



Thèse

2012

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Mahzor Vitry : étude d'un corpus de manuscrits hébreux ashkénazes de
type liturgico-légal du XIIe au XIVe siècle

Isserles, Justine

How to cite

ISSERLES, Justine. Mahzor Vitry : étude d'un corpus de manuscrits hébreux ashkénazes de type liturgico-légal du XIIe au XIVe siècle. Doctoral Thesis, 2012. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:23003

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:23003>

Publication DOI: [10.13097/archive-ouverte/unige:23003](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:23003)

**ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES
SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOGIQUES
(IVe section)**

**Mention « Histoire, textes et documents »
Discipline « Langues, littérature et civilisations juive »**

en cotutelle avec

**L'UNIVERSITE DE GENEVE
FACULTE DES LETTRES
Département des langues et littératures françaises et latines médiévales**

***Maḥzor Vitry :
étude d'un corpus de manuscrits hébreux ashkénazes
de type liturgico-légal du XIIe au XIVE siècle***

VOL.I

**Thèse de doctorat présentée par
Mme Justine ISSERLES**

**Sous la codirection de
Madame Judith OLSZOWY-SCHLANGER
Directeur d'études à l'EPHE (IVe section)**

et

**Monsieur Jean-Yves TILLIETTE
Professeur à l'Université de Genève**

Date de soutenance : 18 janvier 2012

Rapporteurs:

**M. Ephraïm KANARFOGEL (Yeshiva University, New York)
M. Sacha STERN (University College London, Londres)**

Président du jury:

M. Jean WIRTH (Université de Genève, Genève)

Membres du jury :

**Mme Colette SIRAT (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris)
M. Ephraïm KANARFOGEL (Yeshiva University, New York)
Mme Esther STAROBINSKI-SAFRAN (Université de Genève, Genève)
M. Sacha STERN (University College London, Londres)**

TABLE DES MATIERES

<i>Remerciements</i>	i
<i>Système de translittération hébreu-français</i>	iii
<i>Sigles des manuscrits du Mahzor Vitry</i>	iv
<i>Carte des régions géoculturelles de la production des manuscrits hébreux</i>	v
<i>Carte de l'aire géographique d'Ashkenaz</i>	v
I. Introduction	1
II. Le Mahzor Vitry et son origine	6
1. Genèse de l'œuvre.....	6
2. Sources du <i>Mahzor Vitry</i>	14
3. Auteur et datation de l'œuvre	21
4. Etat de la recherche	28
III. Le Mahzor Vitry: description, dates et transmission manuscrite	33
1. Description et datation des manuscrits du corpus des <i>Mahzor Vitry</i>	34
2. La transmission textuelle du <i>Mahzor Vitry</i>	59
IV. Le Mahzor Vitry: un rituel de prière	78
1. Les rites germano- et franco-ashkénazes	78
2. Contenu et structure liturgique des manuscrits du corpus	90
a) les prières obligatoires annuelles publiques et privées	93
b) les poèmes liturgiques	100
c) les prières au statut particulier et de dévotion personnelle	108
d) les cérémonies relatives à la vie juive.....	114
V. Le Mahzor Vitry: un livre d'étude	119
1. Le modèle d'organisation livresque des manuscrits du <i>Mahzor Vitry</i>	119
2. Description de six manuscrits de type liturgico-légal du XIII ^e au XV ^e siècle.....	125
3. Les textes d'étude dans les manuscrits du <i>Mahzor Vitry</i> et les manuscrits comparatifs.....	139
a) description des textes d'étude	141
b) classement des manuscrits	175
c) <i>Ashkenaz</i> et sa culture littéraire vus à travers les manuscrits étudiés	181
VI. Le Mahzor Vitry et la mystique juive	188
1. Le contexte historique du <i>Torat ha-Sod</i> en <i>Ashkenaz</i>	188
2. La <i>mezuzah</i> -amulette	193
3. L'influence du courant des <i>Hasidei Ashkenaz</i> dans les manuscrits du <i>Mahzor Vitry</i>	210
VII. Les manuscrits du Mahzor Vitry et les manuscrits latins et vernaculaires de l'époque scolastique	217
1. Les contacts judéo-chrétiens en <i>Ashkenaz</i>	218
2. Les parallèles esthétiques entre les manuscrits hébreux et les manuscrits latins et vernaculaires de l'époque scolastique.....	224
a) la mise en page	231
b) la mise en texte	233

c) deux éléments propres à la mise en page et la mise en texte des manuscrits hébreux.....	237
VIII. Conclusion.....	242
IX. Bibliographie.....	248
X. Annexes (volume II).....	293
1. Notices codicologiques et paléographiques des dix manuscrits du <i>Mahzor Vitry</i>	293
a) Paris, collection particulière, Ms ex-Sassoon 535	293
b) Parme, Biblioteca Palatina, Ms 2574 (De Rossi 159)	299
c) Moscou, Russian State Library, Collection Guenzburg, Ms 481	306
d) Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. 59	313
e) New York, Jewish Theological Seminary, Ms 8092	320
f) Cambridge, Cambridge University Library, Ms Add. 667.1	328
g) Londres, British Library, Mss Add. 27200 et 27201.....	334
h) Paris, Alliance Israélite Universelle, Ms 133H	345
i) Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. Add. 14	351
j) Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. 649	356
2. Tableau de synthèse des caractéristiques codicologiques et paléographiques des manuscrits du <i>Mahzor Vitry</i>	364
3. Edition critique d'une partie de texte tirée des <i>Hilkhot 'evel</i> (lois sur le deuil) dans sept manuscrits du <i>Mahzor Vitry</i> et l'édition imprimée du <i>Siddur Rashi</i>	365
4. Tableau comparatif du contenu liturgique des dix manuscrits du corpus du <i>Mahzor Vitry</i>	369
5. Notices codicologiques et paléographiques des six manuscrits de type liturgico- légal du XIIIe au XVe siècle.....	370
a) Oxford, Bodleian Library, Ms Mich. 569.....	370
b) Paris, BnF, Ms Hébr. 643	374
c) New York, Jewish Theological Seminary, Ms 8259	376
d) Paris, BnF, Ms Hébr. 646	379
e) Cambridge, Cambridge University Library, Ms Add. 3127.....	383
f) Parme, Biblioteca Palatina, Ms Parm. 1902 (De Rossi 403)	386
6. Une recette de <i>Harosset</i> du XVe siècle en judéo-français pour le repas de <i>Pessah</i> dans le manuscrit Parm. 1902 de la Biblioteca Palatina à Parme	393
7. Illustrations	398

Remerciements

Cette thèse de doctorat n'aurait jamais vu le jour sans mes deux directeurs de thèse Madame Judith Olszowy-Schlanger, Professeur de paléographie hébraïque en section Historique et Philologique (IVe section) de l'École Pratique des Hautes Etudes à Paris et Monsieur Jean-Yves Tilliette, Professeur de langues et littératures françaises et latines médiévales à l'Université de Genève, envers qui je suis infiniment reconnaissante d'avoir cru en ce projet et de m'avoir soutenu jusqu'au bout de cette thèse de doctorat.

Un nombre d'éminents spécialistes m'ont également aidé dans l'élaboration de cette thèse et ont répondu à mes questions parfois nombreuses. Je tiens de ce fait, à les remercier sincèrement pour leur aide précieuse dans le cadre de mon travail. Ce sont Mesdames les Professeurs Colette Sirat (EPHE/ IRHT, Paris), Esther Starobinski-Safran (Université de Genève, Genève) et Evelyn Cohen (Jewish Theological Seminary, New York) et Messieurs les Professeurs David Berger (Yeshiva University, New York), Ephraïm Kanarfogel (Yeshiva University, New York), Gad Freudenthal (EPHE, Paris), Jean Wirth (Université de Genève, Genève), Mauro Perani (Institut des Biens Culturels, Bologne), Menahem Schmelzer (Jewish Theological Seminary, New York), Paul Fenton (Sorbonne, Paris), Sacha Stern (University College London, Londres), ainsi que Monsieur Philippe Bobichon, (IRHT, Paris).

Je tiens également à remercier les fondations suivantes, sans lesquelles cette recherche doctorale n'aurait pas pu être entreprise, ni menée à terme: Fondation Ernst et Lucy Schmidheiny, Genève (2010-2011), Conférence des Recteurs Universitaires Suisse, Berne (2008-2011), Fonds Mobilité, EPHE, Paris, (2007-2011), Rothschild Foundation Europe, Londres (2006-2007, 2009-2010), Memorial Foundation for Jewish Culture, New York (2007-2008, 2009-2010), Fonds de Solidarité et de Développement des Initiatives Etudiantes, EPHE, Paris (2006-2007).

Les manuscrits médiévaux étudiés dans cette thèse n'auraient pas pu être consultés sans l'approbation des conservateurs suivants que je remercie vivement: Mesdames Alina Lisitsina (Russian State Library, Moscou), Giustina Scarola (Biblioteca Palatina, Parme), Ilana Tahan (British Library, Londres), Rahel Fronda (Bodleian Library, Oxford) et Messieurs Ben Outwaite (Cambridge University Library, Cambridge), David Sclar (Jewish Theological

Seminary, New York), Jean-Claude Kuperminc et Jean-François Malthête (Alliance Israélite Universelle, Paris), Jerry Schwarzbard (Jewish Theological Seminary, New York), Laurent Héricher (Bibliothèque nationale, Paris) et Piet van Boxel (Bodleian Library, Oxford). Je tiens aussi à inclure trois personnes de l'Institut des manuscrits microfilmés de l'Université hébraïque de Jérusalem (JNUL, Jérusalem), qui ont été d'une aide précieuse quant à l'acquisition de microfilms, à savoir : Mesdames Yael Okun et Zmira Reuveni, ainsi que Monsieur Abraham David.

Deux bibliothécaires m'ont également beaucoup assisté dans mes recherches et je souhaite les remercier d'avoir pu trouver des articles et ouvrages souvent très difficile d'accès : Madame Anne-Christine Tallent de la Bibliothèque d'Art et Archéologie (Genève) et Monsieur Zvi Erenyi de la Mendel Gottesman Library à Yeshiva University (New York).

