 1270 sont toujours enseignées par certains artiens.

Ces conflits mènent le 7 mars 1277 à la grande condamnation, trois ans jour pour jour après la mort de Thomas d'Aquin. Étienne Tempier réunit seize théologiens qui se chargent en moins de trois semaines de trouver les thèses erronées et suspectes. Sont ainsi condamnées deux cent dix-neuf erreurs en visant non seulement l'aristotélisme hétérodoxe, les thèses averroïstes, mais

¹⁹⁷ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, ..., p. 43. « Nam etiam se in cassum laborasse putarent si nihil invenirent haeresis aut erroris ».

¹⁹⁸ VAN STEENBERGHEN Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle*, ..., p. 412. Voir aussi, PÉPINS Jean, « Saint Thomas et la philosophie du XIII^e siècle », dans CHÂTELET François (dir.) *La philosophie médiévale (du I^{er} au XV^e siècle)*, Paris, Hachette, 1972, p.178.

aussi des propositions thomistes. Des disciples de Thomas d'Aquin se sont éloignés parfois des véritables thèses de la *Somme théologique*, ce qui a eu pour conséquence la condamnation de certaines thèses attribuées à Thomas d'Aquin. En effet, certaines thèses sont condamnées parce qu'elles sont vues comme issues de l'averroïsme. Tempier condamne également tous les écrits de nécromancie, d'astrologie judiciaire et de magie¹⁹⁹. Il excommunie en outre tous ceux qui ont enseigné ses thèses, ainsi que les auditeurs. L'excommunication peut être révoquée si ces derniers se présentent dans les sept jours à l'évêque ou à son chancelier.

La condamnation de 1277 a pour conséquence l'interruption de la carrière de Siger de Brabant, le ralentissement pour quelques années de la carrière de Gilles de Rome (1247-1316) – l'évêque Tempier lui a refusé sa *licentia docenti* – et le retard pour un temps des progrès du thomisme au profit des courants de pensée en faveur chez les franciscains. Par ailleurs, durant la sentence de 1277, l'évêque en compagnie du chancelier de Paris et du cardinal-légat ont contraint les maîtres en théologie réticents à apposer leurs sceaux. Gilles de Rome affirme alors que c'est à cause de la ténacité et l'obstination d'une minorité que certaines thèses ont été condamnées : « *Nam nos ipsi tunc eramus Parisijs, et tamquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt non consilio Magistrorum, sed capitositate quorundam paucorum* »²⁰⁰. Par conséquent, ces condamnations de 1270 et 1277 peuvent être vues comme un acte de défense des théologiens conservateurs et des franciscains, contre Aristote et la popularité croissante des thèses déviantes. Enfin, bien qu'il soit possible d'identifier certaines propositions du *Guide* de Maïmonide dans les thèses condamnées, Maïmonide n'était pas visé. Comme l'explique le prologue d'Étienne Tempier, la condamnation vise les artiens de Paris qui « dépassent les limites de leur faculté »²⁰¹. La grande controverse qui entoure le maître juif aura à elle seule un impact notable dans la communauté juive.

¹⁹⁹ VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, ..., p. 422.

²⁰⁰ BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, ..., p. 248, note 101.

²⁰¹ DAHAN Gilbert, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIII^e siècle », ..., p. 392.

4.2 Les savants juifs provençaux

4.2.1 La philosophie : ambiguïté chez les conformistes juifs

La philosophie est reçue semblablement dans les communautés juives : un groupe distinct de savants se plaignent des traités philosophiques et de l'étude de cette matière. Pour comprendre ces réactions, il faut remonter au XI^e siècle. La communauté juive en France, durant ce siècle, est composée principalement d'ashkénazes²⁰² – surtout au Nord. Parmi les courants de pensée ashkénazes, le plus répandu est le courant traditionaliste qui conserve les valeurs de la coutume orale et des textes traditionnels²⁰³. Toutefois, aux XII^e et XIII^e siècles, l'influence sépharade²⁰⁴ au nord de la France arrive à son apogée²⁰⁵. Les sépharades s'installent en grand nombre à Paris et dans ses alentours, en diffusant de nombreuses œuvres philosophiques traduites du judéo-arabe en arabe, en hébreu et même en latin.

Les désaccords, qui commencent alors à apparaître entre les penseurs juifs, se font entendre principalement parce que les auteurs sépharades ont pour usage de mélanger l'étude des livres sacrés avec celle de la médecine, des mathématiques, de l'astronomie et de la philosophie. Le *Guide des perplexes* de Maïmonide est un bon exemple de cet amalgame, puisque toute son œuvre, écrite en judéo-arabe, vise à réconcilier la philosophie aristotélicienne et la science avec la tradition juive sépharade.

Or, la diffusion des idées sépharades selon un raisonnement aristotélicien ne plait pas à bon nombre de conformistes, puisque c'est une interprétation rationnelle de la littérature talmudique. Par conséquent, plusieurs traditionalistes (des anti-maïmonidiens) commencent à se plaindre. À

²⁰² Les ashkénazes sont des juifs provenant des pays d'Europe de l'Est, d'Europe centrale, ainsi que de la France et de l'Angleterre.

²⁰³ SIRAT Colette, « Introduction », dans *La conception du livre chez les piétistes Ashkénazes au Moyen Age*, n° 23, Droz, 1996, p. 9.

²⁰⁴ *Sépharade* est un terme hébreu désignant la péninsule ibérique, plus tard appliqué aux juifs provenant de ce territoire.

²⁰⁵ GRABOÏS Aryeh, « L'expansion de l'influence séfarade dans les pays transpyrénéens aux XI^e-XIII^e siècles », dans *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Médiéval, vol. 6, 1993, p. 51.

partir de 1232, l'œuvre de Maïmonide va être l'objet d'un des plus virulents conflits internes qu'aient connu les communautés juives.

4.2.2 Controverses et condamnations des textes maïmonidiens

Il est possible de diviser en deux périodes la grande controverse maïmonidienne²⁰⁶. La première s'étend du XII^e au XIII^e siècle et concerne surtout les écrits maïmonidiens, tout en défendant le sens littéral de l'écriture. La seconde vague commence en 1303 toujours par les traditionalistes, principalement provençaux. Ils ne s'en portent plus tout à fait contre Maïmonide, mais visent les philosophes juifs qui utilisent à l'excès l'allégorie pour commenter l'Écriture. La cible des érudits les plus rigoureux à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e n'est plus Maïmonide, puisqu'il est sacralisé, mais Levi ben Abraham²⁰⁷.

4.2.2.1 La première vague (1232)

En 1204, le *Guide des perplexes* se fait connaître chez les juifs languedociens par la traduction en hébreu de Samuel ibn Tibbon. En 1232, l'enseignement de Maïmonide, qui mélange pensée juive et grecque, est diffusé largement et est reçu de façon mitigée.

Alors que pour certains, la pensée maïmonidienne est bien acceptée, pour la majorité, ses œuvres suscitent un véritable choc. Salomon ben Abraham de Montpellier et ses étudiants cherchent un appui auprès des rabbins du nord de la France pour qu'ils promulguent un ban contre les œuvres de Maïmonide²⁰⁸. Les juifs du nord de la France n'avaient pas été encore en possession des textes maïmonidiens et ignoraient leur portée. En prenant conscience du rôle de la philosophie

²⁰⁶ BENSUSSAN Gérard, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, pp. 125-127 ; STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture : Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc*, New York, Routledge, 2009, p. 135.

²⁰⁷ SIRAT Colette, *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, ..., pp. 55-56.

²⁰⁸ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture*, ..., p. 17.

dans ces textes, ces derniers prennent alors la décision d'interdire le *Guide* et même certaines parties du *Livre de la connaissance*.

L'entreprise de Salomon ben Abraham n'a pas plu à plusieurs savants languedociens qui, d'un commun accord, l'excommunient. Cet incident engendre un litige violent au sein de la communauté juive languedocienne, du royaume de France²⁰⁹, de Catalogne et de Castille. De part et d'autre, ils s'excommunient fougueusement. Certains juifs font même appel aux dominicains et aux franciscains de Montpellier pour qu'ils défendent avec eux l'orthodoxie biblique et interdisent l'œuvre de Maïmonide²¹⁰. Le *Guide des perplexes* est ainsi condamné et brûlé en place publique à Montpellier ou à Marseille. L'une des figures importantes de cette querelle est Nahmanide (1194-1270), grande autorité rabbinique de son époque qui vit dans le Royaume d'Aragon. Assez diplomate, mais surtout par peur que l'hostilité de ces disputes ne conduise rapidement à un schisme, il cherche à trouver des compromis. Toutefois, traditionaliste, farouchement opposé à l'étude de la philosophie et aux textes de Maïmonide, il développe une doctrine anti-maïmonidienne²¹¹. Les tentatives de Nahmanide, malgré son statut, n'ont pas calmé la crise qui se répercuta même en Orient. Abraham, le fils de Maïmonide, entend les échos de la dispute au sujet des textes de son père et écrit dans son *Milhamot ha-Shem*) :

Au fond, la grande différence qui oppose les juifs du Nord de la France à ceux du Sud, de l'Espagne et d'Orient, ne fait que refléter l'influence culturelle que chacun de ces groupes de communautés a subie. Les premiers vivent parmi les chrétiens, dont le monothéisme anthropomorphique est fortement infiltré de paganisme. Les seconds se trouvent parmi les musulmans, dont le monothéisme est irréprochable. En d'autres termes, les opposants à Maïmonide ont des conceptions entachées d'idolâtrie, cette idolâtrie ayant trouvé dans les doctrines kabbalistiques un moyen privilégié d'expression. Le judaïsme maïmonidien est le seul judaïsme authentique, le véritable héritier de l'enseignement de la Michna, pour laquelle Maïmonide manifesta durant toute sa vie un intérêt particulier²¹².

²⁰⁹ Rappelons que le Languedoc n'est rattaché au Royaume de France qu'en 1271, après la croisade contre les Albigeois.

²¹⁰ CHARANSONNET Alexis, *thèse cit.*, p. 84, note 267. Voir aussi TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », dans *Le brûlement du Talmud à Paris*, Gilbert DAHAN (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 61. Voir aussi BENSUSSAN Gérard, *Qu'est-ce que la philosophie juive ? ...*, p. 125.

²¹¹ HADDAD Gérard, *Maïmonide, ...*, pp. 41-42.

²¹² HADDAD Gérard, *Maïmonide, ...*, p. 42.

Cette tentative d'éradiquer la pensée maïmonidienne et l'étude de la philosophie n'a pas eu de résultat au Languedoc. La communauté juive languedocienne dans les années qui suivirent continua à s'imprégner des œuvres de Maïmonide.

4.2.2.2 La seconde vague (1303)

Après la controverse de 1232, les tensions ne se sont pas calmées en Languedoc, mais à la différence de la première vague de contestation, il s'agit plutôt, dans la seconde vague, de reproches « sociologiques ». En effet, la philosophie est enseignée publiquement, certains de ces orateurs délaissent l'enseignement de la Bible et du Talmud au profit de la philosophie. Par ailleurs, de nombreux savants refusent que la philosophie fasse partie des études juives. En 1303, les controverses reprennent après les échanges²¹³ entre Abba Mari ben Joseph Astruc de Lunel et Salomon ben Aderet qui ont duré plus de deux ans²¹⁴. Abba Mari (1250-1306) est né à Lunel, mais vit à Montpellier lors de la controverse, de 1303 jusqu'à sa mort en 1306. Quant à Salomon ben Aderet, connu sous l'acronyme *Rashba* (1235-1310), il est un talmudiste renommé. Abba Mari demande donc à ce dernier de l'aider à empêcher l'interprétation et l'étude philosophique au grand public. Il veut restaurer l'étude philosophique en Languedoc uniquement pour un petit groupe d'élite. Selon lui, la philosophie n'est pas pour tout le monde, car même Maïmonide n'aurait pas voulu que de jeunes juifs étudient des textes aussi « dangereux » : « Le Rabbi [Maïmonide], béni de mémoire, nous a avertis plusieurs fois contre l'étude des commentaires aristotéliens, pour que nous n'errions pas par leurs paroles »²¹⁵.

²¹³ Leurs lettres se trouvent dans le recueil *Minhat Qnaot*, voir Abba Mari ben Moshe Ha-Yarhi Don Astruc, *Sefer Minhat Qnaot*, Presbourg, 1838 ; SHATZMILLER Joseph, « L'excommunication, la communauté juive et les autorités temporelles au Moyen Âge », dans YARDENI Myriam (dir.), *Les Juifs dans l'histoire de France*, Leiden, Brill, 1980, p. 64.

²¹⁴ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture*, ..., p. 135.

²¹⁵ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture*, ..., p. 159. Voir Maïmonide, *Le Guide des égarés*, ..., I, introduction.

En 1305, le grand rabbin de Barcelone, Salomon ben Aderet, prononce ainsi l'excommunication contre les jeunes âgés de moins de 25 ans qui, en dehors de la Torah et du Talmud, étudient les sciences libérales et les sciences naturelles²¹⁶ et lisent des ouvrages philosophiques ou interprètent la Torah de façon trop allégorique. Abba Mari a fait appel à Salomon ben Aderet parce qu'il était difficile de persuader les membres de la communauté à Montpellier de prononcer l'excommunication, mais surtout, parce qu'ils n'en avaient pas le pouvoir : « Nous n'avons pas le droit de recourir à l'excommunication, si ce n'est avec l'accord [de la cour] de notre seigneur »²¹⁷. En Languedoc, les dirigeants de la communauté devaient obtenir un permis auprès des officialités pour excommunier un membre de leur communauté, notamment afin de contrôler et de régulariser l'emploi de l'excommunication²¹⁸. Cette condamnation prononcée par Salomon ben Aderet soulève le mécontentement des juifs de Provence, tel Jacob ben Makhir, grand traducteur, connu par les chrétiens sous le nom de *Profacius* (1236-1312) et Menahem ben Salomon Meiri (1249-1315). Meiri, commentateur provençal influencé par la pensée maïmonidienne, condamnait, quant à lui, les exégètes radicaux qui s'inspiraient de l'allégorie morale chrétienne²¹⁹.

Deux sources font état de la controverse. Dans les *She'elot u-Teshuvot ha-Rashbah* (*Questions et réponses de Rashba*) de Salomon ben Aderet, nous retrouvons l'excommunication signée par ce dernier et sa cour²²⁰. Il existe également dans le même recueil une lettre de Yedayah ha-Penini, savant languedocien, qui décrit en détail les accusations et défend sa communauté contre l'excommunication²²¹.

Les positions d'Abba Mari peuvent être comparées à celles des franciscains lors de la grande controverse aristotélicienne de 1270-1277, qui désiraient défendre et maintenir les positions traditionnelles augustinienne et contrôler l'insertion de la philosophie dans la religion. Cette

²¹⁶ Exceptée la médecine.

²¹⁷ SHATZMILLER Joseph, « L'excommunication, la communauté juive ... », p. 64.

²¹⁸ SHATZMILLER Joseph, « L'excommunication, la communauté juive ... », pp. 66-67.

²¹⁹ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture*, ..., p. 54.

²²⁰ Salomon ben Aderet, ZALEZNIK Aaron (éd.), *She'elot u-Teshuvot ha-Rashbah* [en hébreu], Jérusalem, Makhon Or ha-Mizrah, 1996, vol. 1, n^{os} 414-417.

²²¹ Salomon ben Aderet, ZALEZNIK Aaron (éd.), *She'elot u-Teshuvot ha-Rashbah*, ..., n^o 418.

seconde phase de la controverse se prolongea malgré tout jusqu'au milieu du XIVe siècle puis parut à la longue s'épuiser, probablement à cause des édits d'expulsions. La tension entre maïmonidiens et anti-maïmonidiens continuera toutefois en Espagne, en Italie et en Lituanie.

Conclusion

Ce chapitre porte sur la transmission du savoir et l'influence entre savants juifs et chrétiens dans le domaine de la philosophie. L'étude croisée des œuvres de Maïmonide et de Thomas d'Aquin montre cette circulation du savoir et cette aspiration partagée à vouloir concilier foi et raison. La *Summa theologiae* et le *De veritate* de Thomas sont des exemples sans équivoque de cet échange, et ce, même après la condamnation du Talmud dans les années 1240-1248 qui provoque la méfiance des savants chrétiens envers les allégations d'auteurs juifs. Ce n'est pas le cas avec Thomas d'Aquin qui utilise amplement les thèses maïmonidiennes, thèses provenant principalement de textes talmudiques. Il explique, qui plus est, dans sa *Somme contre les Gentils*²²², qu'il est possible de discuter avec les juifs en prenant appui sur l'Ancien Testament²²³.

Ainsi, dans le *De veritate*, l'Aquinate utilise abondamment Maïmonide autant pour des questions philosophiques que pour le sens littéral et l'exégèse. Dans la *Somme*, il ne le cite que pour les questions se rattachant à l'Ancien Testament ou aux lois « anciennes ». Mentionnons qu'il se rapporte également au Talmud et aux auteurs juifs dans la *Somme contre les Gentils*, mais face à l'immense corpus de textes de Thomas d'Aquin, il nous a paru préférable de porter notre attention uniquement sur deux œuvres majeures, une écrite au début de son parcours académique, l'autre écrite à la fin de sa vie. Du reste, il se trouve que Thomas d'Aquin n'écrit que très peu sur les juifs dans la *Summa contra Gentiles* : il cite deux fois le Talmud dans son

²²² *Summa contra Gentiles*, I, ch. II.

²²³ Thomas d'Aquin, GAUTHIER René-Antoine, *Somme contre les Gentils*, Belgique, Editions Universitaires, 1993, p. 115.

premier livre, ce qui montre qu'il a eu recours aux *Extractiones de Talmut* parus lors de la condamnation du Talmud à Paris. Il cite également Maïmonide explicitement à trois occasions et implicitement sept fois. Enfin il renvoie une fois au savant Isaac Israeli²²⁴.

Nous pourrions avancer l'idée que dans le *De Veritate*, il existe une certaine forme d'égalité dans la transmission du savoir. Le maître juif peut être utilisé pour démontrer un argument au même titre qu'un Père de l'Église. Cela dit, Thomas d'Aquin se rangera toujours du côté de saint Augustin s'il doit choisir entre les thèses augustinienne et maïmonidienne, Augustin étant l'autorité par excellence. En ce qui concerne la *Summa theologiae*, pourrions-nous supposer qu'il ne prend pas autant en considération les textes du maître juif ? Pourquoi Thomas d'Aquin choisi-t-il de ne pas citer le *Guide* pour certaines questions alors qu'il le fait pour ces mêmes questions dans le *De veritate* ? Serait-ce parce qu'il ne juge pas que les thèses maïmonidiennes soient aussi pertinentes que celles d'auteurs chrétiens ? Il faudrait voir son omission plutôt d'un point de vue pédagogique et pratique : la *Somme*, conçue pour un cours de théologie, devait inévitablement se baser sur les écrits chrétiens et être la plus concise possible. Remarquons également que les arguments cités dans le *sed contra*, comme certaines thèses de Maïmonide, n'ont pas moins de force que les arguments évoqués en faveur de la thèse défendue.

Souvent les écrits des penseurs juifs vont être utilisés avant tout pour attester de la véracité de la doctrine chrétienne et de l'exégèse qui s'y rattache, comme nous l'avons vu avec les *Extractiones de Talmut* ou avec la dispute du Talmud à Barcelone (1263)²²⁵. Il ne semble pas que ce soit le cas chez Thomas d'Aquin qui reprend le *Guide des perplexes* parfois en faveur de ses thèses, parfois pour s'opposer à l'opinion du rabbi ou parfois simplement pour apporter des explications sur les préceptes et coutumes dans l'Ancien Testament. Dans ce chapitre, nous avons, par ailleurs, établi qu'il existait, entre le XII^e et XIII^e siècle, un problème récurrent dans le domaine de la philosophie tant du côté chrétien que juif en France. Les tenants de l'orthodoxie

²²⁴Thomas d'Aquin, GAUTHIER René-Antoine, *Somme contre les Gentils*, Belgique, Editions Universitaires, 1993, pp. 115-119.

²²⁵ Cf. *supra*, ch. III, pt. 9, p. 181. Lors de la dispute à Barcelone, Paul Christiani utilise des passages du Talmud et des textes juifs post-bibliques pour montrer que Jésus avait été annoncé.

voyaient d'un mauvais œil l'ingérence de l'aristotélisme dans les sciences sacrées, tandis que les plus modérés désiraient agrandir leur savoir afin de servir leur foi.

Enfin deux questions émergent de ces constatations : d'une part, les discussions philosophiques similaires entre savants chrétiens parisiens et celles entre savants juifs languedociens attestent-elles d'une influence directe ou d'un parallélisme ? D'autre part, en ce qui concerne les idées maïmonidiennes dans la pensée de Thomas d'Aquin, faut-il parler d'une influence ou plutôt de conclusions identiques auxquelles les deux savants sont parvenus à partir de mêmes sources ? G. Stern soutient que plutôt que de parler d'influence, il faudrait y voir un certain parallélisme²²⁶. Il constate que les discussions philosophiques similaires entre savants chrétiens parisiens et celles entre savants juifs languedociens sont non seulement éloignées géographiquement, mais aussi séparées par le temps. En effet, les grandes condamnations aristotéliennes ont lieu en 1270 et 1277, alors que les controverses juives autour de la philosophie surviennent en 1232 et 1303. Toutefois, ces condamnations, autant du côté chrétien que juif, montrent la place centrale qu'avait prise l'étude de la philosophie depuis des générations. Elles montrent également que ce n'était pas quelque chose de réglé. Ces discussions philosophiques, bien qu'elles soient éloignées par le temps, étaient toujours présentes, bien implantées.

Enfin, la géographie ne doit pas être vue comme une barrière à la transmission intellectuelle. Les savants juifs et chrétiens se déplaçaient constamment du royaume de France au Languedoc, en Provence, ou encore en Italie, etc. Ils ne vivaient pas dans deux mondes séparés. Que ce soit pour leur parcours académique, professionnel ou personnel, ces derniers sillonnaient les routes, rencontraient sur le chemin d'autres savants coreligionnaires ou non et échangeaient avec eux. La circulation de livres se faisait à grande échelle, par l'achat, par legs ou par prêt entre particuliers et même entre centres d'études (Saint-Victor et la Sorbonne). N'oublions pas le travail de transcription dans les *studia*. Il ne faudrait ainsi pas voir entre les événements qui se sont produits dans la communauté juive et chez les savants chrétiens parisiens comme des similitudes apparues de façon autonome.

²²⁶ STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture*, ..., p. 62.

Pour ce qui est de la pensée maïmonidienne chez Thomas d'Aquin, les sources malheureusement ne nous permettent pas de déduire s'il s'agit d'une influence directe ou plutôt de conclusions identiques à partir de sources communes. Quoi qu'il en soit, il est clair que Thomas a lu Maïmonide et a adhéré à plusieurs thèses du *Dux neutrorum*. Il s'est inspiré – outre des Pères, des commentateurs et des philosophes antiques – également des interprétations du maître juif pour construire sa pensée.

Chapitre V - Collaboration et traduction pour la « science des astres » : Jacob ben Makhir et Gersonide

À partir du XII^e siècle, les savoirs astronomiques connaissent un profond bouleversement. L'effervescence de la vie intellectuelle aux siècles suivants, mais surtout l'échange et le partage du savoir entre juifs et chrétiens, favorise la traduction de textes grecs et arabes et le perfectionnement d'instruments d'observation. Dans ce chapitre, nous proposons en premier de réfléchir sur la place de l'astronomie-astrologie dans le monde chrétien et juif, ce qui nous permettra, par la suite, d'analyser en profondeur l'échange entre savants des deux confessions pour la « science » des astres et la contribution de deux maîtres juifs dans les cercles intellectuels chrétiens. Il sera ainsi question de la collaboration entre Jacob ben Makhir (1236-1304/5) et Armengaud Blaise (1264-1312), pour la correction et la traduction latine du *Quadrant d'Israël* d'une part, et d'autre part, de l'échange intellectuel significatif entre Gersonide (1288-1344) et le cercle de savants chrétiens qu'il fréquente. Nous avons choisi de donner deux exemples parce que chacun, à sa façon, a contribué à cette interaction, notamment par la traduction latine de leurs travaux qui répondaient si bien aux besoins de leur temps.

1. L'astronomie dans les cercles savants chrétiens et juifs

1.1 Astronomie, astrologie

Au Moyen Âge, la frontière entre l'astronomie et l'astrologie n'est pas souvent évidente. En général, l'astronomie est la science des astres et l'astrologie, qui est le discours sur les astres, représente le but principal des calculs astronomiques. L'astrologie-astronomie fait partie des mathématiques, mais aussi de l'art médical – les deux ne sont pas des domaines à part. Du

côté de la médecine, de nombreux praticiens ont pris en compte les influences astrales. Au XIII^e siècle, par exemple, Arnaud de Villeneuve (1240-1311), Isaac ben Judah Lattes¹, Jacob ben Makhir (1236-1304), ou encore Bernard de Gordon (1270-1330) utilisent un talisman astrologique du nom de *sceau du lion* (ou *Picatrix*) pour soigner les reins². Au XIII^e siècle, l'astronomie et l'astrologie font partie également des mathématiques. Dans une lettre au pape Clément IV écrite vers 1237, Roger Bacon (1214-1294), maître à la faculté des arts de Paris, s'exprime ainsi :

[...] les mathématiques sont doubles, les unes superstitieuses quand elles soumettent toutes les choses et le libre arbitre à la nécessité et qu'elles prétendent à une connaissance certaine du futur ; mais ces mathématiques ont été rejetées par les saints et par les philosophes [...]. Quant aux autres mathématiques, qui sont une partie de la philosophie, bien qu'elles portent le même nom que les précédentes, elles leur sont opposées par la manière dont elles sont étudiées et sont très fortement recommandées par les saints³.

Chez les savants juifs, l'astrologie et l'astronomie sont parfois considérées ensemble comme la « science des étoiles » (en hébreu *hokhmat ha-kokhavim*), parfois elles sont séparées en deux disciplines. En ce sens, l'astronomie peut faire partie des sciences mathématiques alors que l'astrologie est rangée auprès des sciences divinatoires ou bien les deux peuvent être intégrés dans les sciences mathématiques⁴. À titre d'exemple, l'auteur de l'encyclopédie *Midrash ha-Hokhmah*, Judah ben Salomon ha-Cohen (1215-1274), incorpore, tout comme Roger Bacon le fait, l'astronomie et l'astrologie dans les mathématiques. L'auteur de l'encyclopédie explique

¹ Peu d'informations nous sont parvenues sur Isaac ben Judah Lattes. Il vit à Montpellier et à Perpignan dans les années 1300.

² Concernant l'utilisation de talismans chez les médecins juifs et la controverse entourant cette utilisation, voir SHATZMILLER Joseph, « In Search of the 'Book of Figures' : Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century », dans *AJS Review*, vol. 7/8, 1982, pp. 383-384. Voir également DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, Leiden, Brill, 2014, pp. 485-486.

³ DE LIBERA Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 251.

⁴ GLASNER Ruth, *Gersonides, A Portrait of a Fourteenth Century Philosopher-Scientist*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 84-85.

que les mathématiques sont divisées en sept parties, l'une des parties étant l'astronomie qui est elle-même divisée en deux : l'astronomie théorique et l'astronomie pratique (astrologie)⁵.

En cela, les variations de l'astrologie rendent plus complexe ce qui est de ce qui n'est pas accepté par les autorités juives et chrétiennes. Pour certains savants, il y a bien distinction de l'astrologie « naturelle » et de l'astrologie « superstitieuse » avec ses nombreuses subdivisions⁶. Par exemple, l'art divinatoire fait partie de l'astrologie « superstitieuse » et est interdit de pratique autant chez les juifs que chez les chrétiens, puisque seul Dieu peut connaître le futur.

Ce souci de précision et de distinction entre l'astrologie naturelle et superstitieuse se reflète déjà au VII^e siècle avec Isidore de Séville qui distingue, mais de façon générale, les différentes branches de l'astrologie :

L'astrologie est en partie naturelle et en partie superstitieuse. Elle est naturelle lorsqu'elle traite du cours du Soleil et de la Lune ou des positions qu'occupent les étoiles à certains moments déterminés, alors que l'astrologie superstitieuse est celle que pratiquent les astrologues (*mathematici*) qui augurent sur le cours des étoiles, qui cherchent à découvrir comment chacun des douze signes du zodiaque détermine les âmes et les membres du corps humain, et qui entreprennent de prédire, à partir du cours des astres, les naissances et les mœurs des hommes⁷.

Dans sa *Lettre sur l'astrologie* destinée aux savants juifs de Montpellier, Maïmonide (1135-1204), pour sa part, distingue explicitement l'astrologie de l'astronomie. Il montre son aversion pour l'astrologie en stipulant que « [...] tous les discours des astrologues, qui prédisent ce qu'il adviendra, ou ce que le thème de nativité augure pour l'homme, ces affirmations, dis-je, sont de

⁵ LEVY Tony, « Mathematics in the *Midrash ha-Hokhmah* of Judah ben Solomon ha-Cohen », dans HARVEY Steven (éd.) *The Medieval Hebrew encyclopedias of science and philosophy*, Dordrecht, Londres, Springer, 2011, p. 301.

⁶ DE LIBERA Alain, *Penser au Moyen Âge, ...*, pp. 252-253 : Le septième des arts mécaniques est « l'art divinatoire », subdivisé en cinq parties : la mantique, la *mathèsis*, l'art des sortilèges, l'art des prestiges, l'art des conjurations et des maléfices. Il y avait cinq espèces de mantiques : la pyromancie, l'hydromancie, l'aéromancie, la géomancie et la nécromancie. La *mathèsis* comptait quatre espèces : les horoscopes, les haruspices, les augures et les auspices.

⁷ BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval, XII^e-XV^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 16.

la pure sottise, nullement de la science » et poursuit un peu plus loin en ajoutant « [...] quant aux discours de ces sots qui scrutent les étoiles, ce ne sont que billevesées »⁸. Quelques paragraphes plus bas, Maïmonide enchaîne avec, cette fois, son appréciation de l'astronomie :

[...] l'astronomie, elle, est une science certaine, et c'est la connaissance de ce qu'est la nature des astres, de ce que sont leur nombre, leur grandeur et leur mouvement ; leur période et leur inclinaison vers le nord ou le sud, l'est ou l'ouest ; le parcours des étoiles et leur mouvement [...]. C'est une science très remarquable qui nous enseigne l'éclipse des luminaires et quand elle doit avoir lieu ; pourquoi la lune paraît d'abord un arc, croît progressivement et devient ronde et pleine, puis de nouveau décroît [...] ; pourquoi des jours sont courts et d'autres longs [...]⁹.

L'astrologie chez Maïmonide serait donc la partie *superstitieuse* que décrit Isidore de Séville. Quant à l'astronomie, une « science remarquable » selon le savant juif, c'est la partie qu'Isidore dit *naturelle*.

Ainsi, la diffusion du savoir astronomique et astrologique dans l'Occident chrétien se veut être le résultat des nombreuses traductions de textes arabes. À titre d'exemple, c'est à partir du XII^e siècle que se diffusent en grand nombre les tables et les instruments astronomiques d'origine arabe dans l'Occident chrétien, bien que les savants juifs de l'époque talmudique possèdent déjà des instruments astronomiques spécifiques comme le « *shéfoféreth* » pour l'observation de la lune.

⁸ Moïse Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*, trad. de l'hébreu par LÉVY René, Paris, Éditions Allia, 2001, pp. 11, 14.

⁹ Moïse Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*, ..., p. 14.

1.2 Instruments et tables astronomiques du premier mobile

1.2.1 L'astrolabe et le quadrant

Pour connaître le mouvement quotidien et annuel des astres, les savants utilisaient une méthode empirique – par les instruments astronomiques – et une méthode fondée sur les calculs mathématiques, par les tables astronomiques. Ainsi, à partir du XII^e siècle, trois sortes d'instruments sont à leur disposition pour observer le mouvement quotidien de la voûte céleste. Deux de ces instruments ont la forme d'un quart de cercle, d'où le nom quadrant, alors que le dernier à la forme d'un cercle complet et a pour nom astrolabe¹⁰. L'astrolabe est utilisé pour résoudre manuellement des problèmes d'astronomie sphérique qui demandent des calculs difficiles. Il permet d'établir, par exemple, l'heure à laquelle une étoile se lève sur l'horizon, ou encore de déterminer la ligne de déclinaison du soleil. Souvent en laiton, il a la forme d'un disque plat, facile à transporter. De nos jours, les plus anciens astrolabes conservés dans le monde latin sont du XIV^e siècle, mais il existe des traités sur leur utilisation et leur composition qui remontent au X^e siècle¹¹. Toutefois, les textes des X^e et XI^e siècles sont saturés de termes arabes, certains avec des synonymes latins, mais qui savèrent difficilement compréhensibles. C'est aux XII^e et XIII^e siècles que les textes traitant de l'astrolabe deviennent plus clairs, avec des ajouts de termes techniques¹².

Pour ce qui est du quadrant, il en existe plusieurs types : les quadrants à heures égales et à heures inégales, le quadrant de hauteur, le quadrant *vetustissimus*, le quadrant ancien, ou encore le quadrant nouveau. Ils sont faits en bois ou en laiton. Le quadrant nouveau, qualificatif pour le

¹⁰ POULLE Emmanuel, « Les instruments astronomiques de l'Occident latin aux XI^e et XII^e siècles », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 15^e année, n°57, janvier-mars 1972, p. 40. Poulle donne les informations suivantes : « Les instruments utilisés [...] peuvent être ramenées à trois types : 1) un quart de cercle de grande taille, fixé dans un plan vertical avec un côté horizontal et l'autre vertical, afin de mesurer la hauteur sur l'horizon de l'astre observé et l'angle que fait le plan de l'instrument avec le plan méridien [...] 2) un quart de cercle également de grande taille, suspendu par son sommet à une potence ; ou encore 3) un grand cercle gradué suspendu à une potence ».

¹¹ POULLE Emmanuel, *Les sources astronomiques : (textes, tables, instruments), ...*, p. 29.

¹² POULLE Emmanuel, *Les sources astronomiques : (textes, tables, instruments), ...*, p. 30.

distinguer du quadrant ancien, est en fait le quart de cercle de Jacob ben Makhir créé en 1290/3¹³. Tous les quadrants ont la forme d'un quart de disque ou de cercle et sont en quelque sorte des sous-produits de l'astrolabe. D'autres instruments tels que la *saphea*¹⁴ (dérivée de l'astrolabe) et le *torquetum*¹⁵ (ou turquet) sont également utilisés, mais rarement. Enfin, l'invention au XIV^e siècle du *bâton de Jacob* de Gersonide sert notamment à mesurer les angles entre l'horizon et l'astre ou entre deux astres¹⁶. Outre l'utilisation des instruments, les savants basent leurs nombreux calculs également sur des tables astronomiques.

1.2.2 Les tables astronomiques

Les tables astronomiques sont essentielles puisqu'elles aident à calculer de façon précise les phénomènes célestes et à placer les planètes sur les horoscopes. Sous le terme de « tables du premier mobile » sont regroupées les tables trigonométriques, la table de déclinaison, la table d'équation de temps, les tables d'ascensions droites et obliques, ainsi que les listes d'étoiles et de coordonnées géographiques¹⁷.

Les premières mentions des tables astronomiques se trouvent dans l'*Almageste* de Ptolémée, écrit vers 138. Toutefois, les originales ne sont pas connues puisque les tables que les savants juifs et chrétiens d'Occident ont entre leurs mains ont été enrichies par les érudits arabes. Au XII^e siècle, deux tables astronomiques arabes sont traduites en latin : les tables d'al-Battānī et les tables de Tolède. Al-Battānī (avant 838-929) est un savant musulman du sud-est de l'Anatolie. Il est connu pour avoir corrigé certains calculs de Ptolémée et rédigé de nouvelles tables astronomiques. Son traité *al-Zij al-Sabi* (*Traité des tables sabéennes*) est basé sur les versions orientales de l'*Almageste*. Il y insère plusieurs tables astronomiques ainsi que deux

¹³ Cf. *infra*, ch. V, pt. 2.3, p. 270.

¹⁴ La *saphea* est conçu par Guillaume de Marseille en 1231, mais repris et mieux élaboré par Jacob ben Makir. Voir POULLE Emmanuel, *Les sources astronomiques : (textes, tables, instruments)*, ..., pp. 38 et 42.

¹⁵ Instrument de mesure complexe qui sert à calculer la position de corps célestes et à fixer l'heure et la date.

¹⁶ Concernant le *bâton de Jacob*, cf. *infra*, ch. V, pt. 3.3.3.2.1, p. 301.

¹⁷ POULLE Emmanuel, *Les sources astronomiques : (textes, tables, instruments)*, ..., pp. 44-50.

catalogues sur les étoiles¹⁸. Son œuvre a influencé l'astronomie dans le monde latin, notamment par la traduction latine réalisée par Robert de Chester, aujourd'hui perdue, et par les canons traduits par Platon de Tivoli en Catalogne vers 1135¹⁹. Pour ce qui est des tables de Tolède, elles sont composées peu avant la prise de cette ville par Alphonse VI de Castille en 1085.

Ces tables astronomiques, écrites en arabe, se basent principalement sur celles d'al-Khwârizmî et d'al-Battânî. La version originale en arabe est de nos jours perdue, il ne reste que les traductions latines du XII^e siècle de Jean de Séville et de Gérard de Crémone. Ces tables ont eu un grand succès auprès des savants juifs et chrétiens en Occident tout au long des XII^e-XIV^e siècles, nous le verrons par exemple avec l'*Almanach* de Jacob ben Makhir composé en 1300.

À partir de 1320, une version latine des tables alphonsines va remplacer celles dites de Tolède et de nombreuses adaptations des tables astronomiques vont voir le jour, comme celles de Gersonide²⁰.

Bien que ces instruments astronomiques du premier mobile soient d'une grande aide pour celui qui veut expliquer les conséquences du mouvement quotidien des astres et en fournir un calcul mathématique, ils sont essentiellement un matériel pédagogique jusqu'au XIII^e siècle. L'observation astronomique (dans le sens latin *observare* de *calculer* et non *d'observer*) reste une activité peu commune et marginale jusqu'au XIV^e siècle. À partir de ce siècle, principalement avec l'arrivée de Clément VI sur le trône pontifical à Avignon, ces observations intéressent de plus en plus les savants juifs et chrétiens.

¹⁸ KUNITZSCH Paul, « New Light on al-Battânî », dans *The Arabs and the Stars: Texts and Traditions on the Fixed Stars and Their Influence in Medieval Europe*, Londres, Routledge, 1989, p. 270.

¹⁹ BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval, XII^e-XV^e siècle, ...*, p. 45.

²⁰ BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance ...*, pp. 45-46.

1.3 Le savoir astronomique chez les savants chrétiens

1.3.1 Premiers transferts vers l'Occident latin

L'astrologie et l'astronomie remontent à l'époque babylonienne et les premiers horoscopes à la fin du V^e siècle avant notre ère. La plupart des textes traitant des horoscopes connus à ce jour sont cependant des documents grecs datant du I^{er} au V^e siècle de notre ère²¹. L'intérêt pour l'astronomie apparaît aux II^e-III^e siècles, alors que l'Église cherche à se séparer du calendrier liturgique juif. À la veille du concile de Nicée en 325, elle est toujours confrontée au problème du calcul de la fête de Pâques. N'ayant aucune uniformité entre Rome et les provinces dans le calendrier pascal, Constantin désire résoudre ce désaccord. Les Pères de l'Église fixent donc la date officielle de l'équinoxe de printemps le 21 mars et la fête de Pâques le dimanche qui suit la première pleine lune de printemps²². Le concile confie également à l'évêque d'Alexandrie le soin de trouver des érudits qui se chargeront à l'avance de faire les calculs mathématiques et astronomiques pour établir la date de Pâques.

Vers l'an mil, des clercs tels Gerbert et Abbon de Fleury connaissent le *Preceptum canonis Ptolomei*, une compilation latine du VI^e siècle fondée en partie sur les *Tables faciles (Procheiroi kanones)* de Ptolémée et leur commentaire par Théon d'Alexandrie (335-405). Celles-ci ont une grande influence sur les tables astronomiques médiévales, islamiques en particulier. Ce texte vient avec un mode d'emploi assez obscur sans explication détaillée²³. Les tables elles-mêmes ont été beaucoup copiées durant le Moyen Âge et il se peut qu'elles aient été modifiées au cours des retranscriptions. La compilation latine du VI^e siècle n'est toutefois utile que pour aider à établir les horoscopes et ne semble pas compréhensible pour des non-hellénistes en raison des nombreuses translittérations à partir du grec.

²¹ BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance ...*, pp. 36-37.

²² PARISOT Jean-Paul, LAMBERT Georges, « Les "Années" et la rotation de la Terre », dans *Histoire & Mesure*, 1986, volume 1 - n°3-4, p. 122.

²³ TIHON Anne, « Les *Tables Faciles* de Ptolémée dans les manuscrits en onciales (IX^e-X^e siècles) », dans *Revue d'Histoire des Textes*, 1992, n°22, p. 47.

En ce qui concerne l'astrologie arabe, elle est connue dans l'Occident latin dès la fin du X^e siècle par des textes hétéroclites, arabes, hébreux et latins. Ces textes sont de nos jours rassemblés sous le nom de *Liber Alchandreï* et conservés dans une cinquantaine de manuscrits²⁴. Il est question de mansions lunaires, d'angles zodiacaux, du mois lunaire (divisé en vingt-huit mansions lunaires portant chacune un nom arabe). Ces horoscopes, cependant, ne prennent pas en compte la position des planètes et le mouvement de la voûte céleste. Les érudits du haut Moyen Âge ne connaissent donc qu'une astrologie de base, une astrologie lunaire, réduite à sa plus simple expression, ignorant les véritables horoscopes.

Les premiers transferts du monde arabe vers le monde chrétien débutent véritablement au XII^e siècle, grâce à la vague de traductions de l'arabe au latin. D'ailleurs, l'astrologie et l'astronomie se sont développées en étroite relation avec *l'aristotélisme arabe*, si l'on reprend l'expression d'Alain De Libera²⁵. Dans les textes néoplatoniciens figurent, en effet, des éléments remaniés d'astronomie naturelle et astrale pris dans le livre *Lamda* de la *Métaphysique* d'Aristote. Les érudits latins du XII^e siècle font la découverte également de deux savants grecs, Ptolémée et Galien. Ptolémée (v.90-168) a vécu à Alexandrie, en Égypte. Deux de ses œuvres sont répandues auprès des intellectuels chrétiens : en premier, *l'Almageste* dans lequel il conçoit l'astronomie mathématique et en second la *Tétrabible*, dans laquelle nous retrouvons de nombreux concepts astrologiques. Le traité de Galien, pour sa part, est connu sous le titre de *De diebus creticis* et est intéressant puisque son auteur tisse un lien entre les diverses humeurs du corps humain et les maladies qui en résultent avec le mouvement du soleil et de la lune²⁶. De ce fait, les savants du XII^e siècle s'intéressent particulièrement à l'astronomie du premier mobile et à l'astronomie planétaire.²⁷

Les nombreuses traductions, au cours des XII^e et XIII^e siècles, ont permis une meilleure compréhension de l'astronomie. Quarante pour cent des textes traduits de l'arabe au latin durant

²⁴ BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance* ..., p. 39.

²⁵ DE LIBERA Alain, *Penser au Moyen Âge*, ..., p. 257.

²⁶ BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance* ..., p. 37.

²⁷ POULLE Emmanuel, *Les sources astronomiques : (textes, tables, instruments)*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1981, pp. 9, 22.

ces deux siècles relèvent de l'astronomie-astrologie, de la magie et de la divination²⁸. Cependant, l'astrologie et l'astronomie ne vont pas être accueillies favorablement par tous. Mentionnons par exemple Étienne Tempier (1210-1279) qui condamne certaines pratiques de l'astrologie ou certaines opinions, comme le déterminisme astral.

1.3.2 Les condamnations de 1270 et 1277 et le déterminisme astral

Étienne Tempier est connu pour les condamnations qu'il a prononcées lorsqu'il était évêque de Paris en 1270 et 1277. Ces condamnations visent des propositions jugées hétérodoxes. De ces *errores*, nous retenons surtout les thèses « philosophiques ²⁹ » ou aristotéliennes, mais il est également question d'astrologie. Ainsi, des treize propositions condamnées par Tempier le 10 décembre 1270, la quatrième concerne l'influence astrale : « tout ce qui se produit dans le monde inférieur est soumis à la nécessité des corps célestes »³⁰. Cet article est problématique puisque dire que la succession de chaque événement est déterminée par les astres, c'est nier l'intervention de Dieu dans le monde.

En 1277, des deux cent dix-neuf propositions condamnées, plus d'une vingtaine visent directement le déterminisme astral³¹. Par exemple, les articles 67, 70, 72, 78, 81, 105 et 106, pour ne nommer que ceux-là, défendent une forme de déterminisme astral. En fait, les textes concernés proviennent ou sont directement influencés par al-Kindi (décédé en 873) et Averroès (1126-1198). Cela dit, les maîtres ès arts visés, tels Siger de Brabant et Boèce de Dacie, vont être réprouvés alors même qu'ils ne reconnaissent pas le déterminisme astral. En effet, ces

²⁸ BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance ...*, p. 35.

²⁹ Rappelons que la distinction entre les domaines de la philosophie et de la théologie telle que nous l'entendons est récente. Il y a certes une distinction de la philosophie et de la théologie au XIII^e siècle, mais ce n'est pas celle que nous connaissons. Voir thèse, *supra*, ch. V.

³⁰ PICHÉ David, LAFLEUR Claude, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, J. Vrin, 1999, p. 160.

³¹ Nous nous basons sur l'édition commentée des articles condamnés en 1277 dans HISSETTE Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires, 1977, 340 pages.

derniers croient en l'influence des corps célestes sur l'âme humaine, sans qu'elle soit déterminante³².

D'autres propositions sont liées à la pratique divinatoire, telles que l'article 178 « *Quod quibusdam signis sciuntur hominum intentiones et mutationes intentionum, et an illae intentiones perficiendae sint, et quod per tales figuras sciuntur eventus peregrinorum, captivatio hominum, solutio captivorum, et an futuri sint scientes an latrones* »³³. Selon cet article, il serait possible de consulter tous les signes célestes et ceux intervenant dans la pratique divinatoire pour prédire l'avenir de quelqu'un et pour prédire ses intentions. Étienne Tempier n'est donc pas en accord avec cette affirmation puisque l'art divinatoire attribue une crédibilité et une confiance en une pratique contraire à l'enseignement de l'Église. Cela dit, la séparation entre la pratique divinatoire et l'astrologie astrale n'est pas aussi nette dans les faits. La prédiction de façon naturelle, et donc sans l'utilisation de la magie, continue à être employée par les princes et les papes. Les rois s'en servent, par exemple, pour déterminer l'action politique de leurs ennemis. Quant aux papes, des sources du XIV^e siècle témoignent de la popularité de cette pratique à la cour d'Avignon³⁴.

Enfin, dans cette catégorie, nous pouvons inclure aussi l'article quatre-vingt-douze sur la conception du retour cyclique des événements : « *Quod redeuntibus corporibus caelestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXX sex millibus annorum, redibunt idem effectus qui sunt modo* »³⁵. Cette idée est acceptée dans le judaïsme, puisque les juifs professent une conception cyclique du temps, alors que la doctrine chrétienne la condamne puisqu'elle enseigne une conception linéaire de l'histoire. Cette thèse aristotélicienne du retour cyclique des événements est connue par les maîtres de la faculté des arts, mais aucun texte connu à ce jour ne prouve que ces derniers soient en accord avec cette proposition. Cet article suppose également un déterminisme astral universel – et donc l'éternité du monde – contraire au

³² HISSETTE Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, ..., p. 237.

³³ HISSETTE Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, ..., p. 273.

³⁴ Voir la bataille de Rio de Salado en 1340. Cf. *infra*, ch. V, pt. 3.1.1, p. 287.

³⁵ HISSETTE Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, ..., p. 157.

fondement du christianisme et du judaïsme. Maïmonide, en effet, ne croit pas en l'éternité du monde et l'explique longuement dans sa première et sa deuxième partie du *Guide des perplexes*³⁶.

Au XIII^e siècle, les textes astronomiques et astrologiques sont assez connus des savants chrétiens, quoique principalement lus en privé. L'université de Paris ne semble pas porter une attention particulière à l'enseignement de cette matière. Elle est considérée trop complexe notamment du fait de ses nombreux calculs mathématiques, mais l'université l'inclut tout de même dans son cursus : à la faculté des arts, l'astronomie, en premier, est étudiée à un niveau élémentaire où il est question principalement de cosmologie (notamment l'étude des étoiles et la compréhension de la variation de la longueur du jour selon les saisons). Le prochain niveau, toujours dans la même faculté, se concentre sur l'astronomie du premier mobile, c'est-à-dire de la voûte céleste, l'utilisation de quelques instruments astronomique, ainsi qu'un aperçu de l'astronomie planétaire. Enfin le troisième niveau, considéré comme le niveau supérieur, ne se donne qu'à la faculté de médecine étant donné l'utilisation de l'astrologie par les médecins³⁷. Du côté juif, l'attention portée envers l'astronomie et astrologie commence très tôt. Comme nous le verrons, la mention de ces sciences est attestée déjà dans les textes bibliques.

1.4 Diffusion de l'astronomie-astrologie auprès des savants juifs

La curiosité intellectuelle des savants juifs envers l'astronomie-astrologie a commencé bien avant le XI^e siècle. En effet, le suivi des fêtes juives a contribué à un véritable souci de précision calendaire, puisque le calendrier hébraïque se base à la fois sur les cycles lunaires et solaires. Composé d'années solaires et de mois lunaires, chaque nouveau mois commençant avec la nouvelle lune. De ce fait, la journée commence à la tombée de la nuit, jusqu'au soir

³⁶ Moïse Maïmonide (1135-1204), *Le Guide des égarés*, trad. de l'arabe par Salomon MUNK, Lagrasse, Verdier, 2012, pp. 361-365, 459, 469, 488, 492, 509-510, 568, 570-616, 624-631, 633, 646, 648.

³⁷ POULLE Emmanuel, « L'*astronomia* », dans TOUBERT Pierre et PARAVICINI BAGLIANI Agostino (éds.) *Federico II e le scienze*, Palerme, 1994, pp. 136-137.

suisant ; le mois est lié à la rotation de la lune autour de la Terre, vingt-neuf ou trente jours ; l'année est un ensemble de mois lunaires, mais le rituel juif suit aussi le rythme des saisons et se base donc également sur la position de la Terre par rapport au soleil. Ainsi, pour que les saisons ne soient pas décalées par rapport au calendrier, certaines années comptent treize mois (années embolismiques) au lieu de douze (années simples).

Du fait d'un système calendaire complexe, les érudits juifs se sont penchés sur les textes astronomiques et les calculs qui en dérivent. Cela dit, l'étude de la matière sert essentiellement à comprendre les lois de l'Ancien Testament, mais aussi à comprendre le Talmud. D'ailleurs, la Bible et le Talmud renferment de nombreux textes ayant trait aux planètes et à l'astronomie. Par exemple, les livres de Job (26 :7) et d'Isaïe (40 :22) révèlent que la Terre est en suspension dans l'espace vide et qu'elle est ronde. À l'époque talmudique (V^e au X^e siècles), les savants connaissent le calcul des solstices, le déplacement des planètes, les comètes et la Voie lactée (qu'ils nomment en hébreu « *neha dinoud* », *courant de feu*). Au IX^e siècle, Rabban Sahl al-Tabari traduit en arabe *l'Almageste* de Ptolémée, puis au siècle suivant, Sabbetai Donnolo, rédige le premier traité astronomique en hébreu, le *Sefer Tahkemoni*³⁸. C'est à partir de l'époque d'Ibn Ezra (1089-1167) que les textes astronomiques/astrologiques écrits en arabe intéressent de plus en plus les savants juifs d'Espagne. Le Talmud, toutefois, tient une place importante dans l'étude de l'astronomie. Ibn Ezra, lorsqu'il traite du déterminisme astral, explique que selon le Talmud, les astres agissent sur les hommes dès leur naissance, mais que Dieu, à tout moment, peut changer leur destin :

[...] Dieu a créé le monde intermédiaire et ce dernier régit le monde sublunaire selon la constellation propre à chaque peuple ; que ce soit en bien ou en mal. [...] On sait que suivant la constellation astrale propre à Israël ils auraient dû rester encore en esclavage [...]. Il a donc soustrait Israël au régime du déterminisme astral [...] c'est pour cela que nos Sages ont dit qu'Israël n'était pas soumis aux astres³⁹.

³⁸ IANCU-AGOU Danièle, « Astronomie et astronomes juifs dans le midi de la France au Moyen Âge », dans IANCU-AGOU Danièle, *Le soleil, la lune et les étoiles au Moyen Âge* [en ligne], Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1983, pp. 195-213. Disponible sur Internet : <https://books.openedition.org/pup/2906>.

³⁹ HAYOUN Maurice Ruben, *L'exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1992, pp. 160-161.

Maïmonide, dans son *Guide des perplexes* insiste d'ailleurs dans l'introduction sur l'importance d'étudier les mathématiques, la logique et l'astronomie avant d'être bien introduit à la philosophie⁴⁰.

Avec la prise de l'Andalousie par les Almohades au milieu du XII^e siècle, de nombreux juifs se réfugient en Espagne chrétienne, mais aussi en Languedoc et en Provence en amenant avec eux un bagage culturel et intellectuel considérable. C'est ainsi que vers la fin du XII^e siècle, les communautés juives du sud de la France ont en leur sein des érudits traduisant des textes philosophiques, astronomiques ou autres, de l'arabe à l'hébreu. Judah ben Saul ibn Tibbon (1120-1190), par exemple, grand érudit, s'associe avec des dirigeants de la *yeshiva* à Lunel pour commencer une traduction de textes de l'arabe à l'hébreu. Ce projet devient une tradition familiale de père en fils et permet d'importantes collaborations avec les savants chrétiens⁴¹. En effet Judah mentionne dans son testament que son fils, Samuel, a été honoré par la présence, lors de son mariage, de la haute noblesse, des évêques, des prêtres, ainsi que des moines⁴². Samuel ibn Tibbon (1160-1232) devient un auteur et traducteur renommé (c'est lui qui a traduit de l'arabe à l'hébreu le *Guide des perplexes* de Maïmonide⁴³) et côtoie le cercle de savants chrétiens de Provence. Selon ce dernier, l'étude de la philosophie et des « sciences » est un bon moyen pour entrer en contact et partager avec les chrétiens. En effet, il suggère, aux savants juifs, dans son traité *Sur le rassemblement des eaux* (héb. *Ma'amar Yikavu ha-Mayim*), de s'ouvrir davantage aux chrétiens par le biais de discussions de textes sacrés ou profanes⁴⁴. Également, Moïse ibn Tibbon (1195-1274), le fils de Samuel, traduit entre 1240 et 1280, plus de trente-sept textes de l'arabe à l'hébreu, dont quatre consacrés uniquement à l'astronomie.

⁴⁰Maïmonide (1135-1204), *Le Guide des égarés*, ..., p. 52.

⁴¹ BEN-SHALOM Ram, « The Tibbonides' Heritage and Christian Culture: Provence, C. 1186 - C. 1470 », dans IANCU-AGOU Danièle, NICOLAS Élie (dir.), *Des Tibbonides à Maïmonide : Rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Paris, Cerf, 2009, p. 109.

⁴² Voir l'édition du testament dans Judah ibn Tibbon, ABRAHAMS Israel (éd.), *A father's admonition*, dans « Hebrew Ethical Wills », Philadelphie, The Jewish Publication Society, 2006, p. 67.

⁴³ Cf. *supra* ch. IV, pt. 2.2.1.3, p. 200.

⁴⁴ BEN-SHALOM Ram, « The Tibbonides' Heritage and Christian Culture ... », p. 111.

L'engouement pour l'étude des textes astronomiques et astrologiques n'est toutefois pas partagé par tous. Beaucoup de débats prennent place dans les communautés juives et concernent la légitimité de l'astrologie et de la magie astrale. Maïmonide, par exemple, met en garde les savants de Montpellier, dans sa *Lettre sur l'astrologie*, sur l'utilisation de « cet art que l'on appelle astrologie »⁴⁵. Plusieurs savants juifs vont suivre son opinion, tels que Menachem Hameïri (1249-1310), David ben Samuel d'Estella (actif vers 1320), ou encore Joseph Ibn Caspi (1279-1340). Gersonide (1288-1344), pour sa part, accepte l'astrologie sous certaines conditions, estimant qu'il y a un avantage à l'utiliser. Enfin, d'autres, comme Moïse de Trets (contemporain de Gersonide), Salomon ben Judah de Lunel (né en 1411) ou Lévi ben Abraham (né en 1245), vont trouver légitime l'utilisation de la magie astrale. Cet intérêt pour l'astronomie et l'astrologie parmi les savants juifs favorise ainsi l'échange intellectuel judéo-chrétien. Comme nous l'avons vu, au cours des XIII^e et XIV^e siècles, plusieurs érudits acquièrent une notoriété auprès de leurs collègues chrétiens. Portons notre attention principalement sur Jacob ben Makhir et sur Lévi ben Gershom, qui se démarquent tant par leurs écrits que par leurs inventions astronomiques.

2. Jacob ben Makhir (1236-1304/5)

2.1 Sa vie

Jacob ben Makhir ibn Tibbon fait partie de la lignée des Tibbonides, grande famille savante de Montpellier. Il est connu sous plusieurs noms : le nom latinisé *Profatius*, Don Profeit⁴⁶ ou encore Profag de Marseille en provençal. Aucune monographie à ce jour n'a été réalisée, ses œuvres et ses traductions montrent pourtant la richesse de ses connaissances. Elles

⁴⁵ Moïse Maïmonide (1135-1204), *Lettre sur l'astrologie*, ..., p. 11.

⁴⁶ Le mot hébreu *Makhir* veut dire gain, profit, d'où le nom *Profeit* en provençal et *Profatius* en latin. Voir MERCIER Raymond, « Jacob ben Makhir ibn Tibbon », dans HOCKEY Thomas et al (éd.) *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, New York, Springer, 2007, p. 538.

témoignent également de son influence tant auprès de ses coreligionnaires qu'auprès de savants chrétiens, notamment comme traducteur⁴⁷.

Profatius est né probablement à Marseille en 1236. Autour de 1260, il s'installe à Montpellier pour apprendre l'arabe et pour terminer ses études de médecine. Il aurait passé une année en Espagne, étant fortement influencé par l'astronomie andalouse⁴⁸. Même s'il a étudié la médecine, il ne la pratique que très peu. Jean Astruc, puis ensuite Eliakim Carmoly et Heinrich Graetz ont affirmé qu'il était, vers 1300, maître régent de la faculté de médecine à Montpellier⁴⁹. Aujourd'hui, plusieurs historiens ont cherché à contester cette information⁵⁰. Il est, en effet, peu probable que Jacob ben Makhir ait eu le titre de *magister regens*, non seulement parce que l'université était réservée aux chrétiens, mais aussi parce qu'aucune source en latin ou en hébreu n'atteste sa régence.

Les champs d'intérêt de ce savant sont principalement l'astronomie, les mathématiques et la philosophie (dans le sens de l'étude des textes philosophiques). D'ailleurs, lors de la controverse maïmonidienne, Jacob ben Makhir s'est vivement opposé à Abba Mari quant à l'interdiction des études philosophiques. Dans une des lettres adressées à Salomon ben Aderet (*Rashba*), il explique que : « Nous devons démontrer aux Gentils notre connaissance et notre compréhension de ces disciplines [sciences profanes] ; pour qu'on ne dise pas : ils sont dénués de tout savoir et de toute science. Il nous faudrait suivre la voie des Gentils, des plus éclairés d'entre eux [...] »⁵¹.

⁴⁷ DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, Leiden, Brill, 2014, p. 456.

⁴⁸ DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, ..., p. 456.

⁴⁹ ASTRUC Jean, *Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de médecine de Montpellier*, Paris, P.G. Cavelier, 1767, p. 168 (432 pages) ; CARMOLY Eliakim, *Histoire des médecins juifs anciens et modernes*, Bruxelles, Société Encyclographique des Sciences Médicales, vol. 1, 1844, p. 90 (272 pages) ; GRAETZ Heinrich, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Leipzig, O. Leiner, 1873, vol. 7, p. 246. Voir dans RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, Farnborough, Gregg International, 1969, pp. 621-622.

⁵⁰ Voir notamment SHATZMILLER Joseph, « La faculté de médecine de Montpellier et son influence en Provence : Témoignages en hébreu, en latin et en langue vulgaire », dans LE BLÉVEC Daniel, *L'Université de Médecine de Montpellier et son rayonnement (XIII^e-XV^e siècles)*, Actes du colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry – Montpellier III, Brepols, Turnhout, Brepols, 17-19 mai 2001, p. 291 ; RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, ..., p. 622.

⁵¹ IANCU Michael, « Juifs et chrétiens à Montpellier au Moyen Âge. Insertion, relations savantes et exclusion », dans *Études théologiques et religieuses*, 2018, 1, vol. 93, p. 93.

À Montpellier, il apprend l'arabe au sein de sa famille, les Ibn Tibbon, ce qui lui permet d'entreprendre d'importantes traductions de textes arabes vers l'hébreu ou la langue vernaculaire. Sa date de décès n'est pas connue, mais certains indices la placent entre 1303, date de la dernière œuvre connue de *Profatius*, et 1306, date d'une lettre d'En Douran de Lunel à Don Vidal Salomon, dans laquelle Jacob ben Makhir est mentionné comme décédé⁵².

2.2 Œuvres et traductions

Jacob ben Makhir est l'auteur de nombreuses traductions d'œuvres mathématiques ou géométriques et astronomiques⁵³. Il a traduit de l'arabe à l'hébreu cinq ouvrages de mathématique, quatre ouvrages en astronomie et trois traductions de commentaires philosophiques. Il a également rédigé trois opuscules suite à ses traductions astronomiques. Ses œuvres et traductions montrent une collaboration étroite avec les savants chrétiens. Shatzmiller propose d'ailleurs l'idée que Jacob fasse partie d'un groupe d'amis composé de savants juifs et chrétiens montpelliérains⁵⁴. *Profatius* connaît et côtoie des maîtres de la faculté de médecine à Montpellier, tels que Bernard de Gordon, Armengaud Blaise et Arnaud de Villeneuve et collabore avec ces derniers pour la traduction d'ouvrages en latin.

Les sources montrent au moins six exemples d'entraide entre Jacob et ses confrères chrétiens à partir de 1263⁵⁵. En 1263 ou 1270⁵⁶, Jean de Bresse veut traduire en latin un traité d'al-Zarqali

⁵² RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, ..., p. 601.

⁵³ Cf. *Infra*, Annexe F pour la liste des œuvres de Jacob ben Makhir.

⁵⁴ SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens à Montpellier vers 1300 », dans VICAIRE Marie-Humbert, BLUMENKRANZ Bernhard (dir.), *Juifs et judaïsme de Languedoc : XIIIe siècle-début XIVe siècle*, Toulouse, 1977, p. 340.

⁵⁵ Sept exemples de collaboration ont été trouvés à la suite des recherches effectuées par George Sarton, Lynn Thorndike, Emmanuel Poulle, Pearl Kibre, ainsi que Luke Demaitre. Nous avons exclu le septième exemple, une traduction du traité de Jacob sur les phases lunaires qui se serait produite en 1312, après son décès. Il ne pourrait s'agir d'une collaboration entre les deux, à moins qu'ils l'aient faites avant son décès. Voir SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens ... », p. 386.

⁵⁶ J. Shatzmiller propose la date de 1263, alors que M. Iancu place cette collaboration sept ans plus tard. Voir SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens ... », p. 386 ; IANCU Michael, *Les Juifs de Montpellier et des terres d'oc*, Paris, Éditions du Cerf, 2014, p. 38.

ou Azarchel (1029-1087) intitulé *al-Sahifa* (ou *Saphea*) dans lequel ce dernier expliquait son nouveau type d'astrolabe. Ne connaissant pas l'arabe, il demande l'aide de Jacob ben Makhir. Le savant juif transpose ainsi en occitan le texte d'al-Zarqali pour que Jean de Bresse puisse le retraduire par la suite en latin. Un autre exemple prend place une vingtaine d'années plus tard, vers 1290, lorsqu'Armengaud Blaise collabore avec lui pour traduire en latin son traité du quadrant d'Israël.

Également, vers 1301, il aurait aidé Étienne (*Stephanus*) Arlandi à traduire en latin le *Tractatus de sphaera solida* de Costa ben Luca. Le manuscrit révèle que Jacob a traduit de l'arabe vers l'hébreu, pour qu'ensuite Étienne Arlandi le traduise en latin : « [...] *et fuit liber translatus de arabico in hebraycum in Montepessulano per Prophatium Judeum et postmodum de hebrayco in latinum per magistrum Stephanum Arlandi [...]* »⁵⁷. La citation est claire, la traduction d'Arlandi a été faite après celle du savant juif.

Une quatrième collaboration a lieu en 1299, entre Jacob ben Makhir et le chirurgien Bernard Honofredi. À la demande du maître de la faculté de médecine à Montpellier Pierre Borreli (alias de *Capitestagno*), ils traduisent ensemble le *regimen* d'Avenzoar⁵⁸. Un manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France mentionne également que *Profatius* a dessiné une carte représentant la sphère céleste à la demande de Bernard de Gordon, maître à la faculté de médecine. Enfin, le dernier exemple prend place en 1301, avec la traduction latine de la seconde œuvre originale du savant juif, ses tables astronomiques (*almanach perpétuel*). Nous pouvons lire dans la préface des manuscrits latins 7272 et 7286B de la Bibliothèque nationale de France que Jacob ben Makhir aurait composé ses tables pour le profit de ses amis chrétiens « *ad amicorum meorum et generaliter ad omnium utilitatem* »⁵⁹.

⁵⁷ Ms. Salamanca 2621, fol. 17^{ra}, cité dans LORCH Richard, MARTINEZ GAZQUEZ José, « Qusta ben Luca : De sphaera volubili », dans *Suhayl*, vol. 5, 2005, p. 13.

⁵⁸ JACQUART Danièle, MICHEAU Françoise, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1996, p. 206.

⁵⁹ Jacob ben Makhir, *Canones astronomici et tabulae, a Profacio, Judeo, ad meridiem Montispessulani compositae*, ms. Paris BnF latin 7286B, fol. 3^r ; Profatius Judaeus, *canones de aequationibus planetarum*, ms. Paris BnF latin 7272, fol. 68^r. Voir l'édition partielle dans RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle, ...*, pp. 617-619, ainsi que SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens à Montpellier vers 1300 », ..., p. 339.

Ainsi, ces exemples montrent bien la popularité que Jacob a acquise auprès des savants chrétiens et surtout la relation qu'il a avec les maîtres de la faculté de médecine. C'est son ouvrage novateur, le *traité du quart du cercle* (ou *quadrant nouveau*) écrit entre 1288 et 1293, qui l'a fait principalement connaître et mérite donc que nous nous y attardions.

2.3 Le *Quadrant nouveau* de Jacob ben Makhir

Jacob ben Makhir est l'auteur d'un traité dans lequel sont décrites les spécificités d'un nouvel instrument astronomique. À partir du principe de l'astrolabe, il invente un quadrant qui, à l'instar de l'ancien quadrant, aiderait à obtenir une plus grande précision de la position des astres, donc de l'heure. Cet instrument a plusieurs noms : Jacob le nomme *quadrant d'Israël* (en heb. *rova Israel*)⁶⁰, alors que dans les manuscrits latins, tels que le ms. latin 7437 de Paris ou le ms. Harley MS 80 de la British Library⁶¹, il est appelé *Quadrans novus*, mais il existe aussi sous le nom de *Quart de cercle*. *Profatius* compose ainsi le traité une première fois vers 1288. Cette version est traduite en latin par Armengaud Blaise en 1290. En 1301, le savant juif rédige une deuxième édition corrigée et Pierre de Saint-Omer remanie l'œuvre à Paris en 1309.

2.3.1 La première édition

2.3.1.1 La date de rédaction : 1288, 1290 ou 1293

La date exacte de rédaction est incertaine puisque les manuscrits latins divergent. Parmi eux, celui d'Oxford, Ashmole 1522, propose la date de 1288 : « *Incipit tractatus Quadrantis*

⁶⁰ Voir les manuscrits Jacob ben Makhir, 1422, (en hébreu *Yaacov ben Makhir : rova Israel*) *Jacob ben Makhir : quadrant d'Israël*, ms. Paris BnF hébreu 1065, fol. 1^r; Jacob ben Makhir, XV^e siècle, (en hébreu *rova Israel*) *Quadrant d'Israël*, ms. Paris BnF hébreu 1047, fol. 109^v.

⁶¹ Jacob ben Makhir, *Profatius Judeus Quadrans novus*, ms. Paris BnF latin 7437, fol. 155^v; Jacob ben Makhir, *Profatius Judaeus, Novus quadrans seu Practica novi Quadrantis*, Harley MS 80, fol. 94^r-97^r.

*Novi compositus a Magistro Profacio Hebreo anno dominice incarnationis. 1288. [...] »⁶². Comme nous allons le voir, ce manuscrit est une traduction latine faite sur la deuxième édition corrigée de Jacob ben Makhir. Si nous consultons le manuscrit latin 7437, une traduction latine de la première édition en hébreu, le copiste donne plutôt la date de 1290. Nous pouvons lire dans la marge du folio 163^r l'explication suivante : « *Explicit tractatus sive opus quadrantis editus a magistro Profagii (sic) de Massilia judeo sapiente astronomo anni Domini nostri Jesu Christi 1290* »⁶³. Quant au manuscrit de Cambridge (Bibl. Gonville and Caius College, Cambridge, cod. 141, 20) il y est indiqué que la première édition a été terminée en 1293 : « *Tractatus de novo quadrante (in compositionem et utilitatem quadrantis) magistri Profacii Judei Marciliensis, sapientis astronomici, in Monte Pessulano, editus anno Domini 1293* »⁶⁴. Pourquoi la date diffère-t-elle dans les trois manuscrits ? Que disent les manuscrits hébreux ? Malheureusement, à la différence des manuscrits latins, les manuscrits hébreux que nous avons consultés ne précisent pas la date de rédaction⁶⁵. Dans les manuscrits latins, c'est généralement dans le titre, la marge ou dans l'*incipit* que nous trouvons l'information de l'auteur et la date de rédaction. Les copistes juifs toutefois procèdent différemment : ils vont parfois avoir en début de page un extrait de la Bible, suivi du titre dans lequel sont mentionnés le nom de l'auteur et le titre de son œuvre, sans préciser toutefois de date.*

À la fin du XIX^e siècle et au début du siècle suivant, plusieurs historiens, tels Ernest Renan, Pierre Duhem, Giuseppe Boffito et Camillo Melzi d'Eril, puis Lynn Thorndike se sont penchés sur la question et ont tenté d'y répondre⁶⁶. Thorndike a donné la réponse la plus convaincante, en proposant la date de 1288 pour la première édition. Selon lui, si nous nous penchons sur le

⁶² Anonyme, *traités de mathématiques et d'optiques*, ms. Oxford Ashmole 1522, fol. 122^v-132^r. Voir RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, ..., p. 611

⁶³ Jacob ben Makhir, *Prophatius Judeus Quadrans novus*, BnF, ms. de Paris, lat. 7437, fol. 163^r.

⁶⁴ RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, ..., pp. 610-611.

⁶⁵ Par manque de temps, nous n'avons pas pu faire une étude détaillée de tous les manuscrits hébreux pour se pencher sur la question. Nous la laissons pour une étude future.

⁶⁶ RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, ..., pp. 599-623 ; DUHEM Pierre, *Le système du monde [Texte imprimé] : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, vol. III, 1915, pp. 307-308 ; BOFFITO Giuseppe, MELZI D'ERIL Camillo (éds.), *Il quadrante d'Israele. Testo Magliabechiano del sec. XIV descritto trascritto illustrato*, Florence, 1922, p. 15 ; THORNDIKE Lynn, « Date of the Translation by Ermengaud Blasius of the Work on the Quadrant by Profatius Judaeus », *Isis*, vol. 26, n°2, 1937, pp. 306-309.

manuscrit de Milan⁶⁷ du début XIV^e siècle, la rubrique initiale dit clairement qu'Armengaud Blaise traduit de l'hébreu au latin en 1290 : « *Incipit tractatus Profatii de Massilia hebrei super quadrante translatus de hebreo in latinum a Magistro Armengando Bleblesini (sic) iuxta vocem eiusdem apud Montem Pess. 1290 annum (sic) domini nostri Iehu Christi* »⁶⁸. Jacob ben Makhir n'aurait donc pas pu rédiger sa première version en 1290 puisque la traduction latine a été faite cette année-là. Automatiquement, la date de 1293 doit être rejetée, car elle est postérieure à la date de traduction. Par conséquent, nous pouvons en déduire qu'il a composé sa première version en 1288 et que les erreurs trouvées dans certains manuscrits ne peuvent qu'être celles des copistes de la première édition du traité.

2.3.1.2 Édition et manuscrits

Une trentaine de manuscrits hébreux contiennent la première édition du traité de Jacob ben Makhir, *Rova Israel (Quadrant d'Israël)*. Plus précisément, au XIV^e et au XV^e siècle, la *Bibliothèque nationale d'Israël* en dénombre vingt-quatre, quoique nous en comptons vingt-six : seul un manuscrit, le ms. 425 de la Bibliothèque Montefiore à Londres, est avéré du XIV^e siècle. Il y a doute sur quatre manuscrits qui sont soit du XIV^e, soit du XV^e siècle⁶⁹. Dix-sept appartiennent au XV^e siècle⁷⁰ et enfin quatre ont été copiés au XV^e ou au XVI^e siècle⁷¹. Ces

⁶⁷ Milan, Ambros. N. 9. Sup., fol. 129^r-139^r.

⁶⁸ THORNDIKE Lynn, « Date of the Translation by Ermengaud Blasius of the Work on the Quadrant by Profatius Judaeus », ..., p. 308.

⁶⁹ Deux de ces manuscrits se trouvent à la Bibliothèque nationale de France (hébreu 1027 et hébreu 1030), un à la Bibliothèque Laurentienne à Florence (ms. Plut. 88.28) et le dernier à la Bibliothèque de Munich en Allemagne (Cod. Hébreu 256).

⁷⁰ La liste étant trop longue à énumérer, se référer au site (en hébreu) de la Bibliothèque nationale d'Israël. Nous retrouvons notamment le manuscrit hébreu 1065 de la Bibliothèque nationale de France et deux manuscrits qui ne figurent pas dans la liste de la Bibliothèque nationale d'Israël : le ms. de la Bibliothèque Bodléienne à Oxford, Laud Oriental 93 (édition partielle du premier folio dans Renan Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, ..., pp. 608-609), ainsi que le ms. de la Bibliothèque Bodléienne, Oxford, Reggio 47 (qui ne contient que le seizième chapitre du traité).

⁷¹ Deux de ces manuscrits se trouvent à la Bibliothèque nationale de France (hébreu 1030 et hébreu 1047), un à la Bibliothèque d'état de Russie à Moscou (ms. Guenzburg 337) et le dernier à la Bibliothèque Casanatense à Rome (ms. 3093).

manuscripts ont, en général, la même structure et s'accordent sur la division du traité en seize chapitres.

Afin de faire une analyse poussée du traité de *Profatius*, nous utiliserons simultanément deux manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale de France : le ms. hébreu 1065 et le ms. hébreu 1047⁷². Cela nous permettra, entre autres, d'étudier le *Quadrant d'Israël* adéquatement et de repérer les erreurs et les omissions de mots à certains endroits dans le texte.