En dernier lieu, je tiens à sincèrement remercier Hanna Pevzner, Lori Luce, Matylda Hagmajer-Levet, Sasha Kestin, ainsi que Véronique Germanier pour leur soutien et amitié. Ma reconnaissance va particulièrement à mon époux, Marc et notre fils, Yohanan Meir pour leur compréhension et patience.

Système de translittération hébreu-français

א: x' + la voyelle de x	מ: m
ב: b	ם: m
ב: v	נ: n
ג: g	ן: n
ד: d	ס: s/ss
ה: h	ע: x' + la voyelle de x
ו: u/o	פ: p
ז: z	פ: f
ח: h	ף: f
ט: t	צ: s
י: i/y	ק: q
כ: k	ר: r
כ: kh	ש: š
ך: kh	ש: s
ל: l	ת: t

N.B. Certains mots translittérés dans ce travail ne respecteront pas le système mis en place ci-dessus et seront écrits selon l'orthographe la plus usitée. Ces derniers sont: *Ashkenaz*, *Guemara*, *Gueniza*, *halakha*, *Midrash/midrashique*, *Mishna*, *piyyut/piyyutim*, *Rashi*, *Shabbat*, *siddur*.

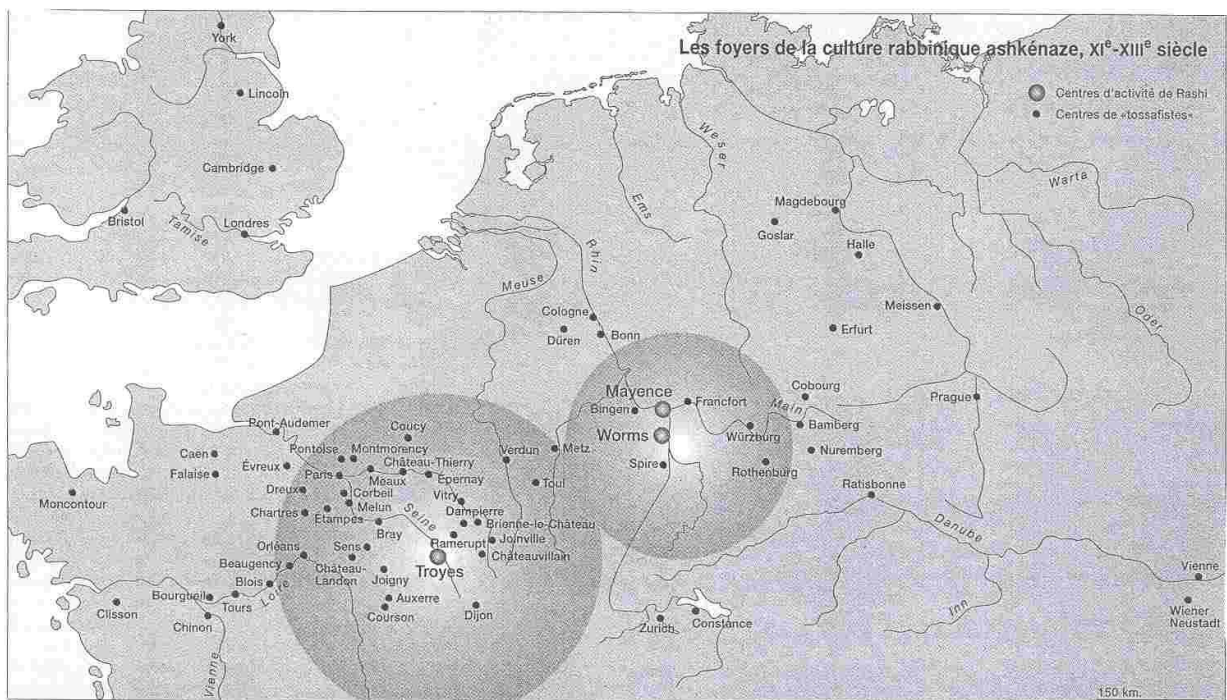
Sigles des manuscrits du corpus des Maḥzor Vitry

S = Ms Ex-Sassoon 535 (Sassoon)	C = Ms Add. 667.1 (Cambridge)
P = Ms Parm. 2574 (Palatina)	B = Ms Add 27200-01 (British Library)
G = Ms Guenzburg 481 (Guenzburg)	A = Ms 133H (AIU)
J = Ms 8092 (JTS)	O₂ = Ms Opp. Add. fol. 14 (Oxford)
O₁ = Ms Opp. 59 (Oxford)	O₃ = Ms Opp. 649 (Oxford)

Carte des régions géoculturelles de la production des manuscrits hébreux



Carte de l'aire géographique d'Ashkenaz



I. Introduction

Le choix de l'étude des livres de prières hébreux du Moyen Age semble évident pour tous ceux intéressés par l'histoire religieuse juive. Les manuscrits liturgiques devaient être copiés en grand nombre, puisque ce sont eux qui sont les plus conservés de nos jours. Cependant, la production et la transmission textuelle de ces manuscrits n'ont attiré que peu de chercheurs.

L'aire géographique d'*Ashkenaz*, englobe plusieurs régions (voir la carte) : la France du Nord, l'Angleterre¹, et les pays d'Europe centrale et de l'est. Les manuscrits liturgiques produits dans ces régions ont eux aussi des caractéristiques codicologiques, paléographiques et rituelles propres. Les manuscrits que nous allons étudier appartiennent à la famille ashkénaze. Notre travail se concentrera sur deux régions spécifiques d'*Ashkenaz*, à savoir la France du Nord et la vallée du Rhin. Nous allons nommer les manuscrits issus de ces deux régions respectivement manuscrits franco-ashkénazes et germano-ashkénazes. Cependant, du point de vue de leurs aspects textuels et matériels, la majorité des manuscrits hébreux étudiés dans le cadre de cette recherche doctorale ont été écrits selon les spécificités de la région franco-ashkénaze. L'influence esthétique et textuelle des juifs de la région franco-ashkénaze a été en effet conservée au sein de leur rite et traditions pendant plusieurs siècles avant de passer dans l'oubli, les expulsions successives donnant profit aux traditions de leurs pays d'adoption.

Le rite français était l'expression d'une vie religieuse et intellectuelle intense entre les XIe et XIVe siècles. Il était pratiqué dans les régions du Nord de la France jusqu'en 1394, date de l'expulsion définitive des juifs du Royaume de France. Ce rite est aujourd'hui conservé dans une centaine de manuscrits liturgiques survivants, contenant des prières quotidiennes et de fêtes selon le calendrier hébraïque. Le plus ancien livre de prière de l'aire géographique d'*Ashkenaz* conservé contient une œuvre liturgique du début du XIIe siècle qui suit le rite de la France du Nord². Cette œuvre, nommée le *Mahzor Vitry*, fera l'objet de notre travail. Le manuscrit en question contient donc la plus ancienne version attestée de cette

¹ L'Angleterre fait aussi partie de l'aire géographique ashkénaze. La communauté juive anglo-normande était florissante jusqu'en 1290, au moment de leur expulsion définitive. Néanmoins, nous n'incluons pas cette région dans notre travail car le corpus des *Mahzor Vitry* est composé de manuscrits issus des régions franco-et germano-ashkénazes.

² Ce manuscrit est conservé au sein d'une collection particulière à Paris (Ms ex-Sassoon 535).

œuvre de la fin du XI^e siècle, aujourd'hui perdue. Son titre rappelle par ailleurs son auteur présumé, Simḥah ben Samuel de Vitry (mort avant 1105), un disciple important de R. Isaac ben Salomon de Troyes (1040-1105), plus connu sous l'acronyme *Rashi*, le plus grand exégète et commentateur talmudique de la France du Nord au XI^e siècle.

Dans la tradition juive, le *Mahzor Vitry* est considéré comme la source majeure du rite français désormais disparu, appelé *nusah Sarefat*. D'un point de vue historiographique, le premier ayant mis à la lumière ce rite est Leopold Zunz, grand érudit allemand du XIX^e siècle, qui y consacre trois pages très documentées dans son œuvre de 1859 intitulée *Die Ritus des Synagalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*³. Quelques décennies plus tard, un compatriote allemand, nommé Salomon Hurwitz, publiera une édition du *Mahzor Vitry* en 1893, qui paraîtra en hébreu sous le titre de *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥah*⁴. Cependant, cette édition ne repose pas sur la recension la plus ancienne connue du début du XII^e siècle mentionnée ci-dessus, que Salomon Hurwitz ne connaissait pas, mais sur un manuscrit conservé à la British Library à Londres, Ms Add. 27200-27201. Par conséquent, à partir de la parution de cette édition, la plupart des chercheurs citant cette œuvre dans leurs recherches ont considéré le *Mahzor Vitry* comme émanant d'un manuscrit unique, édité par Salomon Hurwitz, sans savoir que l'édition se fondait sur une recension de cette œuvre très élargie et plus tardive, datée du milieu du XIII^e siècle. Ce n'est qu'à partir de l'année 2003 qu'une édition critique de sept manuscrits existants - représentant chacun une recension différente - du *Mahzor Vitry* est parue en hébreu sous le titre de *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥah mi-Vitry, talmid Rashi* par Arié Goldschmidt⁵. Cette nouvelle édition, bien qu'intéressante pour la recherche, ne s'est basée pourtant, elle aussi, que sur des témoins textuels limités du *Mahzor Vitry*, puisque seulement sept manuscrits ont été édités sur dix répertoriés.

Cette thèse doctorale se veut être une recherche de reconstruction et d'approfondissement aux travaux certes importants, mais incomplets qui l'ont précédée. Son

³ Zunz, L., *Die Synagalen Poesie des Mittelalters*, vol.1. et *Die Ritus des Synagalen Gottesdienstes*, vol. 2, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967 (édition originale de Leopold Zunz: *Die Ritus des Synagalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*, Berlin, Julius Springer, 1859).