2.3.1.3 Le manuscrit hébreu 1065

2.3.1.3.1 Provenance et description

Le manuscrit hébreu 1065 est un recueil de 1422⁷³. Il a pour titre *Recueil de traités astronomiques et astrologiques* et est composé de cent-vingt folios en papier, avec une écriture cursive de type séfarade. Le recueil est en mauvais état, comportant des folios déchirés (folios 1 et 2) et des taches d'humidité sur toutes les feuilles, mais principalement au début du manuscrit. L'auteur du recueil est Mardochee ben Hayyim⁷⁴, un juif d'Italie du Sud, mais le lieu de rédaction est incertain. Plusieurs indices portent à croire qu'il est confectionné pour un usage personnel. En effet, l'écriture n'est pas soignée et le copiste n'emploie qu'une encre brune. Il écrit les titres et les premiers mots des paragraphes en caractères plus grands et n'hésite pas à raturer des mots ou des phrases (folio 17^r) et à joindre des appels de notes pour renvoyer aux marges (folios 1^r, 2^r, 3^v, ...). Enfin, la qualité de rédaction et le contenu du manuscrit laissent à penser qu'il s'agit d'un étudiant (en médecine ?) qui veut en apprendre davantage sur l'astrologie, l'astronomie, l'astrolabe et le quadrant.

⁷² Cf. *infra*, Annexe G, nous avons retranscrit en hébreu et traduit en français le prologue du *Quadrant d'Israël*.

⁷³ SIRAT Colette, BEIT-ARIÉ Malachi, avec la coll. de GLATZER Mordechai (et al), *Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'à 1540*, Jérusalem-Paris, Académie nationale des sciences et des lettres d'Israël et Centre national de la recherche scientifique, tome II, p. II, 61.

⁷⁴ Le recueil ne contient aucune information biographique sur l'auteur.

2.3.1.3.2 Contenu

Le contenu du manuscrit hébreu 1065 est très intéressant à analyser puisqu'il concerne notamment les différents champs d'intérêt de Mardochee ben Hayyim, tels que l'astronomie et l'astrologie. Le premier texte est une copie du traité du *quadrant d'Israël* de Jacob ben Makhir (fol. 1^r-20^r), suivi d'un traité sur l'astrolabe d'un auteur arabe du nom de Ahmed Ibn Al-Safar (fol. 20^v-35^v). D'autres traités d'auteurs connus sont recopiés, comme ceux de Costa ben Luca (fol. 35^r-39^r, fol. 48^r-60^v) et de Masha'allah (fol. 43^v-45^v). Nous trouvons également *Les cent sentences astrologiques* de Ptolémée (fol. 70^v-98^v) ou encore un traité sur *L'effet de l'astrologie sur la médecine pratique* de David ben Yom-Tov Poel (fol. 99^r-104^r).

2.3.1.3.2.1 Le *quadrant d'Israël* de Jacob ben Makhir

2.3.1.3.2.1.1 *Préface et division des chapitres*

Le traité de Jacob ben Makhir, qui n'a pas encore fait l'objet d'une édition, constitue le premier texte du recueil. Nous pouvons lire à la première ligne, en haut de la feuille l'eulogie suivante : בשם השם נעשה ונצליח : (*beshem hashem naasseh venitzliyach*) qui veut dire « Au nom de Dieu nous réussissons ». C'est une coutume ancienne d'écrire cette phrase avant de commencer un texte. Mardochee insère par la suite une citation biblique⁷⁵ qui va comme suit : « qui a compté la poussière de Jacob ou le nombre d'un quart d'Israël ? » Les derniers mots רובה ישראל (quart d'Israël) sont un clin d'œil à l'œuvre de Jacob ben Makhir. Commence alors le traité sur le quadrant d'Israël.

L'auteur du traité explique que l'astrolabe fait partie des instruments les plus sophistiqués pour connaître les mouvements célestes, mais qu'il est difficile d'en trouver. La fabrication de

⁷⁵ La citation en hébreu des *Nombres* : (במדבר 23) מי מנה עפר יעקב ומספר רובה ישראל

l'instrument est un travail ardu à cause de la « multiplicité des dessins et des ouvertures qui doivent être faites dans l'instrument »⁷⁶. Par ailleurs, il précise que peu d'artisans savent comment le construire et que ceux qui le font se trouvent « dans les extrémités du monde ». C'est donc l'une des raisons qui le poussent à inventer ce *quart de cercle*, afin de simplifier la fabrication de l'instrument. L'avantage de son quadrant, également, est de permettre d'établir exactement l'heure du jour et de la nuit, chose que ni l'astrolabe ni le quadrant « ancien » ne pouvaient faire⁷⁷. Après avoir fini la préface du traité, Jacob ben Makhir fait savoir que le texte se divise en seize chapitres et présente une sorte de table des matières des chapitres avec une brève description⁷⁸. À la suite de cette table commence le premier chapitre dans lequel il traite du lever du soleil, les jours du mois, la place du soleil dans le ciel et le mouvement de la lune. Au chapitre deux, il discute du lever et du coucher du soleil et de la lune, les mois lunaires et l'année solaire. Les chapitres trois à quinze servent à expliquer l'instrument et le dernier chapitre finit au folio 20^r et décrit comment construire le quadrant. Cette organisation du texte suit de près le manuscrit hébreu 1047⁷⁹, mais comporte quelques variantes significatives.

2.3.1.3.2.1.2 Différences entre les manuscrits hébreux 1047 et 1065

Le manuscrit hébreu 1047 contient deux textes sur le quadrant de Jacob ben Makhir⁸⁰. Nous lisons les premiers mots suivants dans l'*incipit* du premier texte, aux folios 96^r-97^r : « Explication sur la construction de l'instrument que l'on appelle quadrant attribué au sage [...]

⁷⁶ Jacob ben Makhir, 1422, (en hébreu *Yaacov ben Makhir : rova Israel*) *Jacob ben Makhir : quadrant d'Israel*, ms. Paris BnF hébreu 1065, fol. 1r.

Nous remercions Guadalupe González Diéguez, professeure adjointe à l'Institut d'Études Religieuses à l'Université de Montréal, pour sa précieuse participation à la transcription préliminaire et à la traduction du texte.

⁷⁷ L'astrolabe et le quadrant *vetus*, bien qu'utilisés pour calculer le temps, ne donnaient jamais l'heure précise. Par ailleurs, le meilleur moment pour le faire était à midi, lorsque le soleil est à son plus haut.

⁷⁸ Jacob ben Makhir, XV^e siècle, (en hébreu *rova Israel*) *Quadrant d'Israël*, ms. Paris BnF hébreu 1047, fin du folio 1^r jusqu'au début du folio 2^r.

⁷⁹ ms. Paris BnF hébreu 1047, fol. 109^v-123^v.

⁸⁰ Jacob ben Makhir, *Explication sur la construction de l'instrument que l'on appelle quadrant*, ms. Paris BnF hébreu 1047, folios 96^r-97^r ; Jacob ben Makhir, (en hébreu *Yaacov ben Makhir : rova Israel*) *Jacob ben Makhir : quadrant d'Israel*, ms. Paris BnF hébreu 1047, 109^v-123^v.

Jacob de Montpellier ben Makhir ben Tibbon ז"ל⁸¹. Il y décrit comment construire le quadrant, en combien de parties l'instrument est divisé, les différents degrés, ainsi de suite. La place dans le recueil de cette partie explicative de l'instrument est étonnante puisque le texte semble être une synthèse du chapitre 16 du quadrant d'Israël⁸², copié à la suite d'un traité sur la forme du cadran solaire, d'un texte de Ptolémée, puis d'un traité sur les lignes de l'astrolabe. Ce texte diverge sensiblement du chapitre 16, parfois en omettant des mots ou des phrases. Les premiers paragraphes sont très similaires, mais plus nous avançons dans la lecture, plus le copiste semble avoir synthétisé ou supprimé des phrases. Plusieurs exemples le démontrent, principalement aux derniers paragraphes du traité. Notamment, le copiste a supprimé la phrase qui commence à la dernière ligne du folio 122^v et qui finit à la première ligne du folio 123^r.

Le copiste du manuscrit hébreu 1047, à la différence de celui du ms. hébreu 1065, a une écriture beaucoup plus soignée. Il n'y a aucune hachure dans le traité du *quadrant d'Israël* et très peu de notes marginales. Chaque paragraphe commence avec le numéro du chapitre en gros caractères en écriture carrée séfarade. Par ailleurs, le copiste du manuscrit hébreu 1047 écrit à la suite du nom de Jacob ben Makhir l'acronyme « ז"ל » (ז"ל) pour spécifier que l'auteur est déjà décédé lorsqu'il copie le traité. Nous pouvons également constater une dizaine de discordances au niveau de l'orthographe de certains mots. Par exemple, Mardochée insère la lettre *aleph* (א) entre le *lamed* (ל) et le *beth* (ב) dans le mot « אצטורלאב » (astrolabe) et inverse également à quelques reprises le *vav* (ו) et le *beth* (ב) dans le mot « רובה » (*rova*, c'est-à-dire quadrant), ce que l'autre copiste ne fait pas. Enfin, le traité dans le manuscrit hébreu 1047 semble plus complet, certaines phrases manquent en effet dans la copie de Mardochée⁸³. Ces différences, toutefois, ne nuisent aucunement au contenu général du texte, puisque sont exprimées les idées essentielles de Jacob ben Makhir.

Les nombreuses copies du traité du quadrant d'Israël montrent le succès de cet instrument auprès de savants juifs. Pareillement, la communauté savante chrétienne apprécie l'ingéniosité de

⁸¹ « ז"ל » (en heb. ז"ל) est un acronyme qui veut dire « qu'il repose en paix » ou « que sa mémoire soit louée ». Notre traduction.

⁸² ms. Paris BnF hébreu 1047, folios 122^v-123^v.

⁸³ Le manuscrit hébreu 1047 contient une phrase de plus à la fin de sa préface et avant la table des matières, au folio 122^v.

l'instrument, notamment Armengaud Blaise, qui collabore avec *Profatius* et traduit l'œuvre en latin.

2.3.2 Armengaud Blaise et la traduction latine (1299)

2.3.2.1 Sa vie

Les sources n'ont pas offert beaucoup d'informations sur la vie d'Armengaud Blaise. Toutefois, E. Renan, de P. Glorieux et M. McVaugh ont réussi à puiser dans les textes certains faits majeurs⁸⁴. Ainsi, Armengaud naît à Montpellier en 1264, son oncle par alliance est Arnaud de Villeneuve, un savant renommé autant auprès de la communauté savante chrétienne que juive.

Il poursuit des études à la faculté de médecine à Montpellier, mais échoue en 1289 aux examens finaux, les maîtres de Montpellier lui refusent alors la Licence. Il se plaint à l'évêque de Maguelone d'injustice et ce dernier prend sa cause en main. Du fait des menaces de l'évêque, les maîtres font appel au pape et prononcent à Avignon, le 12 avril 1290, leur verdict⁸⁵. Selon la lettre, l'évêque aurait accordé la Licence contre la volonté des maîtres de l'université. C'est pourquoi les maîtres ont pris la décision que désormais, tous ceux qui menaceraient les maîtres de l'université ou iraient à l'encontre de leur jugement seraient excommuniés publiquement⁸⁶. Remarquons que son oncle, Arnaud de Villeneuve, est maître à la faculté de médecine et

⁸⁴ RENAN Ernest, « Armengaud, fils de Blaise, médecin », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris, Imprimerie nationale, Tome 28, 1881, pp. 127-138 ; GLORIEUX Palémon, *La faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1971, pp. 94-95 ; McVAUGH Michael R., « Armengaud Blaise as a translator of Galen », dans SYLIA Edith, McVAUGH Michael R. (éd.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science, Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden, New York, Brill, 1997, pp.115-133. 2) ; McVAUGH Michael R., FERRE Lola, *The Tabula Antidotarii of Armengaud Blaise and Its Hebrew Translation*, Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphie, 2000, 218 pages.

⁸⁵ *Cartulaire de l'université de Montpellier*, Montpellier, Maison Ricard Frères, vol. 1, 1890, pp. 213-215, n°21. RENAN Ernest, « Armengaud, fils de Blaise, médecin », ..., p. 129.

⁸⁶ *Cartulaire de l'université de Montpellier*, Montpellier, vol. 1, 1890, pp. 214-215. Voir également RENAN Ernest, « Armengaud, fils de Blaise, médecin », ..., p. 129.

médecin du pape au moment de ce débat, mais aucune source ne fait mention de son intervention dans l'affaire ni de son soutien. Malheureusement, les sources ne nous en disent pas plus sur la suite des événements et nous ne savons pas si Armengaud Blaise, au final, obtient son diplôme.

Quoi qu'il en soit, même s'il n'a jamais pu enseigner à la faculté, les sources le nomment *magister* et dès septembre 1296 il pratique la médecine à Gironne, qui fait partie de la Couronne d'Aragon⁸⁷. Vers 1304, Armengaud est envoyé à la cour de Jacques II, à Barcelone, en tant que médecin du roi et de la reine. En janvier 1307, il quitte ses fonctions pour devenir médecin de Clément V en Avignon. Après cette date, les sources ne donnent aucune autre information exceptée la date de sa mort, en 1312⁸⁸.

2.3.2.2 Ses œuvres et ses traductions

Armengaud Blaise a écrit au moins deux textes médicaux originaux. Le premier n'est connu que par un seul manuscrit (ms. Paris Arsenal 972, fol. 92-96) avec pour titre *Amphorismi*. Il s'agit de conseils concernant certains régimes et des hypothèses entourant l'urine. Le second texte, *Tabula antidotarii*, un catalogue sommaire d'antidotes, est traduit à Barcelone en hébreu en 1306 par Estori ha-Parhi, un exilé qui a probablement fait partie de son cercle d'amis montpelliérains. Ce texte a récemment fait l'objet d'une édition par M. McVaugh et D. Ferre⁸⁹. Armengaud Blaise a aussi rédigé un *compendium super Antidotarium Nicolai*, mais il est avant tout connu comme un traducteur prolifique.

⁸⁷ Le manuscrit Arxiu Diocesà de Girona, Notularum 1, fol. 37^v et le manuscrit d'Oxford Can. Misc, 340, fol. 109. Voir McVAUGH Michael R., FERRE Lola, *The Tabula Antidotarii of Armengaud Blaise and Its Hebrew Translation*, ..., p. 1 ; SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juifs et chrétiens à Montpellier vers 1300 », ..., p. 339.

⁸⁸ McVAUGH Michael R., FERRE Lola, *The Tabula Antidotarii of Armengaud Blaise and Its Hebrew Translation*, ..., p. 2.

⁸⁹ M. McVaugh et D. Ferre ont retranscrit le texte latin, suivi d'une traduction anglaise, puis la version hébraïque faite par Estori ha-Parhi (il a rencontré Armengaud Blaise en 1306 à Barcelone). Voir McVAUGH Michael R., FERRE Lola, *The Tabula Antidotarii of Armengaud Blaise and Its Hebrew Translation*, Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphie, 2000, 218 pages.

Sa bibliographie compte au moins six œuvres traduites de l'arabe ou de l'hébreu vers le latin. Ses traductions de textes hébraïques ou arabes prouvent qu'Armengaud connaît au moins les rudiments de ces langues, mais fait parfois appel aux savants juifs comme intermédiaires. C'est le cas par exemple des traités de Maïmonide écrits en arabe, mais en caractères hébraïques. En effet, nous pouvons compter parmi ses traductions quatre traités maïmonidiens⁹⁰, dont celui sur l'asthme qu'Armengaud traduit en mai 1302 sous le nom *Translatio tractatus Moisis Maimonidis de regimine ægrorum et sanorum, et specialiter de asmate*. Il aurait traduit à partir de l'arabe avec l'aide d'un interprète, probablement Jacob ben Makhir : « [...] *translatum ab arabico in latinum apud Montem Pessulanum, a magistro Armengando Blazii, mediante fideli interprete, [...]* »⁹¹. Armengaud traduit également le traité des poisons (*Translatio tractatus Moisis Maimonidis de medicinis contra venena*) en 1305. Dédié au pape Clément V, il décide de traduire en latin cette œuvre à la suite d'un débat entre Bernard de Gordon et son oncle Arnaud de Villeneuve au sujet d'un poison nommé thériaque. Dans la préface de sa traduction, il admet que seul Maïmonide réussit à expliquer aussi bien ce type de poison⁹². Enfin, de ses traductions, nous en retenons une principalement : le *quadrant d'Israël*.

2.3.2.3 La traduction latine de la première édition du *Quadrant d'Israël*

2.3.2.3.1 La date

Rappelons-le, Jacob ben Makhir rédige vers 1288 la première version de son traité sur le quadrant. Armengaud Blaise en prend connaissance et décide, quelques années plus tard, d'en faire une traduction latine. La date exacte n'est pas connue, mais certains historiens ont tenté une réponse. Alors que G. Boffito et L. Thorndike penchent pour l'année 1290, E. Renan et P.

⁹⁰ GARFAGNINI Gian Carlo, LAPIDGE Michael, LEONARDI Claudio, SANTI Francesco, *C.A.L.M.A. : Compendium auctorum Latinorum Medii Aevi : 500-1500*, Firenze, SISMELE, Galluzzo, 2000, t. 1, fasc. 4, pp. 435-437.

⁹¹ Armengaud Blaise, *Translatio tractatus Moisis Maimonidis de regimine ægrorum et sanorum, et specialiter de asmate*, Collège Gonville et Caius, Cambridge, ms. 178, fol. 130^r. RENAN Ernest, « Armengaud, fils de Blaise, médecin », dans *Histoire littéraire de la France*, Paris, Imprimerie nationale, Tome 28, 1881, p. 136.

⁹² McVaugh Michael R., « Theriac at Montpellier 1285-1325 (with an Edition of the 'Questiones De Tyriaca' of William of Brescia) », dans *Sudhoffs Archiv*, vol. 56, no. 2, 1972, pp. 122.

Duhem préfèrent plutôt l'année 1299. Le raisonnement de Lynn Thorndike paraît juste et nous préférons nous ranger de son côté. Il explique, en effet, que dans la deuxième version corrigée de 1301, le savant juif dit qu'il a composé son traité en 1288 à Montpellier. Si nous supposons que la traduction s'est faite en 1299 et non en 1290, il n'y aurait donc que deux années qui sépareraient la traduction latine d'Armengaud (avec l'aide de *Profatius*) de la deuxième édition corrigée. Donc, cette nouvelle version aurait tout de suite supplanté la traduction latine, mais comment alors expliquer qu'en moins de deux ans il y ait autant de copies de la traduction d'Armengaud ? Si nous acceptons le fait qu'il y ait onze ans d'écart entre la traduction et la deuxième version, la circulation du traité expliquerait la survie d'autant de manuscrits de la traduction d'Armengaud et de la révision faite en 1301⁹³.

Suite à la traduction d'Armengaud Blaise, le traité du quart du cercle de *Profatius* est recopié en latin à diverses reprises, sans toutefois que le copiste précise quelle édition il utilise. Ce sont néanmoins les premiers mots du texte qui nous aide à différencier la première version latine de la seconde. La première version commence donc par : « *Cum [ou Quoniam] scientia artis astronomie non completur absque instrumentis [...]* ». Quant à la seconde, elle commence ainsi : « *Cum stellarum scientia sine instrumentis congruis minime compleatur [...]* »⁹⁴. Parmi les manuscrits latins, deux (le manuscrit de Paris, anc. Fonds 7437 et le manuscrit d'Oxford, Can. Misc. 360) s'accordent en général avec la rédaction hébraïque de la première édition. Concentrons-nous sur le manuscrit conservé à Paris.

⁹³ THORNDIKE Lynn, « Date of the Translation by Ermengaud Blasius of the Work on the Quadrant by Profatius Judaeus », ..., p. 308.

⁹⁴ Manuscrit Ashmole 1522, Oxford, fol. 122^r. Pour les différents manuscrits latins, voir BOFFITO Giuseppe, MELZI D'ERIL Camillo (éds.), *Il quadrante d'Israele. Testo Magliabechiano del sec. XIV descritto trascritto illustrato*, ..., pp. 12-15.

2.3.2.3.2 Le manuscrit 7437

2.3.2.3.2.1 Description

Le manuscrit latin 7437 se trouve à la Bibliothèque nationale de France. Écrit à plusieurs mains à encre noire et rouge, sur parchemin, il est composé de cent quatre-vingt-huit folios⁹⁵. La date de rédaction se situe au XIV^e siècle, mais quelques parties sont ajoutées au XV^e siècle.

2.3.2.3.2.2 Contenu

Le manuscrit contient treize traités en lien avec l'astronomie. Il n'y a pas de tables des matières, certains textes sont précédés d'un *incipit*. Voici ce que nous trouvons : Les premiers folios (1r-8^v) présentent les douze signes zodiacaux d'après al-Sūfī ; les folios 9 et 10 sont vides, puis vient ensuite le *Introductorium* d'Alkabīti expliquant les différents signes zodiacaux (11^r-89^r) ; au folio 89^v figure une table des distances entre les sphères célestes et aux folios 89^v-101^v plusieurs chapitres traitant de la planète Terre, de la lune et des étoiles. Suit ensuite un texte portant sur la pratique de l'arithmétique (101^v-113^v) ; une copie du traité de Robert l'Anglais⁹⁶, le *Quadrans vetus* (119^r-125^r) ; l'*Algorismus* de Sacrobosco (125^r-130^v) ; les tables de comput (131^r-132^v) et le *Liber sciencie perspective*⁹⁷ (133^v-151^v). Enfin, le manuscrit contient quatre autres textes : un texte dénué de titre qui explique comment fabriquer le quadrant nouveau (152^r à 155^r), le *Quadrans novus* de Profatius (155^v-163^v) suivi d'un commentaire anonyme daté de 1324 (164^r-183^v) et enfin la *Saphea* d'Azarchel (183^v-187^r).

⁹⁵ La numérotation des folios est fautive, le folio 89 revient deux fois.

⁹⁶ Il n'y a pas d'*incipit* qui indique le titre et l'auteur du texte mais D. Juste identifie le texte à Robert l'Anglais. Voir JUSTE David, *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bibliothèque nationale de France*, Paris, CNRS Editions, 2015,

⁹⁷ Selon D. Juste, *Perspectiva communis* de Jean de Peckham, voir JUSTE David, *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bibliothèque nationale de France*, ..., p. 157.

Deux traités attirent notre attention. Le premier est, bien entendu, la traduction latine du quadrant de *Profatius* qui commence au folio 155^v et dont nous ferons une analyse dans les prochaines lignes. Portons notre regard sur le texte qui le précède, aux fol. 152^r à 155^r, qui ne semble pas avoir soulevé l'intérêt parmi les historiens, à l'exception de E. Poulle⁹⁸. Cette partie ne comporte pas de titre ni d'*incipit*, mais en nous penchant sur le contenu, nous découvrons avec surprise qu'il s'agit là d'un texte sensiblement similaire à celui trouvé dans le manuscrit hébreu 1047 aux folios 96^r-97^r⁹⁹. En effet, le copiste a reproduit, presque mot pour mot, l'explication de Jacob ben Makhir sur la construction du quadrant. À la différence du texte hébreu, celui en latin ajoute une table pour la construction du calendrier zodiacal où sont inscrits les signes zodiacaux, suivis des mois, des jours et une autre table d'étoiles¹⁰⁰.

En ce qui concerne le traité qui suit aux folios 155^v-163^v, il s'agit de la traduction latine entreprise par Armengaud Blaise. Il a pour *incipit* : « *tractatus Profacii Iudei, sapientis astronomi, super quadrantes* ». Ernest Renan a réalisé une édition partielle de la préface et des titres de chapitres, nous ne reviendrons pas sur le contenu de ces folios¹⁰¹. Nous pouvons remarquer cependant dans la marge du folio 169^r l'information suivante : « *Explicit tractatus sive opus quadrantis editus a magistro Profagii (sic) de Massilia, judeo, sapiente astronomo, annis Domini nostri Jesu Christi 1290* ». Armengaud Blaise n'est pas mentionné comme traducteur, ni dans le texte, ni dans les marges. La source s'accorde toutefois avec les autres manuscrits, comme le ms. d'Oxford Can. misc. 340, dans lequel figurent des informations supplémentaires : « *Incipit tractatus Profag, de Marsilia, supra quadrantem, quem composuit ad inveniendum quicquid per astrolabium inveniri potest, translatus ab hebreo in latinum a magistro Hermegando Blasii, secundum vocem ejusdem, apud Montem Pesulanum [...]* »¹⁰². Quoi qu'il en soit, le manuscrit latin 7437 contient bien la traduction de la première édition du

⁹⁸ POULLE Emmanuel « Le Quadrant nouveau médiéval, II. », dans *Journal des savants*, n°3, 1964, p. 206.

⁹⁹ Ms. Paris BnF hébreu 1047, folios 96^r-97^r.

¹⁰⁰ Ms. Paris BnF latin 7437, folios 106^r-106^v. Pour de plus amples détails se référer à POULLE Emmanuel « Le Quadrant nouveau médiéval, II. », ..., pp. 207-208.

¹⁰¹ RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, Farnborough, Gregg International, 1969, pp. 609-610.

¹⁰² RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, ..., p. 610.

traité de Jacob ben Makhir, puisqu'il commence par « *Cum scientia artis astronomie* [...] ». Nous pouvons toutefois constater quelques différences entre les versions en latin et en hébreu.

2.3.2.3.3 Divergences entre les textes hébreu et latin

Le manuscrit latin s'accorde en général avec la rédaction hébraïque. Les deux commencent par la préface et annoncent qu'il y aura seize chapitres. La liste de chapitres suit avec une description de leur contenu. Jusque-là, la forme et le fond sont similaires. Or, nous avons trouvé au moins deux variantes¹⁰³. La première est que le manuscrit latin joint au traité une table annuelle des mouvements quotidiens que nous ne retrouvons ni dans le ms. hébreu 1047 ni dans le ms. hébreu 1065. Elle se trouve à la fin de la traduction latine aux folios 163^r et 163^v. La seconde différence est que les traductions latines mentionnent Ptolémée dans la préface, alors que le texte hébreu ne le fait pas. Nous pouvons lire ainsi dans le manuscrit latin 7437 de Paris la phrase suivante : « *Composuerunt autem ex ipsi multa et diversa ex quibus melius dicitur astrolabium Ptolomei, per quod sciuntur plures ex motibus celestibus de facili valde* [...] »¹⁰⁴. Dans le manuscrit hébreu 1047, nous lisons plutôt : « Parmi les instruments différents des instruments les plus sophistiqués est l'instrument appelé astrolabe avec lequel on connaît les mouvements célestes »¹⁰⁵. Le sens de la phrase ne change pas, mais nous pouvons nous interroger sur l'ajout du nom de Ptolémée dans la traduction. Pourquoi cette précision ? La question reste ouverte, mais nous pouvons tenter une réponse. Jacob ben Makhir et ses coreligionnaires n'ont pas vu l'utilité de préciser le nom de l'inventeur de l'astrolabe, puisque les lecteurs ont déjà acquis un niveau avancé en astronomie – et donc savent de qui il s'agit. Ou bien, la mention de Ptolémée n'était pas essentielle à la compréhension du texte. Chez les savants chrétiens, d'un autre côté, la précision est primordiale. Nous le constatons, par exemple, avec le nombre de gloses insérées dans les traités traduits de l'hébreu au latin.

¹⁰³ E. Renan affirme qu'il y a concordance parfaite entre le manuscrit latin et hébreu, mais nous ne sommes pas du même avis. Voir RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, ..., p. 608.

¹⁰⁴ Ms. Paris BnF latin 7437, folio 155^v.

¹⁰⁵ « [...] והיה המחובר שבהם הכלי הנקרא אצטורלב ידעו בו התנועות השמימיות »

Le manuscrit BnF 1065 ne parle pas non plus de Ptolémée.

2.3.3 La deuxième édition corrigée (1301)

Quelques années après la traduction latine de la première version du traité, Jacob ben Makhir entreprend en 1301 une autre édition. Comme le révèle le manuscrit Ashmole 1522 d'Oxford, son intention est de corriger son quadrant et d'apporter certains changements¹⁰⁶. Cette nouvelle édition comporte deux chapitres de plus que la précédente, soit dix-huit chapitres. *Profatius* n'apporte pas de modifications majeures à son quadrant. C'est au dos du quadrant qu'il modifie quelque peu l'instrument. Avant 1301, le quadrant est muni d'un fil qui est fixé au centre du zodiaque pour donner chaque jour le degré où se trouve le soleil. Dans la deuxième version, il l'améliore en remplaçant le fil par deux réglettes, qu'il nomme *almuri*¹⁰⁷. Le savant juif adopte également de façon définitive le cercle des mansions lunaires.

L'édition en hébreu ne nous est pas parvenue, ce qui laisserait certains penser que Jacob a apporté ses corrections directement sur le latin¹⁰⁸. Cette hypothèse est attrayante, puisqu'elle montre un autre niveau de coopération entre savants des deux confessions. Elle supposerait cependant que Jacob connaisse le latin ou que son confrère chrétien l'ait aidé à traduire directement et de vive voix du vernaculaire au latin. Si nous acceptons cette idée, Jacob ben Makhir n'aurait donc pas jugé nécessaire de mettre à la disposition de ses coreligionnaires la nouvelle édition, mais pour quelles raisons ? Cette possibilité est incertaine et les sources ne nous donnent pas de réponse. Il reste que cette version latine corrigée est plus commune dans les manuscrits latins et, rappelons-le, à la différence de la première édition, elle commence ainsi : « *Cum stellarum scientia sine instrumentis congruis minime compleatur [...]* »¹⁰⁹. En 1922, Boffito et Melzi d'Eril ont publié l'édition critique du nouveau traité, provenant du manuscrit Cod. Magliabechiano II. III. 24, de la Bibliothèque nationale de Florence.

¹⁰⁶ Manuscrit Ashmole 1522, Oxford, fol. 122^r : « [...] *et correctus ab eodem anno Domini 1301* ».

¹⁰⁷ POULLE Emmanuel « Le Quadrant nouveau médiéval, II. », ..., p. 184.

¹⁰⁸ THORNDIKE Lynn, « Date of the Translation by Ermengaud Blasius of the Work on the Quadrant by Profatius Judaeus », ..., p. 306.

¹⁰⁹ Manuscrit Ashmole 1522, Oxford, fol. 122^r. Pour les différents manuscrits latins, voir BOFFITO Giuseppe, MELZI D'ERIL Camillo (éds.), *Il quadrante d'Israele. Testo Magliabechiano del sec. XIV descritto trascritto illustrato*, ..., pp. 12-15.

2.3.4 Remaniement par Pierre de Saint-Omer (1309)

À la suite de la deuxième édition de *Profatius*, une autre a lieu, cette fois-ci à Paris, en 1309 par Pierre de Saint-Omer¹¹⁰. Chancelier de Notre-Dame de Paris, il décide de remanier le traité, car il constate qu'il faut apporter de nouvelles corrections. Sous le titre de *Novus quadrans correctus*, le texte commence ainsi : « *Ars et operacio novi quadrantis editi a magistro Profacio Marsiliensi, operis utilitate et factionis facilitate astronomie instrumenta, ut dicit in prologo, excedentis, et postea a Petro de Sancto Audomaro Parisius diligenter correcto et perfecti* »¹¹¹. Ce remaniement est intéressant du fait que Pierre de Saint-Omer n'aurait pas été au courant des améliorations que Jacob ben Makhir aurait faites en 1301¹¹². Le traité du chancelier, en effet, montre la construction d'un quadrant qui ressemble au premier modèle de *Profatius*, celui de 1288, et non à la deuxième version, puisqu'il n'intègre pas le cercle des mansions lunaire dans son quadrant. Pierre de Saint-Omer n'aurait donc pas eu en sa possession la deuxième version du traité.

Ces différentes traductions du traité et les améliorations apportées par des érudits chrétiens montrent l'ampleur de la diffusion du traité de Jacob ben Makhir, mais surtout l'intérêt que portent les savants chrétiens aux œuvres de leurs confrères juifs et la collaboration qui se créait autour d'un même désir : le perfectionnement d'outils astronomiques. L'exemple de Pierre de Saint-Omer prouve qu'une collaboration est possible même après l'édit d'expulsion des juifs de France émis par Philippe le Bel en 1306. Jacob ben Makhir ne constitue pas une exception de ces échanges, d'autres ont suivi ses pas, comme Gersonide. Ses travaux ont suscité, en effet, l'intérêt de la cour pontificale à Avignon.

¹¹⁰ Le texte se trouve dans deux manuscrits : Bibliothèque Bodléienne, Oxford, ms. Ashmole 360 (fol. 49^r-61^v) et Bibliothèque Bodléienne, Oxford, ms. Bodl. 177 (fol. 57^v-61^r).

¹¹¹ Bibliothèque Bodléienne, Oxford, ms. Ashmole 360, fol. 49^r.

¹¹² POULLE Emmanuel « Le Quadrant nouveau médiéval, II. », ..., p. 184.

3. Gersonide (1288-1344)

3.1 Sa vie

Gersonide est connu sous plusieurs noms. Les juifs de son temps l'appellent Lévi ben Gershom, mais parmi les chrétiens il utilise son nom provençal Maître Léon de Bagnols. Les manuscrits latins se réfèrent à lui sous *Magister Leo de Balneolis*, *Leo de Bagnolo* ou encore *Magister Leo Hebraeus*.

Il est né en 1288, puisqu'il écrit dans son œuvre d'arithmétique, *Ma'ase Hosheb*, qu'il a trente-trois ans en Nissan 5081 (avril 1321) lorsqu'il finit la rédaction. Son lieu de naissance n'est pas certain, D. Iancu-Agou¹¹³ le place à Bagnols-sur-Cèze dans le Languedoc – d'où son nom provençal et latin –, mais C. Touati¹¹⁴ n'est pas de cet avis. Il suppose plutôt que son lieu d'origine n'est pas connu et que Bagnols-sur-Cèze était probablement le lieu de sa résidence au moment où il compose certains de ses ouvrages. Gersonide a plusieurs frères, dont un, Salomon, qui a également des contacts avec le cercle chrétien à Avignon. En effet, le manuscrit latin 8378A de la Bibliothèque nationale de France souligne qu'il a aidé Pierre d'Alexandrie à traduire de l'hébreu au latin le *Pronostic sur la conjonction de Jupiter et Saturne pour l'année 1345* de son frère : « [...] *Ego vero frater Petrus de Alexandria, [...] cum adjutorio magistro Salomonis, fratris carnalis praedicti magistri, istud inventum et ordinatum per eum, de hebraeo transtuli in latinum, anno quo supra, suae sententiae nil addendo, nihil in aliquo minuendo* »¹¹⁵. Nous savons également que Lévi ben Gershom se marie avec sa cousine germaine et qu'il a pratiqué la médecine pour gagner sa vie¹¹⁶. À partir de 1320 ou 1321, il vit principalement à Orange. Il a dû probablement quitter Bagnols-sur-Cèze à ce moment-là tout juste avant ou pendant la nouvelle expulsion promulguée par le roi de France, Charles IV, à l'encontre des

¹¹³ IANCU-AGOU Danièle, « Astronomie et astronomes juifs dans le midi de la France au Moyen Âge », ..., site Internet : <https://books.openedition.org/pup/2906>.

¹¹⁴ TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 33.

¹¹⁵ TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 36.

¹¹⁶ SHATZMILLER Joseph, « Gersonide et la société juive de son temps », dans DAHAN Gilbert (éd.) *Gersonide et son temps*, Louvain, Peeters, 1991, p. 42.

juifs. Vers la fin de sa vie, lorsqu'il fréquente la cour pontificale, il entreprend quelques voyages à Avignon.

Contrairement à Jacob ben Makhir, qui meurt avant la dégradation de la situation des juifs dans le sud de la France, Gersonide est témoin de plusieurs événements sombres. En 1306, alors qu'il a dix-huit ans, les juifs sont expulsés (pour être rappelés en 1315). Cinq ans plus tard, une insurrection populaire sans l'appui des seigneurs, appelée la Croisade des Pastoureaux, descend de Normandie à Paris puis en Languedoc en pillant sur son passage plusieurs communautés juives. Gersonide est, au moment de ces événements, installé à Orange, ville qui appartient aux comtes de Baux. Il est témoin également en 1321 de l'accusation portée à l'encontre des juifs d'avoir empoisonné les puits. Cette accusation provoque un nouveau massacre de certaines communautés juives. L'année suivante, Charles IV expulse de nouveau les juifs du Royaume de France. La situation des juifs dans le Comtat Venaissin n'est pas non plus de tout repos entre 1316 et 1334, durant le règne du pape Jean XXII. C'est avec l'arrivée du pape Clément VI en 1342 que la situation des juifs dans le Comtat Venaissin s'améliore, soit deux ans avant la mort de Gersonide. Il meurt, en effet, le 20 avril 1344 comme le stipule l'épilogue du traducteur chrétien dans le *Pronosticon magistri Leonis Hebraei de conjunctione Saturni et Jovis et Martis anno Domini 1345* : « *Magister Leo, morte preventus anno Christi 1344, die 20 mensis aprilis, circa meridiem, de hac conjunctione nil amplius ordinavit* »¹¹⁷.

3.1.1 La papauté d'Avignon et son entourage chrétien

Lévi ben Gershom voit passer trois papes à Avignon durant sa période active. Le premier est Jacques Duèze (1244-1334) qui prend le nom de Jean XXII au moment de son couronnement en 1316. D'origine languedocienne, de la ville de Cahors, il étudie la médecine puis le droit canonique et le droit romain. Lorsqu'il est élu pape, il transfère la cour pontificale de Rome à Avignon. Gersonide vit une bonne partie de sa vie intellectuelle sous un pape peu disposé aux

¹¹⁷ TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 36.

innovations musicales et aux arts en général. En 1324-1325, sa décrétale *Docta Sanctorum Patrum*, par exemple, interdit *l'ars nova*. Il reproche notamment l'utilisation de nouveaux rythmes musicaux et du mélange des langues latines et vernaculaires¹¹⁸.