⁴ Voir Hurwitz, S. (éd.), *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥah*, (hébreu), Nuremberg, Bulka, 1923 (1^e édition, 1893). Il est également intéressant d'ajouter que peu de temps après la parution de cette première édition, Dr Gustav Schlessinger a publié un glossaire des mots judéo-français à partir du manuscrit Add. 27200-01 de la British Library de Londres, voir Schlessinger G., *Die altfranzösischen Wörter im Machzor Vitry nach der Ausgabe des Vereins « Mekize Nirdamim »*, Mayence, 1899. Nous remercions vivement Judith Kogel pour cette information.

⁵ Voir Goldschmidt, A., *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥah mi-Vitry, talmid Rashi (Mahzor Vitry de rabenu Simḥah de Vitry, disciple de Rashi)* (hébreu), Jérusalem, Ošar ha-Posqim, 2003, vols.1-2, 2009, vol. 3.

essence repose, dès lors, sur la mise en contexte des manuscrits existants du *Mahzor Vitry*, datables entre le XIIe et le XIVe siècle. Le *Mahzor Vitry* est une œuvre centrale pour l'histoire de la littérature liturgique ashkénaze ancienne, car elle représente, comme nous allons le voir, le summum de la convergence des enseignements de *Rashi*, ainsi que des traditions babyloniennes et palestiniennes compilées dans la nouvelle forme du *mahzor*, qui sera florissant vers la fin du XIe siècle.

La présente thèse doctorale est fondée sur les acquis de la recherche précédente et propose une étude complémentaire, non pas des sept, mais des dix manuscrits du *Mahzor Vitry* identifiés à ce jour. Cette nouvelle recherche est centrée autour d'une question substantielle, à savoir : qu'est-ce qu'exactly le *Mahzor Vitry* vu à travers ses manuscrits différents? La complexité de ce questionnement a exigé de prendre du recul, afin de savoir par quels moyens et méthodes aborder une recherche de cette envergure. Il s'est notamment avéré nécessaire de mettre en œuvre une méthode qui unisse les acquis de l'histoire des textes, de la codicologie et de la paléographie des manuscrits hébreux, de la codicologie et de la paléographie comparative avec les manuscrits latins et vernaculaires, ainsi que de l'histoire et de la transmission de la liturgie juive. Cette approche centrée autour de manuscrits et de recensions du texte nous a menés à une division de ce travail en trois parties. La première partie qui inclut les chapitres II et III, restitue la genèse du *Mahzor Vitry* à partir de la fin du XIe siècle. Elle étudie l'identité de son auteur et de son époque, en remontant aux sources conservées. Cette première partie se complète par une mise en évidence de l'état de la recherche sur cette œuvre et une description approfondie des dix manuscrits du corpus, datés entre le XIIe et le XIVe siècle, en identifiant le genre littéraire du recueil liturgico-légal qui leurs est propre. En effet, notons que le noyau de ces manuscrits est avant tout de type liturgique et légal. Le chapitre III contient une description détaillée du contenu textuel des manuscrits existants. Puis, une comparaison entre les manuscrits constituera un essai d'étude de la transmission textuelle de ce corpus de dix manuscrits. L'objectif principal de cet essai est de tenter de déterminer hypothétiquement l'*Urtext* du *Mahzor Vitry*.

La deuxième partie, qui se trouve dans les chapitres IV et V, analyse la substance de l'œuvre, par la description du contenu des dix manuscrits. La matière a été répartie en deux sections, dédiées à l'analyse d'une partie « liturgique » et d'une partie « non liturgique ». La partie « liturgique » approfondit la question des origines des rites franco- et germano-ashkénazes et décrit les différents types de prières, obligatoires ou facultatives, publiques ou

privées, ainsi que des poésies liturgiques et des cérémonies, conservées dans les manuscrits du corpus. La partie « non liturgique », quant à elle, définit en premier lieu le genre littéraire du recueil de type liturgico-légal choisi pour les dix manuscrits du *Mahzor Vitry*. A titre comparatif, cette section analyse aussi en second lieu, le genre d'une sélection de six manuscrits également de type liturgico-légal du XIIIe au XVe siècle, différents du *Mahzor Vitry* et décrits eux aussi en détail. Ces derniers viennent démontrer que ce genre littéraire n'est pas unique aux manuscrits du *Mahzor Vitry*, mais relève d'une tradition plus vaste propre au monde des manuscrits franco- et germano- ashkénaze. Le chapitre V élargie l'étude du noyau textuel par l'analyse des *additions* ou *textes d'étude*, greffés au noyau liturgico-légal des manuscrits du *Mahzor Vitry* et des manuscrits comparatifs. Les ajouts sont copiés dans leur intégralité, sous forme d'extraits ou comme simples mentions. Ils seront répertoriés et décrits un à un dans ce chapitre. Des tableaux comparatifs viendront alors regrouper les manuscrits caractérisés selon le nombre de *textes d'étude* qu'ils renferment. Cette comparaison permettra alors d'observer l'évolution soudaine qui se produit à partir de la première moitié du XIIIe siècle, où une quantité importante de *textes d'étude* s'intègrent au noyau liturgico-légal dans les seize manuscrits – manuscrits du *Mahzor Vitry* et manuscrits comparatifs - étudiés. La richesse des textes inclus dans les manuscrits justifie alors leur définition comme recueils liturgico-légal de type « *encyclopédique* », qualificatif qui sera en outre expliqué. En dernier lieu, une synthèse de la culture littéraire d'*Ashkenaz* sera entreprise, à travers les *textes d'étude* des seize manuscrits. Elle mettra en évidence les domaines de créativité littéraire prépondérants dans cette aire géographique.

La troisième partie, représentée par les chapitres VI et VII a pour thème les influences diverses sur les manuscrits et recensions du *Mahzor Vitry*. Cette analyse est effectuée en deux temps. La première concerne une tradition ésotérique ancienne (*Torat ha-Sod*) répandue au sein de la culture juive médiévale ashkénaze. L'influence de cette tradition dans les manuscrits du *Mahzor Vitry* est notamment évidente dans les textes portant sur la fabrication de la *mezuzah* (objet rituel). S'ajoutent à cela, les œuvres et doctrines des successeurs de cette tradition ésotérique, nommés les Piétistes ashkénazes. Leur impact est présent dans certains manuscrits du *Mahzor Vitry* mais de manière plus indirecte. Le deuxième thème de cette troisième partie est l'influence de la tradition des manuscrits latins sur les manuscrits du *Mahzor Vitry*. Cette influence est manifeste dans les éléments paléographiques tels que la mise en page et la mise en texte. En effet, tout en observant les différences intrinsèques, notre recherche décèle un nombre de parallèles esthétiques qui concernent la production livresque

chrétienne et qui seront complétés par un résumé des rapports judéo-chrétiens sur un plan exégétique, philologique, polémique, juridique et économique. Dès lors, nous tenterons de concevoir quel type de contact aurait pu permettre la présence de ces techniques spécifiques de production livresque, à savoir des mise en page et des mise en texte dans les manuscrits du *Mahzor Vitry* si proches de celles des manuscrits chrétiens. Une fois cela développé, nous tenterons d'expliquer l'origine de cette nouvelle mise en page et mise en texte. Ensuite, nous étudierons de manière détaillée, les moyens facilitant le repérage textuel au sein des manuscrits du *Mahzor Vitry* en parallèle avec les manuscrits latins et vernaculaires de type littéraire entre les XIIe et XIIIe siècles.

II. Le *Maḥzor Vitry* et son origine

1. Genèse de l'œuvre

Le *maḥzor* en hébreu (« cycle » en français) désigne un ouvrage de type liturgique contenant le rituel des prières quotidiennes, sabbatiques et annuelles du calendrier juif, ainsi que de nombreux poèmes liturgiques (*piyyutim*) liés à ces prières. Il comporte aussi parfois des calendriers¹. Cependant, le *Maḥzor Vitry* se rattache à un genre littéraire différent des livres de prières typiques, car ses manuscrits différents contiennent en outre des lois (*halakhot*) en relation avec la liturgie quotidienne et les fêtes, des lois relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif, comme celles du deuil, de la circoncision, des fiançailles, du mariage, du divorce, de l'abattage rituel. De plus, il répertorie différents formulaires de contrats juridiques avec leurs lois et leurs coutumes locales (*minhagim*). Par conséquent, ce type de *maḥzor* s'apparente plus à un recueil de textes de type liturgico-légal qu'à un simple rituel de prières.

Avraham Grossman a déjà avancé l'idée très plausible que le genre littéraire du recueil de type liturgico-légal soit né en Babylonie à l'époque Gaonique au IXe siècle. Ce genre se serait développé par la suite en France du Nord vers la fin du XIe siècle², époque qui coïncide avec l'éclosion de l'École de *Rashi*³ à Troyes en Champagne. On pourrait même avancer cette date hypothétique car, comme Avraham Grossman note lui-même, il existait quelques *maḥzorim* déjà dans la 1^{ère} moitié du XIe siècle⁴. Ces *maḥzorim* suivaient le cycle annuel des prières et des fêtes qui étaient accompagnées de lois et commentaires relatifs à celles-ci. De cette époque, nous connaissons l'existence du *maḥzor*, malheureusement non conservé, du Maître et Sage français Joseph ben Samuel

¹ Ces *maḥzorim* seront appelés ici de type « traditionnel » comme : Mss Opp. 670 (cat. n° 1055); Opp. 669 (cat. n° 1056) et Opp. Add. folio 68 (cat. n° 2502), Oxford, Bodleian Library, rite français, début XIIIe siècle) par rapport aux *maḥzorim* de type liturgico-légal comme les dix manuscrits du *Maḥzor Vitry*, ainsi que les six autres manuscrits qui seront étudiés à titre comparatif dans ce travail au chapitre V. Par ailleurs, certains *maḥzorim* contiennent uniquement les prières et poèmes liturgiques liés à *Roš ha-Šanah* et *Yom Kipur* (Nouvel An et Jour du Pardon), puisque ces dernières étaient particulièrement longs et compliqués à retenir, contrairement à ceux du reste de l'année souvent connus des fidèles par cœur.

² Grossman, A., *The Early Sages of France, Their Lives, Leadership and Works (Hakhmei Šarefat ha-rišonim)* (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1995, p. 171 (note 177) et p. 403.

³ Acrostiche de Rabbi Salomon ben Isaac (1040-1105). Il est régulièrement mentionné sous le nom de Rabenu Šlomoh (notre rabbin Salomon). L'acrostiche *Rashi* est populairement interprété comme *Raban šel Israel* (le Maître d'Israël). Voir Aptowitz, A., *Mavo' le-Sefer Raviah (Introductio ad Sefer Raviah)* (hébreu), Jérusalem, 1938, p. 395.

⁴ Voir Grossman, A., *ibid*, p. 402.

Tov Elem ‘Bonfils’ surnommé Yom Tov Elem (*Rita*) qui vécut entre 980 et 1050⁵. Cependant, il semble que c’est seulement avec l’époque de *Rashi* que l’on trouve des *maḥzorim* aussi nombreux et exhaustifs dans leur contenu et du genre littéraire que le *Maḥzor Vitry* en France du Nord⁶. Il semble effectivement que l’Ecole de *Rashi* a révolutionné ce type d’ouvrage liturgique. Parmi les élèves de *Rashi*, au moins quatre sont connus pour avoir écrit des *maḥzorim*⁷ dans un style « liturgico-légal »⁸ : Šemayah (1060-1130)⁹ et Simḥah ben Samuel de Vitry (mort ca. 1105), qui furent ses élèves les plus proches, ainsi que deux élèves d’une génération plus jeune que *Rashi*, Jacob bar Samson (ca.1070-1140)¹⁰ et Samuel bar Perigorus (XIIe siècle)¹¹.

Pour tenter d’expliquer les causes de l’émergence de ce type de *maḥzor* comme recueil liturgico-légal au début du XIe siècle, trois facteurs peuvent être avancés:

- a) Le genre littéraire répond à une demande consécutive à l’expansion de la croissance démographique en France depuis la deuxième moitié du XIe siècle¹². Cette croissance qui contribua au développement économique des villes, situées le long des grandes routes de commerce allant de la France du Nord jusqu’en

⁵ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 48, 75 et (note 116 pour les sources manuscrites prouvant l’existence d’un *maḥzor* écrit par le rabbin et maître Yom Tov Elem).

⁶ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 403.

⁷ La source primaire prouvant l’existence de ces *maḥzorim* provient d’une œuvre halakhique du XIIIe siècle, intitulée ‘*Or Zaru*’ par le tosafiste allemand Isaac ben Moïse de Vienne (c.1180-1250) partie I, au folio 29a : « ... למה שכתוב במחזורים שכתבו תלמידי רבינו שלמה... » (« ...Pourquoi est-il écrit dans les *maḥzorim* des élèves de Rabenu Šlomoh ?... »). Voir *Sefer ‘Or Zaru*’ à ...R. Iṣḥaq ben R. Mošeh mi-Vienna ašer ben gedolei ha-posqim mi ketav Yad Yašan mi-Amsterdam, Lipa, M., H., et Höschel, (éd.), Zitomir, 1862, parties I et II. Les parties III et IV ont été éditées par Hirschensohn, J., M., Jérusalem, 1887-90. Sur cette citation voir aussi Grossman, A., *ibid.*, p. 396.

⁸ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 401-402 et Lehnardt, A., “Siddur Rashi und die Halakha-Kompendien aus der Schule Rashis, in *Raschi und sein Erbe, Internationale Tagung des Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms*, Heidelberg, 2007, p. 75-76. Voir aussi Arié Goldschmidt, dans son ouvrage intitulé *Maḥzor Vitry de Rabenu Simḥah de Vitry, disciple de Rashi* (hébreu), (Jérusalem, ‘Ošar ha-Posqim, 2003, vol. 1, p. 20), où il mentionne que Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*) aurait aussi écrit un *Maḥzor*. Les sources de cette affirmation se trouvent dans les *Tosafot* sur le Talmud de Babylone, traité *Berakhot*, p. 37a, traité *Eruvin*, p. 40a et Hurwitz, S., *Maḥzor Vitry le-Rabenu Simḥah*, Nuremberg, Bulka, (2nd édition), 1923, vol.2, p.445 (1^{re} édition, Nuremberg, Bulka, 1889-1893). Voir aussi Gross, H., *Gallia Judaica, dictionnaire géographique de la France d’après les sources rabbiniques*, Amsterdam, Philo Press, 1969, p. 231.

⁹ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 352, 395-399, 403-404, et voir Goldschmidt, A., *ibid.*, p. 20; voir aussi ci-dessous le développement sur l’auteur (s) et la datation du *Maḥzor Vitry*.

¹⁰ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 417 et note 224 de la même page et voir Goldschmidt, A., *ibid.*, p. 20; voir aussi Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8, vol. 1, p. 73, où l’on lit explicitement : « ... במחזור הרב יעקב בר' שמשון... » («...Dans le *maḥzor* du Rabbin Jacob bar Samson »).

¹¹ De nombreux passages de son *maḥzor* sont conservés dans le Ms Vaticanus 318 (Rome, Biblioteca Vaticana) ; voir Grossman, A., *ibid.*, p. 402 et voir Goldschmidt, A., *ibid.*, p. 20.

¹² Voir Bautier, R.-H., *The Economic Development of Medieval Europe*, London, Thames & Hudson, 1971, p. 82 et Evans, J., *Life in Medieval France*, London, Phaidon Press, 1957, p. 37.

Italie, en passant par le long du Rhin, a aussi touché les communautés juives en stimulant la production des livres de prières.

- b) Le Comté de Champagne en particulier attirait bon nombre de juifs commerçants dans ces lieux, en particulier, grâce à ses grandes foires, agrandissant par conséquent les communautés juives.¹³ Ces émigrés apportaient leurs propres coutumes (*minhagim*), créant de ce fait, des conflits avec celles déjà instaurées; cette situation pouvant pousser à produire et diffuser un *maḥzor* plus « canonique » avec les coutumes acceptées par les communautés¹⁴.
- c) Il est possible que cette nécessité de stabiliser le rituel a poussé les élèves de *Rashi* à se concerter pour codifier par écrit les enseignements oraux (*šemu ʾot*) et réponses (*tešuvot*) sur divers sujets culturels et cultuels de leur maître¹⁵. Il a été suggéré que les élèves de *Rashi* aient élaboré ces écrits de compilation en brochures (*qunṭrassim*) pour la plupart, du vivant de *Rashi* et suivant ses instructions personnelles¹⁶. Les « monographies hilkhatiques courtes » (courtes monographies de lois), issues de cette Ecole, comme le définit clairement Avraham Grossman¹⁷, portent sur des sujets contemporains, et sur les pratiques religieuses et quotidiennes des juifs. Les *sedarim* de *halakha* (ordres des lois) les plus importants qui composent ces monographies *hilkhatiques* sont: les lois sur les habits à franges (*šišit*), les petites boîtes portées sur la tête et le bras lors de la prière, dans lesquels se trouve un rouleau avec des versets bibliques (*tefilin*), les boîtes fixées au linteau des portes, contenant un rouleau sur lequel sont écrits des versets bibliques (*mezuzah*), les lois sur l'abattage rituel (*šehiṭah*), les lois sur les animaux non consommables (*tereifot*), les lois sur le vin impropre à l'usage (*yeyn nessekh*), les lois sur les fiançailles (*'erusin*), les lois et contrats pour le mariage (*siṭerei qetubot/ nisu'in/ kalah*), les lois et

¹³ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p.402 et Le Goff, J., « Le Moyen Age entre le futur et l'avenir », in *Le Vingtième Siècle : Revue d'Histoire*, Presse Universitaire Sciences Po, Paris, n°1 (janv. 1984), p. 15-22.

¹⁴ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 75.

¹⁵ Voir aussi Grossman, A., *ibid.*, p. 236.

¹⁶ L'on trouve dans plusieurs sources manuscrites les termes לפני רבינו שלמה littéralement « devant *Rabenu Šlomoh* » (voir *Sefer 'Or Zaru* à *op. cit.*, note7, partie I, folio 138b), ou encore לפני רבינו , « devant *Rabenu* » (notre maître) (voir Hurwitz, S. (éd.), *op. cit.*, note 8, vol. 1, p. 371, § 3 (ס"ג) et dans une œuvre *halakhique* par Moïse ben Jacob de Coucy (mort en 1240), le *Sefer Mišvot Gadol* (SMAG), édité par A., P., Farber, 1891, Jérusalem, vol. 1, chap. 27, עשיין"ז). Pour l'emploi du titre '*Rabenu*' chez *Rashi*, ainsi que chez d'autres Sages, voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, vol. 1, p. 29-31 et Lehnardt, A. *op. cit.*, note 8, p. 73.

¹⁷ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 236-237. Un autre terme similaire pour ce genre littéraire est le 'compendium halakhique'. Voir Reif, S., C., « Rashi and Proto-Ashkenazi Liturgy », in *Rashi 1040-1990, Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, G., Sed-Rajna (éd.), Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 447 et Lehnardt, A., *op. cit.*, note 8, p. 71.

formulaire de divorce (*šiterei gitin*), les lois sur la pureté familiale et ablutions rituelles (*nidah/miqveh*), les lois sur la circoncision (*milah*), les lois sur l'éducation du jeune enfant (*talmud Torah*), les lois sur le deuil (*'evel*), les lois sur les lieux privés et publics (*eruv*), les lois sur le non permis et le permis (*'Issur ve-heiter*), les lois sur les scribes (*soferim*), les lois sur l'écriture d'un rouleau de Torah (*sefer Torah*) et quelques lois sur les différentes fêtes de l'année. Voici une liste des principales monographies *hilkhatiques* issues de l'École de Rashi: *Sefer ha-'Orah*¹⁸, *Sefer 'Issur ve-heiter*¹⁹, *Sefer ha-Sedarim*²⁰, *Siddur Rashi*²¹, *Maḥzor Vitry*²², *Sefer ha-Pardes*²³ et les *Tešuvot Rashi*²⁴. De tous ces ouvrages, seul le *Maḥzor Vitry* renferme en plus une partie liturgique²⁵, décrite et développée plus loin dans ce travail.