Pour ce qui est du rapport avec les juifs, Jean XXII a une attitude complexe. D'un côté, il prend leur défense lors de la Croisade des Pastoureaux et de l'autre, il confisque et brûle les livres rabbiniques (comme le Talmud) en 1320. Le pape rompt également avec la tradition pontificale en expulsant les juifs de certaines localités du Comtat (Carpentras, Bédarrides, Châteauneuf entre autres) vers 1322-1323¹¹⁹. Jean XXII soutient, également, fortement leur conversion au christianisme, principalement en 1320 et défend les biens des convertis. Devons-nous voir une forme d'antijudaïsme dans cette expulsion ? Nous ne le pensons pas. Selon V. Théis, plusieurs explications justifient l'action de Jean XXII, mais une des hypothèses serait de vouloir modérer voire d'écarter, dans un contexte local tendu suite à la politique fiscale de la papauté, une hargne et une agitation qui auraient pu se retourner contre le pape¹²⁰. D'ailleurs, le retour des juifs dans le Comtat et à Avignon se fait peu de temps après, en 1326. Gersonide habite durant ces années-là à Orange, ville qui n'est pas touchée par l'expulsion des juifs.

Sous le pontificat de Jean XXII, Lévi ben Gershom ne semble pas fréquenter la cour. L'absence d'intellectuels juifs peut être comprise tout simplement par le fait que ce pape ne se préoccupe ni des arts ni des sciences mathématiques (l'astronomie et l'astrologie). Un savant juif, contemporain de Gersonide, du nom de Moïse de Trets, travaille en 1316 comme astrologue

¹¹⁸ « *Sed nonnulli novellae scholae discipuli, dum temporibus mesurandis invigilant, novis notis intendunt, fingere suas quant antiquas cantare malunt, in semibreves et minimas ecclesiastica cantantur, notulis percutiuntur. Nam melodias hoquetis intersecant, discantibus lubricant, triplis et motetis vulgaribus nonnunquam inculcant adeo, ut interdum antiphonarii et gradualis fundamenta despiciant, ignorent super quo aedificant, tonos nesciant quos non discernant, immo confundunt, quum ex earum multitudine notarum adscensiones pudicae, descensionesque temperatae, plani cantus, quibus toni ipsi secernuntur ad invicem, obfuscentur* ». ANHEIM Étienne, « Une controverse médiévale sur la musique : la décrétale *Docta sanctorum* de Jean XXII et le débat sur l'ars nova dans les années 1320 », dans *Revue Mabillon*, vol. 11, 2000, pp. 224-225.

¹¹⁹ Pour une explication plus poussée sur la date et les motifs de l'expulsion des juifs sous Jean XXII, voir THEIS, Valérie, « Jean XXII et l'expulsion des juifs du Comtat Venaissin », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 67, n°1, 2012, pp. 41-77. Voir également SHATZMILLER Joseph, « The Papal Monarchy as Viewed by Medieval Jews », ..., p. 40.

¹²⁰ THEIS, Valérie, « Jean XXII et l'expulsion des juifs du Comtat Venaissin », ..., p. 69.

pour l'archevêque d'Aix, Robert Mauvoisin, avant que Jean XXII, devenu pape, n'intente un procès contre l'archevêque et ne le dépose en l'accusant de dépendre des prédictions de Moïse de Trets¹²¹. Gersonide a-t-il tout de même des contacts avec des savants chrétiens ? Il semble que oui puisqu'en 1320 il compose un almanach perpétuel pour établir la Pâque chrétienne à « la requête de beaucoup de grands et nobles personnages chrétiens », comme il le précise dans ses *Luhot (tables)* du livre V des *Milhamot (Guerres du Seigneur)*¹²².

Les liens de Gersonide avec la cour pontificale semblent commencer sous Benoît XII. Jacques Fournier, élu le 20 décembre 1334 après une semaine de conclave, est un moine cistercien. Contrairement à ses prédécesseurs, il a une formation théologique plutôt que juridique. Il enseigne la théologie à la faculté de Paris pour ensuite devenir abbé du monastère de Fontfroide¹²³. En tant qu'évêque de Pamiers en 1317 et inquisiteur, il soutient fermement l'inquisition contre les derniers soubresauts des déviances albigeoises. En dépit d'une hostilité envers les sciences occultes, l'astrologie, liée aux conjonctions des planètes, à sa place à la cour pontificale. C'est sous ce pape que Gersonide a l'occasion de côtoyer plusieurs savants qui fréquentent ce lieu. Par exemple, en octobre 1340, à la demande de Benoît XII, il travaille avec l'augustin Pierre d'Alexandrie¹²⁴ pour connaître les vainqueurs de la bataille de Salado (ou de Tarifa), qui a lieu le même mois, le 30 octobre¹²⁵. Elle oppose Alphonse XI de Castille avec l'aide d'Alphonse IV du Portugal au sultan mérinide Abu al-Hasan ben Utman. Elle se termine par un succès des troupes chrétiennes.

Avec l'avènement de Clément VI en 1342, la vie des juifs du Comtat Venaissin s'améliore. Limousin, Pierre Roger fait à Paris des études brillantes en théologie et en droit canonique. Selon certains, il entre à la cour du roi Philippe VI en tant que chancelier de France dès 1330,

¹²¹ SHATZMILLER Joseph, « Gersonide et la société juive de son temps », ..., pp. 40-41.

¹²² « *Le-baqqashat rabbim ve-nikhbadim mi-gedole ha-noserim* ». TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 54.

¹²³ GENEQUAND Philippe, « Prédication et politique à la cour d'Avignon », dans MORENZONI Franco (éd.) *Preaching and Political Society: From Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 204.

¹²⁴ Alexandrie, une ville dans la région du Piémont en Italie.

¹²⁵ SHATZMILLER Joseph, « Gersonide et la société juive de son temps », ..., pp. 39-40

pour devenir légat quelques années plus tard. Le 7 mai 1342, après quatre jours de conclave, il est élu cent-quatre-vingt-dix-huitième pape et prend le nom de Clément VI. Loin d'être austère, il est bien différent de son prédécesseur Benoît XII. Contrairement à Jean XXII et Benoît XII, il prend à cœur les arts et les sciences mathématiques. Il est également favorablement disposé envers les juifs. Gersonide lui dédicace d'ailleurs une lettre en 1342 dans le *De sinibus, cordis et arcus, item instrumento revelatore secretorum*. Vers 1345, les juifs retournent en grand nombre dans le Comtat Venaissin¹²⁶. À la cour pontificale naissent ainsi les collaborations entre savants juifs et chrétiens dans les domaines de la médecine, de l'astronomie ou de la musique, pour ne nommer que cela. Malheureusement, Lévi ben Gershom ne peut profiter de l'entourage du pape longtemps puisqu'il meurt deux ans après l'arrivée de Clément VI à Avignon.

Vers 1340, à Avignon, un cercle composé d'érudits chrétiens et juifs est déjà formé autour de problèmes scientifiques. Parmi ses connaissances, Gersonide côtoie Philippe de Vitry, Jean de Murs et Pierre d'Alexandrie. Le premier est un musicien reconnu dans la chrétienté occidentale de la première moitié du XIV^e siècle. Gersonide le qualifie d'ailleurs comme l'un des maîtres les plus éminents du royaume de France : « *eximio magistrorum in scientia musicali, [...] de regno Francorum* »¹²⁷. Philippe de Vitry lui demande de composer un traité sur les nombres harmoniques (*De numeris harmonicis*) utilisés dans l'astrologie, la musique et la théorie des nombres.

Pour ce qui est de Jean de Murs, il créait avec l'érudit juif un lien d'amitié par la musique et l'astronomie. Il est possible que ce soit par l'intermédiaire de Philippe de Vitry qu'ils se sont connus. Il le rencontre en 1344 (ou peut-être avant comme le suggère G. Dahan¹²⁸) lorsque Jean de Murs est appelé par Clément VI à la cour d'Avignon. Ce dernier a besoin de ses compétences

¹²⁶ THEIS, Valérie, « Jean XXII et l'expulsion des juifs du Comtat Venaissin », ..., p. 47.

¹²⁷ Lévi ben Gershom, *Magistri Leonis, Hebraei, tractatus de harmonicis numeris*, ms. Paris BnF latin 7378 A, fol. 55^v.

¹²⁸ DAHAN Gilbert, « Les Traductions latines médiévales des œuvres de Gersonide », dans DAHAN Gilbert (éd.) *Gersonide en son temps ; science et philosophie médiévales*, Louvain, Paris, E. Peeters, 1991, p. 341.

afin de réformer le calendrier. Le nom de Jean de Murs est associé à celui de Gersonide en 1350 dans un opuscule relatif à la peste noire de 1348¹²⁹.

Enfin, Gersonide fréquente Pierre d'Alexandrie, un moine augustinien, et une amitié semble découler de leurs relations. Gersonide explique qu'un soir de la fête de *Soukkot* (fête des Cabanes), ne pouvant rédiger ses observations astronomiques, il demande au moine de les écrire à sa place¹³⁰. Pierre d'Alexandrie a également traduit plusieurs de ses travaux de l'hébreu au latin. Son nom figure dans la lettre dédicace du *De sinibus, cordis et arcus, item instrumento revelatore secretorum*, qui a aussi pour titre *Tractatus instrumenti astronomiae* et dans le *Tractatus de coniunctione Saturni et Jovis et Martis anno Domini 1345*. Ce pronostic (complété après sa mort avec l'aide de son frère Salomon et Pierre d'Alexandrie) prédisait un évènement malheureux qui devait se produire en 1345, évènement qui allait être interprété quelques années plus tard comme la peste noire de 1348¹³¹. Lévi ben Gershom est ainsi bien connu de ses confrères chrétiens et la popularité de certains de ses travaux ne fait aucun doute.

3.2 Ses œuvres¹³²

À ses débuts, Lévi ben Gershom écrit principalement des commentaires sur des œuvres philosophiques tels que celles d'Aristote ou d'Averroès. Par la suite, vers 1325, il change de direction pour s'intéresser surtout à la rédaction de commentaires bibliques. Puis, à partir de 1329 il se consacre avant tout aux sciences mathématiques comme l'astronomie et l'astrologie¹³³. Son intérêt pour les prédictions astrologiques n'est pas surprenant puisque, même si plusieurs autorités juives les condamnent, elles sont employées par un certain nombre de savants de cette région, pensons à Moïse de Trets qui en fait un métier. La popularité des

¹²⁹ TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 43.

¹³⁰ Écrire fait partie de l'une des activités interdites lors des fêtes juives.

¹³¹ Lévi ben Gershom (1288-1344), *The astronomy*, trad. de l'hébreu et édité par GOLDSTEIN Bernard R., New York, Springer-Verlag, 1985, p. 13.

¹³² Nous avons trouvé utile de mettre en annexe les œuvres de Gersonide de façon chronologique pour retracer sa carrière littéraire et montrer à quelle période ses travaux ont intéressé le public chrétien. Voir *Cf. infra*, Annexe H.

¹³³ GLASNER Ruth, *Gersonides, A Portrait of a Fourteenth Century Philosopher-Scientist*, ..., p. 18.

talismans et de l'astrologie chez certains savants juifs viendraient-elles de leurs contacts étroits avec leurs confrères chrétiens ? Il se pourrait fort bien que l'environnement intellectuel, dans lequel Gersonide est imprégné, ait joué un rôle important dans l'intérêt porté à cette discipline. Lévi ben Gershom a mis à profit les contacts qu'il avait avec ces derniers et cela se voit particulièrement dans les traductions latines de certaines de ses œuvres, mais tout particulièrement, comme nous le verrons, dans sa méthode d'écriture, méthode des scolastiques chrétiens.

3.2.1 Les traductions latines

Parmi ses écrits, au moins cinq ont intéressé le public chrétien. Les traductions latines montrent l'intérêt porté par ces savants à la pensée de Gersonide. La première répertoriée est le *Rabi Levi philosophi hebraei de syllogismo recto*, une traduction du *Sefer ha-Heqesh ha-Yashar* écrit en 1319. Nous pouvons lire l'incipit suivant : « *In nomine Dei omnipotentis. Amen. Liber syllogismi recti quem composuit excellentissimus philosophus Rabi Levi filius Ghereson hebraeus cognominatus Leo de Bagnolo* »¹³⁴. Dans cette œuvre, Gersonide revient sur les *Seconds Analytiques* d'Aristote et montre comment certains raisonnements du philosophe sont inexacts tout en apportant des réponses.

En 1343, à la demande de Philippe de Vitry, Lévi ben Gershom écrit un texte sur la théorie musicale, le *De numeris harmonicis*. La version hébraïque, s'il y en a eu une, est perdue, mais le texte latin est conservé dans deux manuscrits (Bibliothèque nationale de France, ms. Lat. 7378A et à Bâle, ms. F.II.33).

Les trois autres traductions latines concernent le domaine de l'astronomie : Le cinquième livre des *Milhamot A-donai* (*Guerres du Seigneur*), connu sous le titre d'*Astronomie*, a fait l'objet

¹³⁴ Bibliothèque vaticane, Ottobon. Lat. n°1906, 83 folios. Voir, TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 72.

d'une traduction latine intitulée *Liber Bellorum Dei, V, 1*. Malheureusement, les manuscrits latins ne contiennent aucune information sur l'auteur de la traduction et la date de rédaction¹³⁵. Cette version se trouve dans au moins cinq manuscrits latins¹³⁶. Indépendamment de cette traduction, certains chapitres du livre (quatre à onze) ont été traduits par Pierre d'Alexandrie et publiés sous le titre *Tractatus instrumenti astronomiae*, que nous retrouvons aussi sous *De sinibus, cordis et arcus, item instrumento revelatore secretorum*. Il s'agirait peut-être d'une révision de la version latine existante (*Astronomia*)¹³⁷. Quatre copies de la version latine sont connues de nos jours dont une à Paris, BnF, ms lat. 7293 (fol. 1^r-17^v) qui est probablement celle offerte au pape en 1342, puisqu'elle fait partie, en 1369, de la librairie papale d'Avignon¹³⁸. Enfin, en 1345 sort en version latine le *Pronosticon magistri Leonis Hebraei de conjunctione Saturni et Jovis et Martis anno Domini 1345*. Il se trouve dans le manuscrit latin 8378A de la Bibliothèque nationale de France et dans deux manuscrits d'Oxford à la Bibliothèque Bodléienne (mss. Ashmol. 192 et 393).

3.2.2 Entre langue latine et tradition scolastique chrétienne

L'intérêt porté par les savants chrétiens aux travaux de Gersonide et les traductions latines ont mené les historiens de nos jours à se demander s'il possédait des rudiments du latin. Certains travaux, en effet, ne nous sont parvenus qu'en latin. Par exemple, il ne semble pas y avoir eu de version en hébreu du *De numeris harmonicis* composées pour Philippe de Vitry en 1343¹³⁹. Selon José Luis Mancha et Ruth Glasner, Gersonide connaît la langue latine de façon

¹³⁵ J. L. Mancha propose que ce soit Pierre d'Alexandrie, le même auteur qui a écrit en 1342 le *Tractatus instrumenti astronomiae*. Selon lui, les deux versions sont très similaires et supposent donc une même traduction. Voir, MANCHA José Luis, « The Latin translation of Levi ben Gerson's Astronomy » ..., p. 23.

¹³⁶ Vatican Lat. mss 3098 et 3380 ; Milan, Ambros. D 327 ; Lyon, Bibliothèque municipale, 326 ; et Naples, Bibliothèque nationale Vittorio Emanuele III, VIII-C-38 (incomplet).

¹³⁷ MANCHA José Luis, « The Dedicatory Letter and the Prologue of Levi ben Gershom's », dans *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, vol. 17 n°2, 2017, p. 221.

¹³⁸ Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Lat. 7293 ; Vienne, Bibliothèque nationale, ms. 5277 ; Klagenfurt, Bibliothèque nationale, ms. XXX.B.7 ; Munich, Bibliothèque publique, ms. CLM 8089. Voir, MANCHA José Luis, « The Latin translation of Levi ben Gerson's Astronomy », ..., p. 21.

¹³⁹ DAHAN Gilbert, « Les Traductions latines médiévales des œuvres de Gersonide », ..., p. 335.

élémentaire et a les capacités de dicter un texte de base en latin¹⁴⁰. J. L. Mancha a supposé d'ailleurs qu'il est possible que ce soit le résultat d'un contact constant avec des notaires chrétiens. Toutefois, C. Toutati avait soutenu en 1973, soit plus d'une trentaine d'années avant Glasner et Mancha, qu'il « est certain qu'il [Lévi ben Gershom] ne lisait pas le latin » puisque Gersonide ne cite aucune œuvre écrite en cette langue¹⁴¹. Ce qui pose problème est que dans le premier livre intitulé *Immortalité de l'âme des Guerres du Seigneur*, plusieurs éléments de la doctrine thomiste sont implicitement repris par Gersonide.

En effet, Gersonide donne les mêmes exemples que Thomas d'Aquin (*Summa theologiae* I. q.78 a.3) pour décrire la façon dont les organes sensoriels sont affectés par les qualités sensorielles. Ces derniers montrent deux niveaux de réceptivité des sens : l'*immutatio naturalis* et l'*immutatio spiritualis*. Le premier niveau, l'*immutatio naturalis*, serait, par exemple, le cas où un corps absorbe la chaleur d'un autre corps. L'exemple donné pour le deuxième niveau, l'*immutatio spiritualis*, est la perception des couleurs¹⁴².

C. Touati doute toutefois que Lévi ait lu ou ait possédé l'œuvre de Thomas d'Aquin, mais propose deux idées : la première est que le texte latin sur la création de l'âme lui ait été communiqué oralement en langue vernaculaire, c'est-à-dire en provençal. La seconde idée est qu'il a trouvé les réflexions de l'Aquinate en consultant le *Tagmule ha-nefesh* de Hillel ben Samuel de Vérone (1220-1295). Hillel est un savant italien qui a fait ses études à Barcelone et à Montpellier en médecine, avant de retourner vivre en Italie. Il est principalement connu de nos jours pour ses traductions du latin à l'hébreu. En effet, il a traduit plusieurs travaux de Thomas d'Aquin en hébreu, dont la première partie du *De unitate intellectus* seulement vingt ans après sa parution¹⁴³.

¹⁴⁰ MANCHA Jose Luis, « The Dedicatory Letter and the Prologue of Levi ben Gershom's ..., p. 234 ; GLASNER Ruth, *Gersonides, A Portrait of a Fourteenth Century Philosopher-Scientist*, ..., pp. 236, 242.

¹⁴¹ TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 38.

¹⁴² Lévi ben Gershom, *The Wars of the Lord. Book One: Immortality of the Soul*, trad. par FELDMAN Seymour, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1984, pp. 121-122.

¹⁴³ TORRELL Jean-Pierre, *Recherches thomasiennes: études revues et augmentées*, Paris, J. Vrin, 2000, p. 171.

Outre la langue latine, une autre particularité est le cursus que Lévi ben Gershom choisit pour ses études. L'ordre de rédaction de ses œuvres, et donc l'ordre de ses études, suit le cursus de l'université (chrétienne) de son époque¹⁴⁴ : il commence par l'étude philosophique (par exemple, en 1319 avec son *Livre du Syllogisme*), pour ensuite se consacrer à la Bible (en 1325, *Commentaire sur le Livre de Job*) tout en incorporant l'astronomie et l'astrologie (avant 1328, livre V des *Milhamot A-donai*). En parcourant ses œuvres de façon chronologique, Gersonide ne semble pas suivre le programme d'étude de la tradition juive qui commence d'abord par l'étude de la Bible et du Talmud, pour ensuite poursuivre avec l'étude de textes philosophiques. Cela dit, nous n'avons aucune information sur ses années d'études depuis son enfance jusqu'à ses trente ans à peu près. Il est évident qu'il a suivi une formation biblique et exégétique dès son jeune âge et durant son adolescence avant de se consacrer aux études philosophiques. En effet, remarquons qu'il commence à s'intéresser aux commentaires d'Aristote et d'Averroès seulement en 1319, à l'âge de trente et un ans. Cela s'expliquerait par le fait qu'en 1305, alors qu'il a dix-sept ans, Salomon ben Aderet prononce l'interdiction aux jeunes âgés de moins de vingt-cinq ans d'étudier, en dehors de la Torah et du Talmud, les sciences libérales et les sciences naturelles¹⁴⁵.

Par ailleurs, la méthode de travail de Gersonide dans les *Guerres du Seigneur (Milhamot A-donai)* paraît être inspirée de celle de la tradition latine. En effet, la manière dont il rédige son texte, l'ordonnance du texte, n'est pas similaire à la tradition scolastique arabe ou juive. Plutôt, il suit la méthode scolastique, celle que Thomas d'Aquin utilise : exposition des différents points de vue, leur réfutation, puis exposition des thèses justes et leur démonstration et parfois, comme l'Aquinate, Gersonide présente les objections qu'il est possible de faire de sa solution¹⁴⁶. De ce fait, nous lisons au chapitre IX du Livre I les débuts de phrases suivantes : « Premier ... », « Second ... », « Il a été objecté que ... » et « Notre réponse est la suivante ... »¹⁴⁷.

¹⁴⁴ SIRAT Colette, « Le cursus des études et le cadre institutionnel et intellectuel chez les juifs », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2003, pp. 18-19.

¹⁴⁵ Cf. *supra*, ch. V.

¹⁴⁶ SIRAT Colette, « Prologue », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, ..., pp. 11, 12, 14.

¹⁴⁷ Lévi ben Gershom, *The Wars of the Lord. Book One: Immortality of the Soul*, ..., pp. 172-182.

Gad Freudenthal, cependant, réprovoque la thèse d'un emprunt ou d'une influence de la tradition latine. Selon lui, « si le programme de recherche de Gersonide coïncide partiellement avec celui des scolastiques [chrétiens], cela est dû à ce que ces derniers se nourrissent largement des mêmes sources traduites de l'arabe que leurs homologues juifs »¹⁴⁸. Il affirme que Gersonide n'a pas pu être influencé par les savants chrétiens puisqu'à l'époque où il entre en contact avec ces derniers, il est déjà formé et que s'il avait acquis des connaissances de savants chrétiens il aurait mentionné ce fait, ne serait-ce qu'une seule fois¹⁴⁹. Selon lui, à l'âge de 32 ans, en 1320, lorsqu'il est contacté par les nobles chrétiens pour faire un almanach perpétuel, Gersonide a déjà acquis tout son savoir et ne peut donc plus être influencé par ses homologues chrétiens.

Plusieurs objections peuvent découler de cette hypothèse. La première, soutenue par C. Sirat et S. Klein-Braslavy, est qu'aucune information concernant son éducation et ses contacts avant 1320 ne nous est parvenue¹⁵⁰. Il n'est donc pas possible de dire que Lévi ignore la vie intellectuelle chrétienne. Remarquons, en deuxième, que Gersonide laisse savoir au chapitre six du Livre I des *Milhamot* qu'il se sert d'un texte qui lui était parvenu de savants chrétiens : « [...] *Aristotle has mentioned according to what we have found in that which has been translated from his language [Greek] for us by the Christians* »¹⁵¹. Nous ne connaissons pas la date à laquelle il est entré en possession de la copie, mais cette citation prouve que Gersonide cherche ses réponses et s'instruit dans les œuvres destinées aux érudits chrétiens.

Par ailleurs, la version corrigée au même moment de la traduction latine du Livre V des *Milhamot* démontre qu'il continue à apprendre, à rectifier ses observations et à échanger avec le cercle d'amis chrétiens qu'il s'est fait. Enfin, constatons que Lévi ben Gershom n'a pas cité non plus d'ouvrage d'auteurs juifs contemporains ou du XIII^e siècle. Par exemple, il ne parle

¹⁴⁸ FREUDENTHAL Gad, « Gersonide, Génie solitaire. Remarques sur l'évolution de sa pensée et de ses méthodes sur quelques points », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2003, pp. 307-308.

¹⁴⁹ FREUDENTHAL Gad, « Gersonide, Génie solitaire. Remarques sur l'évolution de sa pensée et de ses méthodes sur quelques points », ..., p. 314.

¹⁵⁰ SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, « B. Réponses aux objections : Gersonide, Homme de son temps », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2003, p. 324.

¹⁵¹ Lévi ben Gershom, *The Wars of the Lord. Book One : Immortality of the Soul*, ..., p. 153.

pas du *quadrant d'Israël* et des tables astronomiques de Jacob ben Makhir. Son intention est probablement de s'appuyer avant tout sur ses instruments et ses propres observations.

À notre connaissance, il n'existe pas d'autres auteurs juifs contemporains qui utilisent cette méthode de travail inspirée des savants chrétiens. La structure de l'œuvre, mais aussi la traduction latine qui en résulte, montre, par conséquent, que Gersonide côtoie ses homologues chrétiens – ou du moins est imprégnée par la culture scolastique environnante bien avant la publication des *Milhamot*.

3.3 *Milhamot A-donai* ou *les Guerres du Seigneur*

3.3.1 Dates de rédaction et manuscrits

Les Guerres du Seigneur est une œuvre colossale comportant six livres. Gersonide intitule son œuvre ainsi parce que, selon lui, « mener le combat des idées fausses c'est livrer les guerres du Seigneur »¹⁵². Il met douze ans pour l'écrire entièrement. En 1317, il commence par le premier brouillon du Livre VI sur la *Création*. Il poursuit avec le brouillon du Livre VI qu'il finit en 1321, sans toutefois le faire circuler. De 1321 à 1324, il rédige les versions préliminaires des Livres V et VI et l'année suivante, il achève les livres I, II et III. Trois ans plus tard, il termine la rédaction du livre IV et finit la deuxième partie du livre VI. Enfin, en 1331, Gersonide met sous forme définitive le livre V¹⁵³. Son œuvre complète n'apparaît définitivement qu'à l'année 1240 à cause des révisions et des corrections apportées.

À ce jour, il existe au moins trente-quatre manuscrits des *Guerres du Seigneur*. Certains sont complets, alors que d'autres omettent plusieurs parties. Le seul manuscrit qui contenait tous les livres incluant la première partie du cinquième livre a été détruit par le feu en 1904 à la

¹⁵² TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 48.

¹⁵³ Lévi ben Gershom, *The Wars of the Lord. Book One: Immortality of the Soul*, ..., pp. 21, 57-58.

Bibliothèque nationale de Turin (ms. XXI. A.II.1). Selon les recherches effectuées sur le site de la Bibliothèque nationale d'Israël¹⁵⁴, le manuscrit le plus ancien a été composé en 1388 et se trouve à la Bibliothèque nationale de Saint-Marc à Venise (ms. Or. 220). L'auteur anonyme du manuscrit explique en exergue qu'il a recopié les *Milhamot* de Lévi ben Gershom pour son propre besoin à Solsona (une commune en Catalogne) le 9 du mois de *Tevet* en 1388¹⁵⁵.

3.3.2 Les subdivisions

Le manuscrit hébreu 723 de la Bibliothèque nationale de France¹⁵⁶ divise l'œuvre de Lévi ben Gershom en six livres. Le premier livre comporte quatorze chapitres et traite de l'immortalité de l'âme (fol. 3^v-28^r). Le deuxième, en huit chapitres, se penche sur les songes, la divination et la prophétie (fol. 28^r-36^v). Le troisième livre, en six chapitres, parle de l'omniscience de Dieu (fol. 36^v-45^r). Le quatrième livre, en sept chapitres, aborde la question de la Providence (fol. 45^r-55^r). Le cinquième livre se distingue des autres livres, autant par le nombre impressionnant de chapitres (cent-cinquante-neuf) que par le fait qu'il est considéré comme un traité en soi. Plusieurs titres lui sont attribués : *Sefer tekhuna* (*Livre d'Astronomie*), *Heleq ha-tokhni* (*Partie astronomique*), ou encore *Ben arba'im la-bina* (*À quarante ans on accède à l'intelligence*)¹⁵⁷.

Le cinquième livre est divisé en trois parties : la première partie, qui ne se trouve pas dans le manuscrit hébreu, comporte cent-trente-six chapitres subdivisés en quatre sections. Cette partie est celle qui a suscité l'intérêt des savants chrétiens, nous y reviendrons au prochain point. La deuxième partie, en neuf chapitres, aborde des thèmes comme la matière intersphérique, la

¹⁵⁴ Bibliothèque nationale d'Israël, [en ligne] : http://beta.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH000169900/NLI

¹⁵⁵ LATTES Mose, [édition électronique], « Catalogo dei codici ebraici della bibliotheca Marciana », dans *Cataloghi dei orientali di alcune biblioteche d'Italia : stampati a spese del Ministero della Pubblica Istruzione*, Firenze, 1886, p. 251.

¹⁵⁶ Lévi ben Gershom (1288-1344), *Milhamot ha-ashem*, ms. Paris, BnF hébreu 723, 131 folios.

¹⁵⁷ TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 54.

sphère diurne, la Voie lactée et le mouvement des planètes (fol. 55^r-64^v). Les quatorze chapitres¹⁵⁸ de la troisième partie (fol. 64^v-84^v) ne sont pas tous des thèmes qui touchent l'astronomie, mais sont néanmoins des sujets importants pour les spécialistes d'astronomie du XIV^e siècle, tels que les questions aristotéliennes sur les sphères célestes ou des questions concernant le nombre proportionnel ou irrationnel de la vitesse des corps célestes¹⁵⁹. Enfin le sixième livre traite de la création du monde et est divisé en deux sections, l'un de vingt-neuf chapitres (fol. 85^r-119^r), l'autre de quatorze chapitres (fol. 119^r-131^r).

3.3.3 Livre V, première partie : le ms. Hébreu 724

3.3.3.1 *Date et description*

La première partie du cinquième livre des *Milhamot* a fait l'objet d'une édition critique partielle (les vingt premiers chapitres) par Bernard R. Goldstein en 1985¹⁶⁰. Cette première partie est contenue dans quatre manuscrits hébreux, dont un, le ms. Hébreu 724, conservé à la Bibliothèque nationale de France. Possiblement le plus ancien connu à ce jour, ce manuscrit, sur papier, a une écriture de type séfarade et contient deux cent cinquante-sept folios. Le copiste indique qu'il a fini de rédiger au mois de *Eloul* 5157 (entre la mi-août à la mi-octobre 1397). Il n'a pas écrit son nom, mais nous avons au bas du dernier folio (fol. 257^v) une petite annotation de Caleb Afendopolo, karaïte vivant à Constantinople, qui explique l'avoir acheté de R. David ben Yehuda Misherolion (?) en l'an 5258 (1498).

¹⁵⁸ Renan parle de treize chapitres, pourtant le ms. 723 *Milhamot ha-ashem*, fol. 130^v, de la Bibliothèque nationale de France, en mentionne quatorze.

¹⁵⁹ Lévi ben Gershom, *The Wars of the Lord. Book One: Immortality of the Soul*, ..., pp. 21-24.

¹⁶⁰ Lévi ben Gershom (1288-1344), *The astronomy*, ..., 310 pages.

3.3.3.2 Contenu

Au folio 1^r, le titre donné par l'auteur du manuscrit hébreu 724 est erroné, puisque nous lisons : מלחמות האשם : החלק השני ממפר (Deuxième partie du livre des *Guerres du Seigneur*) alors qu'il s'agit bien de la première partie. Par ailleurs, bien que les chapitres cent onze et cent douze figurent dans la table des matières, ils sont absents du manuscrit. Le texte contient quarante-quatre tableaux qui montrent les calculs pour trouver, par exemple, le sinus (fol. 11^v-12^r), la date dans le calendrier lunaire sur lequel le mois solaire commence (fol. 126^r), ou encore pour la parallaxe en longitude et en latitude (fol. 164^r-166^v)¹⁶¹. Le folio 167^r comporte des quadrillés vides et le folio suivant est vide. Pour le reste, tout semble bien copié.

Le manuscrit 724 contient toute la première partie composée de cent-trente-six chapitres, excluant les parties deux et trois du Livre V. Le texte, un traité d'astronomie, suit une méthode différente de celle de Ptolémée¹⁶². Lévi explique au premier chapitre que son but est de présenter une théorie astronomique qui satisfait autant le point de vue mathématique que philosophique. Que veut-il dire par là ? En fait, selon lui, l'astronomie tient une place privilégiée. Pour pouvoir étudier et travailler sur la science des corps célestes, il faut être expert autant dans les mathématiques que dans la philosophie naturelle, domaines inséparables de l'astronomie. C'est pourquoi, à notre avis, Gersonide divise le livre V en trois parties, l'une portant sur l'astronomie et les deux autres sur des textes philosophiques et théologiques. Ainsi, il précise que « nous avons considéré qu'il serait approprié de nous étendre longuement sur cette recherche, car cette science [astronomie] est très précieuse, tant en elle-même que par la direction qu'elle donne au sujet des autres sciences »¹⁶³. De ce fait, la première partie du livre V contient plusieurs sections importantes, telles que son instrument astronomique, qu'il désigne sous le nom de *Megalle*

¹⁶¹ La parallaxe est l'angle sous lequel, depuis une étoile proche, il est possible pour l'observateur de voir le rayon de l'orbite terrestre. Pour une description de toutes les tables, voir GOLDSTEIN Bernard R., *The Astronomical Tables of Levi ben Gerson*, Connecticut, Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1974, pp. 93-254.

¹⁶² MUNK Salomon, DERENBOURG Joseph (al.), *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale / Manuscrits orientaux*, Paris, Bibliothèque impériale, 1866, p. 118.

¹⁶³ FREUDENTHAL Gad, « Sauver son âme ou sauver les phénomènes : sotériologie, épistémologie et astronomie chez Gersonide », dans FREUDENTHAL Gad (éd.) *Studies on Gersonides: A Fourteenth-century Jewish philosopher-scientist*, Leiden, Brill, 1992, p. 333.

Amoukhot, les critiques faites envers les théories de Ptolémée et d'al-Bitrūjī, ou encore ses tables astronomiques.

3.3.3.2.1 Le *Megalle Amoukhot* (*Révélateur des profondeurs*)

Une section importante du livre concerne le *Megalle Amoukhot* (*Révélateur des profondeurs*) et se trouve aux chapitres six à onze (fol. 13^v-21^r) de la première partie. Lévi ben Gershom parle d'un instrument optique pour les observations astronomiques qu'il a inventé et que nous trouvons dans la traduction latine sous le nom de *Revelator secretorum* ou de *Baculus Jacob*. Son intention première est de voir si, avec le modèle de Ptolémée, il est possible de « déterminer s'il existe une sphère excentrique avec lequel on peut déterminer de façon précise la taille du diamètre de la Lune de ses quatre distances »¹⁶⁴. Après ses observations, Lévi s'est rendu compte que le modèle de Ptolémée ne fonctionnait pas et, par conséquent, en a construit un nouveau. Il conclut ainsi : « nous devons utiliser cet instrument, vers lequel Dieu nous a dirigés, afin de trouver la vérité dans cette science, comme vous allez le voir »¹⁶⁵. Comme il l'explique dans ses chapitres, l'instrument a plusieurs fonctions et peut être modifié.

Il commence à introduire le bâton de Jacob au chapitre six pour déterminer le centre de la vision. Il explique que ce centre peut être connu en plaçant sur l'instrument deux bâtons plats de façon transversale, le petit plus proche de l'œil de façon à cacher exactement l'autre qui est plus large et placé plus loin, puis en mesurant la distance entre les deux bâtons. Le manuscrit hébreu 724 donne en marge une illustration¹⁶⁶. Au chapitre suivant (15^r-17^v), Gersonide décrit comment le construire et comment le tenir. En bref, c'est un instrument simple, mais précis qui est constitué d'un long bâton plat d'environ 1.5 mètre de long et 2 cm de large gradué dans lequel il faut

¹⁶⁴ Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 19^r. Traduit en anglais par Goldstein dans Lévi ben Gershom (1288-1344), *The astronomy*, ..., p. 72.

¹⁶⁵ Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 19^r. Traduit en anglais par Goldstein dans Lévi ben Gershom (1288-1344), *The astronomy*, ..., pp. 72-73.

¹⁶⁶ Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 14^v.

insérer une (ou jusqu'à huit) tige(s) transversales(s) de 76.8 cm, 51.2 cm, 25.6 cm, 12.8 cm, 6.4 cm, 32 mm, 16 mm et 8 mm. Ces tiges doivent avoir un trou rond au milieu pour que le bâton puisse glisser facilement. Deux petits piquets doivent être placés au bout du bâton de chaque côté près de l'œil. Malheureusement, l'auteur n'illustre pas par un dessin l'instrument, mais voici à quoi il pourrait ressembler¹⁶⁷ :

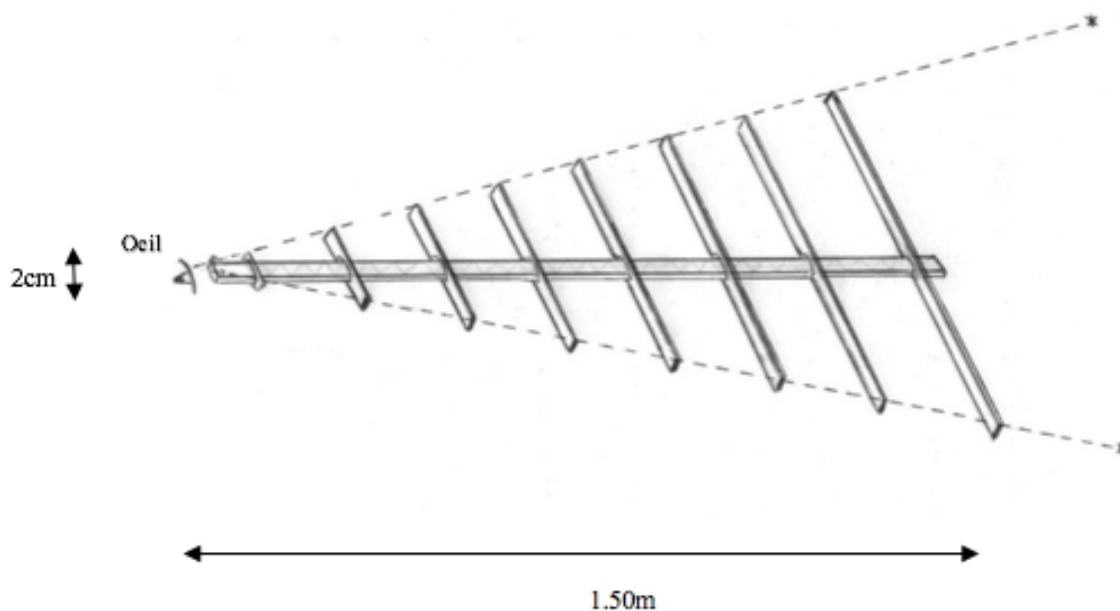


Figure 2. Le bâton de Jacob et les huit tiges transversales

Gersonide poursuit en expliquant comment tenir l'instrument lorsque l'observateur désire connaître la distance entre deux étoiles. Au chapitre huit (17^v-18^r), il présente une seconde version du bâton qui aide à trouver de façon précise l'altitude du Soleil, de la Lune ou toutes étoiles vues sur le méridien. L'instrument subit quelques légères modifications : plus grand, il est constitué de quatre pattes fixes pour stabiliser l'instrument, deux en avant et deux au milieu.