- d) Les communautés juives en France du Nord, qui n'étaient pas aussi centralisées, car plus petites que celles de la région germano-ashkénaze du Rhin²⁶ (avant la croisade de 1096), possédaient de nombreuses coutumes (*minhagim*) locales (liturgiques et légales), ainsi que des différences de style (*nusahot*) dans l'usage de leur rite selon les communautés. Par conséquent, ces divergences d'opinion

¹⁸ Buber S. (éd.), *Sefer ha-'Orah*, Lemberg (Lvov), 1905.

¹⁹ Freiman, J. (éd.), *Sefer 'Issur ve-heiter*, Berlin, Meqışe Nirdamim, 1936. (2e édition: Benei Beraq (IL), Yahadut, 1980.

²⁰ Elfenbein, Y., « Sefer ha-Sedarim », in *Jubilee Volume in Honour of S. Federbush*, Jérusalem, 1961, p.52-68. Voir aussi son article dans *Horev*, 11, 1951, p. 123-156.

²¹ Buber, S. et Freiman J. (éd.), *Siddur Raschi*, Berlin, 1911. Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 28-33, où il consacre un chapitre entier au *Siddur Rashi*. Voir aussi Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 66.

²² Voir Hurwitz, S.(éd.), *op. cit.*, note 8.

²³ Ehrenreich, H., L. (éd.), *Sefer ha-Pardes, an Liturgical and Ritual Work, Attributed to Rashi. Edition with Introduction and Notes*, Budapest, 1924. Selon Arié Goldschmidt, le *Sefer ha-Pardes* ne reflète pas uniquement le style de l'École de Rashi, mais plutôt des compilations (*liqutei*) de différents écrits provenant entre autres de coutumes et lois de l'École de Mayence, de Spire et des lois et coutumes des Sages de Babylone (*Geonei Bavel*); voir Goldschmidt, A, *ibid*, p. 36-39.

²⁴ Elfenbein, Y., *Tešuvot Rashi*, New York, 1943.

²⁵ Voir Reif, S., C., *Judaism and Hebrew Prayer : New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 169, où il mentionne également le fait que seul le *Maḥzor Vitry* comporte une partie liturgique.

²⁶ Voir Kanarfogel, E., *Jewish Society and Education in the Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1992, p. 63. Si l'on peut en effet avancer que les communautés juives en région germanique d'*Ashkenaz* étaient plus centralisées qu'en France, de part leur taille et leur autorité, il est important de préciser que la pratique de la coutume était répandue dans toute l'aire culturelle ashkénaze française et germanique et que ces coutumes diverses jouaient un rôle de confinement entre ces communautés, même proches géographiquement, les rendant toutes individualisées à un certain niveau (voir Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century, Life and Literature », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p. 15). En revanche, ceci n'était pas du tout le cas en Sefarad (Espagne), où la hiérarchie communautaire était très centralisée et plus comparable dans sa structure à celle en Babylone ; voir Grossman, A., « Social Structure and Intellectual Creativity in Medieval Jewish Communities (Eighth to Twelfth Centuries) », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 3, I. Twersky et J. M., Harris (éd.), Cambridge, MA., Harvard University Press, 2000, p. 1-19 ; voir aussi *infra* chapitre IV, note 37, sur la question de décentralisation des communautés germano-ashkénazes.

sur la pratique de la liturgie en France du Nord, qui est clairement hétérogène²⁷, ont poussé les auteurs de *maḥzorim* « de type liturgico-légal » à codifier la liturgie selon les coutumes exercées dans chacune de leur villes. Les *Seder Troyes*²⁸, *Seder Orleans*²⁹ et le *Maḥzor Vitry*³⁰, conservés jusqu'à nos jours, illustrent bien la pluralité du rite français.

Avant de poursuivre sur le *maḥzor* de type liturgico-légal, illustré par le *Maḥzor Vitry*, il apparaît nécessaire de définir les termes *seder*, *siddur* et *maḥzor*. Les termes *seder* et *siddur*³¹ sont déjà employés par les Sages de Babylone de l'époque gaonique au IXe siècle pour désigner un « ordre » ou un « arrangement » de prières suivies de lois régissant ces prières. C'est justement le cas du *Seder Amram Gaon* attribué au Gaon Amram ben Šešnah (mort vers 875), qui écrivit vers 860, le premier rituel connu à ce jour, comportant du matériel liturgique et halakhique, ou encore du *Siddur Sa'adiah Gaon*, écrit cent ans plus tard par Sa'adiah ben Joseph Gaon (ca. 882-942), contenant aussi du matériel liturgique et halakhique relatif à la liturgie. Il en est de même pour les *Seder Troyes* (XIIe siècle) et *Seder Orleans* (XIIe siècle) cités plus haut, ainsi que du *Siddur Rabenu Šlomoh*³² par Salomon ben Samson de Worms (XIIe siècle). Aussi, suivant le rite Romain, issu de la tradition palestinienne, le *Seder Hibur Berakhot*³³ (« l'ordre des bénédictions »), écrit par Menahem ben Salomon au XIIe siècle, contient lui aussi du matériel liturgique et halakhique relatif à la liturgie. En outre, une variante dans l'emploi du terme *Seder* existe dans le *Seder ha-tefilot* ('l'ordre des prières'), attaché au *Mišneh Torah*, écrit par Maïmonide (Moïse ben Maïmon, 1138-1204), où

²⁷ Cette affirmation est soutenue aussi par Colette Sirat, ainsi qu'Andreas Lehnardt (voir *op.cit.* note 8, p.76), contrairement à la vision synthétique de Léopold Zunz, le premier ayant mis à la lumière le rite de la France du Nord en consacrant trois pages très documentées dans *Die Ritus des Synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt* (1859), où il considère que le rite français est un rite unique, pratiqué dans les multiples petites communautés en France du Nord.

²⁸ Weiss, M., Z., *Seder Troyes*, Francfort, 1905.

²⁹ Gross, H., « Ein Anonymer Handschriftlicher Siddur von Orleans », in *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*, XII, 6, 1908, p. 184-191 et XIII, 1, 1909, p. 15-24.

³⁰ Plus précisément, la ville de Vitry-le-brûlé (anciennement Vitry-en-Perthois) en Champagne dans le département de la Marne, qui fut brûlée au XVIe siècle. Voir *Encyclopedia Judaica* vol. 16, p. 195-196, Gross, H., *op. cit.*, note 8, p. 195-197, Boitel, C., *Histoire de l'ancien et du nouveau Vitry*, 1841 et Detorcey, C., M., *Fragments tirés d'un manuscrit contenant des recherches chronologiques et historiques sur l'ancienne ville de Vitry-en-Perthois*, 1839.

³¹ Aujourd'hui, le terme *siddur* a pris une toute autre signification pour les communautés séfarades et ashkénazes, qui est celui d'un rituel pour les prières quotidiennes ; voir aussi *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, p. 986 ; voir aussi Idelsohn, A., Z., *Jewish Liturgy*, New York, Sacred Music Press, 1932, p. XIII-XIV.

³² Voir Hershler, M. (éd.), *Siddur Rabenu Šlomoh : Meyuḥas le-Rabenu Šlomoh ben Šimšon mi-Germaiza. Siddur Ḥasidei Ashkenaz mi-beit midraš šel Rav Yehudah he-Ḥasid ve-Rav 'Eliezer mi-Germaiza, Ba'al ha-Roqaḥ*, (hébreu), Jérusalem, 1971.

³³ Voir Schechter, A., I., *Studies in Jewish Liturgy: Based on a unique manuscript entitled Seder Hibur Berakhot*, Philadelphia, Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1930.

ont été collationnées différentes prières, avec lesquelles il est possible de compiler soi-même un rituel de prières. Cependant, avec l'Ecole de *Rashi* les termes *seder* et *siddur* prennent un sens nouveau³⁴. En se référant aux monographies *hilkhatiques* issues de cette Ecole et citées plus haut, il s'agit d'une collection de lois et coutumes sur la liturgie et sur les pratiques religieuses et quotidiennes juives. L'ouvrage qui souligne bien cette différenciation est le *Siddur Rashi*, qui ne renferme aucune pièce liturgique.

Pour ce qui est du terme *maḥzor* ou « cycle », comme mentionné plus haut, l'utilisation de ce terme pour le *Maḥzor Vitry*, prend une signification nouvelle car il est le seul des ouvrages issus de l'Ecole de *Rashi* à se définir non seulement comme une « monographie *hilkhatique* », mais comme un « recueil » de textes liturgiques et légaux. Malheureusement, nous ne savons pas quand le terme *maḥzor* a été introduit, ni pourquoi ce recueil de type liturgico-légal a été appelé *maḥzor* au lieu de *seder* comme le *Seder 'Amram Gaon*, mentionné ci-dessus, qui comporte bien une partie liturgique pour toute l'année, ainsi qu'une partie *halakhique*. La réponse pourrait résider dans le fait que le changement d'appellation de ce genre littéraire, comprenant une partie à la fois liturgique et légale, est dû aux additions de poèmes liturgiques (*piyyutim*) pour le quotidien et pour les fêtes de l'année juive³⁵. Comme il en a été question plus haut, au moins quatre élèves de *Rashi* ont écrit des *maḥzorim* du même type que celui du *Maḥzor Vitry*, et donc cette appellation était bel et bien en usage à partir de la fin du XIe et du début du XIIe siècle en France du Nord. Un dernier élément à évoquer au sujet du *maḥzor* est le cas d'un manuscrit liturgique de rite franco-anglais d'une grande importance historique. Il est le seul conservé aujourd'hui qui soit antérieur à l'expulsion des juifs d'Angleterre en 1290. Le manuscrit 133 du Corpus Christi College, Oxford, date probablement du dernier quart du XIIe siècle. Il se présente sous forme d'un volume de format in-octavo (petit format), renfermant, en plus des prières quotidiennes, celles des fêtes parfois sous forme abrégée, mais sans des poésies liturgiques³⁶. C'est donc

³⁴ Voir Aussi Lehnardt, A. *op. cit.*, note 8, p. 71-73 et Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 29.

³⁵ Voir Elbogen, I., *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3e édition, Frankfurt-am-Main, 1931, p. 7 et Idelsohn, A., Z., *op. cit.*, note 31, XIV, où tous deux expliquent qu'un *maḥzor* contient les prières fixes pour l'année (quotidiennes et fêtes) ainsi que des poèmes liturgiques. Voir aussi *Encyclopedia Judaica*, vol.13, p. 985. Les différents types de poèmes liturgiques (*piyyutim*) contenus dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* seront décrits dans le chapitre IV.

³⁶ Voir Ta-Shma, I., *The Early Ashkenazic Prayer (Ha-tefilah ha-'aškenazit ha-qedumah)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 2004, p. 144-147 et Ta-Shma, I., « Miqrah ou-meqomah šel tefilat 'aleinu le-šabeaḥ be-Siddur ha-tefilah : Seder Ma'amadot ou-še'elat sium ha-tefilah » (L'origine et la place de la prière *'Aleinu le-šabeaḥ* dans le rituel de prière, l'ordre des *Ma'amadot* et comment se termine les prières) (hébreu), in *The Frank Talmage Memorial Volume*, vol. 1, B., Walfish (éd.), Haifa, Haifa University Press, 1993, p. 5. Eva Frojmovic suggère que le Ms. 133 de Corpus Christi College est le plus ancien *siddur* d'Europe chrétienne ; voir Frojmovic

probablement pour cette dernière raison que ce livre est considéré comme un *siddur* plutôt qu'un *maḥzor*. Par ailleurs, le manuscrit Hébr. 643 (Paris, BnF), daté après 1293 et décrit plus loin comme manuscrit comparatif dans le chapitre V, est aussi considéré comme un *siddur*, du fait qu'il ne renferme pas de poésies liturgiques. Cependant, il est important de se rappeler, comme le précise Andreas Lehnardt³⁷, que l'emploi de la terminologie de *seder*, *siddur* et *maḥzor* à l'époque de l'École de *Rashi* et même plus tard n'était pas encore fixé.

Il est intéressant de noter que le type de *maḥzor* incarné par le *Maḥzor Vitry*, a été non seulement employé en France du Nord, mais aussi dans la région germano-ashkénaze. Là, il a existé en marge d'un autre type de *maḥzor*, apparenté dans son contenu au *maḥzor* de type « traditionnel », décrit plus haut, mais dont certains ont la particularité d'avoir uniquement été produits dans la vallée du Rhin pendant les XIII^e et XIV^e siècles. Il s'agit là de *maḥzorim* d'énorme format, appelés « atlantes³⁸ ». Ces derniers étaient très richement illustrés³⁹ et commandités par des membres éminents de la communauté en signe de prospérité économique, pour l'usage de l'officiant (*šaliaḥ šibur* ou *ḥazan*) à la synagogue. Eva Frojmovic affirme «... qu'en dépit de la rareté extrême de *maḥzorim* du milieu du XIII^e siècle, produits en France du Nord, les témoignages survivants indiqueraient que ces livres n'ont jamais atteint de grands formats comme ceux produits en région germano-ashkénaze... »⁴⁰. Ceci peut sembler correct pour les *maḥzorim* de type « traditionnel »

E., « Early Ashkenazic Prayer Books and their Christian Illuminators », in *Crossing Borders : Hebrew Manuscripts as a Meeting-Place of Cultures*, P. Van Boxel et S. Arndt (éd.). Catalogue d'exposition à la Bodleian Library du 8 décembre 2009-3 Mai 2010, Oxford, Bodleian Library, University of Oxford, 2009, p. 46

³⁷ Voir Lehnardt, A., *op. cit.*, note 8, p. 71 ; voir aussi les entrées sur le *maḥzor* et le *siddur* dans le *Kindlers Literatur Lexikon*, Stuttgart, J.,B., Metzler Verlag, 2009, vol. 10, p. 449-450 et vol. 15, p. 117.

³⁸ Voir Sed-Rajna, G., *Le Maḥzor enluminé, les voies de formation d'un programme iconographique*, Leyde, E., J. Brill, 1983 et Frojmovic, E., *ibid.*, p. 45-56. Les *maḥzorim* allemands, de taille atlante, les plus connus de cette période sont : le *Maḥzor Michael* (Mss Mich.617, Mich 627, Oxford, Bodleian Library, daté 1258), le *Maḥzor Worms* (Ms Heb.4781/I-II, Jérusalem, Jewish National and University Library, 1er volume daté 1272), le *Maḥzor Laud* (Ms Laud Or.321, Oxford, Bodleian Library, date autour 1290), le *Maḥzor Leipzig* (Ms V.1102, Leipzig, University Library, daté autour 1300), le *Maḥzor Double* (Ms A 46a, Dresde, Saechsische Landesbibliothek, et Ms Cod. Or.1, Breslau/ Worclaw, State and University Library), le *Maḥzor Tripartite* (Ms A 384, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, Add. Ms 22413, British Library, Londres et Ms. Mich. 619, Oxford, Bodleian Library, date autour de 1320) et le *Maḥzor Darmstadt* (Ms Cod. Or.13, Darmstadt, Hessische Lands-und Hochschulbibliothek, daté de 1340).

³⁹ Ces rituels de prières illustrent un développement du style de l'école germanique du Sud et sont d'ailleurs d'une grande importance pour l'histoire de l'iconographie juive médiévale, puisque de nombreuses enluminures contiennent non seulement des personnages à têtes parfois zoocéphales ; voir Narkiss, B., « On the Zoocephalic Phenomenon in Medieval Ashkenazi Manuscripts », in *Norms and Variations in Art : Essays in Honour of Mosche Barasch*, Jérusalem, The Magnes Press, 1983 et Mellinkoff, R., *Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany*, Jérusalem, Center for Jewish Art - The Hebrew University of Jerusalem, 1999.

⁴⁰ Voir Frojmovic, E., *op. cit.*, note 36, p. 56 (note 4) pour la version originale complète en anglais de la citation : « French *maḥzorim* from the second half of the thirteenth century are extremely rare; the surviving evidence suggests that they never grew to the larger sizes of their German counterparts. The unique *maḥzor* for Rosh ha-

comme les manuscrits de rite français datés du début du XIII^e siècle : Mss Opp. 679, Opp. 669 et Opp. Add. fol.68 de la Bodleian Library à Oxford [175 x 115 mm], de petit format, ainsi que pour certains *maḥzorim* de rite français de type liturgico-légal du corpus des *Maḥzor Vitry*, de format moyen (>=180-200x125-150mm)⁴¹. Cependant, il existe parmi les manuscrits de ce corpus, un manuscrit de rite français, daté de 1242, qui doit être considéré comme un très grand format (>350-300x250-300mm), plutôt qu'un grand format (>=250-300x180-200mm), car il mesure 395 x 310 mm ! Il s'agit du Ms Add. 27200-01⁴², aujourd'hui divisé en deux volumes, conservés à la British Library de Londres.

L'hypothèse selon laquelle il existait aussi en Allemagne un type de *maḥzor* plus proche d'un recueil liturgico-légal comme le *Maḥzor Vitry*, est renforcée par trois manuscrits du corpus des manuscrits du *Maḥzor Vitry* (Mss Opp. 59, Add. Opp. Fol.14, Opp. 649, Oxford, Bodleian Library), qui suivent le rite germano-ashkénaze plutôt que franco-ashkénaze, comme les sept autres manuscrits du corpus⁴³. Ce type de *maḥzor* vient s'ajouter aux *maḥzorim* « traditionnels » et aux *maḥzorim* richement enluminés de taille atlante de la région germano-ashkénaze. A la liturgie germano-ashkénaze de ces trois manuscrits, se greffe des parties *halakhiques* (légal) issues du *Maḥzor Vitry*. Dès lors, l'étendue de la production de ce *maḥzor* de type liturgico-légal ne s'est pas limitée au Nord de la France, son lieu de développement initial⁴⁴, mais ne s'est probablement pas non plus développée au-delà de la sphère germano-ashkénaze. De ce fait, il n'existerait pas d'attestation de *maḥzorim* de type liturgico-légal conservés et datés entre les XIII^e et XIV^e siècles, qui suivent un rite italien⁴⁵,

Shana in a French private collection, written shortly before 1306, measures 295x220 mm. G. Sed-Rajna and S. Fellous, Les manuscrits hébreux enluminés des bibliothèques de France, (Leuven, 1994), 172-174 ». Le *maḥzor* (collection particulière) en question, a été copié vers 1298, peu de temps avant 1306, la date de l'expulsion la plus importante des juifs de France. Ensuite, il a probablement été emporté et terminé par son possesseur dans la Haute vallée du Rhin, puisque le décor de type filigrané parcourant le manuscrit est stylistiquement apparenté à un courant attesté dans les manuscrits hébreux et latins de cette région.

⁴¹ Voir le tableau de synthèse des caractéristiques codicologiques et paléographiques en annexe dans le volume II de ce travail, p. 364.

⁴² Ce manuscrit a été utilisé pour l'édition imprimée de Salomon Hurwitz sur le *Maḥzor Vitry*. Voir Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8.

⁴³ Voir *infra* chapitre III, p. 41-45 (O1) et p. 56-59 (O2, O3); voir aussi Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 27, où il suggère que le *Maḥzor Vitry* a été introduit en région germano-ashkénaze à partir du milieu du XIII^e siècle. Cette datation coïncide plus ou moins bien avec la datation des manuscrits du *Maḥzor Vitry* de rite germano-ashkénaze évoqués ci-dessus et conservés à Oxford, à la Bodleian Library : Ms Opp. 59, qui est daté entre la fin du XIII^e siècle et le début du XIV^e siècle ainsi que les Mss Add. Fol. 14 et Opp. 649, datés, quant à eux, du milieu du XIV^e siècle.