¹⁶⁷ Nous avons pris l'initiative de faire une illustration selon la description que donne Lévi ben Gershom et en s'inspirant du modèle que propose B. Goldstein dans *The astronomy, ...*, pp. 55-56, 147.

En ce qui concerne la traverse, il faut en construire six de différentes tailles¹⁶⁸, qui sont interchangeables selon l'observation qui doit être faite. Également, la traverse doit pouvoir glisser sur le bâton, selon l'angle désiré. Au lieu d'être parallèles au bâton comme dans la première version, elles sont mises de façon perpendiculaire. Enfin, au bout du bâton, près de l'œil, à la place des petits piquets, est fixée une petite palette percée d'un trou (le trou doit être au niveau du bâton). C'est par ce trou qu'il faut voir, par exemple l'étoile, en glissant la traverse jusqu'à ce que, dans le champ de vision, l'étoile paraisse être en haut de la traverse, pour enfin noter les observations. À la dernière phrase du chapitre, Lévi explique que cet instrument peut être utilisé pour trouver l'heure du jour ou de la nuit, par l'altitude du soleil le jour et par l'altitude de certaines étoiles la nuit¹⁶⁹. Au chapitre neuf (fol. 18^r-19^v), Lévi expose trois façons de mesurer le diamètre d'une étoile en relation avec le cercle sur lequel elle voyage. La troisième méthode est accompagnée d'un exemple détaillé et, en marge du manuscrit au folio 18^v, d'un schéma pour illustrer et simplifier sa démonstration.

Par la suite, Gersonide insère deux poèmes en vers qu'il a composés à propos de son instrument. Il explique que le but de ces poèmes est « d'attirer l'attention des savants de l'utilité de l'instrument et d'attirer leur cœur dessus »¹⁷⁰. Au dixième chapitre (19^v-21^r), Lévi décrit deux autres modèles similaires du *Megalle Amoukhot*. Nous pouvons constater trois illustrations qui accompagnent le texte, ce sont des images schématisant l'instrument par des tracés de lignes et de points¹⁷¹. Ces nouvelles versions permettent à l'observateur de trouver l'élongation (l'angle apparent) de la lune à partir du soleil lorsque cette élongation est moins de 90° (premier modèle) ou plus de 90° (second modèle). Enfin le dernier chapitre (folio 21^r) qui traite du *Megalle Amoukhot* est assez court. Lévi fait allusion au premier modèle de l'instrument décrit au chapitre 7 et donne plusieurs instructions et suggestions quant à son utilisation. Par exemple, il faut

¹⁶⁸ Six planches qui traversent perpendiculairement : 60, 40, 30, 20, 15, 10 unités (lit. degrés).

Voir, Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 18^r.

Traduit en anglais par Goldstein dans Lévi ben Gershom (1288-1344), *The astronomy*, ..., p. 67.

¹⁶⁹ Pour une illustration de la deuxième version du bâton de Jacob, voir Lévi ben Gershom (1288-1344), *The astronomy*, ..., p. 154, figure 8C-1.

¹⁷⁰ Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 18^r. Traduit en anglais par Goldstein dans *The astronomy*, ..., p. 71.

¹⁷¹ Ms. Paris, BnF hébreu 724, folios 20^r-20^v. Voir les illustrations faites par Goldstein dans *The astronomy*, ..., pp. 160-161.

allumer une bougie la nuit derrière soi pour que les inscriptions sur le bâton soient visibles, ou encore il ne faut pas faire d'observation en présence de nuages dans le ciel pour ne pas fausser les données. Enfin, Gersonide expose les erreurs à éviter en calculant les distances¹⁷².

Le bâton de Jacob permet ainsi de faire plusieurs observations : mesurer la hauteur des astres, observer la distance angulaire entre deux étoiles, mais également trouver de façon précise les minutes et les secondes.

3.3.3.2.2 Critiques des théories de Ptolémée et d'al-Bitrūjī

Gersonide consacre plusieurs chapitres à critiquer certaines théories de Ptolémée et d'al-Bitrūjī. Nous le voyons par exemple aux chapitres trente-neuf à quarante-cinq (fol. 70^v-88^r), dans lesquels il présente et désapprouve leurs systèmes astronomiques. Également, au chapitre un (fol. 5^v), qui est un chapitre introductif, Gersonide écrit que certains mathématiciens ont accepté un système astronomique qui fournit des déductions approximatives, sans désir d'exactitude, car pour eux, ce n'était pas dans leur capacité en tant que mathématiciens. Il poursuit en disant que certains philosophes (philosophie naturelle) étaient conscients du problème, mais n'ont rien fait pour le corriger, considérant que c'était du ressort des mathématiciens. Gersonide conclut alors que cette étude appartient aux deux sciences : « aux mathématiques dues aux preuves géométriques et à la philosophie naturelle due aux preuves philosophiques et physiques »¹⁷³. Son intention, dans cette partie des *Milhamot*, est donc de décrire le monde céleste comme il est, de façon « véridique », en construisant un nouveau système qui prend en compte les positions des étoiles et des planètes, ainsi que le changement des formes des planètes¹⁷⁴.

¹⁷² Ms. Paris, BnF hébreu 724, folios 20^r-20^v. Traduction en anglais par Goldstein dans *The astronomy*, ..., pp. 80-81.

¹⁷³ Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 5^v. Traduction en anglais par Goldstein dans *The astronomy*, ..., pp. 22-23.

¹⁷⁴ FREUDENTHAL Gad, « Sauver son âme ou sauver les phénomènes : sotériologie, épistémologie et astronomie chez Gersonide », ..., p. 336 ; TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 57.

La façon dont Lévi critique les deux savants est assez intéressante¹⁷⁵. Il commence par Ptolémée, puis se tourne vers al-Bitrūjī et alterne de l'un à l'autre. Ainsi, au chapitre trente-neuf (fol. 70^v-71^v), Lévi expose l'opinion de Ptolémée, explique qu'il faut trouver tous les arguments, qu'ils soient vrais ou faux. Au chapitre suivant (fol. 71^v-73^r), il se tourne vers al-Bitrūjī en présentant son opinion. Il consacre les chapitres quarante-et-un et quarante-deux (fol. 73^r-74^r, fol. 74^r-75^v) à exposer les arguments et les réfutations des théories de Ptolémée, puis d'al-Bitrūjī. Lévi note trois problèmes avec l'opinion de Ptolémée au chapitre quarante-trois (fol. 75^v-82^r) et au chapitre quarante-quatre (fol. 82^r-85^v) il fait de même pour al-Bitrūjī. Enfin au chapitre quarante-cinq (fol. 85^v-89^v), il expose sa propre opinion, les incertitudes que l'on pourrait avoir par rapport à ses hypothèses, puis la solution de ces doutes.

Ptolémée (v.90-165) a vécu à Alexandrie et y fait ses observations de 126 à 141. Ses ouvrages tels que l'*Almageste* et *Hypothèses planétaires* ont grandement intéressé les savants au cours du Moyen Âge. D'ailleurs, Gersonide a en sa possession une copie en hébreu des *Hypothèses planétaires* et cite plusieurs passages dans son livre *Astronomie*, tirés notamment du livre I dans lequel Ptolémée décrit son système¹⁷⁶.

Dans ce traité, Ptolémée expose un système géocentrique, vision fondée sur celle d'Aristote. La Terre est au centre de l'Univers, puis le Soleil et les planètes gravitent autour d'elle selon des orbites circulaires : d'abord la Lune, puis Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter, Saturne et enfin la sphère des étoiles fixes. Pour concilier le mouvement circulaire et les trajectoires des planètes, de la lune et du soleil (qui n'étaient pas assez régulières pour être explicables), Ptolémée développe la théorie des épicycles, des déférents et du point équant : chaque planète se déplace sur un cercle, l'épicycle ; le centre de celui-ci se déplace sur un autre cercle, le

¹⁷⁵ Nous nous référons en partie à l'analyse de la structure établie par O. Weijers basée sur les transcriptions faites par J. L. Mancha du manuscrit Vatican, Lat. 3098. Le temps nous manque pour faire une transcription et traduire directement du manuscrit hébreu 724 de Paris. Voir, WEIJERS Olga, « La structure de trois questions – Livre V: Chapitres 39-46 », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga (éd.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2003, pp. 181-192.

¹⁷⁶ GOLDSTEIN Bernard R., « Levi Ben Gerson's Preliminary Remarks for a Theory of Planetary Latitudes », Indiana University Press, *Aleph*, n°2, 2002, p. 18.

déférent, dont le centre est la Terre ; les planètes bougent uniformément, non pas par rapport au centre du cercle ni par rapport à la Terre, mais par rapport au point équant, imaginaire. Dans le livre *Astronomie*, Gersonide accepte l'ordre établi de Ptolémée, mais considère également deux autres ordres dont l'un, soutenu par al-Bitrūjī, place le Soleil entre Mercure et Vénus¹⁷⁷.

Concernant l'épicycle, Gersonide montre, dans le chapitre quarante-trois, que les affirmations de Ptolémée, concernant la position de l'épicycle dans les corps célestes, sont fautives, et ce, pour plusieurs raisons. Il apporte en premier des arguments fondés sur la philosophie naturelle, notamment en expliquant qu'Aristote et les « anciens » ont démontré l'impossibilité des épicycles. Ensuite, il explique qu'il est également impossible, par démonstration et par expérience en géométrie, de prouver l'existence de l'épicycle¹⁷⁸.

Par ailleurs, toujours au chapitre quarante-trois, Gersonide stipule que Ptolémée ne prête pas attention aux diamètres apparents des astres prétextant que la vision de l'homme n'est pas assez forte pour observer les changements de luminosité. Le savant juif soutient donc que l'erreur de Ptolémée est de ne prendre en considération que les positions des astres. Lévi poursuit en disant qu'en utilisant son instrument astronomique, il a constaté, contrairement aux hypothèses de Ptolémée, qu'il est possible de faire ces observations :

[...] cet argument n'a aucun poids, car nous avons déterminé le diamètre de la Lune en mesurant, par une règle, son rayon passant par l'ouverture de l'instrument et non pas par l'observation du corps même de la Lune. Il est donc évident qu'il [Ptolémée] ne peut attribuer ce fait [...] à la faiblesse de la vue¹⁷⁹.

L'autre érudit, dont les opinions sont critiquées, est al-Bitrūjī, célèbre savant qui vécut en Andalousie et au Maroc au XIII^e siècle. Gersonide, tout comme al-Bitrūjī, ne prend pas en compte les épicycles dans son système astronomique. Toutefois, Lévi ben Gershom s'oppose à

¹⁷⁷ GOLDSTEIN Bernard R., « Levi Ben Gerson's contributions to astronomy », dans FREUDENTHAL Gad (éd.) *Studies on Gersonides: A Fourteenth-century Jewish philosopher-scientist*, Leiden, Brill, 1992, p. 12.

¹⁷⁸ WEIJERS Olga, « La structure de trois questions – Livre V: Chapitres 39-46 », ..., pp. 186-187.

¹⁷⁹ Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 79^r, chapitre quarante-trois. Pour la traduction en français, voir FREUDENTHAL Gad, « Sauver son âme ou sauver les phénomènes : sotériologie, épistémologie et astronomie chez Gersonide », ..., p. 343.

une idée d'al-Bitrūjī, en établissant que tous les astres se trouvent sur des sphères excentriques par rapport au centre de la Terre. Le savant juif explique en détail les raisons pour lesquelles il rejette ce système en affirmant notamment qu'al-Bitrūjī « ne s'est pas du tout référé ni à l'observation ni aux considérations mathématiques. Il les a ignorées et il a établi [son système] selon ce qui lui a semblé être en conformité avec la physique »¹⁸⁰. Al-Bitrūjī met donc en accord sa théorie avec la science naturelle sans prendre en compte la géométrie. Nous voyons donc dans les deux cas l'importance chez Gersonide de démontrer les théories non seulement par la philosophie naturelle, mais aussi par la géométrie. Pour lui, il ne faut pas délaissier une méthode au profit de l'autre, au risque de présenter des conclusions inexactes.

3.3.3.2.3 *Luhot*, Tables astronomiques

Le chapitre quatre-vingt-dix-neuf (fol. 178^r-185^v) est très important également puisqu'il contient plusieurs tables astronomiques¹⁸¹. Ce sont ces tables qui ont été commandées à la demande de nobles chrétiens à Orange vers 1320, comme Lévi le précise :

« לבקשת רבים ונכבדים מגדולי הנוצרים »¹⁸².

Ce chapitre constitue en soi un travail indépendant, composé séparément des autres chapitres du *Milhamot* et que Gersonide a intégré dans ce livre après révision. Elles sont traduites en latin, mais une étude récente révèle que les tables et canons pour les syzygies¹⁸³ et les éclipses ont aussi été traduits en provençal. Cette version, préservée dans les manuscrits Scaligerani 46 et 46* à l'Université de Leyden, est plus ancienne que les manuscrits hébreux connus à ce jour¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 75^v.

Traduction en français dans FREUDENTHAL Gad, « Sauver son âme ou sauver les phénomènes : sotériologie, épistémologie et astronomie chez Gersonide », ..., p. 340.

¹⁸¹ Ms. Paris, BnF hébreu 724, fol. 183^v à 185^v.

¹⁸² Ms. British Library, hébreu Add. 26921, fol. 12^v.

Dans le ms. Paris, BnF, hébreu 724, fol. 178^r, les deux derniers mots « מגדולי הנוצרים » (les nobles chrétiens) sont omis.

¹⁸³ Les syzygies sont les conjonctions ou les oppositions de la Lune ou d'une planète avec le Soleil.

¹⁸⁴ MANCHA José Luis, « Gersonides Astronomical Work : Chronology and Christian Context », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2003, p. 41.

Ces tables astronomiques apparaissent dans au moins deux manuscrits hébreux, dont un à Munich et un à Londres, en tant que traité autonome¹⁸⁵. B. Goldstein a publié en 1974 une édition détaillée et minutieuse des tables astronomiques trouvées dans le *Milhamot*, nous permettant donc d'être brefs¹⁸⁶. Les tables astronomiques de Lévi ne se rapportent qu'aux fonctions trigonométriques et au mouvement solaire et lunaire. Certains indices dans le manuscrit incitent à croire qu'il a également composé des tables planétaires. À l'exception des autres savants de son temps, Gersonide ne compile pas de nouvelles tables à partir de celles déjà existantes, mais préfère s'appuyer sur ses propres calculs et observations¹⁸⁷. Le chapitre quatre-vingt-dix-neuf est divisé en cinq parties. Dans un texte continu, Lévi explique en général en quoi consistent ses tables. Ensuite, il propose au lecteur des méthodes pour calculer la moyenne, la conjonction et l'opposition de la lune et du soleil. Il consacre un autre paragraphe à donner une façon de dériver la vraie conjonction ou l'opposition de la lune et du soleil. La quatrième partie porte sur le calcul du temps solaire. Enfin, Lévi explique ce que sont les éclipses et insère des tables sur la position de la lune pour chaque jour¹⁸⁸. Il prend le soin de montrer comment utiliser ses tables astronomiques, mais ne donne aucun conseil pour celui qui veut les construire.

3.3.3.3 Versions latines du Livre V : Pierre d'Alexandrie en collaboration avec Gersonide

3.3.3.3.1 Dates

En 1342, la première partie du livre V des *Guerres du Seigneur* est traduit en latin sous le titre de *Liber Bellorum Dei, V, I*. Curieusement, les livres I, II, III, IV, V (partie deux et trois) et VI sur des thèmes tels que l'immortalité de l'âme, la prophétie, la Providence, la création du monde, la sphère diurne, ou encore les sphères célestes n'intéressent pas les savants chrétiens.

¹⁸⁵ Ms. Munich, hébreu 314 et ms. British Library, hébreu Add. 26921.

¹⁸⁶ GOLDSTEIN Bernard R., *The Astronomical Tables of Levi ben Gerson*, ..., 284 pages.

¹⁸⁷ GOLDSTEIN Bernard R., *The Astronomical Tables of Levi ben Gerson*, ..., p. 11.

¹⁸⁸ Lévi ben Gershom, *The Wars of the Lord. Book One: Immortality of the Soul*, ..., p. 22.

Il est possible que ce soit parce que ses écrits n'intéressaient pas les théologiens, mais les savants qui cherchaient des réponses dans le domaine astronomique.

Quoi qu'il en soit, du vivant de Gersonide, ce sont les cent-dix premiers chapitres du livre V, intitulé *Astronomie*, qui ont fait l'objet d'une traduction latine¹⁸⁹. Certains chapitres spécifiques se sont même trouvés dans d'autres manuscrits. Par exemple, le traité de trigonométrie et le *de baculo Iacob* font partie d'une même traduction latine de 1342 que nous retrouvons dans le *De sinibus, cordis et arcibus, item instrumento revelatore* (aussi sous le titre de *Tractatus instrumenti astronomici magistri Leonis iudaei de Balneolis*). Cette traduction, qui est probablement faite à partir d'une révision, reprend les chapitres quatre à onze de la première partie du livre V. Ce texte est précédé d'une lettre dédicatoire au pape Clément VI et d'un prologue qui ont fait l'objet d'une édition critique récente par J-L Mancha¹⁹⁰. La lettre et le prologue ne figurent cependant pas dans le ms. Paris 7293 et sont peut-être perdus. Le dernier folio du traité dans le manuscrit parisien indique la date et le lieu de traduction : « [...] *Aurayce* [...] *de hebreo in latinum anno incarnationis christi. 1342. [...]* »¹⁹¹. Le *De sinibus* a donc été traduit à Orange en 1342, au cours de la première année de pontificat du pape Clément VI.

Si nous connaissons la date de traduction latine du *De sinibus*, la date de rédaction de la partie *Astronomia* n'est pas connue. Sachant que Gersonide a composé la version en hébreu en trois étapes¹⁹², Mancha a donc tenté de placer le moment de rédaction de la version latine entre 1335 et 1339. Un passage dans la lettre dédicace au pape Clément VI du *Tractatus instrumenti astronomici* nous donne également un indice :

[...] *Et licet predictum sacramentum mihi iamdiu fuit revelatum, ut apparebit inferius, et annotatum hebraicis litteris, et ex alijs verbis sine debito ordine ex ore meo prolatis forte*

¹⁸⁹ Lévi ben Gershom (1288-1344), *Astronomia*, Vatican lat. 3098, fol. 103^r.

¹⁹⁰ MANCHA Jose Luis, « The Dedicatory Letter and the Prologue of Levi ben Gershom's ... », pp. 240-249.

¹⁹¹ Lévi ben Gershom, *Tractatus instrumenti astronomici magistri Leonis Iudaei de Balneolis, ad summum Pontificem Clementem VI*, Paris, Bibliothèque nationale de France, recueil, ms. Lat. 7293, fol. 17^v.

¹⁹² En 1328 (quarante chapitres complétés), 1335 et 1339 (soixante chapitres sur la théorie solaire et lunaire). Les chapitres restants sont des ajouts, des révisions, suite aux observations faites entre 1337 et 1339. MANCHA Jose Luis, « The Dedicatory Letter and the Prologue of Levi ben Gershom's ... », pp. 232-234.

*fuert auretenus, scilicet partialiter reportatum, nunquam tamen ordinate translatum fuerat in latinum*¹⁹³.

Que veut dire l'auteur par « *ordinate translatum fuerat in latinum* » ? Si l'œuvre n'a jamais été traduite d'une façon *ordonnée* en latin, cela veut dire qu'elle a déjà fait l'objet d'une traduction, du moins partielle. S'agirait-il alors de la traduction du *Astronomia* qui était en cours ? Il se pourrait fort bien que Lévi ben Gershom dans le *De sinibus* fasse allusion à cette traduction. Par ailleurs, toujours dans la dédicace, à la phrase suivante, Gersonide indique que vingt et un jours après la parution en hébreu de son œuvre, il est parti voir Pierre d'Alexandrie pour la traduire en latin : « [...] *Sed sic permansit occultum 21 diebus* [...] »¹⁹⁴. À cela, G. Freudenthal, L. Schramm, B. Goldstein et J.L. Mancha ont remarqué que ce passage est basé sur une interprétation de Daniel 12 :11. Il ne faudrait pas comprendre dans le sens littéral « 21 jours », mais plutôt 21 ans entre 1321 (l'année de l'invention du bâton de Jacob) et 1342 (la date où le traité a été dédié au pape Clément VI)¹⁹⁵.

Il n'est donc pas possible de dater précisément la traduction latine du livre V, *Astronomia*, bien que certains indices nous aident à placer le début de la traduction vers 1339. Comme nous le verrons au point suivant en comparant la version en hébreu et en latin, la traduction semble être interrompue subitement en 1344 avec la mort de Gersonide.

3.3.3.2 Similitudes et différences entre la version hébraïque et latine

Nous avons comparé la version en hébreu du manuscrit hébreu 724 de Paris et la version latine du manuscrit latin Vat. 3098 (fol. 1^r-107^r), pour voir les similitudes et les différences entre les deux textes. En termes de contenu, les deux manuscrits s'accordent assez bien.

¹⁹³ Voir l'édition critique dans MANCHA Jose Luis, « The Dedicatory Letter and the Prologue of Levi ben Gershom's ... », p. 241.

¹⁹⁴ MANCHA Jose Luis, « The Dedicatory Letter and the Prologue of Levi ben Gershom's ... », p. 241.

¹⁹⁵ MANCHA Jose Luis, « The Dedicatory Letter and the Prologue of Levi ben Gershom's: Tractatus instrumenti astronomiae. », ..., n.27, p. 239.

L'introduction dans les deux textes montre que la version latine traduit, en général, mot à mot. Les intentions de Lévi sont données au début de l'introduction, puis suivent la table des matières et les chapitres. Enfin, nous pouvons noter que le copiste de la version latine trace les mêmes figures¹⁹⁶.

Malgré ces similitudes, nous retrouvons de nombreuses différences que ce soit des substitutions, des ajouts ou des omissions. Commençons par l'introduction qui précède la table des matières. Nous pouvons noter que dans le texte latin, la ville d'Orange (*Aurayce*) est mentionnée, alors qu'elle ne l'est pas dans le texte hébreu. Par ailleurs, curieusement, le copiste de la version latine mentionne dans la table des matières les cent-trente-six chapitres de la première partie (f. 2^v), mais le texte s'arrête au cent-dixième chapitre. En consultant une autre version latine (Vatican, lat. 3380, fol. 71^r-230^r), plus tardive, nous constatons la même chose. Il se pourrait alors que le traducteur, qui a collaboré étroitement avec Lévi ben Gershom jusqu'à la mort subite du savant juif, n'a pas pu traduire seul le reste de l'ouvrage. C'est pourquoi toutes les versions latines s'arrêtent au chapitre cent-dix.

Une autre différence se trouve dans le titre du chapitre quinze. Au folio 2^r de la version en hébreu, nous lisons la phrase suivante : « 15. Dedans, nous allons présenter les instructions pour trouver la vraie position du Soleil à l'heure que nous souhaitons »¹⁹⁷. Au folio 1^r, la version latine ajoute toutefois un passage supplémentaire : « *In. 15. docebimus quomodo inveniatur solis in zodiaco verus locus et auxilium eius et eius finalis equatio et distantia poli codiaci a polo mundi ad maiorem certitudinem quam possumus optinere* »¹⁹⁸. Le contenu du chapitre néanmoins reste inchangé. Est-ce une erreur de traduction ? Nous ne pensons pas. Il faudrait y voir plutôt une explication plus détaillée du contenu du chapitre.

Également, le ms. latin ajoute de l'information aux chapitres huit et dix qui ne se trouvent pas dans le manuscrit hébreu. En effet, le copiste mentionne du matériel qui peut être utilisé pour certaines pièces de la version modifiée du bâton de Jacob. Le matériel peut être en cuivre ou en

¹⁹⁶ Par exemple, ms. Vat. Lat. 3098 (fol. 71^v-72^r) et ms. Paris, hébreu 724 (161^r-161^v).

¹⁹⁷ Ms. Paris, hébreu 724, fol. 2^r. « נישיר בו לידיעת מקום השמש האמתי באי זה עת שנרצה ». Notre traduction.

¹⁹⁸ Ms. Vat. Lat. 3098, fol. 1^r.

bronze : « [...] *et ponamus in capite baculi unam tabellam subtilem de cupro vel ere in qua sit unum parvum foramen* [...] » (fol. 9^r) ; en cuivre, en bronze ou en bois léger : « [...] *Et in dictis fossis tabelle parue de cupro vel ere vel ligno subtili ponantur, quarum superficies interiores cadant perpendiculariter super dictis lineis* [...] » (fol. 10^r)¹⁹⁹.

Une autre différence entre les deux versions se trouve au chapitre douze lorsque Lévi explique la construction et l'utilisation de l'astrolabe. Le manuscrit latin précise « [...] Ptolémée et les autres », alors que la version hébreu reste vague : « [...] les autres en ont assez parlé »²⁰⁰. Remarquons qu'il s'agit exactement du même ajout lorsque nous comparions les manuscrits latin et hébreu du traité de Jacob ben Makhir²⁰¹. Les copistes des versions latines tiennent donc à souligner qu'il s'agit de Ptolémée, un souci sans doute de précision.

Par ailleurs, nous pouvons constater que certaines tables astronomiques n'apparaissent pas dans la version latine. Par exemple, dans le manuscrit hébreu au chapitre quatre-vingt-seize (175^r-176^v), Lévi insère des tables pour corriger le calcul des éclipses et pour le calcul de la longitude et de la latitude de la Lune que nous ne trouvons pas dans la version latine²⁰². Également, toutes les tables du chapitre quatre-vingt-dix-neuf ne sont pas reproduites par le copiste. Cette omission au chapitre quatre-vingt-dix-neuf pourrait suggérer qu'il était inutile de copier des tables qui avaient déjà été, en 1320, produites dans un traité commandé par des savants chrétiens d'Orange.

J.L. Mancha a relevé, dans le manuscrit latin, certains ajouts, des précisions qui décrivent les instruments utilisés pour les observations ou les conditions météorologiques au moment où Lévi faisait ses observations. Par exemple, le manuscrit hébreu ne mentionne pas l'instrument utilisé pour l'éclipse solaire du 14 mai 1333, ce que la version latine précise : « [...] *ut apparuit per astrolabium* [...] »²⁰³. Un autre exemple se trouve au chapitre 100 et concerne l'observation de

¹⁹⁹ Vat. Lat. 3098, fol. 9^r et 10^r. Voir MANCHA José Luis, « The Latin translation of Levi ben Gerson's Astronomy », ..., p. 28.

²⁰⁰ Vat. Lat. 3098, fol. 10^r : « *Ptolomeo et ab alijis* » ; Paris hébreu 724, fol. 22^v : « חיפוש כל מילה בנפרד »

²⁰¹ Cf. *supra*, ch. V, pt. 2.3.2.3.3, p. 283.

²⁰² Pour la reproduction des tables astronomiques, voir GOLDSTEIN Bernard R., *The Astronomical Tables of Levi ben Gerson*, ..., pp. 213, 218-254.

²⁰³ Vat. Lat. 3098, 65^v, voir MANCHA José Luis, « The Latin translation », p. 33.

l'éclipse solaire du 3 mars 1337 : « [...] *et tempore istius eclipsis non habebamus instrumentum ad capiendum horam* [...] »²⁰⁴. Pour ce qui est des conditions météorologiques, il existe quelques exemples qui n'apparaissent pas dans la version en hébreu. L'un concerne l'impossibilité de faire des observations au moment de l'éclipse du 23 octobre 1333 à cause du ciel nuageux : « *Et scias quid de experientia ista non possumus nos iuuare pro eclipsis temporibus quia aer erat nubilosus, licet per aliquale tempus post finem eclipsis fuit clareficus et tunc accepimus experientiam supradictam* »²⁰⁵.

Enfin, les tables astronomiques dans les versions en hébreu et en latin ne sont pas composées des mêmes calculs pour les corrections solaires. Entre 1337-1339, Lévi a utilisé un modèle solaire avec un excentrique de 2;14 et une équation maximum de 2;8. Après 1339, il change son équation à 2;17, correspondant à une excentricité de 2;23,25,41. Ainsi, nous pouvons constater que dans les manuscrits en hébreu, la table pour les corrections solaires est calculée selon la première valeur de l'excentricité (2;14), alors que les manuscrits latins sont les seuls à contenir la table basée sur la seconde valeur²⁰⁶. Ceci prouve, entre autres, que la traduction latine a été faite après 1339 et donc après que Gersonide a changé son équation. La traduction latine a donc été rédigée suite à une révision, peut-être réalisée sur place par l'auteur lui-même.

Les précisions trouvées dans la version latine, notamment sur la météorologie et la sorte d'instrument utilisée, mais aussi l'utilisation d'un calcul différent pour les corrections solaires, montrent que la traduction peut être le résultat d'une double transcription par la collaboration étroite entre le savant juif et Pierre d'Alexandrie. Les différences dans le manuscrit latin seraient donc des ajouts, sur place, à la version originale²⁰⁷ : avec le texte hébreu et avec ses notes, Gersonide traduit de vive voix en provençal tout en apportant, à l'occasion, les modifications nécessaires au texte et son collègue chrétien retranscrit en latin. En d'autres mots, Gersonide révise et corrige son travail en donnant, oralement, sa deuxième version, tout comme l'avait fait Jacob ben Makhir en 1301 avec la deuxième version corrigée du traité.

²⁰⁴ Vat. Lat. 3098, 90^r, voir MANCHA José Luis, « The Latin translation ... », p. 33.

²⁰⁵ Vat. Lat. 3098, 65^v, voir MANCHA José Luis, « The Latin translation ... », p. 33.

²⁰⁶ MANCHA José Luis, « The Latin translation ... », p. 27.

²⁰⁷ MANCHA José Luis, « The Latin translation of Levi ben Gerson's Astronomy », ..., p. 35.

Les traductions latines des œuvres de Gersonide témoignent ainsi de la continuité des échanges entre savants juifs et chrétiens même après les insurrections populaires et les séries d’expulsions promulguées par Charles IV et Jean XXII. Il ne faut toutefois pas oublier que les travaux de Gersonide étaient populaires auprès d’un public chrétien ciblé, en un lieu précis et à un moment donné : ce sont quelques savants qu’il a connus de l’entourage du pape d’Avignon, un même cercle de savants juifs et chrétiens se côtoyant. Également, nous avons pu constater que seules les œuvres astronomiques de Lévi ben Gershom ont intéressé ses homologues chrétiens, puisque ses commentaires bibliques et philosophiques n’ont pas fait l’objet d’une traduction latine.

Conclusion

Au terme de ce chapitre, il paraît évident qu’une collaboration étroite a eu lieu entre les savants juifs et chrétiens pour la « science des astres ». À l’aide de deux exemples, ceux de Jacob ben Makhir et de Lévi ben Gershom, nous avons voulu montrer la contribution apportée dans l’enrichissement du savoir astronomique, l’un avant la dégradation de la situation des juifs dans le sud de la France, l’autre, durant cette période.

L’entraide entre Jacob ben Makhir et les savants chrétiens s’explique notamment par le climat intellectuel de son temps (1300) et du lieu dans lequel il se trouve (Montpellier). Pour ce dernier, comme pour sa parenté, les érudits juifs ont le devoir de connaître les travaux de leurs collègues chrétiens. Comme il l’explique dans une lettre à Salomon ben Adret lors de la controverse, les juifs doivent prendre exemple sur ces derniers et étudier leurs œuvres. Il se lie donc d’amitié avec certains maîtres de la faculté de médecine de Montpellier, tels que Bernard de Gordon, Armengaud Blaise et Arnaud de Villeneuve, pour traduire avec leur aide, ses ouvrages de l’hébreu au latin. Nous avons donné l’exemple du *Quadrant d’Israël* et de ses traductions, ses corrections et ses différentes éditions en latin.

Nous avons également analysé un second cas, celui de Lévi ben Gershom, surnommé Gersonide. À la différence de Jacob ben Makhir, il semble avoir été plus imprégné de la culture latine. Il fréquente, en effet, la cour d'Avignon et est amené à travailler conjointement avec des savants chrétiens. Outre ces considérations, nous avons expliqué comment Gersonide a mis à profit ses contacts du milieu intellectuel chrétien, notamment par les traductions latines de certaines de ses œuvres et par sa méthode scolastique dans *Les Guerres du Seigneur*.

S'il est possible de déceler une forte collaboration entre savants juifs et chrétiens, nous pouvons constater que ces échanges se font sous une forme d'égalité. C'est-à-dire qu'ils vont échanger leurs connaissances sans avoir un sentiment de supériorité. Ce lien est, semble-t-il, provoqué par le phénomène de traductions et parce que les travaux de *Profatius* et de Gersonide répondent bien aux besoins de leur temps. Ainsi, nous avons noté au moins six exemples d'entraide entre Jacob ben Makhir et ses confrères chrétiens à partir de 1263. Pour ce qui est de Lévi ben Gershom, nous comptons au moins sept exemples de collaboration. Par les traductions latines, nous pouvons en déduire que la valeur accordée par les érudits chrétiens au savoir de leurs homologues juifs est égale au savoir de leurs coreligionnaires. En d'autres mots, la foi n'entre pas en compte.

Par contre, pour ce qui est des savants juifs, il est difficile de savoir s'ils ont consulté ou se sont inspirés de textes écrits par des savants chrétiens. *Profatius* et Gersonide se servent-ils d'œuvres latines ? Considèrent-ils ces travaux comme estimables, à la hauteur d'être lue ? Il n'est pas évident de donner une réponse, car ces derniers ne mentionnent que les « autorités » grecques et arabes (telles qu'Aristote, Averroès, Ptolémée, al-Kindi, al-Khwârizmî ou al-Bitrûjî). Le fait qu'ils puisent directement des sources anciennes arabes sans passer par le latin montre probablement pourquoi nous ne voyons pas de citations d'auteurs chrétiens. Gersonide mentionne une fois qu'il a demandé de traduire un texte du latin, sans spécifier pour autant le titre ni l'auteur. Nous ne savons donc pas s'il s'agit d'un auteur chrétien contemporain. Quoi qu'il en soit, même si la connaissance du latin chez les savants juifs n'est pas très courante, cela n'a pas empêché, à notre avis, leur intérêt envers le corpus de textes latins. Estori ha-Parhi, par exemple, un parent de Jacob ben Makhir, connaît le latin et traduit en hébreu un traité de médecine d'Armengaud Blaise. Nous pouvons ainsi inférer que grâce à leurs collaborations et

à leur cercle d'amis chrétiens, ses derniers se tenaient informés des nouveaux travaux en circulation.

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE

Dans cette seconde partie, nous avons vu quatre exemples de transmission du savoir dans trois différents domaines : théologie, philosophie et astronomie. Depuis que le Talmud devient un instrument décisionnaire de premier plan, une polémique interne scinde la communauté juive en deux. En 1239, Nicolas Donin, néophyte, entend dénoncer auprès de Grégoire IX cette littérature et l'autorité rabbinique qui ont pris « trop de place ». Le pape fait confisquer tous les livres talmudiques et ouvre à Paris une enquête. De cette enquête sont composés les *Extractiones de Talmut*, un dossier méticuleux montrant l'analyse poussée que les savants chrétiens ont faite des textes talmudiques et rabbiniques, afin d'y trouver les erreurs et les blasphèmes. Par ce dossier et cet événement marquant, nous avons déduit que le fait de vouloir prouver qui détient la Vérité – et donc qui assume entièrement l'héritage de l'Ancien Testament – pose un vrai problème dans ces interactions. Le rôle des convertis a également été important dans la confrontation des idées. Cette rivalité reste, cependant, principalement au niveau de la foi.

Au XIII^e siècle, la philosophie, qui sert notamment à expliquer le monde, devient nécessaire aux savants juifs et chrétiens afin de formuler, de transmettre la foi et de comprendre la Vérité. Elle est utile pour servir la théologie, puisque la raison, elle, est toujours mise en accord avec la foi. Comme nous l'avons vu avec Maïmonide et Thomas d'Aquin, la philosophie est un outil qui sert d'appui pour une meilleure compréhension de la foi, des sens cachés de la Bible. L'étude croisée des œuvres de Maïmonide et de Thomas d'Aquin a permis de montrer cette circulation du savoir et cette aspiration chez les deux auteurs à vouloir concilier foi et raison. Elle a permis aussi de constater l'utilisation, chez Thomas d'Aquin, du *Guide des perplexes* de Maïmonide, entre autres, pour des questions philosophiques.

Enfin, dans le domaine des sciences astronomiques, nous avons vu avec l'aide de deux exemples, ceux de Jacob ben Makhir et de Lévi ben Gershom, la contribution apportée par les

savants juifs dans l'enrichissement du savoir astronomique, l'un avant la dégradation de la situation des juifs dans le sud de la France, l'autre, durant cette période. L'entraide entre Jacob ben Makhir et les savants chrétiens est attribuable notamment au climat intellectuel de son temps (1300) et au lieu dans lequel il se trouve. Il se lie donc d'amitié avec certains érudits chrétiens, comme Armengaud Blaise, pour traduire avec leur aide, ses ouvrages de l'hébreu au latin. Pour ce qui est de Gersonide, il semble avoir été plus imprégné de la culture latine. Il utilise la méthode scolastique des universités dans son œuvre, fréquente la cour d'Avignon et est amené à travailler conjointement avec des savants chrétiens. Par conséquent, dans le domaine des sciences astronomiques, l'information était reçue sans tenir compte de l'appartenance religieuse de l'auteur. Autrement dit, la foi n'était pas un facteur déterminant de ces collaborations.