⁴⁴ Voir Lehnardt A., *op. cit.*, note 8, p.75.

⁴⁵ Le manuscrit Parm. 2574 (Parme, Biblioteca Palatina) contient un passage de rite romain intégré au texte liturgique de rite de la France du Nord (voir *infra* chapitre III, p. 38). Ceci ne peut pas être considéré comme une exception à l'affirmation évoquée ci-dessus, car le rite principal du *maḥzor* est celui de la France du Nord. Par conséquent, le scribe du manuscrit de Parme aurait recueilli des traditions ou coutumes diverses qu'il pratiquait

provençal ou séfarade. Il s'agirait plutôt là d'un phénomène limité à l'aire géoculturelle ashkénaze.

2. Sources du *Mahzor Vitry*

Un des petit-fils les plus célèbres de *Rashi*, Jacob ben Meir, surnommé *Rabenu Tam* (1100-1171) vient nous éclairer sur les sources du *Mahzor Vitry* en écrivant ces paroles dans son œuvre *halakhique*, le *Sefer ha-Yašar*⁴⁶: « וימצא כתוב במחזור שתיקן הנדיב ר' שמחה שיש בו פיר' : « Et cela est écrit dans le *mahzor* que R. Simḥah le généreux a établi et qui renferme des commentaires de la plupart des sujets du Seder Rav 'Amram [Gaon], et [des] *Halakhot Gedolot* et [de] Rabenu Šlomoh [*Rashi*] et d'autres *Geonim* et il se trouve dans beaucoup de lieux »).

Cette citation apporte plusieurs éléments qui seront développés ci-dessous :

- a) L'emploi de sources babyloniennes dans ce *mahzor*, tels que du *Seder 'Amram Gaon* et des *Halakhot Gedolot*, ainsi que d'autres Sages de Babylone de l'époque Gaonique (*ge'onei Bavel*).
- b) L'emploi de sources issues de l'Ecole de *Rashi*.
- c) L'information sur l'auteur : un certain R. Simḥah 'le généreux' a bien établi ce *mahzor*. Ce point sera développé plus bas.

Nous allons tenter de développer ces trois points à présent :

- a) Il est intéressant de remarquer l'utilisation des sources babyloniennes du IXe siècle dans un *mahzor* écrit en France du Nord à la fin du XIe siècle. En effet, l'influence de

lui-même et les aurait intégrées dans son rituel. Il convient tout de même de préciser qu'il existe en tout cas un *mahzor* de type liturgico-légal de rite romain en deux volumes conservé et daté du XVe siècle (Ms ex-Montefiore 215-216, précédemment conservé à Londres, Jews College), qui renferme les prières pour *Roš ha-Šana*, *Yom Kipur* et *Sukot* (Nouvel An, Jour du Grand Pardon et fête des Cabanes), ainsi qu'un grand nombre d'instructions et de lois relatives aux contrats de mariages et divorce, aux *šišit*, aux *tefilin*, aux *mezuzot*, ux formules pour documents juridiques, aux lois d'abattage rituel, et aux coutumes de Rome. Voir le catalogue de vente *Sotheby's Important Hebrew Manuscripts from the Montefiore Endowment*, (date de vente: 27-28 octobre 2004 à New York), New York, 2004, p. 233-234, lot n° 174.

⁴⁶ Voir Rosenthal et Margolioth, Z., E., *Sefer ha-Yašar le-Rabenu Tam. Heleq Tešuvot*, (hébreu), Berlin, 1898, partie des Réponses, signe 35, lettre 5, p. 82 (הלך תשובות, סימן מה, את ה). Voir aussi les chercheurs suivants qui citent ce passage : Epstein A., « Schemaja, des Schüler und Secretär Raschi's », in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1897, p. 306, Buber, S. et Freiman J. (éd.), *op. cit.*, note 21, p. LIV, Ta-Shma, I., « 'Al kamah 'inyanei Mahzor Vitry » (A propos de quelques questions concernant le Mahzor Vitry) (hébreu), in *'Aleï Sefer*, 11, (avril 1984/85), p. 84, Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 17, note 29, Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 172, Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 21 et Lehnardt, A., *op. cit.*, note 8, p. 74 (note 42). Pour des éléments biographiques sur Jacob ben Meir, voir Gross, A., *op. cit.*, note 8, p. 230. Le surnom de *Rabenu Tam* pour Jacob ben Meir est basé sur le verset biblique de Gn 25:37 où il est écrit : « ...יעקב איש חם... » («...Jacob est un homme tempéré... »).

l'héritage babylonien sur les Sages de la France du Nord et en particulier sur l'École de *Rashi* est due principalement à l'accès à la littérature des Sages de Babylone, déjà attestée dans les régions germano et franco-ashkénazes dès la première moitié du XIe siècle⁴⁷. En effet, des maîtres comme Elie ben Menahem du Mans⁴⁸, Yom Tov Elem⁴⁹ et Eliezer ben Isaac de Worms⁵⁰, en font déjà abondamment usage et jouent un rôle important dans la diffusion de cette littérature.

Cependant, la région germano-ashkénaze inclut aussi dans sa littérature des *responsa* des Sages locaux issus des communautés rhénanes des Xe et XIe siècles⁵¹. Toutefois, à partir de la fin du XIe siècle se décèle une montée d'influence rapide chez les Sages du Nord de la France, culminant avec la créativité littéraire de *Rashi* et de ses élèves. Cette activité intense a été provoquée par un déplacement du centre d'étude rabbinique

⁴⁷ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 547 et Levi Willard, D., *Le livre dans la société juive médiévale*, Paris, Editions du Cerf, 2008, p. 88,

⁴⁸ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 84. R. Elie ben Menahem 'ha-Zaqen' du Mans aurait vécu dans la première moitié du XIe siècle et aurait eu un lien de parenté avec un des plus grands Sages de Babylone, R. Hai ben Šerirah Gaon (ca. 939-1038). Bien que d'autres lui aient succédé à ce poste, la date de la mort de R. Hai Gaon est considérée comme le terme de la période des *Geonim* babyloniens (Sages de Babylone de la période allant de 630 à 1038 de l'ère commune), le judaïsme babylonien n'assurant plus un rôle central mais local vers le milieu du XIe siècle; voir Grossman A., « Relations between the Jewish Communities of Northern France and those of Germany before 1096 », (hébreu), in 'Umah ve-Toldotekhah (*Nation and History: Studies in the History of the Jewish People based on Papers delivered at the Eighth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1981), Stern, M.(éd.), Jérusalem, Magnes Press, 1983, vol.1, p. 226 et Nahon, G., « Les communautés juives de la Champagne médiévale XIe- XIIe siècle », in *Rachi*, Biblieurope, 2005, p. 63 et Henri Gross (*op. cit.*, note 8, p. 363), qui doute de ce lien de parenté.

⁴⁹ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 543 et 547. R. Joseph ben Samuel 'Bonfils' surnommé Yom Tov Elem (*Rita*) vivait à Anjou sur la Loire, mais était originaire de Narbonne en Provence, où les pratiques culturelles et culturelles étaient sous forte influence babylonienne.

⁵⁰ Abraham Epstein mentionne que ce dernier possédait des *responsa* talmudiques des Sages de Babylone (*Geonei Bavel*) dans sa bibliothèque personnelle ; voir Epstein, A., *op. cit.*, note 45, p. 310.

⁵¹ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 543 et 547. Il est nécessaire aussi de mentionner une œuvre, aujourd'hui perdue et intitulée *Ma'aseh ha-Makiri*, par les quatre fils de Menahem ben Judah Makir. Il fut un frère de Rabenu Geršom ben Judah originaire de Metz, surnommé *Me'or ha-Golah* 'la lumière de l'Exil' (960-1128), installé à Mayence, et disciple des premiers Sages de Mayence au XIe siècle. Cet ouvrage de nature *halakhique* est composé à partir de *responsa* de *Geonim* et des premiers Sages ou *Rišonim* de Mayence et de Spire citée par presque tous les livres de *halakha* ashkénazes des XIIe-XIIIe siècles. Une autre œuvre également ashkénaze du XIe siècle, le *Ma'aseh ha-Geonim*, édité par Abraham Epstein à Berlin en 1909, est presque entièrement basé sur le *Ma'aseh ha-Makiri*. Néanmoins, nombre de chercheurs dont, Abraham Epstein et Ernst Guggenheim, pensent à tort que le *Ma'aseh ha-Geonim* serait issu de l'École de *Rashi*, car l'on y trouve quelques-uns de ses enseignements, quand en réalité ce ne sont que des additions postérieures. En revanche, le *Ma'aseh ha-Makiri* était un ouvrage fondamental pour *Rashi* et ses élèves. Voir Grossman, A., *The Early Sages of Ashkenaz, Their Lives, Leadership and Works (900-1096)*, (*Hakhmei Ashkenaz ha-rišonim*), (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1988, p. 374-375, Epstein, A., *op. cit.*, note 46, p. 299-300 et Guggenheim, E., « Rachi : sa vie, son oeuvre, son influence », in *Rachi*, Biblieurope, 2005, p. 27.

de la région germano-ashkénaze à la région franco-ashkénaze. Elle est redevable à deux facteurs principaux⁵² :

- la destruction des communautés du Rhin lors des croisades de 1096 achève de couper les liens entre les communautés de la France du Nord et celles de la région germanique d'*Ashkenaz*. Certes, même si une restriction de ces liens se fait déjà sentir dans le dernier quart du XIe siècle, la France du Nord est considérée jusqu'en 1096 (date de la première croisade) comme une 'unité culturelle'⁵³ avec les communautés d'*Ashkenaz*, implantées principalement dans trois villes rhénanes : Worms (וורמייזא), Mayence (מגנצא) et Spire (שפירא), (formant l'acrostiche : 'ש"ם' *Šum*). D'ailleurs, bon nombre de Sages français partent étudier dans les académies talmudiques (*yešivot*) de ces villes. Le plus célèbre de ces Sages n'est autre que *Rashi*. Il étudia à Worms (avec Jacob ben Yakar '*ha-Zaqen*', mort en 1064) puis à Mayence (avec Isaac ben Judah ha-Levi, XIe siècle) avant de revenir vers 1070, présider la communauté de Troyes et fonder une école talmudique (*beit midrash*) qui devint le centre principal des études rabbiniques en France jusqu'à la mort de celui-ci⁵⁴.
- le développement de l'activité économique en Champagne, comme mentionné auparavant, a attiré d'avantage de juifs et y a permis l'éclosion de nouveaux centres d'études.