Nous pouvons constater que le rôle des convertis n'a été central que dans le domaine théologique, leur vocation étant principalement de condamner les textes talmudiques et rabbiniques.

Conclusion générale

Cette étude sur les échanges et les transmissions entre savants juifs et chrétiens a cherché à mieux comprendre les motifs de ces derniers à travailler ensemble. Plus précisément, la thèse a tenté de déterminer si les érudits chrétiens et juifs recevaient l'information selon leur propre valeur intellectuelle, ne tenant pas compte de la foi de l'auteur et s'il existait une influence directe de l'un et de l'autre. Afin de répondre aux questionnements qui ont guidé notre recherche, nous avons pris en compte la riche historiographie axée sur les relations judéo-chrétiennes. La recherche s'est aussi inscrite dans la foulée de l'histoire des collaborations entre savants juifs et chrétiens.

Au terme de ce parcours, il convient de faire un bilan de la recherche et de rappeler les grandes lignes de la thèse.

1. Matériel documentaire

Les sources témoignant de cet échange entre savants juifs et chrétiens sont assez nombreuses. Elles ont donc permis de nous appuyer sur un large éventail de documents, que l'on peut regrouper en cinq types de sources : législatives, pédagogiques, doctrinales, « scientifiques », ainsi que des sources de gestion. Afin de pouvoir comprendre le plus adéquatement possible ce transfert de savoir entre juifs et chrétiens, il nous a paru évident de devoir interroger des sources autant en hébreu qu'en latin. Nous avons eu recours à des manuscrits édités, mais aussi inédits.

À travers ces manuscrits inédits, tels que les *Extractiones des Talmut*¹ et le *Rova Israel* (Quadrant d'Israël)², il a été possible de comparer les manuscrits hébreux et latins, de noter ce qui intéressait le copiste et ce qu'il préférerait laisser de côté, ou encore de souligner les divergences et les ressemblances dans les textes. Par cette démarche, il a été possible de mieux comprendre ce qui poussait les savants juifs et chrétiens à la traduction de certaines œuvres, l'environnement dans lequel se faisait cette transmission du savoir et comment l'œuvre était reçue.

2. Prosopographie des personnages

Dans cette thèse, trois chapitres sur cinq ont été consacrés à la vie de personnes influentes. La présentation de leur biographie a permis de toucher au contexte social et politique de leur temps, pour ainsi mieux saisir leurs intérêts et questionnements. Nous avons ainsi essayé de retracer chronologiquement la vie de Nicolas Donin afin de comprendre les raisons de sa conversion au christianisme et ce qui l'a poussé à dénoncer auprès du pape Grégoire IX le Talmud. Au quatrième chapitre, Maïmonide et Thomas d'Aquin ont été mis au premier plan. Trouvant dans les œuvres de l'Aquinate de nombreuses citations explicites et implicites du *Guide des perplexes* du savant juif, il nous a paru important de faire ressortir ces références afin de montrer l'attention portée à une œuvre hébraïque qui traite des questions philosophiques, du sens littéral et exégétique de la Bible et des coutumes juives. Au cinquième chapitre, nous avons trouvé pertinent de relater la vie de trois personnages notamment, Jacob ben Makhir,

¹ *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, 238 folios. Rappelons que nous avons analysé la première partie, encore inédite. Seule la deuxième partie du manuscrit a fait l'objet d'une édition récente, voir CECINI Ulisse et DE LA CRUZ PALMA Óscar (éds.) et al., *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*, Turnhout, Brepols, 2018, 712 pages.

² Jacob ben Makhir, *Explication sur la construction de l'instrument que l'on appelle quadrant*, ms. Paris BnF hébreu 1047, folios 96^r-97^r ; *Jacob ben Makhir : quadrant d'Israel*, ms. Paris BnF hébreu 1047, folios 109^v-123^v ; voir aussi Jacob ben Makhir, (en hébreu *Yaacov ben Makhir : rova Israel*) *Jacob ben Makhir : quadrant d'Israel*, ms. Paris BnF hébreu 1065, folios 1r-20r.

Armengaud Blaise et Gersonide, par leur renommée autant dans le cercle de savants chrétiens que dans celui des juifs. Nous les avons choisis parmi d'autres, parce que chacun, à sa façon, a contribué à cette collaboration, notamment par les traductions de travaux qui répondaient si bien aux besoins de leur temps.

3. L'univers intellectuel à l'âge des universités

Le premier chapitre nous a permis de faire un survol de l'éducation médiévale dans les communautés juives et chrétiennes en France. Il nous a semblé juste de nous consacrer aux grandes villes de Paris et de Montpellier, puisqu'au XIII^e siècle, elles ont atteint une renommée sans conteste, notamment par leurs universités. À Paris, les étudiants locaux et étrangers accourent aux facultés des arts et de théologie, réputées pour leurs programmes d'enseignement et leurs maîtres ; à Montpellier, c'est principalement la faculté de médecine qui devient populaire, avec son cercle de chirurgiens et de médecins qui jouissent d'une grande notoriété. Nous avons, par exemple, laissé de côté l'université d'Avignon, qui se développe à partir de 1303 avec la présence des papes. Bien que prestigieuse, elle ne l'est que par sa faculté de droit, domaine que nous n'avons pas pris en considération dans nos recherches. Quant à l'université de Toulouse, créée en 1229 à l'initiative du cardinal de Saint-Ange en application du traité de Meaux, elle a bien entendu attiré notre attention. Toutefois, établie pour être principalement destinée à maintenir la foi chrétienne et à favoriser l'extirpation de l'hérésie, elle acquiert au cours du XIII^e siècle un statut ambigu. Outre l'impopularité de l'université due au manque de fond pour payer les maîtres, l'université ne peut toujours pas créer des docteurs en théologie³. Enfin, comme Avignon, c'était avant tout une université de droit. C'est pourquoi nous avons consacré ce premier chapitre aux universités de Paris et de Montpellier.

³ Au moins jusqu'en 1360. Voir *CUP*, II, n°993, 994. « [...] *ne ulterius quad dictum Geraldum vel aliqua promotionem ipsius predictam tangentia, nec ad licentiandum seu promovendum aliquem alium deinceps in eodem studio ad magisterii honorem in facultate predicta presumas procedere* [...] » (*CUP*, II, n°993).

Ainsi, dès 1231, l'université de Paris est une institution à maturité. Les étudiants y viennent faire leur formation qui peut durer plus de vingt ans s'ils complètent leur cursus à la faculté de théologie. Au milieu du XIII^e siècle, les programmes sont plus diversifiés, les cursus mieux définis et les examens rendus obligatoires pour l'obtention d'un grade. Enfin, des manuels sont spécialement conçus pour aider les étudiants. Cette institution n'est toutefois pas la seule à mettre à disposition une formation de haut prestige. Les *studia*, destinés aux ordres religieux, sont des centres analogues à l'université de Paris. La particularité de ces centres est l'enseignement et l'étude des textes latins, grecs et hébreux. Les étudiants apprennent en effet l'hébreu, langue importante pour les dominicains, puisqu'elle est, tout comme le latin, une langue sacrée. Pour ce qui est de Montpellier – et nous pourrions même dire la faculté de médecine – elle tient une place importante dans l'histoire de la médecine au Moyen Âge. Le cursus des études dans ce domaine est moins long que celui de théologie et plus libre, mais il implique un stage en milieu professionnel. Par ailleurs, nous avons mentionné la situation complexe des chirurgiens à la faculté de médecine qui ne sont pas reconnus aptes à enseigner la chirurgie.

Pour ce qui est des études dans les communautés juives, nous avons vu que le seul centre d'études supérieures connu est la *yeshiva*, consacré aux textes bibliques et talmudiques. Elles peuvent prendre la forme d'écoles privées ou communautaires. Il n'y a pas un cursus défini comme dans les universités, parce que l'enseignement des autres disciplines se passe au privé. Enfin, nous avons également vu que l'exigence d'une licence pour pratiquer la médecine a forcé les étudiants juifs à consulter des œuvres latines lues à la faculté de médecine. Les savants juifs ont, de ce fait, commencé à s'intéresser aux textes latins, à les traduire en hébreu et, pour certains, à s'intéresser à l'étude du latin.

Ce que nous ressortons de cette étude est que les éducations juive et chrétienne n'ont pas évolué semblablement. Alors que la société chrétienne a formé des institutions solides avec des programmes établis, des règles rigoureuses et un cursus obligatoire, les communautés juives ont privilégié deux modèles éducatifs : les centres d'études supérieures (*yeshivot*) axés sur la littérature biblique et talmudique et l'étude au privé, pour tous les autres domaines (textes philosophiques et « scientifiques »). Autre point important, l'intérêt pour les textes étrangers à

donné lieu aux échanges, aux collaborations, mais aussi aux disputes entre savants chrétiens et juifs.

4. Concurrence, conflits et collaboration

Les discussions libres et privées se raréfient au XIII^e siècle, puisque ces dialogues ont généré de grosses inquiétudes pour l'autorité chrétienne. Souvent, les interlocuteurs juifs ne sont pas des experts de l'exégèse et ne connaissent pas de limite entre le sens littéral et les *aggadot* du Talmud. Pour éviter que les juifs ne disent des inexactitudes ou qu'ils essayent de « séduire » les chrétiens au judaïsme, de nombreux interdits voient le jour afin de proscrire les dialogues sur des sujets de la foi. Ces discussions sont remplacées par des débats solennels, parfois forcés, et totalement contrôlés par les autorités religieuses. Toujours au XIII^e siècle, les interventions de la censure à Paris se renforcent remarquablement avec l'essor de l'université et cela dans le but de surveiller les erreurs qui pourraient compromettre le dogme.

En ce qui a trait à l'herméneutique, nous avons pu remarquer un certain parallélisme dans l'évolution de l'exégèse des deux confessions qui vacille entre une interprétation mythique (midrash pour les juifs et exégèse allégorique ou tropologique pour les chrétiens) et une interprétation littérale du texte biblique. Ces différentes interprétations poussent les savants juifs et chrétiens à consulter les écrits d'exégètes de l'autre confession. Plusieurs raisons expliquent cet intérêt : pour les exégètes chrétiens, cette étude permet d'aller plus loin dans le raisonnement et la compréhension des textes anciens ; elle sert aussi à montrer aux juifs les erreurs contenues dans leurs textes ; enfin, elle rend plus efficace la conversion. Du côté des exégètes juifs, rares sont ceux qui se réfèrent à la Vulgate, puisqu'ils trouvent leurs réponses directement dans l'Ancien Testament ou dans les commentaires des tossafistes. La raison principale qui les incite à étudier l'herméneutique chrétienne est de trouver des citations qui renforceraient leurs arguments dans l'intérêt d'une *disputatio*.

Par conséquent, au XIII^e siècle, le christianisme se transforme en un régime de vérité et désire assumer entièrement l'héritage de l'Ancien Testament. Nous pouvons déceler alors une atmosphère d'inquiétude intellectuelle vis-à-vis du judaïsme. Cela n'empêche toutefois pas les diverses collaborations entre savants juifs et chrétiens. Elles se faisaient, par exemple, pour l'étude de l'hébreu. Langue sacrée, langue de l'Ancien Testament, l'hébreu est utile pour les savants chrétiens. À partir du XIII^e siècle, elle devient essentielle pour les missions d'évangélisation auprès des communautés juives. Par conséquent, il existe bien un partage de savoir entre juifs et chrétiens, ne serait-ce que par une intention de départ identique : cette collaboration se voit par un désir commun d'apprendre l'exégèse chrétienne ou juive, l'Ancien et le Nouveau Testament, de consulter les anciens écrits philosophiques, ou encore les travaux récents de médecine et d'astronomie.

Ainsi, nous avons pu constater qu'au nord de la France, les collaborations se font surtout pour l'enseignement de l'hébreu et pour l'exégèse, et au sud, ce sont plutôt les textes philosophiques, la médecine et les sciences mathématiques qui font coopérer ces derniers. Enfin, nous avons vu qu'il existait des endroits de prédilection pour les rencontres : les centres d'études, les synagogues, en milieu de travail, ou encore au privé, c'est-à-dire à domicile.

De ce chapitre est ressortie la constatation suivante : les relations entre savants juifs et chrétiens durant le Moyen Âge central étaient un amalgame entre concurrence, conflits et collaboration.

5. Littérature rabbinique, littérature talmudique

La polémique envers la littérature talmudique ne commence pas en 1239, lorsque Grégoire IX en prend connaissance. C'est, au départ, un conflit de longue haleine au sein même des communautés juives, entre les tossafistes, partisans d'un Talmud écrit, et les adhérents d'une tradition pour laquelle la coutume est la base essentielle de la *halakha* et non le Talmud en tant que livre (tradition *halakhite*). Le nœud de la dispute survient alors que le Talmud, au XIII^e siècle, devient un instrument décisionnaire de premier plan. À la suite du nouveau statut que

revêt le texte, plusieurs juifs contestent non seulement la place des tossafistes, mais aussi l'ensemble du Talmud. Par conséquent, c'est le fait d'avoir donné à ce dernier et aux rabbins une si grande autorité qui pousse certains, comme Nicolas Donin, à faire intervenir le bras ecclésiastique pour les contrer et éradiquer le Talmud.

De ce fait, en 1239, Grégoire IX entend les trente-cinq chefs d'accusation de Nicolas Donin contre le Talmud et les tossafistes et fait confisquer tous les livres talmudiques. Il ouvre à Paris une enquête, suivie d'un procès en 1240. En résulte, la condamnation du Talmud et, à partir de 1242, toute une série de crémations d'exemplaires jusqu'à la *sententia Odonis* promulguée par Eudes de Châteauroux en 1248. Découle de ce procès la rédaction des *Extractiones de Talmut*, premier document à condamner officiellement le Talmud et certains textes rabbiniques. Nous avons ainsi constaté que les savants chrétiens n'ont pas compris toute la partie *aggadique* du Talmud et la place de ces fables dans un texte considéré comme sacré par les chrétiens. Ces derniers croyaient, ou faignaient de croire, que les juifs s'étaient détournés de l'Ancien Testament pour suivre le Talmud comme nouvelle Bible.

Par conséquent, la découverte des textes talmudiques par le monde chrétien est d'une importance considérable sur le plan relationnel entre intellectuels juifs et chrétiens. Elle donne lieu à un fait nouveau : par ce que les juifs ont négligé l'ancienne Loi pour suivre le Talmud, ils sont désormais incapables de comprendre la Bible. Il n'est donc plus possible d'avoir confiance en l'herméneutique juive. Les exégètes juifs ne vont ainsi plus être autant consulté pour des questions au sujet de la Bible, ce sont les convertis qui vont prendre leur place.

6. Concilier foi et raison

Afin de comprendre la place des textes philosophiques parmi les savants chrétiens et juifs, nous avons réalisé une étude croisée entre les œuvres de Maïmonide et de Thomas d'Aquin. Il était question de la transmission du savoir entre Maïmonide et Thomas d'Aquin, de ce désir de vouloir concilier foi et raison et de la position ambigüe de la philosophie chez les

savants juifs et chrétiens. Nous avons conclu que la *Summa theologiae* et le *De veritate* de Thomas sont des exemples sans équivoque de cet échange, et ce, même après la condamnation du Talmud dans les années 1240-1248.

Nous avons, par ailleurs, établi qu'il existait, entre les XII^e et XIII^e siècles, une similitude, voire une influence dans la réception de la philosophie auprès des savants juifs et chrétiens : les tenants de l'orthodoxie voyaient d'un mauvais œil l'ingérence de l'aristotélisme dans les sciences sacrées, tandis que les plus modérés désiraient agrandir leur savoir afin de servir leur foi. De ce fait, en 1270 et en 1277, deux grandes condamnations aristotéliennes ont lieu à Paris, alors que les controverses juives autour de la philosophie surviennent en 1232 et 1303. Toutefois, ces condamnations, autant du côté chrétien que juif, montrent la place centrale qu'avait prise l'étude de la philosophie depuis des générations. Elles montrent également que ce n'était pas quelque chose de réglé. Ces discussions philosophiques, bien qu'elles soient éloignées par le temps, étaient toujours présentes, bien implantées. Enfin, les positions d'Abba Mari peuvent être comparées avec celles des franciscains lors de la grande controverse aristotélienne en 1270-1277, qui désiraient défendre et maintenir les positions traditionnelles augustinienne et contrôler l'insertion de la philosophie en théologie.

7. L'engouement pour la « science des astres »

À partir du XII^e siècle, l'Occident fait un bond en avant dans la connaissance du savoir astronomique. L'effervescence de la vie intellectuelle aux siècles suivants, mais surtout l'échange et le partage du savoir entre juifs et chrétiens, favorise la traduction de textes grecs et arabes et le perfectionnement d'instruments d'observation. Par leur contribution dans le domaine astronomique et astrologique, nous avons choisi de montrer deux exemples, Jacob ben Makhir et Gersonide, de cette collaboration entre intellectuels juifs et chrétiens. Cette complicité est perceptible d'une part, pour les traductions d'œuvres de l'hébreu au latin, comme la traduction latine du *Quadrant d'Israël* de Jacob ben Makhir par Armengaud Blaise. D'autre

part, par les travaux significatifs dans ce domaine réalisés conjointement entre Lévi ben Gershom et le cercle de savants chrétiens qu'il fréquente.

Les différentes traductions du traité *Quadrant d'Israël* et les améliorations apportées par des érudits chrétiens montrent l'ampleur de la diffusion de l'œuvre de Jacob ben Makhir, mais surtout l'intérêt que portent les chrétiens aux travaux de leurs condisciples juifs. Nous avons vu que cette collaboration se crée autour d'un même désir : le perfectionnement d'outils astronomiques.

Enfin, nous avons noté que Gersonide semble avoir été plus imprégné de la culture latine que son coreligionnaire, notamment par sa méthode scolastique dans *Les Guerres du Seigneur*. Les traductions latines des œuvres de Gersonide témoignent, par ailleurs, de la continuité des échanges entre savants juifs et chrétiens même après les insurrections populaires et les séries d'expulsions promulguées par Charles IV et Jean XXII, au début du XIV^e siècle.

8. Supériorité, infériorité ou égalité ?

La question centrale de cette thèse était de savoir s'il y avait un sentiment de supériorité ou d'égalité dans ces échanges dans les trois domaines étudiés : la théologie, la philosophie et la « science des astres ». Nous nous sommes permis de catégoriser ces différents domaines, puisqu'au XIII^e siècle nous voyons déjà cette tendance de classification des matières. Comme il a été démontré par le traité de Robert Kilwardby, *De ortu scienciarum*, le programme de la faculté des arts différencie l'étude de la théologie (la science divine), l'étude de la philosophie (science humaine) et l'étude des mathématiques (où l'on retrouve l'astronomie).

Au terme de ces recherches, nous avons conclu qu'il existe, au XIII^e siècle, un sentiment de supériorité autant chez les juifs que chez les chrétiens pour ce qui a trait à la Vérité. Qu'il s'agisse du culte, du salut, de l'arrivée du Messie, des anthropomorphismes de Dieu, juifs et chrétiens ne peuvent s'entendre. Par conséquent, les juifs se disent comme les seuls dépositaires

de l'Ancien Testament et ceux qui ne se sont pas détournés de la Loi. Toutefois, du côté chrétien, le pape a le devoir de « remettre » les juifs sur le bon chemin lorsque ces derniers dévient de l'Ancien Testament – et donc, il justifie sa conduite pour avoir condamné la littérature talmudique et rabbinique et mené au bûcher le Talmud. Pour ce qui est des convertis au christianisme, leur intention est de montrer que la foi chrétienne est supérieure à la foi juive. Ainsi, nous pouvons voir dans leur démarche, une préoccupation au niveau social. Derrière leur attitude se trouve un souci d'appartenance à leur nouvelle communauté. Ils désirent prouver tant à leurs ex-coreligionnaires qu'aux nouveaux que la conversion est sincère, profonde, suite à la découverte de la Vérité.

Dans l'étude des textes à caractères philosophiques, nous avons noté que Thomas d'Aquin reprend le *Guide des perplexes* de Maïmonide, œuvre influencée par la pensée aristotélicienne, parfois en faveur de ses thèses, parfois pour s'opposer à l'opinion du rabbin ou parfois simplement pour apporter des explications sur les préceptes et coutumes dans l'Ancien Testament. Dans le *De Veritate*, par exemple, il existe une certaine forme d'égalité dans la transmission du savoir. Le maître juif peut être utilisé pour démontrer un argument au même titre qu'Augustin, Père de l'Église. Cela dit, Thomas d'Aquin se rangera toujours du côté de saint Augustin s'il doit choisir entre la thèse augustinienne ou maïmonidienne, Augustin étant l'autorité par excellence.

Enfin, il est possible de constater que les échanges dans le domaine de la science astronomique se sont faits sous une forme d'égalité. Savants juifs et chrétiens vont mutuellement échanger leurs connaissances sans avoir un sentiment de supériorité envers leurs confrères. Ce lien est, semble-t-il, provoqué par le phénomène de traductions et parce que les travaux de *Profatius* et de Gersonide répondent bien aux besoins de leurs temps. Leurs œuvres et leurs instruments sont donc acceptés sans que la foi soit prise en compte. Cependant, nous avons constaté que, dans les manuscrits hébreux, les deux auteurs juifs ne se sont pas référés aux textes latins, ou, s'ils l'ont fait, sans citation explicite. Ont-ils considéré ces travaux comme estimables, à la hauteur d'être lue ? Ils ne mentionnent, en effet, que les « autorités » grecques et arabes (telles qu'Aristote, Averroès, Ptolémée, al-Kindi, al-Khwârizmî ou al-Bitrûjî), excepté Gersonide, qui révèle avoir demandé de traduire un texte du latin. À notre avis, le fait qu'aucun des auteurs

juifs ne fasse référence aux œuvres latines ne démontre pas pour autant un désintérêt. Rappelons que pour Jacob ben Makhir comme pour sa parenté, les érudits juifs ont le devoir de connaître les travaux de leurs collègues chrétiens. Existait-il alors des interdits quant à la vente ou au prêt d'œuvre d'auteurs chrétiens ? Le texte de Léon Joseph nous a appris que la faculté de médecine à Montpellier au XIV^e siècle, avait prononcé un anathème contre quiconque vendrait ou prêterait à un juif des livres écrits par des maîtres à la faculté de Montpellier pour qu'ils les traduisent en hébreu. Nous pouvons penser à une autre hypothèse : la démarche argumentative d'un texte chez les savants juifs n'était pas la même que celle apprise à l'université. Alors que pour les chrétiens la mention des sources est fondamentale, il ne semble pas que ce soit le cas chez les auteurs juifs. Ainsi, il était sans doute nécessaire, pour *Profatius* et Gersonide de citer les « anciens », mais non les « nouveaux », c'est-à-dire, leurs contemporains.

Certains constats se dégagent au terme de cette recherche : nous affirmons à la lumière de cette démonstration, que les savants chrétiens ont cherché et ont reçu les informations selon leur propre valeur intellectuelle, sans prendre en compte la foi lorsque les sujets traités tournaient autour de la philosophie ou des sciences astronomiques. Les travaux des auteurs juifs étaient tout autant estimés que ceux des savants chrétiens. Par contre, pour tout ce qui touche la théologie (l'exégèse, la Bible, le Talmud), bien qu'il y ait au départ un désir commun d'apprendre, savants juifs comme chrétiens ne pouvaient trouver un terrain d'entente. L'Église, en tant que régime de vérité, fixait les dogmes ; les théologiens ont voulu montrer la supériorité de leur foi.

9. Limites admises et recherches à mener

Si cette thèse contribue en partie à notre compréhension des collaborations et de la transmission du savoir entre juifs et chrétien aux XIII^e-XIV^e siècles, d'autres recherches seront nécessaires pour étoffer certaines idées qui n'ont pas pu être vues en profondeur. Nous achevons cette thèse en pleine épidémie de 2020 et, malheureusement, plusieurs ouvrages sont

indisponibles en ce moment, que ce soit sur l'aristotélisme, l'averroïsme, ou encore le néoplatonisme, des termes que nous aurions aimé expliquer davantage.

Par ailleurs, notons que l'examen d'autres sources, notamment les *responsa* (en hébr. *Sheelot u-Teshuvot*)⁴ peuvent offrir des éclaircissements sur ces échanges.

Si le temps le permettait, nous aurions voulu nous concentrer sur un autre personnage, le chirurgien Lanfranc de Milan dont de nombreuses traductions en hébreu subsistent de ses œuvres. La pratique de la chirurgie chez les savants juifs n'est pas un domaine encore bien exploité, bien que les travaux de M. McVaugh fournissent d'importants renseignements.

De plus, cette thèse s'est cantonnée aux grandes villes de Paris et de Montpellier aux XIII^e-XIV^e siècles. Des travaux similaires axés sur d'autres villes permettraient de mettre en relief les analogies et les différences entre les royaumes ou les villes. Sur une plus large échelle, comparer les relations judéo-chrétiennes dans l'Espagne chrétienne avec celles de la France permettrait de mieux saisir les différents milieux intellectuels de ces échanges et les raisons qui ont poussé juifs et chrétiens à dialoguer.

Cette thèse nous fait réfléchir également sur la place déterminante des convertis, qui n'est pas assez vue, à notre sens, dans l'historiographie⁵. À l'approche de ces dernières lignes, nous constatons que le rôle joué par les néophytes dans l'évolution des rapports entre les savants juifs

⁴ Lettres écrites par un savant juif de renom offrant des réponses à une communauté ou à un tribunal.

⁵ Entre autres, GOLDIN Simha et GAVIANO Marie-Pierre, « Juifs et juifs convertis au Moyen Âge : "es-tu encore mon frère ?" », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n°4, 1999, pp. 851-874 ; BOBICHON Philippe, « Juifs et convertis engagés dans les controverses médiévales », dans IANCU-AGOU Danièle (éd.) *Les juifs méditerranéens au Moyen Âge : culture et prosopographie : séminaire de l'année universitaire 2005-2006*, Paris, Cerf, 2010, pp. 83-125 ; ELUKIN Jonathan M., « From Jew to Christian ? Conversion and Immutability in Medieval Europe », dans MULDOON James (éd.) *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, pp. 171-189 ; CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages », dans SHOHAM-STEINER Ephraim (éd.) *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts*, Turnhout, Brepols, vol. 5, 2016, pp. 33-84 ; SHATZMILLER Joseph, « Jewish Converts to Christianity in Medieval Europe 1200-1500 », dans GOODICH Michael, MENACHE Sophia et SCHEIN Sylvia (éds.) *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 297-318.

et chrétiens aurait mérité incontestablement un plus grand intérêt au sein de notre travail. C'est pourquoi nous nous permettons d'en mener une brève réflexion.

9.1 Le rôle des néophytes oublié ?

Comme il a été mentionné en introduction de cette thèse, au fil des siècles, l'attitude des juifs envers ceux qui se convertissent au christianisme se détériore. Aux XII^e-XIII^e siècles, la conversion d'un coreligionnaire au christianisme est perçue comme un désastre, un affront à la religion et une constante menace. Une menace puisque certains néophytes cherchaient à convertir leurs anciens coreligionnaires. Pourquoi vouloir changer de foi ? Comme l'explique P. Capelli, « one must consider the whole context of interaction between the convert's 'before' and his/her 'after' – the 'social and cultural intimacy' between the religious society from which s/he came and the one to which s/he moved »⁶. Plusieurs raisons peuvent ressortir de nos constatations. La première, il semblerait que la conversion résulte de la fragmentation des opinions religieuses au sein des autorités juives. Comme l'explique Abner de Burgos / Alfonso de Valladolid (1265-1347), converti vers 1325, il se tourne vers le christianisme, motivé de trouver la vérité religieuse parce que « les juifs sont si dispersés et désunis que l'un ne croit pas ce que l'autre croit en ce qui concerne toutes les paroles de la Loi »⁷. De ce fait, certains préférèrent la conversion au christianisme pour montrer leur mécontentement envers les nombreuses disputes et opinions opposées au sein des communautés juives.

La deuxième raison serait de changer de religion par commodité. Un juif excommunié par sa communauté n'avait pas d'autre choix que de prendre la religion adverse. En effet, ne pas appartenir à une religion, c'est être dans un « no man's land »⁸, puisque la civilisation était

⁶ CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics ... », pp. 74-75.

⁷ CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics ... », p. 57.

⁸ SIMONSOHN Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: History*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, p. 279.

encadrée par la religion. Par exemple, le *Vikuah* rapporte que Nicolas Donin se fait baptiser sans croire à la foi chrétienne, près de onze ans après avoir été banni de la communauté juive.

Il est arrivé aussi que certains se convertissent suite à l'influence d'un savant chrétien. Nous avons le cas de Shaul de Montpellier qui s'est converti vers 1230 suite à la prédication de Raymond de Peñafort. Sous le nom de Pablo Christiani, il part à son tour en pérégrination afin de prêcher et de convertir ses anciens coreligionnaires⁹. Quoique soient les raisons de leurs conversions, certains néophytes représentent un grand avantage pour l'Église. Maîtrisant plusieurs langues, experts en hébreu et bons connaisseurs des textes talmudiques et rabbiniques, ils sont les meilleurs pour évangéliser, défendre la foi chrétienne et pour enseigner l'hébreu aux chrétiens.

Enfin, pour finir avec ces observations, il semblerait que tout au long du Moyen Âge, la relation des convertis avec les juifs ou avec leurs nouveaux coreligionnaires ait été ambiguë. Souvent, les chrétiens n'ont pas tenu pour acquis la sincérité de la conversion, même si elle l'était¹⁰. Les néophytes ont en effet trouvé difficile de les convaincre de leur véritable abandon du judaïsme. Nous voyons le même sentiment chez les juifs : Petrus Alfonsi a souvent blâmé ses anciens coreligionnaires de ne pas croire en la sincérité de sa conversion. C'est une des raisons qui le pousse à expliquer, dans son œuvre polémique *Dialogi*, pourquoi il a abandonné le judaïsme tout en démontrant l'infériorité du judaïsme et la vérité du christianisme¹¹.

Ainsi, cette thèse a permis de vérifier certains postulats de l'historiographie en pleine émergence sur les collaborations entre savants juifs et chrétiens, en confirmant que ces relations étaient complexes et dépendaient du contexte intellectuel et politique. Il y avait collaboration, mais aussi confrontation des idées, au sein d'une société qui, à la fois, tolérait et persécutait les juifs. Il reste à voir, espérons prochainement, une étude substantielle sur le rôle des convertis dans la transmission du savoir entre juifs et chrétiens.

⁹ BOBICHON Philippe, « Juifs et convertis engagés dans les controverses médiévales », ..., p. 100 ; CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics ... », p. 49.

¹⁰ SHATZMILLER Joseph, « Jewish Converts to Christianity in Medieval Europe 1200-1500 », ..., p.314.

¹¹ CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics ... », p. 40.

Bibliographie

Sources

a) Sources manuscrites

Anonyme, *Liber quem edidit rabby moyse israhelita et vocat eum ducem summa et vocat eum ducem neutrorum vel dubiorum*, ms. Paris BnF latin 15973, 236 folios.

Anonyme, *Prophatius Judeus Quadrans novus*, ms. Paris BnF latin 7437, folios 155^v-163^v.

Anonyme, *Extractiones de Raby Moyse*, ms. Paris BnF latin 16096, fol. 124-137.

Anonyme, *Extractiones de Talmut. Littere super condemnatione Talmud edite*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, 238 folios.

Armengaud Blaise, *Translatio tractatus Moisis Maimonidis de regimine ægrorum et sanorum, et specialiter de asmate*, Collège Gonville et Caius, Cambridge, ms. 178, fol. 130^r.

Eudes de Châteauroux, *De conuersione iudeorum*, Arras, BM 137 (876), fol. 85^{vb}-88^{ra}.

Jacob ben Makhir, *Yaacov ben Makhir : rova Israel, (Jacob ben Makhir : quadrant d'Israel)*, ms. Paris BnF hébreu 1065, folios 1r-20r.

Jacob ben Makhir, *Yaacov ben Makhir : rova Israel, (Jacob ben Makhir : quadrant d'Israel)*, ms. Paris BnF hébreu 1047, folios 109^v-123^v.

Jacob ben Makhir, *Explication sur la construction de l'instrument que l'on appelle quadrant*, ms. Paris BnF hébreu 1047, folios 96^f-97^r.

Jacob ben Makhir, *Canones astronomici et tabulae, a Profacio, Judeo, ad meridiem Montispessulani compositae*, ms. Paris BnF latin 7286B, 63 folios.

Jacob ben Mahir, *Profatius Judaeus, canones de aequationibus planetarum*, ms. Paris BnF latin 7272, fol. 68-84^v.

Joinville, *Vie de Saint-Louis*, Mahier (enlumineur), 1330-1340. ms. Paris, BnF français 5716, folio 28.

Lanfranc de Milan, *Practica, quae dicitur ars completa totius chirurgiae* / לנפרנקי חכמה נשלת, ms. Paris BnF hébreu 1183, 102 folios.

Lévi ben Gershom, *Milhamot ha-ashem*, ms. Paris, BnF hébreu 723, 131 folios.

Lévi ben Gershom, *Milhamot ha-ashem*, ms. Paris, BnF hébreu 724, 257 folios.

Lévi ben Gershom, *Astronomia*, Vatican lat. 3098, folios 1^r-108^v.

Lévi ben Gershom, *Tractatus instrumenti astronomici magistri Leonois Iudaei de Balneolis, ad summum Pontificem Clementem VI*, ms. Paris, BnF latin 7293, fol. 1^r -17^v.

Levi ben Gershom, *Magistri Leonis, Hebraei, tractatus de harmonicis numeris*, ms. Paris BnF latin 7378 A, fol. 55^v-57^r.

Moïse ben Jacob de Coucy, *Sefer mitzvot gadol*, ms. Paris, BnF hébreu 375, 260 folios.

Thomas Aquinas, *Liber primus summe*, ms. Paris BnF latin 14540, 226 folios.

Thomas Aquinas, *Secunda pars secundi libri summe*, ms. Paris, BnF latin 14541, 353 folios.

Thomas Aquinas, *Quaestiones de veritate*, ms. Paris BnF latin 3105, 179 folios.

Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah rabbenu Yehiel mi-Paris*, ms. Paris, BnF hébreu MF 712, fol. 43^v-57^v.

b) Sources imprimées

Augustin, *De Civitate Dei contra paganos*, GREENE William Chase (trad.), Londres, W. Heinemann, vol. 6, 453 pages.

Cartulaire de l'Université de Montpellier, éd. par GERMAIN Alexandre, Montpellier, Imprimerie Ricard frères, 1890, vol. I, 836 pages.

Chartularium universitatis parisiensis, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, Bruxelles, 1889, vol. 1 et 2.

Grégoire de Tours, *Histoire des Francs*, trad. du latin par LATOUCHE Robert, Paris, Les Belles Lettres, 1995, 354 pages.

Ibn Gabirol (1021/1022-1058), SCHLANGER Jacques (trad.), *Livre de la source de vie (Fons Vitae)*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, 325 pages.

Jacob Anatoli, *Sefer Malmad ha-talmidim*, [en hébreu], Lyck, *M'kize Nirdamim*, 1866, 192 pages.

Jacob ben Makhir, *Il quadrante d'Israele. Testo Magliabechiano del sec. XIV descritto trascritto illustrato*, BOFFITO Giuseppe, MELZI D'ERIL Camillo (éds.), Florence, 1922, 55 pages.

Jean de Salisbury, *Metalogicus*, MIGNE Jacques-Paul (éd.), *Patrologia Latina*, Paris, 1855, t. CXCIX, pp. 823-946.

Joseph ben Nathan l'Official, *Vikuah* [en hébreu], GRUNBAUM Samuel (éd.), Thorn, gedruckt bei C. Dombrowski, 1873, 19 pages.

Judah ibn Tibbon, ABRAHAMS Israel (éd.), *A father's admonition*, dans « Hebrew Ethical Wills », Philadelphie, The Jewish Publication Society, 2006, pp. 51-92.

Lévi ben Gershom, *The astronomy*, trad. de l'hébreu et édité par GOLDSTEIN Bernard R., New York, Springer-Verlag, 1985, 310 pages.

Lévi ben Gershom, *The Wars of the Lord. Book One: Immortality of the Soul*, trad. par FELDMAN Seymour, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1984, 256 pages.

Moïse Maïmonide, *Lettre sur l'astrologie*, trad. de l'hébreu par LÉVY René, Paris, Editions Allia, 2001, 41 pages.

Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés*, trad. de l'arabe par Salomon MUNK, Lagrasse, Verdier, 2012, 1315 pages.

Moïse Maïmonide, *Le Guide des égarés : traité de théologie et de philosophie*, trad. de l'arabe par Salomon MUNK ; préface de Haïm Zafrani, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003, 532 pages.

Moïse Maïmonide, *Traité de logique*, traduction, présentation et notes par Rémi BRAGUE, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 158 pages.

Moïse Maïmonide, *Traité des poisons*, traduction de l'arabe par I.-M. RABBINOWICZ, Paris, Librairie Lipschutz, 1935, 70 pages.

Moïse Maïmonide, *Épîtres*, trad. de l'hébreu par Jean de HULSTER, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 195.

Moïse Maïmonide, *Treatise of Asthma*, SÜSSMANN Muntner (éd.), Philadelphie, Lippincott, 1963, 115 pages.

Nahmanide (rabbi Moïse ben Nahman), *La dispute de Barcelone : suivi du Commentaire sur Esaïe 52-53*, traduit de l'hébreu par SMILÉVITCH Eric, Lagrasse, Verdier, 1984, 96 pages.

Petrus Venerabilis, *Adversus Iudaeros : instrumenta lexicologica Latina*, Turnhout, Brepols, 1985, 63 pages.

Pierre le Vénérable, FRIEDMAN Yvonne (éd.), *Tractatus adversus Iudeorum inveteratam duritiem*, Turnhout, Brepols, 1985, 220 pages.

Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, JUDY Albert G. (éd.), Toronto, *The Pontifical Institute of Medieval Studies*, 1976, 250 pages.

Salomon ben Aderet, ZALEZNIK Aaron (éd.), *She'elot u-Teshuvot ha-Rashbah* [en hébreu], Jérusalem, Makhon Or ha-Mizrah, 1996, vol. 1.

Thomas d'Aquin (1225-1274), *Summa theologiae*, Roma-Alba, Editiones Paulinae, 1962, 2849 pages.

Thomas d'Aquin (1225-1274), *Somme théologique*, trad. du latin par Aimon-Marie ROGUET, Paris, les Éditions du Cerf, 2004, vol. 1 et 2.

Thomas d'Aquin, *Questions disputées, De veritate*, trad. du latin par Fr. André ANIORTÉ, Commissio Leonia, Le Barroux : Éditions Sainte-Madeleine, 2011, 2 vol.

Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, GAUTHIER René-Antoine (éd.), Belgique, Editions Universitaires, 1993, 213 pages.

Catalogues

MUNK Salomon, DERENBOURG Joseph (cie), *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale / Manuscrits orientaux*, Paris, Bibliothèque impériale, 1866, 260 pages.

LATTES Mose, [édition électronique], « Catalogo dei codici ebraici della bibliotheca Marciana », dans *Cataloghi dei orientali di alcune biblioteche d'Italia : stampati a spese del Ministero della Pubblica Istruzione*, Firenze, 1886, p. 251.

Monographies

ABRAHAMS Israel, *Jewish life in the middle ages*, Routledge, 2013 (1912), 256 pages.

ABRAHAMS Israel (éd.), *Hebrew Ethical Wills*, Philadelphie, Jewish Publication Society, 2006 (1926), 750 pages.

AGUS Irving A., *Urban civilization in pre-Crusade Europe; a study of organized town-life in north-western Europe during the tenth and eleventh centuries based on the Responsa literature*, Leiden E. J. Brill. 1968, vol. 1, 419 pages.

AGUS Irving A., *Urban civilization in pre-Crusade Europe; a study of organized town-life in north-western Europe during the tenth and eleventh centuries based on the Responsa literature*, Leiden E. J. Brill. 1968, vol. 2, 400 pages.

ALFONSO Maria Esperanza, CABALLERO-NAVAS Carmen, *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond*, Palgrave Macmillan, 2010, 318 pages.

BACKMAN Clifford R., *The Worlds of Medieval Europe*, New York, Oxford University Press, 2003, 560 pages.

BEAUJOUAN Guy, « Les orientations de la science latine », dans FREUDENTHAL Gad (éd.) *Studies on Gersonides: A fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Leiden, E. J. Brill, 1992, 422 pages.

BENSUSSAN Gérard, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, 210 pages.

BERGER Samuel, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint christiani medii aevi temporibus in Gallia* [en latin], Paris, Hachette, 1893, 61 pages.

BERNDT Rainer, *André de Saint-Victor (+ 1175) : exégète et théologien*, Paris, Brepols, Turnhout, 1991, 403 pages.

BIALE David (éd.), *Les cultures des juifs : une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, 1095 pages.

BIANCHI Luca, *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Belles Lettres, 1999, 382 pages.

BIANCHI Luca, *Il vescovo e i filosofi : la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, P. Lubrina, 1990, 280 pages.

BLOOMBERG Jon Irving, *The Jewish world in the Middle Ages*, New York, KTAV Pub. House, 2000, 227 pages.

BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096.*, Paris, Mouton, 1960, 440 pages.

BLUMENKRANZ Bernhard, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris, Mouton, 1963, 304 pages.

BOURETZ Pierre, *Lumières du Moyen Âge, Maimonide philosophe*, Paris, nrf essais Galimard, 2015, 945 pages.

BOUDET Jean-Patrice, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval, XII^e-XV^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, 624 pages.

BRUBAKER Rogers, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2004, 283 pages.

CAROZZI Claude, TAVIANI-CAROZZI Huguette (dir.), *Peuples du Moyen Âge : problèmes d'identification : séminaire sociétés, idéologies et croyances au Moyen-Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1996, 221 pages.

CEAUSESCU Gilles-Jérémie (trad. et comm.), *Sur la vérité*, Paris, CNRS Éditions, 2008, 144 pages.

CECINI Ulisse et DE LA CRUZ PALMA Óscar (éds.) et al., *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*, Turnhout, Brepols, 2018, 712 pages.

CECINI Ulisse et VERNET I PONS Eulàlia, *Studies on the Latin Talmud*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017, 198 pages.

CHAZAN Robert, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, University of California Press, 1987, 380 pages.

CHAZAN Robert, *Fashioning Jewish identity in medieval western*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 379 pages.

CHAZAN Robert, *Reassessing Jewish life in Medieval Europe*, New York, Cambridge University Press, 2010, 270 pages.

CHAZAN Robert, « The trial and condemnation of the Talmud », New York, New York University School of Law, *The Tikvah Center Working Paper*, 2011, 43 pages.

COHEN Jeremy, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jews in Medieval Christianity*, London, Berkley – Los Angeles, 1999, 451 pages.

COHEN Jeremy, *From witness to witchcraft: Jews and Judaism in medieval christian thought*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, 448 pages.

COHEN Meredith, FIRNHABER-BAKER Justine, *Difference and Identity in Francia and medieval France*, Burlington, Ashgate, 2010, 237 pages.

DAHAN Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf, 1990, 637 pages.

DAHAN Gilbert, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1991, 152 pages.

DAHAN Gilbert, *Lire la bible au Moyen Âge : essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009, 448 pages.

DAHAN Gilbert, NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, Peeters, 1997, 405 pages.

DAVIDSON Herbert A., *Moses Maimonides: the man and his works*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 567 pages.

DE LIBERA Alain, *Introduction à la mystique rhénane : d'Albert le Grand à son maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L., 1984, 488 pages.

DE LIBERA Alain, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, 408 pages.

DE LIBERA Alain, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, 128 pages.

DE LIBERA Alain, *Métaphysique et noétique : Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, 431 pages.

De Libéra Alain, HAYOUN Maurice-Ruben, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, 127 pages.

DESCHAMPS Jean-Claude, MOLINER Pascal, *L'identité en psychologie sociale : des processus identitaires aux représentations sociales*, Paris, A. Colin, 2008, 186 pages.

DESLILE Léopold, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1868-1881, tome 1.

DUMAS Geneviève, *Santé et société à Montpellier à la fin du Moyen Âge*, Leiden, Brill, 2014, 608 pages.

ELUKIN Jonathan M., *Living together, living apart: rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 2007, 208 pages.

EPSTEIN Marc Michael, *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature*, University Park, Pa., Pennsylvania State University Press, 1997, 180 pages.

ERIKSEN Thomas Hylland, *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, 199 pages.

FISHMAN Talya, *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Pennsylvanie, University of Pennsylvania Press, 2011, 424 pages.

FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, 445 pages.

FRASSETTO Michael (éd.), *Christian attitudes toward the Jews in the Middle Ages: a casebook*, New York, Routledge, 2007, 222 pages.

FRIEDMAN Yvonne (éd.), *Petri Venerabilis Adversus iudeorum inveteratam duritiem*, Turnhout, Brepols, 1985, 220 pages.

FUDEMANN Kirsten Anne, *Vernacular voices: language and identity in medieval French Jewish communities*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, 254 pages.

GARFAGNINI Gian Carlo, LAPIDGE Michael, LEONARDI Claudio, SANTI Francesco, *C.A.L.M.A.: Compendium auctorum Latinorum Medii Aevi : 500-1500*, Firenze, SISMEL: Galluzzo, 2000, t. 1, fasc. 4.

GAZEAU Véronique, BAUDUIN Pierre, MODÉLAN Yves (dir.), *Identité et ethnicité : concepts, débats historiographiques, exemples, IIIe-XIIIe siècle*, Caen, Publications du CRAHM, 2008, 264 pages.

GÉHIN Paul (dir.), *Lire le manuscrit médiéval : observer et décrire*, Malakoff, Armand Colin, 2017, 333 pages.

GILSON Étienne, *La philosophie au moyen âge : des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot & Rivages, 1999, 782 pages.

GITELMAN Zvi Y., *Religion or ethnicity?: Jewish identities in evolution*, Rutgers University Press, 2009, 328 pages.

GLASNER Ruth, *Gersonides, A Portrait of a Fourteenth Century Philosopher-Scientist*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 139 pages.

GLORIEUX Palémon, *La faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1971, 552 pages.

GOLB Norman, *Les Juifs de Rouen au Moyen Âge : portrait d'une culture oubliée*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1985, 475 pages.

GOLDIN Simha, *Apostasy and Jewish identity in High Middle Ages Northern Europe: 'are you still my brother?'*, traduit par CHIPMAN Jonathan, Manchester, U. K., Manchester University Press, 2014, 138 pages.

GOLDSTEIN Bernard R., *The Astronomical Tables of Levi ben Gerson*, Connecticut, Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1974, 284 pages.

GOLDSTEIN Bernard R., *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288-1344): a Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary*, New York, Springer, 1985, 312 pages.

GOODMAN Micah, *Maimonides and the Book That Changed Judaism: Secrets of The Guide for the Perplexed*, Philadelphie, The Jewish Publication Society, 2015, 274 pages.

GOROCHOV Nathalie, *Naissance de l'université : les écoles de Paris d'Innocent III à Thomas d'Aquin (v. 1200-v.1245)*, Paris, H. Champion, 2012, 651 pages.

GRAYZEL Solomon, *The Church and the Jews in the XIIIe century: A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933, 377 pages.

HADDAD Gérard, *Maimonide*, Paris, Les belles lettres, 1998, 136 pages.

HAVERKAMP Alfred, BIRK Karin, TRANSIER Werner (al.), *The Jews of Europe in the Middle Ages*, Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz, 2004, 288 pages.

HAYOUN Maurice Ruben, *L'exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1992, 312 pages.

HEFELE Carl Joseph, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Hidesheim, G. Olms, 1973, vol. 6, 642 pages.

HISSETTE Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Publications universitaires, 1977, 340 pages.

IANCU Michael, *Les Juifs de Montpellier et des terres d'oc*, Paris, Éditions du Cerf, 2014, 191 pages.

IOGNA-PRAT Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au Judaïsme et à l'Islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, 508 pages.

JACQUART Danielle, MICHEAU Françoise, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, 1996, 271 pages.

JUSTE David, *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bibliothèque nationale de France*, Paris, CNRS Éditions, 2015, 338 pages.

KAËS René, *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod, 2012, 258 pages.

KUNITZSCH Paul, *The Arabs and the Stars: Texts and Traditions on the Fixed Stars and Their Influence in Medieval Europe*, Londres, Routledge, 1989, 356 pages.

LAFLEUR Claude, CARRIER Joanne (éds.), *L'Enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoli 109*, Turnhout, 1997, 719 pages.

LAMBERT Christian Yohanan, *Le Talmud et la littérature rabbinique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 199 pages.

LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 1992 (1967), 523 pages.

LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 226 pages.

LE GOFF Jacques, *Saint-Louis*, Paris, Gallimard, 1996, 1264 pages.

LEROY Béatrice, *L'Aventure séfarade : de la péninsule Ibérique à la diaspora*, Paris, Albin Michel, 1986, 205 pages.

MANDONNET Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle : étude critique et documents inédits*, Genève, Slatkine Reprints, 1976, 127 pages.

MARCUS Ivan G., *Rituals of childhood: Jewish acculturation in Medieval Europe*, New Haven. Conn., Yale University Press, 1996, 191 pages.

MELLONI Alberto, *Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Genova, Marietti, 1990, 311 pages.

MOORE Robert I., *The Formation of a Persecuting Society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*, New York, Basil Blackwell, Inc., 1987, 168 pages.

NICOUD Marilyn, *Les régimes de santé au Moyen Âge : naissance et diffusion d'une écriture médicale, XIIIe-XVe siècle*, Rome, École française de Rome, 2007, 1112 pages.

NIRENBERG David, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996, 301 pages.

OLIVA A., *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina, Avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Paris, Vrin : Bibliothèque thomiste, 2006, 432 pages.

OSU Sylvester N., GARRIC Nathalie, TOUPIN Fabienne, *Construction d'identité et processus d'identification*, Bern ; Berlin ; Bruxelles [etc.], Peter Lang, 2010, 623 pages.

OUY Gilbert, *Les manuscrits de l'abbaye de Saint-Victor : catalogue établi sur la base du répertoire de Clause de Grandrue (1514)*, Turnhout, Brepols, 1999, 2 vol., 636 pages.

PATAR Benoît, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Montréal, Les Éditions Fides, 2006, 863 pages.

PATFOORT Albert, *La somme de saint Thomas et la logique du dessein de Dieu*, Saint-Maur, Parole et silence, 1998, 276 pages.

PHILIPPE Béatrice, *Être Juif dans la société française : du moyen-âge à nos jours*, Paris, Éditions Montalba, 1979, 315 pages.

PICHÉ David, LAFLEUR Claude, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, J. Vrin, 1999, 351 pages.

PINES Shlomo, *La liberté de philosopher : de Maïmonide à Spinoza*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 484 pages.

PONTAL Odette, *Les Statuts synodaux du XIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, v. 1.

POULLE Emmanuel, *Les sources astronomiques : (textes, tables, instruments)*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1981, 83 pages.

RABINOWITZ Louis Isaac, *The social life of the Jews of northern France in the XII-XIV centuries, as reflected in the rabbinical literature of the period*, New York, Hermon Press, 1972, 268 pages.

RASHDALL Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, vol. I, 1936, 593 pages.

RASHDALL Hastings, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1936, vol. II, 342 pages.

RASSAM Joseph, *Thomas d'Aquin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 124 pages.

REBILLARD Eric, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca, Cornell University Press, 2012, 134 pages.

RENAN Ernest, *Les rabbins français du commencement du quatorzième siècle*, Farnborough, Gregg International, 1969, 764 pages.

ROTH Norman, *Daily life of the Jews in the Middle Ages*, Westport, Conn., Greenwood Press, 2005, 231 pages.

ROTH Norman (éd.), *Medieval Jewish civilization: an encyclopedia*, New York, Routledge, 2003, 701 pages.

SACHS Tégis-Nessim, *Médecins juifs du Xe au XVIIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2014, 286 pages.

SAPIR ABULAFIA Anna, *Christian-Jewish relations, 1000-1300: Jews in the service of medieval Christendom*, Harlow, Angleterre ; New-York, Pearson Education, 2011, 262 pages.

SCHOENFELD Devorah, *Isaac On Jewish and Christian Altars: Polemic and Exegesis in Rashi and the Glossa Ordinaria*, New York, Fordham University Press, 2013, 229 pages.

SHATZMILLER Joseph, *Jews, medicine, and medieval society*, Californie, Berkeley, University of California Press, 1994, 291 pages.

SHATZMILLER Joseph, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Âge, 1241-1329*, Paris-La Haye, 1973, 183 pages.

SILVER Daniel Jeremy, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden, Brill, 1965, 219 pages.

SIMONSOHN Shlomo, *The Apostolic See and the Jews: History*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, 469 pages.

SIRAT Colette, DI DONATO Silvia, *Maïmonide, les brouillons autographes du Dalâlat Al-Hâ'irîn (Guide des Égarés)*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2011, 297 pages.

SIRAT Colette, *La philosophie juive au Moyen Âge : selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1983, 529 pages.

SIRAT Colette, *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, Paris, Presses du CNRS, 1988, 300 pages.

SMALLEY Beryl, *The Study of The Bible in the Middle Ages*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1964, 406 pages.

Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, *L'étranger au Moyen Âge, Paris*, Publications de la Sorbonne, XXX^e Congrès de la S.H.M.E.S, 2000, 308 pages.

STEINSALTZ Adin, *Introduction au Talmud*, Paris, Albin Michel, 1987, 326 pages.

STERN Gregg, *Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc*, New York, Routledge, 2009, 273 pages.

SYLWAN Agneta (éd.), *Petri Comestoris Scolastica historia. Liber Genesis*, Turnhout, Brepols, coll. Corpus Christianorum, 2005, 226 pages.

TORRELL Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015, 570 pages.

TORRELL Jean-Pierre, *Recherches thomasiennes: études revues et augmentées*, Paris, J. Vrin, 2000, 386 pages.

TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, 572 pages.

TWERSKY Isadore, *Rabad of Posquières*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, 336 pages.

VALCKE Louis, *Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, 491 pages.

VAN STEENBERGHEN Fernand, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1991, 551 pages.

VAN STEENBERGHEN Fernand, *Maître Siger de Brabant*, Leuven, Peeters, 1977, 442 pages.

VERGER Jacques, *L'essor des universités au XIII^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, 149 pages.

WEIJERS Olga, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e -XIV^e siècles)*, Belgique, Brepols, 1996, 266 pages.

WEIJERS Olga, *La 'disputatio' dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2002, 383 pages.

WOHLMAN Avital, *Maïmonide et Thomas d'Aquin : un dialogue impossible*, Fribourg/Suisse, Éditions universitaires, 1995, 196 pages.

WOHLMAN Avital, *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Éditions Cerf, 1988, 417 pages.

YUVAL Israel Jacob, *Deux peuples en ton sein : Juifs et Chrétiens au Moyen Âge*, trad. de l'hébreu par Nicolas Weill, Paris, Albin Michel, 2012, 441 pages.

ZIMMELS Hirsch Jakob, *Ashkenazim and Sephardim: their relations, differences, and problems as reflected in the Rabbinical responsa*, Londres, Oxford University Press, 1958, 347 pages.

Thèse et mémoire

CHARANSONNET Alexis, *L'Université, l'Église et l'État dans les sermons du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273)*, thèse de Ph.D. (Histoire), Université de Lyon 2, 2001, 939 pages. (Format Word)

Lecousy Amélia, [mémoire de maîtrise], *Les intellectuels chrétiens face au Talmud : l'antijudaïsme chez Eudes de Châteauroux lors du procès du Talmud à Paris (1240-1248)*, Montréal, Université de Montréal, 2014, 128 pages.

Articles de périodiques et chapitres d'ouvrages collectifs

AERTSEN Jan A., « Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism? », dans BENAKIS Linos G. (éd.), *Néoplatonisme et Philosophie médiévale*, Belgique, Brepols, 1997, pp. 147-162.

ANHEIM Étienne, « Une controverse médiévale sur la musique : la décrétale *Docta sanctorum* de Jean XXII et le débat sur l'ars nova dans les années 1320 », dans *Revue Mabillon*, vol. 11, 2000, pp. 221-246.

ARMSTRONG T. Gregory, « Book Reviews: Rashi and the Christian Scholars by Herman Hailperin », *Journal of Bible and Religion*, Oxford University Press, vol. 33, n°1, 1965, pp. 63-65.

BABEL Rainer, MOEGLIN Jean-Marie (éd.), « Introduction », dans *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Âge à l'époque moderne*. Actes du colloque organisé par l'université Paris XII-Val-de-Marne, l'Institut universitaire de France et l'Institut historique allemand à l'université Paris XII et à la Fondation Singer-Polignac, Sigmaringen (Thorbecke), 1997, pp. 7-11.

BALDWIN W. John, « Le contexte politique et institutionnel », dans VERGER Jacques et WEIJERS Olga (éds.) *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 17-26.

BAR-ILAN Meir, « The hand of God. A chapter in rabbinic anthropomorphism », dans *Rashi 1040-1900 : Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, éd. Gabrielle SED-RAJNA (Patrimoine du Judaïsme), Éditions du Cerf, 1993, pp. 321-335.

BEN-SHALOM Ram, « Communication and Propaganda Between Provence and Spain: The Controversy Over Extreme Allegorization (1303-1306) », dans MENACHE Sophia (éd.) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 171-226.

BEN-SHALOM Ram, « The Tibbonides' Heritage and Christian Culture: Provence, C. 1186 - C. 1470 », dans IANCU-AGOU Danièle, NICOLAS Élie (dir.), *Des Tibbonides à Maimonide : Rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Paris, Cerf, 2009, pp. 109-119.

BENIN Stephen D., « Jews and Christian History; Hugh of Saint Victor, Anselm of Havelberg and William of Auvergne », dans Jeremy COHEN, *From Witness to Witchcraft*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, pp. 215-219.

BIANCHI Luca, « Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIIIe siècle », dans C. LAFLEUR et J. CARRIER (éds.), *L'Enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoli 109*, Turnhout, 1997, p. 109-137.

BOBICHON Philippe, « Juifs et convertis engagés dans les controverses médiévales », dans IANCU-AGOU Danièle (éd.) *Les juifs méditerranéens au Moyen Âge : culture et prosopographie : séminaire de l'année universitaire 2005-2006*, Paris, Cerf, 2010, pp. 83-125.

BOYARIN Daniel, BOYARIN Jonathan, « Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity », Chicago, University of Chicago Press, *Critical Inquiry*, vol. 19, n°4, 1993, pp. 693-725.

BRENNER Elma, « Outside the City Walls: Leprosy, Exclusion, and Social Identity in Twelfth and Thirteenth Century Rouen », dans COHEN Meredith, FIRNHABER-BAKER Justine, *Difference and Identity in Francia and medieval France*, Burlington, Ashgate, 2010, pp. 139-155.

BLUMENKRANZ Bernhard « Les premières implantations de Juifs en France, du I^{er} siècle au début du V^e siècle », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 113^e année, n°1, 1969, pp. 162-174.

CAPELLI Piero, « Jewish converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages », dans SHOHAM-STEINER Ephraim (éd.) *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts*, Turnhout, Brepols, vol. 5, 2016, pp. 33-84.

CHAZAN Robert, « Confrontation in the Synagogue of Narbonne: A Christian Sermon and a Jewish Reply », dans *The Harvard Theological Review*, vol. 67, n°4, 1974, pp. 437-457.

CHAZAN Robert, « A New Vision of Jewish History: The Early Historical Writings of Salo Baron », dans la revue *Association for Jewish Studies*, 2015, vol. 39, n°1, pp. 27-47.

COHEN Jeremy, « Slay Them Not: Augustine and the Jews in Modern Scholarship », dans : *Medieval Encounters*, vol. 4, n°1, 1998, pp.78-92.

COHEN Jeremy, « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: the study and Evolution of Judaism in Europe Christendom », dans *The American Historical Review*, Oxford University Press, vol. 91, n°3, 1986, pp. 592-613.

CONTAMINE Philippe, « Qu'est-ce qu'un "étranger" pour un Français de la fin du Moyen Âge ? Contribution à l'histoire de l'identité française », dans CAROZZI Claude, TAVIANI-CAROZZI Huguette (dir.), *Peuples du Moyen Âge : problèmes d'identification : séminaire sociétés, idéologies et croyances au Moyen-Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1996, pp. 27-44.

COULET Noël, « "Juif intouchable" et interdits alimentaires », dans : *Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales*, Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 1978, pp. 207-221.

COULET Noël, « Les Juifs en Provence au bas Moyen Âge. Les limites d'une marginalité », dans Pierre TUCOO-CHALA (éd.), *Minorités et marginaux en France méridionale et dans la péninsule Ibérique (VII^e-VIII^e siècles)*, Paris, CNRS éditions, 1986, pp. 203-216.

COULET Noël, « French Provence », dans ROTH Norman (éd.), *Medieval Jewish civilization: an encyclopedia*, New York, Routledge, 2003, pp. 533-537.

COURTENAY William J., « Programs of Study and Genres of Scholastic Theological Production in the Fourteenth Century », dans HAMESSE Jacqueline (éd.) *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Louvain, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1994, pp. 325-350.

CRENSHAW Kimberle, « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color », *Stanford Law Review*, 43.6, 1991, pp. 1241–1299.

DAHAN Gilbert, « Introduction », dans DAHAN Gilbert, NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, E. Peeters, 1997, pp. 4-11.

DAHAN Gilbert, « La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIII^e siècle », dans *Rashi 1040-1900 : Hommage à Ephraïm E. Urbach*, Congrès européen des Études juives, éd. Gabrielle SED-RAJNA (Patrimoine du Judaïsme), Éditions du Cerf, 1993, 833 pages, pp. 567-578.

DAHAN Gilbert, « l'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles) », dans *Histoire de l'éducation*, vol. 57, n° 57, 1993, pp. 3-22.

DAHAN Gilbert, « L'utilisation de l'exégèse juive dans la lecture des livres prophétiques au XIII^e siècle », dans LERNER R. E. (éd.) *Neue Richtungen in der hoch-und spatmittelalterlichen Bibelexergese*, Munich, 1996, pp. 121-138.

DAHAN Gilbert, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », dans MORENZONI Fanco et TILLIETTE Jean-Yves, *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 237-270.

DAHAN Gilbert, « Les Traductions latines médiévales des œuvres de Gersonide », dans DAHAN Gilbert (éd.) *Gersonide en son temps ; science et philosophie médiévales*, Louvain, Paris, E. Peeters, 1991, pp. 329-368.

DAHAN Gilbert, « Un florilège latin de Maïmonide au XIII^e siècle : les *Extractiones* de Raby Moïse », dans *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux : volume d'hommage offert à Colette Sirat*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 23-44.

DAHAN Gilbert, « Maïmonide dans les controverses universitaires du XIII^e siècle », dans LÉVY Tony, RASHED Roshdi, *Maïmonide philosophe et savant (1138-1204)*, Leuven, Peeters, 2004, pp.367-393.

DAHAN Gilbert, « Les questions d'exégèse dans les dialogues contre les juifs XII^e-XIII^e siècles », dans MORLET Sébastien et MUNNICH Olivier (éd.), *Les dialogues Adversus Iudaeos : Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris, Actes du colloque international à l'Université de Paris-Sorbonne, Institut d'études augustinienne, 2013, pp. 319-337.

DAHAN Gilbert, « La place de Rachi dans l'histoire de l'exégèse biblique et son utilisation dans l'exégèse chrétienne du Moyen Âge », dans SIRAT René-Samuel (dir.) *Héritages de Rachi*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, pp. 95-115.

DAVAL René, « Néoplatonisme », dans *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Ellipses, 2007, p. 401.

DAVID Abraham, « R. Samuel Ibn Tibbon of Lunel as a translator of Maimonides' writings », dans IANCU-AGOU Danièle, NICOLAS Élie (dir.), *Des Tibbonides à Maïmonide : Rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Paris, Cerf, 2009, pp. 121-130.

DELISLE Léopold (éd.), « La Biblionomie de Richard de Fournival », dans *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris, Imprimerie nationale, t. II, 1874, pp. 518-535.

DI STEFANO Giuseppe, « L'hellénisme à l'orée de la renaissance », dans LEVI A (éd.) *Humanism in France at the end of the Middle Ages and in the early Renaissance*, Manchester, Manchester University Press ; New York, Barnes & Noble, 1970, pp. 29-42.

DRENDEL John, « Jews, Villagers and the Count in Haute Provence. Marginality and Mediation », dans Jean-Paul BOYER et François-Xavier EMMANUELLI, *De Provence et d'ailleurs : mélanges offerts à Noël Coulet*, Marseille, Fédération historique de Provence, 1999, p. 215-231.

DUIN Johannes Josef, « La bibliothèque de Godefroid de Fontaines », *Estudios Lulianos*, Palma de Mallorca : Escuela Lullistica Maoyricense, vol. 3, 1959, pp. 21-36 et 137-160.

ELUKIN Jonathan M., « From Jew to Christian? Conversion and Immutability in Medieval Europe », dans MULDOON James (éd.) *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville, University Press of Florida, 1997, pp. 171-189.

ERDER Yoram, « Le schisme karaïte », dans TRIGANO Shmuel (dir.) *Le monde sépharade, II. Civilisation*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, pp. 154-170.

FIDORA Alexandre, « The Latin Talmud and its Place in Medieval Anti-Jewish Polemic », dans CECINI Ulisse, VERNET I PONS Eulèlia (éds.) *Studies on the Latin Talmud*, Bellaterra, Université Autonome de Barcelone, 2017, pp. 13-21.

FONTAINE Resianne, « Judah Ben Solomon Ha-CoHen's Midrash HA-Hokhmah: Its Sources and Use of Sources », dans Harvey Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 191-210.

FREDRIKSEN Paula, « Divine Justice and Human Freedom: Augustine on Jews and Judaism, 392-398 », dans Jeremy COHEN (éd.), *From Witness to Witchcraft*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1996, pp.29-54.

FREDRIKSEN Paula, « Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 3, n° 3, 1995, pp. 299-324.

FREUDENTHAL Gad, « Pour le dossier de la traduction latine médiévale du Guide des égarés », *Revue des études juives*, 147, 1-2, 1988, pp. 167-172.

FREUDENTHAL Gad, « Gersonide, Génie solitaire. Remarques sur l'évolution de sa pensée et de ses méthodes sur quelques points », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 291-317.

FREUDENTHAL Gad, « Sauver son âme ou sauver les phénomènes : sotériologie, épistémologie et astronomie chez Gersonide », dans FREUDENTHAL Gad (éd.) *Studies on Gersonides: A Fourteenth-century Jewish philosopher-scientist*, Leiden, Brill, 1992, pp. 317-352.

GAMPEL Benjamin R., « Lettre à un maître indocile : Les mutations de la culture séfarade en Ibérie chrétienne », dans BIALE David (éd.), *Les cultures des juifs : une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, pp. 369-418.

GENEQUAND Philippe, « Prédication et politique à la cour d'Avignon », dans MORENZONI Franco (éd.) *Preaching and Political Society: From Late Antiquity to the End of the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 204-226.

GOLB Norman, « Les écoles rabbiniques en France au Moyen Âge », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 202, n°3, 1985, pp. 243-265.

GOLDIN Simha, « “Companies of Disciples” and “Compagnies of Colleagues” : Communication in Jewish Intellectual Circles », dans (éd. MENACHE Sophia) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 127-140.

GOLDIN Simha et GAVIANO Marie-Pierre, « Juifs et juifs convertis au Moyen Âge : "es-tu encore mon frère ?" », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n°4, 1999, pp. 851-874.

GOLDSTEIN Bernard R., « Levi Ben Gerson's Preliminary Remarks for a Theory of Planetary Latitudes », Indiana University Press, *Aleph*, n°2, 2002, pp. 15-30.

GOLDSTEIN Bernard R., « Levi Ben Gerson's contributions to astronomy », dans FREUDENTHAL Gad (éd.) *Studies on Gersonides: A Fourteenth-century Jewish philosopher-scientist*, Leiden, Brill, 1992, pp. 3-19.

GRABOÏS Aryeh, « L'expansion de l'influence séfarade dans les pays transpyrénéens aux XI^e-XIII^e siècles », dans *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Médiéval, vol. 6, 1993, pp. 31-56.

GRABOÏS Aryeh, « The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century », *Speculum*, 50, 1975, pp. 613-634.

GRABOÏS Aryeh, « Écoles et structures sociales des communautés juives dans l'Occident médiéval aux IX-XII^e siècles », dans *Gli ebrei nell'alto Medioevo* (Settimane... di Spoleto, t. XXVI). Spoleto 1980, pp. 937-964.

GRABOÏS Aryeh, « The Use of Letters as a Communication Medium Among Medieval European Jewish Communities », dans MENACHE Sophia (éd.) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 93-106.

GRABOÏS Aryeh, « L'exégèse rabbinique », dans RICHÉ Pierre, LOBRICHON Guy (éds.) *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, pp. 233-260.

GREVIN Benoît, « L'hébreu des franciscains. Nouveaux éléments sur la connaissance de l'hébreu en milieu chrétien au XIII^e siècle », dans *Médiévales, La rouelle et la croix*, n° 41, 2001, pp. 65-82.

GROSSMAN Abraham, « Communication Among Jewish Centers During the Tenth to the Twelfth Centuries », dans (éd. MENACHE Sophia) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 107-126.

GUICHARD Pierre, « Averroès dans son temps », dans BAZZANA André, BÉRIOU Nicole, GUICHARD Pierre (éds.) *Averroès et l'averroïsme, XIII^e-XV^e siècle : un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Cordoue*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2005, 348 pages.

GUTTMANN Jacob, « Guillaume d'Auvergne et la littérature juive », dans *Revue des études juives*, vol. 18-19, 1889, pp. 243-255.

HAGÈGE Claude, « Les gloses de Rachi, rabbin champenois du XI^e siècle, document exceptionnel pour l'histoire du français parlé ... et de l'hébreu », dans SIRAT René-Samuel (dir.) *Héritages de Rachi*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, pp. 77-94.

HANAWALT Barbara A., « Afterword », dans COHEN Meredith, FIRNHABER-BAKER Justine, *Difference and Identity in Francia and medieval France*, Burlington, Ashgate, 2010, pp. 227-231.

HARVEY Steven, « Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim* : Its Sources and Use of Sources », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 211-237.

IANCU Michael, « Juifs et chrétiens à Montpellier au Moyen Âge. Insertion, relations savantes et exclusion », dans *Études théologiques et religieuses*, 2018, 1, vol. 93, pp. 83-96.

IANCU-AGOU Danièle, [en ligne] « Astronomie et astronomes juifs dans le midi de la France au Moyen Âge », dans *Le soleil, la lune et les étoiles au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1983, pp. 195-213.

Site Internet : <http://books.openedition.org/pup/2906>.

IANCU-AGOU Danièle, « La pratique du latin chez les médecins juifs et néophytes de Provence médiévale (XIV^e-XV^e siècle) », dans FONTAINE Resianne et FREUDENTHAL Gad (éd.), *Latin into Hebrew : Textes and Studies : Volume One : Studies*, Leyde, Brill, 2013, pp. 85-104.

IOGNA-PRAT Dominique, « Constructions chrétiennes d'un espace politique », dans *Le Moyen Âge*, 1, 2001, Tome CVII, pp. 49-69.

JEAUNEAU Édouard, « Denys l'Aréopagite promoteur du néoplatonisme en Occident », dans BENAKIS G. Linos (éd.) *Néoplatonisme et philosophie médiévale : Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1955*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 1-23.

JOSPE Raphael, « Shem-Tov ben Joseph ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim* », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 238-247.

KLUXEN Wolfgang, « Maïmonide et l'orientation philosophique de ses lecteurs latins », dans LÉVY Tony, RASHED Roshdi, *Maïmonide philosophe et savant (1138-1204)*, Leuven, Peeters, 2004, pp. 395-409.

KLUXEN Wolfgang, « Literargeschiech tliches zum lateinischen Moses Maimonides », dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain, Abbaye du Mont-César, 1929, pp. 23-50.

LAFLEUR Claude, « Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle : Le témoignage des 'introductions à la philosophie' et des 'guides de l'étudiant' », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 54, n°2, pp. 387-410.

LANGERMANN Y. Tzvi, « Some Remarks on Judah Ben Solomon Ha-Cohen and his Encyclopedia, Midrash ha-Ḥokhmah », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 371-389.

LE GOFF Jacques, « Saint-Louis et les Juifs », dans Gilbert DAHAN (dir.) *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 39-46.

LEVON Erez, « Définitions et méthodes d'approche des minorités sexuelle », LAITHIER Stéphanie, VILMAIN Vincent (dir.), dans *L'histoire des minorités est-elle une histoire marginale ?*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, pp. 45-53.

LEVY Tony, « Mathematics in the Midrash ha-Hokhmah of Judah ben Solomon ha-Cohen », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 300-312.

LEVY Tony, « Les sciences dans le monde juif provençal », dans IANCOU-AGOU Danièle (dir.) *Les juifs méditerranéens au Moyen Âge : culture et prosopographie*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, pp. 51-65.

LIMOR Ora, « Jew as heretic », dans ROTH Norman (éd.) *Medieval Jewish civilization: an encyclopedia*, New York, Routledge, 2003, pp. 330-332.

LIPTON Sara, « The Jew's face: Vision, Knowledge, and Identity in medieval anti-Jewish caricature », dans ALFONSO Maria Esperanza, CABALLERO-NAVAS Carmen *Late Medieval Jewish Identities: Iberia and Beyond*, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 259-287.

LORCH Richard, MARTINEZ GAZQUEZ José, « Qusta ben Luca : De sphaera volubili », dans *Suhayl*, vol. 5, 2005, pp. 9-62.

LUCKEN Christopher, « La Biblionomia de Richard de Fournival », dans VERGER Jacques et WEIJERS Olga (éd.) *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 89-125.

MANCHA José Luis, « The Latin translation of Levi ben Gerson's Astronomy » dans FREUDENTHAL Gad (éd.), *Studies on Gersonides: A Fourteenth-century Jewish philosopher-scientist*, Leiden, Brill, 1992, pp. 21-46.

MANCHA Jose Luis, « Gersonides' astronomical work : Chronology and Christian context », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 39-58.

MANCHA Jose Luis, « The Dedicatory Letter and the Prologue of Levi ben Gershom's: Tractatus instrumenti astronomiae. » dans *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, vol. 17, n°2, 2017, pp. 220-249.

MARENBOON John, LUSCOMBE David, « Two medieval ideas: Eternity and hierarchy », dans MCGRADY A. (éd.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 51-72

MARCUS Ivan G., « Une symbiose judéo-chrétienne : La culture d'Ashkenaz à ses origines », dans BIALE David (éd.), *Les cultures des juifs : une nouvelle histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, pp. 419-476.

McVAUGH Michael R., « When Universities First Encountered Surgery », *Journal of The History of Medicine and Allied Sciences*, 2017, vol. 72, n°1, pp. 6–20.

McVAUGH Michael R., « Surgical education in the Middle Ages », *Dynamis*, 2000, vol. 20, pp. 283-304.

MENACHE Sophia, «Introduction: The Pre-History of Communication», dans MENACHE Sophia (éd.) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp.1-14.

MENACHE Sophia, «A Survey», dans MENACHE Sophia (éd.) *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 15-58.

MERCIER Raymond, « Jacob ben Makhir ibn Tibbon », dans HOCKEY Thomas et al (éd.) *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, New York, Springer, 2007, p. 538.

MEWS J. Constant, « Abelard and Heloise on Jews and *Hebraica veritas* », dans FRASSETTO Michael (éd.) *Christian attitudes toward the Jews in the Middle Ages: a casebook*, New York, Routledge, 2007, pp. 83-108.

NAHON Gérard, « Jacob ben Meir - Rabbénu Tam en son temps (c. 1100?4 tamuz 4931 [9 juin 1171]) », dans SIRAT René-Samuel (dir.) *Héritages de Rachi*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, pp. 13-26.

PARISOT Jean-Paul, LAMBERT Georges, « Les 'Années' et la rotation de la Terre », dans *Histoire & Mesure*, 1986, vol.1, n°3-4, pp. 119-145.

PÉPINS Jean, « Saint Thomas et la philosophie du XIIIe siècle », dans CHÂTELET François (dir.) *La philosophie médiévale (du I^{er} au XV^e siècle)*, Paris, Hachette, 1972, pp. 169-182.

PETITCLERC Adèle, « Une instanciation de l'identité de l'Autre : le réinvestissement du stéréotype », dans OSU Sylvester N., GARRIC Nathalie, TOUPIN Fabienne, *Construction d'identité et processus d'identification*, Bern ; Berlin ; Bruxelles [etc.], Peter Lang, 2010, pp. 363-378.

POIREL Dominique, « Un manuel d'exégèse spirituelle au service des prédicateurs : Les *Allegoria* d'Isidore de Séville », dans *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 33, 2003, pp. 95-107.

POULLE Emmanuel, « L'*astronomia* », dans TOUBERT Pierre et PARAVICINI BAGLIANI Agostino (éds.) *Federico II e le scienze*, Palerme, 1994, pp. 122-137.

POULLE Emmanuel, « Les instruments astronomiques de l'Occident latin aux XI^e et XII^e siècles », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 15^e année, n°57, 1972, pp. 27-40.

POULLE Emmanuel « Le Quadrant nouveau médiéval, I. », dans *Journal des savants*, n°2, 1964, pp. 148-167.

POULLE Emmanuel « Le Quadrant nouveau médiéval, II. », dans *Journal des savants*, n°3, 1964, pp. 182-214.

REINACH Théodore, « Une inscription latine et hébraïque conservée au musée de Narbonne », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 33^e année, n° 5, 1889, pp. 299-300.

REINER Avraham (Rami), « Rabbénu Tam et le Comte Henri de Champagne : Deux hommes marchent-ils ensemble sans s'être entendus d'avance ? », dans SIRAT René-Samuel (dir.) *Héritages de Rachi*, Paris, Éditions de l'éclat, 2008, pp. 27-39.

RIBERA-FLORIT Josep, « La controverse maïmonidienne en Provence et en Catalogne », dans IANCU-AGOU Danièle, NICOLAS Élie (dir.) *Des Tibbonides à Maïmonide : Rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc médiéval*, Paris, Cerf, 2009, pp. 193-211.

RICHE Pierre, « Éducation et enseignement monastique dans le Haut Moyen Age », dans LETT Didier et BEAUSSART François-Jérôme (dir.) *Médiévales, Apprendre le Moyen-âge aujourd'hui*, n° 13, 1987, pp. 131-141.

ROBINSON James T., « Gershom ben Solomon of Arles' *Sha'ar ha-Shamayim* : Its Sources and Use of Sources », dans HARVEY Steven (éd.) *Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, Springer, Dordrecht, Amsterdam Studies in Jewish Thought, 2000, vol. 7, pp. 248-274.

ROCHE Daniel, « De l'histoire sociale à l'histoire socio-culturelle », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, vol. 91, n°1, 1979, pp. 7-19.

RUBENSTEIN Jeffrey L. « Social and Institutional Settings of Rabbinic Literature », dans *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, FONROBERT Charlotte E. et JAFFEE Martin S. (éds.), *Cambridge Companions to Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 58-74.

SAPERSTEIN Marc, « Christians and Christianity in the Sermons of Jacob Anatoli », *Jewish History*, vol. 6, n°1-2, 1992, p. 225-42.

SARFATY Michel, « Autour d'Abraham Ibn Ezra : Contacts entre la France du nord et l'Espagne », dans DAHAN Gilbert, NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, Peeters, 1997, pp. 33-54.

SCHUBERT Ernst, « L'étranger et les expériences de l'étranger dans l'Allemagne médiévale et moderne », dans Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, *L'étranger au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, XXX^e Congrès de la S.H.M.E.S., 2000, pp. 191-215.

SCHWARTZ Yossef, « Persecution and the Art of Translation: Some New Evidence Concerning the Latin Translation of Maimonides' Guide of the Perplexed », *Yod*, Revue des études hébraïques et juives, 22, 2019, pp.49-77.

SCHWARZFUCHS Simon, « L'opposition *Tsarfat*-Provence : La formation du judaïsme du nord de la France », dans NAHON Gérard, TOUATI Charles (éd.), *Hommage à Georges Vajda*, Études d'histoire et de pensée juives, Louvain, 1980, pp. 135-150.

SERMONETA Josef, « Jehudah ben Moseh ben Daniel Romano, traducteur de saint Thomas », dans NAHON Gérard, TOUATI Charles, *Hommage à Georges Vajda*, Études d'histoire et de pensée juives, Louvain, 1980, p. 235-262.

SHATZMILLER Joseph, « Contacts et échanges entre savants juif et chrétiens à Montpellier vers 1300 », dans VICAIRE Marie-Humbert et BLUMENKRANZ Bernhard, *Juifs et judaïsme de Languedoc XIII^e siècle - début XIV^e siècle*, Toulouse, Privat, 1977, pp. 337-344.

SHATZMILLER Joseph, « Gersonide et la société juive de son temps », dans DAHAN Gilbert (éd.) *Gersonide et son temps*, Louvain, Peeters, 1991, pp. 33-43.

SHATZMILLER Joseph, « In Search of the 'Book of Figures': Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century », dans *AJS Review*, vol. 7/8, 1982, pp. 383-407.

SHATZMILLER Joseph, « Les tossafistes et la première controverse maïmonidienne », dans DAHAN Gilbert, NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.), *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, Peeters, 1997, pp. 54-82.

SHATZMILLER Joseph, « L'excommunication, la communauté juive et les autorités temporelles au Moyen Âge », dans YARDENI Myriam (dir.) *Les Juifs dans l'histoire de France*, Leiden, Brill, 1980, pp. 63-69.

SHATZMILLER Joseph, « Étudiants juifs à la faculté de médecine de Montpellier, dernier quart du XIV^e siècle », dans *Jewish History*, vol. 6, n^o 1/2, The Frank Talmage Memorial Volume, 1992, pp. 243-255.

SHATZMILLER Joseph, « La faculté de médecine de Montpellier et son influence en Provence : Témoignages en hébreu, en latin et en langue vulgaire », dans LE BLÉVEC Daniel (dir.) *L'Université de Médecine de Montpellier et son rayonnement (XIII^e-XV^e siècles)*, Actes du colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry – Montpellier III, Turnhout, Brepols, 17-19 mai 2001, pp. 291-294.

SHATZMILLER Joseph, « The Papal Monarchy as Viewed by Medieval Jews », dans *Italia Judaica*, vol. 6, 1997, pp. 30-41.

SHATZMILLER Joseph, « Apprenticeship or Academic Education: The Making of Jewish Doctors », dans SPEER Andreas et JESCHKE Thomas (éds.) *Schüler und Meister*, Berlin, De Gruyter, 2016, pp. 503-510.

SHATZMILLER Joseph, « Jewish Converts to Christianity in Medieval Europe 1200-1500 », dans GOODICH Michael, MENACHE Sophia et SCHEIN Sylvia (éds.) *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period*, New York, Peter Lang, 1995, pp. 297-318.

SIBON Juliette, « Notables juifs et noblesse urbaine chrétienne à Marseille au XIV^e siècle. Frontières labiles et limites de la marginalité », dans LAITHIER Stéphanie, VILMAIN Vincent (dir.) *L'histoire des minorités est-elle une histoire marginale ?*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2008, pp. 59-72.

SIGNER Michael A., « Vision and History: Nicholas of Lyra on the Prophet Ezechiel », dans KREY Philip D. W. et SMITH Lesley (éds.) *Nicholas of Lyra The senses of Scripture*, Leiden, Brill, 2000, pp. 147-171.

SIRAT Colette, « Le livre hébreu : rencontre de la tradition juive et de l'esthétique française, dans DAHAN Gilbert, NAHON Gérard, NICOLAS Elie (éd.) *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge*, Paris-Louvain, Peeters, 1997, pp. 243-259.

SIRAT Colette, « Le livre hébreu en France au Moyen Âge », dans Michael, *The Diaspora Research Institute*, Tel-Aviv, Tel-Aviv University, vol. 12, 1991, pp. 299-336.

SIRAT Colette, « Introduction », dans *La conception du livre chez les piétistes Ashkénazes au Moyen Âge*, Genève, n°23, Droz, 1996, pp. 9-35.

SIRAT Colette, « Jewish philosophy », dans MARENBOON John (éd.) *Medieval Philosophy*, London; New York, Routledge, vol. 3, 1998, pp. 65-95.

SIRAT Colette, « Juda b. Salomon ha-Cohen : philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIII^e siècle », *Italia*, 1-2, 1978, pp. 39-61.

SIRAT Colette, « Prologue », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 9-18.

SIRAT Colette, « Le cursus des études et le cadre institutionnel et intellectuel chez les juifs », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 18-27.

SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, « B. Réponses aux objections : Gersonide, Homme de son temps », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 317-324.

SMALLEY Baryl, « Andrew of St. Victor, Abbot of Wigmore : A Twelfth Century Hebraist », dans *Extrait des Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Louvain, Abbaye du Mont César, 1938, vol. 10, pp. 358-373.

SMITH Lesley, « William of Auvergne and the Jews », dans WOOD Diana (éd.), *Christianity and Judaism*, Oxford, 1992, pp. 107-117.

SOUSSEN Claire, « La parole de l'autre, la prise en compte des arguments de l'adversaire dans la polémique anti-juive à la fin du Moyen Âge », dans MORLET Sébastien et MUNNICH Olivier (éd.), *Les dialogues Adversus Iudaeos : Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris, Actes du colloque international à l'Université de Paris-Sorbonne, Institut d'études augustiniennes, 2013, pp. 351-367.

SOUSSEN Claire, « Connaissance et utilisation de l'autre dans la polémique judéo-chrétienne à la fin du Moyen Âge », dans ROTA Olivier (dir.) *Histoire et théologie des relations judéo-chrétiennes : un éclairage croisé*, Paris, Parole et Silence, 2015, 10 pages (chapitre publié dans *HAL archives-ouvertes*)

SOUSSEN-MAX Claire, « L'exégèse de l'Ancien Testament au service de la polémique anti-juive dans l'espace aragonais au XIIIe siècle », dans NOBLESSE-ROCHER Annie (éd.) *Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 255-268.

STOUFF Louis, « Identité de la Provence médiévale », dans CAROZZI Claude, TAVIANI-CAROZZI Huguette (dir.) *Peuples du Moyen Âge : problèmes d'identification : séminaire sociétés, idéologies et croyances au Moyen-Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1996, pp. 145-198.

SULTAN Claude, « Apologétique et polémique dans les commentaires de Rashi sur les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Daniel* », dans DAHAN Gilbert (dir.), *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 161-169.

TABOADA-LEONETTI Isabelle, « Identité individuelle, identité collective : Problèmes posés par l'introduction du concept d'identité en sociologie. Quelques propositions théoriques à partir de trois recherches sur l'immigration », dans *Social Science Information*, 1981, vol. 20, n°1, pp. 137-167.

THEIS, Valérie, « Jean XXII et l'expulsion des juifs du Comtat Venaissin », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 67, n°1, 2012, pp. 41-77.

THORNDIKE Lynn, « Date of the Translation by Ermengaud Blasius of the Work on the Quadrant by Profatius Judaeus », *Isis*, vol. 26, n°2, 1937, pp. 306–309.

TIHON Anne, « Les *Tables Faciles* de Ptolémée dans les manuscrits en onciales (IX^e-X^e siècles) », dans *Revue d'Histoire des Textes*, 1992, n°22, pp. 47-87.

TUILIER André, « La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques », dans Gilbert DAHAN (dir.), *Le brûlement du Talmud à Paris*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, pp. 59-78.

VAN STEENBERGHEN Fernand, « Le *De quindecim problematibus* d'Albert le Grand », dans PELZER Auguste (éd.), *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1947, pp. 415-439.

VAN STEENBERGHEN Fernand, « Réponse à une question posée par un chercheur », dans *Bulletin de Philosophie médiévale*, XVI-XVII, 1974-1975, pp. 197-198.

VAN STEENBERGHEN Fernand, « L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique », dans *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, vol. 52, n°36, 1954, pp. 572-592.

VERGER Jacques, « L'exégèse de l'Université », dans RICHE Pierre, LOBRICHON Guy (éds.) *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Éditions Beauchesne, 1984, pp. 199-232.

VERGER Jacques, « L'exégèse, parente pauvre de la théologie scolastique ? », dans HAMESSE Jacqueline (éd.) *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales*, Louvain, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1994, pp. 31-56.

VERGER Jacques, « Que sait-on des institutions universitaires parisiennes avant 1245 ? », dans VERGER Jacques et WEIJERS Olga (éds.) *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 27-47.

VESCOVINI Graziella Federici, « La transformation des arts du Quadrivium dans l'enseignement des Facultés des arts au commencement du XIII^e siècle », dans VERGER Jacques et WEIJERS Olga (éd.) *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 359-372.

WEIJERS Olga, « La structure de trois questions – Livre V: Chapitres 39-46 », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga (éd.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 181-192.

WEIJERS Olga, « Le cursus des études et le cadre institutionnel et intellectuel chrétien », dans SIRAT Colette, KLEIN-BRASLAVY Sara, WIJERS Olga, *Les méthodes de travail de*

Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 27-39.

Annexes

Annexe A : Lexique

Aggadah : partie *halakhique* du Talmud, anecdotes, maximes de portée philosophique ou éthique.

Guémara : commentaire de la *Mishna*. *Mishna* et *Guémara* réunies forment le Talmud.

Halakha : partie législative du Talmud.

Karaïte : membres d'une secte dissidente du judaïsme ne reconnaissant d'autorité que la loi écrite et refusant la tradition de la loi orale (donc le Talmud). Ils ne rejettent toute possibilité d'interprétation de la Loi écrite, puisque la littérature karaïte comporte des interprétations exégétiques de la Bible.

Mishna : première partie du Talmud, première compilation de la loi orale réalisée par Yéhouda Ha Nassi. Aussi appelée Loi écrite.

Torah : « enseignement » ; désigne au sens restreint le Pentateuque et, au sens large, l'ensemble de la loi juive.

Yeshiva : (pl. *yeshivot*) école talmudique.

Annexe B : Les trente-cinq chefs d'accusations de Nicolas Donin¹

Art. 1 : Les juifs affirment que la loi qu'ils appellent Talmud a été promulguée par Dieu.

Art. 2 : Ils la disent transmise par Dieu [la loi talmudique].

Art. 3 : Et qu'elle est gravée dans leur esprit.

Art. 4 : Ils disent aussi qu'elle a été conservée sans être écrite jusqu'à ce que viennent des hommes qu'ils appellent sages et scribes, qui, de peur qu'elle ne disparût par oubli de la mémoire des hommes, la rédigèrent en un écrit dont le volume dépasse considérablement le texte de la Bible.

Art. 5 : Dans laquelle [loi talmudique] se trouve, entre autres absurdités, que lesdits sages et scribes sont supérieurs aux prophètes.

Art. 6 : Et ils [les sages] ont pu renverser les paroles de la Loi écrite.

Art. 7 : Et il faut les croire, quand même s'ils disent que la gauche est la droite ou que la droite est la gauche.

Art. 8 : Et celui qui n'observe pas ce qu'ils disent doit mourir.

Art. 9 : Ils défendent aux enfants de lire la Bible, parce que ce n'est pas un mérite, comme ils disent, d'y apprendre, mais préférant la doctrine du Talmud, ils ont édicté certains préceptes, selon leur bon plaisir.

Art. 10 : Parmi eux il y en a qui ont donné pour loi : le meilleur des chrétiens, tue-le.

Art. 11 : Et un chrétien qui étudie la Loi leur paraît digne de mort.

Art. 12 : Et un chrétien peut être trompé par ruse ou artifice, sans péché.

Art. 13 : Et quiconque ne veut pas être tenu d'observer son serment, n'a qu'à protester au commencement de l'année que les vœux et les serments qu'il pourra faire dans l'année sont nuls.

Art. 14 : Trois juifs, quels qu'ils soient, peuvent relever quelqu'un de tout serment qu'il a fait.

¹ Ces chefs d'accusations sont relevés dans l'*Extractiones de Talmut*, ms. de Paris, BnF lat. 16558, sous le titre *De articulis litterarum pape*, aux folios 211^{va}-217^{vb} et non aux folios 227^{ro}-229 comme le suggère N. Valois dans *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249) : sa vie et ses ouvrages*, Paris, Picard, 1880, p. 121, note 3. La liste des accusations préparée par Nicolas Donin est donnée par LOEB Isidore, « La controverse de 1240 sur le Talmud », dans *Revue des études juives*, vol.2 (1881), pp. 248-270, vol.3 (1881), pp. 39-57. Nous nous basons dans cette annexe sur le ms. *Extractiones* et sur la traduction de Loeb.

Art. 15 : Ils disent aussi que Dieu a péché.

Art. 16 : Et qu'il [Dieu] se repent du serment qu'il avait fait dans sa colère.

Art. 17 : Et qu'il se maudit d'avoir fait un serment et qu'il a demandé à en être relevé.

Art. 18 : Et que chaque nuit il se maudit d'avoir abandonné le temple et soumis Israël à l'esclavage.

Art. 19 : Ils disent aussi que Dieu a menti à Abraham.

Art. 20 : Et qu'il [Dieu] aurait chargé le prophète Samuel de mentir.

Art. 21 : Et après avoir quitté le temple, Dieu s'est réfugié dans un lieu large de quatre coudées, où il étudie la doctrine susdite [Talmud].

Art. 22 : Et il pratique tous les jours l'étude [Talmud] en l'enseignant aux enfants qui meurent avant de connaître cette science.

Art. 23 : Il s'adresse à lui-même la prière d'avoir pitié des des juifs.

Art. 24 : Et il avoue qu'il a été vaincu par les juifs dans une discussion sur cette même doctrine [talmudique].

Art. 25 : Et il pleure trois fois par jour.

Art. 26 : Du Christ ils ne craignent pas de dire que sa mère le conçut dans l'adultère, d'un certain homme qu'ils appellent ordinairement Pandera.

Art. 27 : Et que ce même Jésus subit dans l'enfer le supplice de la boue bouillante, parce qu'il s'était moqué des paroles des sages.

Art. 28 : Ils disent aussi que quiconque prononce des paroles impures, commet un péché, excepté les paroles qui sont connues pour tendre au mépris de l'Église.

Art. 29 : Et ils se servent de certaines expressions par lesquelles ils offensent l'Église et la chrétienté.

Art. 30 : Trois fois par jour, dans la prière qu'ils considèrent comme la plus importante, ils maudissent les ministres de l'Église, les rois et tous les autres, même juifs, qui sont ennemis des juifs.

Art. 31 : La même doctrine [talmudique] dit que les juifs ne souffrent pas de la peine de l'enfer au-delà de douze mois et que le châtement de la *Gehenne* ne peut les atteindre plus longtemps.

Art. 32 : Et quiconque étudie dans cette Loi [Talmud] sur cette terre est sûr de gagner la vie future.

Art. 33 : Et ils [juifs] considèrent comme des pécheurs tous ceux qui jeûnent.

Art. 34 : Disant qu'Adam se serait accouplé avec toutes les bêtes et Ève avec le serpent.

Art. 35 : Et que Cham avait abusé de son père Noé.

Annexe C : La Sententia Odonis et la liste des personnes du conseil, d'Eudes de Châteauroux²

Eudes, par la miséricorde divine évêque de Tusculum, légat du siège apostolique, à tous ceux qui ces présentes lettres verront, salut dans le Seigneur. Que sache votre université que nous, l'année du Seigneur 1248, aux Ides de mai, nous avons rendu sur certains livres juifs, que l'on nomme *Talmud*, en présence de maîtres des Juifs spécialement convoqués dans ce but, une sentence définitive sous la forme suivante :

Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Nous étant fait montrer, en vertu de l'autorité apostolique, par des Juifs du royaume de France certains livres que l'on nomme *Talmud*, que nous avons examinés et fait examiner avec diligence par des hommes de discernement et dotés de zèle pour la foi chrétienne, parce qu'ils contenaient, avons-nous trouvé, d'innombrables erreurs, des abus, des blasphèmes et des impiétés, qui font honte à ceux qui les rapportent et horreur à ceux qui les entendent, au point que les dits livres, selon Dieu, ne peuvent sans faire injure à la foi chrétienne être tolérés, du conseil de personnes de valeur, que nous avons jugé spécialement bon de convoquer à cet effet, nous déclarons que les dits livres ne peuvent être tolérés ni ne doivent être restitués aux maîtres des Juifs et nous les condamnons par jugement. Quant aux autres livres que les maîtres des Juifs ne nous ont pas montrés, quoi qu'ils en aient été requis par nous à plusieurs reprises, ou encore non examinés, nous en connaissons plus pleinement en leur lieu et temps, et ferons ce que nous avons à faire.

Les noms de ceux du conseil de qui la sentence susdite a été rendue sont les suivants :

² Eudes de Châteauroux, *Sententia Odonis Tusculan episcopi apostolicae sedis legati, consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*, mai 1248, dans ms. lat. 16558, folios 232^{rb}-234^{rb}. Également voir *Chartularium universitatis parisiensis*, éd. H. DENIFLE et E. CHATELAIN, vol. I, Paris, 1889, n° 178, pp. 209-211. Nous remercions A. Charansonnet pour la traduction en français.

Le vénérable père Guillaume, par la grâce de Dieu évêque de Paris
 Acelin, abbé de Saint-Victor de Paris
 Raoul, autrefois abbé du même lieu
 Lucas, doyen de Paris.
³Maître Gautier, chancelier de Paris
 Maître Aymeric de Veire, chanoine de Paris
 Maître Guillaume de Cramant
 Maître Pierre dit l'archevêque
 Maître Raoul de Montdésir
 Maître Étienne archidiacre de Meaux
 Maître Robert de Coton
 Frère Guillaume de Méliton de l'ordre des frères mineurs
 Frère Jean de Pointlasne
 Frère Albert le Teuton
 Frère Étienne d'Auxerre, de l'ordre des frères prêcheurs
⁴Maître Pierre de Léger (?)⁵
 Maître Geoffroy, chantre du Dorat
 Maître Jean, archidiacre de Troyes
 Maître Philippe, archidiacre de Bourges
 Maître Matthieu de Gui d'Arras
 Maître Guillaume de Braie
 Maître Richard des Tables
 Maître Girard de Corion
 Maître Thibaud de Dijon
 Maître Henri chanoine de Reims
 Maître Étienne de Lorris
 Maître Pierre de Viret
 Maître Jean de Sully
 Maître Nicolas de Pont-de-l'Arche
⁶Maître Nicolas archidiacre de l'église de Rouen
 Maître Garin archidiacre de l'église de Beauvais
 Maître Thomas archidiacre de Bayeux
 Le maître écolâtre d'Angers
 Frère Jean de Montmirail
 Frère Jean, gardien des frères mineurs
 Frère Eude de Romaco (?)⁷
 Frère Réginald de Chartres
 Frère Henri le Teuton
 Frère Thibaud de Sézanne
 Frère Symon, ministre de Saint-Mathurin de Paris

³ La liste qui suit est celle de maîtres en théologie.

⁴ La liste qui suit est celle de maîtres en décret.

⁵ Petrus Ligerii.

⁶ La liste qui suit est celle « d'hommes de valeur » (*boni viri*).

⁷ Lieu non identifié.

Leurs sceaux ont été apposés aux présentes lettres avec le nôtre, en témoignage de ce fait.
Donné l'année du seigneur 1248, au mois de mai.

ANNEXE D : Les manuscrits des Extractions des Talmut

À ce jour, il existe huit manuscrits renfermant les dossiers *Extractions des Talmut*.

1. Manuscrits complets :

Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 16558 (XIII^e siècle)

Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 1115 (fin du XVII^e siècle)

2. Manuscrits fragmentaires :

Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, ms. I Q 134 a (XIII^e siècle)

Girona, Arxiu Capitular, ms. 19b (XIV^e siècle)

Schaffhausen, Ministerialbibliothek, ms. Min. 71 (XIII^e-XIV^e siècle)

Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine, ms. 153 (XIV^e siècle)

Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, SSG Maulbronner Fragment (XIV^e siècle)

Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. Theol. lat. fol. 306 (XV^e siècle)

ANNEXE E : Les œuvres de Maïmonide

1. Épîtres et lettres publiques¹

- *Épître sur la consolation* : Composée en arabe entre 1150-1160, probablement en Espagne.
- *Épître sur la persécution* : Écrite au Maroc, en arabe, vers 1160.
- *Épître aux juifs du Yémen* : Il l'écrit à l'âge de trente-sept ans, en arabe, en 1172, en Égypte.
- *Épître sur la résurrection des morts* : Composée en arabe, date inconnue.
- *Les Responsa* : Maïmonide a écrit près de quatre cent soixante-quatre lettres au cours de sa vie.

2. Œuvres théologiques et philosophiques

- *Commentaire de la Michna* : Rédigé en arabe, en Égypte, en 1177.
- *Livre des Commandements* ou *Sefer-ha-mitzvot* : Écrit en arabe, terminé en 1170.
- *Michné torah* « Répétition de la Loi » : Écrit en hébreu, en 1177, en Égypte.
- *Le Guide des perplexes* ou *des égarés*² (arab. *Dalālat al-Hāirin*, hébr. *Moreh Nevoshim*): Écrit en arabe, en Égypte et terminé en 1185.
- *Traité de logique*³ : Rédigé en Espagne, en arabe, vers 1158.

¹ Ces épîtres se trouvent toutes éditées dans Moïse Maïmonide, *Épîtres*, DE HULSTER Jean (trad.), Lagrasse, Verdier, 1983, 195 pages.

² Moïse Maïmonide (1138-1204), *Le Guide des égarés*, trad. de l'arabe par Salomon MUNK, Lagrasse, Verdier, 2012, 1315 pages.

³ Moïse Maïmonide, *Traité de logique*, traduction, présentation et notes par Rémi BRAGUE, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 158 pages.

3. Traités médicaux

Les traités médicaux montrent la richesse des connaissances en médecine de Maïmonide et sa notoriété dans la noblesse. Sur les douze œuvres recensées, dix sont considérées authentiques et deux dont l'authenticité est incertaine.

3.1. Œuvres authentiques⁴

- *Compendia des livres de Galien*⁵: Probablement écrit en Égypte, date inconnue.
- *Commentaires sur les Aphorismes d'Hippocrate* : composés en Égypte, date inconnue.
- *Aphorismes médicaux (Fūsul Mūsā)*⁶: Écrit en Égypte en 1188, son neveu le termine après 1204.
- *Traité sur les hémorroïdes* : Écrit en Égypte, il existe une traduction médiévale en hébreu. Date inconnue.
- *Traité sur l'asthme (Fī al-Rabw)*⁷: Écrit en Égypte, probablement au début de sa carrière, quelques années après être arrivé d'Espagne.
- *Traité pour la préservation de la santé (Fī Tadbīr al-Sihha)* : Rédigé en Égypte, date est inconnue.
- *Sur les causes des symptômes* : Traité écrit en Égypte, date inconnue. Ce traité a été traduit en hébreu et en latin au Moyen Âge.

⁴ Tous ses traités sont rédigés en arabe.

⁵ Selon Davidson, aucun manuscrit semble avoir survécu et seulement quelques fragments existent et ont été publiés. Aucune traduction en hébreu ou latin de ses textes. DAVIDSON Herbert A., *Moses Maimonides: the man and his works...*, pp. 436-437.

⁶ La date de rédaction n'est pas connue, toutefois quelques indices dans le texte donnent des pistes. Vers le début de son livre, il écrit « après mes dix ans en Égypte ». Puis dans un autre passage, plusieurs pages après, il explique que durant ses vingt années en Égypte, il a vu trois femmes et près de vingt hommes diabétiques, condition causée selon lui par le climat de l'Égypte.

⁷ Moïse Maïmonide, *Treatise of Asthma*, éd. Par MUNTNER Süßmann, Philadelphie, Lippincott, 1963, 115 pages.

- Court traité sans titre sur l'amélioration des performances sexuelles – connu : *Traité de la vie conjugale/sur les relations sexuelles* : Écrit en 1190, en Égypte. Il a été traduit de l'arabe à l'hébreu trois à quatre fois durant le Moyen Âge.
- *Explication des noms de médicaments (Sharh Asmā' al-Uqqār)* : Le traité comporte des mots en arabe, en grec, en syrien, en persan, en espagnol, en berbère, mais pas en hébreu.
- *Traité des poisons et leurs antidotes*⁸ : Traité écrit en Égypte, en 1199.

4. Authenticité incertaine

- *Le secret intérieur : un mémorandum pour les nobles et des dispositifs éprouvés pour les nobles* (plus connu sous le titre : *sur les relations sexuelles*) : Son authenticité a été mise en doute parce qu'il n'y a aucune mention de ses écrits sur le sujet, son nom ne figure pas dans le traité et il n'y a aucune indication de l'auteur du texte.
- *Épître sur la durée de la vie* : Cette épître a été trouvée dans un commentaire du *Mishneh Torah* d'un auteur anonyme, écrit en arabe.

⁸ Moïse Maïmonide (1138-1204), *Traité des poisons*, traduction de l'arabe par RABBINOWICZ I.-M., Paris, Librairie Lipschutz, 1935, 70 pages.

Annexe G : Prologue du Quadrant d'Israël de Jacob ben Makhir

Voici la transcription, suivit de la traduction du prologue du *Quadrant* (ou *Quart*) *d'Israël* de Jacob ben Makhir. La transcription suit le texte du manuscrit hébreu 1047 de la Bibliothèque nationale de France¹.

Texte en hébreu :

בשם השם נעשה ונצליח

מי מנה עפר יעקב ומספר רובה ישראל (במדבר 23:10)

אמר יעקב אבן מכיר בן תבון ההרי ז"ל

לפי שחכמת התכונה לא תשלם ידיעתה כי אם בכלים הוצרכו החכמים לעשות כלים וכלים מכלים שונים והיה המחובר שבהם הכלי הנקרא אצטורלב יודעו בו התנועות השמימיות אמנם עשייתו קשה מאד לרוב הציורים והפתוחים הנעשים בו והאומנים המתעסקים בהם הם מעטים אינם נמצאים כי אם בקצוות הארץ ועם כל זה לא תשלם עשייתו אם לא יהיו בו לוחות רבות לפי חלופי מרחב הארצות. והקדמונים הניחו רובע העגול לא להשתמש בו לקיחת הגובה והשעה והצל לא זולת זה. ועם כל זה יקשה מעל עשייתו ויודע הדבר בקצת קירוב והנה הקרה השם לט רובע העגול יקל מאד עשייתו ויתבאר בו בתכלית הביאור כל מה שיתבאר בכלי האצטורלב. ויותר ממה שיתבאר בו ונוכל לקוות בו כל אופן שנרצה. וקראתיו שמו רובע ישראל. וביארתיו בט"ו שערים לבד. השער אפקוד על ידי עושי המלאכה לבאר מלאכתו.

*

¹ Nous remercions Guadalupe González Diéguez, professeure adjointe à l'Institut d'Études Religieuses à l'Université de Montréal, pour sa précieuse participation à la transcription préliminaire et à la compréhension du texte.

Traduction :

Au nom du Seigneur, nous allons faire et réussir.

Celui qui peut compter la poussière de Jacob et le nombre des quatre parties d'Israël (Le Livre des Nombres 23 :10)

Jacob ben Makhir ben Tibbon de Montpellier a dit (que sa mémoire soit bénie), Comme la connaissance de l'astronomie ne pourra être complètement acquise sans les instruments, les sages étaient tenus de faire des instruments et des instruments de différents instruments et les instruments qui en sont composés étaient appelés astrolabe, avec lequel on connaît les mouvements célestes. En effet, la fabrication est très difficile à cause du nombre élevé de dessins et des ouvertures qui doivent être faites dans l'instrument et les artisans qui s'en occupent sont rares et sont situés à l'extrémité du monde. Malgré tout cela, la fabrication ne s'accomplie pas s'il n'y a pas avec lui des tables conformément *au changement des places sur la Terre*².

Les anciens ont posé le quart de la sphère afin de l'utiliser pour mesurer la hauteur, l'heure et l'ombre et pas plus que cela. Et même avec tout cela la difficulté de la fabrication est réduite. Le quart de cercle simplifie beaucoup sa fabrication et va clarifier tout ce qu'un astrolabe peut clarifier. Et plus que ce qui sera clarifié et nous pouvons y mettre nos espoirs comme nous le souhaitons.

Je vais vous expliquer comment faire et tu peux l'orienter comme tu veux et je l'ai nommé le quart d'Israël et je l'ai expliqué en 15 chapitres seulement. Je vais laisser un chapitre à l'artisan pour qu'il explique son art.

² Phrase obscure, difficile à cerner.

ANNEXE H : Les œuvres de Gersonide en ordre chronologique¹

- 1317 : Gersonide commence les *Milhamot A-donai* (*Les Guerres du Seigneur*). Premier brouillon du Livre VI sur la création.
- Août-septembre 1319 : *Sefer ha-Heqesh ha-Yashar* (*Le livre du Syllogisme*)
- 1320 : *Almanach perpétuel* à la requête de « grands chrétiens »
- Après 1320 : *Commentaire sur le Quesitum V et le Quaesitum IX des « Quaesita in Libros Logicae Aristotelis »* d'Averroès
- 1321 : Brouillon du Livre VI des *Milhamot A-donai* fini, mais ne circule pas
- 1321-1324 : versions préliminaires des Livre V et VI des *Milhamot A-donai*
- Avril 1321 : *Sefer ma'ase hosheb* (*Livre de l'œuvre du Dénombrer*). Traité d'arithmétique
- Juin 1321 : *Commentaire sur le Résumé de la « Physique »*
- Juin-juillet 1321 : *Commentaire sur le Commentaire moyen de la « Physique »*
- Août-septembre 1321 : *Commentaire sur le Résumé du « De Generatione et Corruptione »* traduit par Moïse ibn Tibbon
- Août-septembre 1321 : *Commentaire sur le Résumé du « De Caelo »* Traduit par Moïse ibn Tibbon
- Décembre 1321-janvier 1322 : *Commentaire sur le Résumé des « Météorologiques »*
- Janvier 1323 : *Commentaire sur le Résumé des Livres XI-XIX du « De Animalibus »*
- 1323 : *Commentaire sur le Commentaire moyen de l'« Organon »*
- Décembre 1323 : *Commentaire sur le Résumé du « De Anima »*
- 27 février 1324 : *Commentaire sur le Résumé des « Parva Naturalia »*
- 30 décembre 1325 : *Commentaire sur le Livre de Job*
- Après 1324-1325 : *Hibbur hokhmat ha-tishboret* (*Traité de géométrie*)
- 1325 : Livres I à III des *Milhamot A-donai* complétés

¹ Liste d'après les commentaires de C. Touati et S. Feldman. Voir, TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, pp. 54-82 ; Lévi ben Gershom, *The Wars of the Lord. Book One: Immortality of the Soul*, trad. par FELDMAN Seymour, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1984, pp. 57-58.

- Juin-juillet 1326 : *Commentaire sur le Cantique des cantiques*
- Avant 1328 : *Commentaire sur le Commentaire moyen sur la « Métaphysique »* traduit par Kalonymos ben Kalonymos en 1317
- Avant Octobre 1328 : Livre IV des *Milhamot A-donai* complété
- 13 octobre 1328 : *Commentaire sur l'Ecclésiaste*
- Mars 1329 : *Commentaire sur le Livre d'Esther*
- Mai 1329 : *Commentaire sur le Livre de Ruth*
- 1328 ou 1329-1338 : *Commentaire sur la Torah*
- 24 novembre 1328² : Livre V, 1^{re} partie *Milhamot A-donai*
- 28 novembre 1328 : Livre V, 2^e partie *Milhamot A-donai*
- 5 décembre 1328 : Livre V, 3^e partie *Milhamot A-donai*
- 8 janvier 1329 : Livre VI, 2^e partie *Milhamot A-donai*
- Avant 1337 : *Commentaire sur Isaïe*
- Avant janvier 1338 : *Commentaire sur le traité Berakhot*
- 22 janvier 1338 : *Commentaire sur les Premiers Prophètes*
- Février-mars 1338 : *Commentaire sur Daniel*
- Février-mars 1338 : *Commentaire sur Ezra, Néhémie et les Chroniques*
- Avril 1338 : *Commentaire sur les Proverbes*
- 1340 : il travaille avec Pierre d'Alexandrie pour prédire la bataille de Rio Salado
- 1342 : *De sinibus, cordis et arcus, item instrumento revelatore secretorum* (*Bâton de Jacob* traduit en latin)
- 1343 : *De Numeris harmonicis*, composé pour Philippe de Vitry, évêque de Meaux. On n'a conservé que la traduction latine éditée par Joseph Carlebach.
- 1345 : *Pronosticon magistri Leonis Hebrei de conjuncione Saturni et Jovis et Martis anno Domini 1345*. Achevé après sa mort par son frère et Pierre d'Alexandrie

² Ces dates sont celles de la forme définitive, car Gersonide ne pouvait pas en une semaine écrire la troisième partie du livre V. On ne connaît pas la date des livres I-IV. Voir TOUATI Charles, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ..., p. 51.

Dates indéterminées :

- *Commentaire sur les Livres I-V d'Euclide.*
- *Responsa*
- Trois courts poèmes
- *Vidduï* (confession des péchés)
- *Megillat Setarim* (Le rouleau des mystères)
- *Prescription contre la goutte*
- *Commentaire sur le « De Plantis »* du Pseudo-Aristote, traduit par Kalonymos ben Kalonymos en 1314.
- *Commentaire sur des Épîtres composées par des modernes*