Cependant, pourquoi l'École de *Rashi* a-t-elle intégré cette littérature d'origine babylonienne comme une de ses sources? La réponse réside, en premier lieu, dans la continuité du respect de la tradition ancienne des premiers Sages franco- et germano-ashkénazes (*Rišonim*), qui, comme évoqué plus haut, faisaient usage de cette littérature, dont *Rashi* va s'inspirer abondamment dans ses enseignements. La littérature babylonienne, qui découle principalement du Talmud de Babylone, est une source de lois considérée comme

⁵² Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 539 et Grossman, A., «Relations between the Jewish Communities of Northern France and those of Germany before 1096», *op. cit.*, note 48, p. 225. Israel Ta-Shma nomme trois facteurs différents ; voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 26, p. 2.

⁵³ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 540 et p. 542. Aussi, jusqu'au milieu du XIe siècle (ca. 1060), la majorité des questions d'ordre communautaires et juridiques qui étaient posées aux chefs successifs de la communauté de Mayence, Judah ben Meir ha-Cohen dit Léontin (vers l'an 1000), Rabenu Geršom ben Juda de Metz, *Me'or ha-Golah*, surnommé « la lumière de l'Exil » (960-1028) et son disciple, Eliezer ben Isaac de Worms, *Eliezer ha-Gadol* surnommé 'Eliezer le Grand' (XIe siècle), venaient des communautés de la France du Nord. Voir Gross, H., *op. cit.*, note 8, p. 224-225, où l'on trouve des attestations de rapport entre la communauté de Troyes et Juda ben Meir ha-Cohen de Mayence. Pour des informations biographiques et littéraires sur ces maîtres, voir aussi Grossman A., *op. cit.*, note 51, p. 49-58, 80-81, 106-116, 211-214.

⁵⁴ Voir Grossman, A., «Relations between the Jewish Communities of Northern France and those of Germany before 1096 », *op. cit.*, note 48, p. 225, Gross, H., *ibid*, p. 226 et Guggenheim, E., *op. cit.*, note 51, p. 16-17.

immuable et fondamentale dans la culture de l'aire ashkénaze. Même si celle-ci n'est attestée que depuis la première moitié du XI^e siècle, elle a vraisemblablement pénétré les pays d'Europe chrétienne entre les VIII^e et IX^e siècles, si ce n'est auparavant⁵⁵. En second lieu, le maintien de la connaissance de cette littérature babylonienne est dû à « l'ouverture d'esprit » des Sages du Nord de la France, et tout particulièrement *Rashi*. Cette réceptivité qui surpasse de loin l'atmosphère plus conservatrice de la région germano-ashkénaze est caractérisée par la richesse et la variété des sources utilisées dans l'ensemble des œuvres émanant de son Ecole.⁵⁶ *Rashi* avait un grand intérêt pour l'héritage culturel juif extérieur aux centres ashkénazes. Il a donc puisé ses sources dans la littérature des traditions provençales, espagnoles (*séfarades*), italiennes et bohémiennes, qui lui ont été accessibles grâce à des échanges épistolaires ou des rencontres avec des Sages de ces régions. Certains de ses disciples ont apporté des traditions orales et écrites, comme le grand commentateur biblique Joseph Qara (né ca. 1060-70), dont l'œuvre contient de nombreux commentaires de Sages de Provence, de Rome et d'*Ashkenaz*, ou encore Šemayah, secrétaire principal de *Rashi*, qui a transmis des témoignages culturels de Byzance, d'Italie et d'Espagne⁵⁷. C'est dans ce cadre-là que les Sages de la France du Nord ont pu récolter et rajouter dans leurs commentaires exégétiques des mots étrangers grecs ou arabes. Une preuve en est constituée par le fait que le manuscrit ex-Sassoon 535, le plus ancien des manuscrits du corpus des *Maḥzor Vitry* contient

⁵⁵ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 4. Depuis la fin du VIII^e siècle, il a existé des liens proches entre les communautés séfarades (sous l'influence islamique du Califat Abbaside) et les académies babyloniennes. Dans le courant du IX^e siècle, les *responsa* gaoniques amènent suffisamment de preuves de cette dépendance. Pour ce qui est des communautés juives en Europe chrétienne, leurs liens avec les académies babyloniennes remonteraient, selon Robert Brody, au milieu du IX^e siècle, grâce à des *responsa* conservés, dont une évoque une question adressée à Mešulam ben Qalonymos surnommé *ha-Gadol* ('le grand') (actif vers 976) « ...*de Lucques dans le pays de Frangah* », c'est-à-dire le pays des Francs ; voir Brody, R., *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 132-134.

⁵⁶ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 247. De plus, cette ouverture d'esprit contribue à une grande liberté académique qui se répercutera dans les académies des *tosafistes* en France du Nord aux XII^e et XIII^e siècles. Pour les origines de ce phénomène « d'ouverture d'esprit », il semblerait que cela serait dû à l'absence d'une tradition locale ancienne et « sacrée », comme c'est le cas des communautés séfarades et italiennes, par exemple, se considérant comme les descendants directs des exilés de Jérusalem ou encore les provençaux, prétendant à des liens avec la famille de l'Exilarque en Babylonie. Même les communautés germano-ashkénazes ont développé une idéologie propre, retraçant leurs origines d'implantation à l'époque du Second Temple. Quant aux communautés du Nord de la France, elles étaient influencées culturellement et spirituellement par la région germano-ashkénaze jusqu'à la fin du XI^e siècle, sans pour autant intégrer son idéologie et sa prétention. La concrétisation de cette particularité « française » est illustrée par le caractère de l'Ecole de *Rashi* ; voir Grossman, A., « Towards a Portrait of the Rabbi in Elenventh-Century Ashkenaz », in *Das Aschkenasische Rabbinat*, J., Carlebach (éd.), Berlin, Metropol Verlag, 1995, p. 34 et Grossman, A., *op. cit.*, note 51, p. 1-5.

⁵⁷ Il est possible selon Araham Grossman, (voir *ibid.*, p. 348, 351 et 388-389), que Rav Šemayah était originaire d'Italie et aurait vécu entre ca. 1060-1130 et serait venu en France du Nord, à Soissons, vers 1080. Ce qui nous reste de son œuvre témoigne d'une connaissance des cultures italo-byzantine et séfaraide, grâce à l'emploi du grec et de l'arabe dans ses commentaires ; voir aussi Grossman, A., « Towards a Portrait of the Rabbi in Elenventh-Century Ashkenaz », *ibid.*, p. 32-33.

deux mots en arabe dans un des ses commentaires, dont la description sera faite dans le chapitre suivant.

Comme évoqué plus haut, le *Seder 'Amram Gaon*⁵⁸, écrit vers 860 et attribué au Gaon 'Amram ben Šešnah (mort vers 875), est le premier rituel de prière connu encore de nos jours, destiné à l'origine, aux communautés d'Espagne. Il est composé sous forme d'un arrangement systématique de matériel liturgique (en hébreu) et légal (en hébreu et araméen), d'abord pour les prières quotidiennes, puis, pour le *Shabbat* et les fêtes de l'année. Cette œuvre a joué un rôle primordial dans la fondation des rites séfarades et ashkénazes et les autorités rabbiniques des Xe et XIe siècles s'en sont servis comme une de leurs sources principales. Le *Mahzor Vitry* en fournit l'illustration appropriée car il se fonde presque exclusivement sur le *Seder 'Amram Gaon*. Israel Ta-Shma⁵⁹ a montré qu'une grande partie du contenu du *Mahzor Vitry* serait copiée mot à mot du *Seder 'Amram Gaon*, auquel Rav Simḥah aurait ajouté ses commentaires. La source principale du *Seder 'Amram Gaon* est le Talmud de Babylone. Les autres sources sont : le Talmud de Jérusalem, les *responsa* des *Geonim*⁶⁰, dont ceux du Gaon Natronai, le prédécesseur du Gaon 'Amram ben Šešnah, ainsi que les rites des plus importantes académies babyloniennes Sura et Pumbedita⁶¹.

La deuxième source du *Mahzor Vitry*, mentionnée dans la citation du *Sefer ha-Yašar*, citée ci-dessus, sont les *Halakhot Gedolot*⁶² (ou *Grandes Halakhot*). Cette œuvre d'époque gaonique est considérée comme le premier code légal de toutes lois talmudiques. Rédigée en araméen, celle-ci suit l'ordre des traités du Talmud de Babylone en règle générale, mais sa particularité réside dans l'usage du Talmud de Jérusalem, ainsi que des sources d'origine palestinienne⁶³. Siméon Qeraya est l'auteur à qui l'on attribue cette œuvre aujourd'hui. Pourtant, au Moyen Age, de nombreux Sages franco- et germano-ashkénazes ont attribué

⁵⁸ Voir *Seder Amram Gaon : Hebrew Text with Critical Apparatus, Part I*, Hedegard, D. (éd.), Lund (Lindstedt), 1951, p. XIX et XX, et Brody, R., *op. cit.*, note 55, p.192. Pour les éditions plus anciennes de cet ouvrage, voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 893, s.v. « Seder Amram Gaon » ; voir aussi un bref descriptif du *Seder 'Amram Gaon* dans Reif, S., C., Reif, *Judaism and Hebrew Prayer. New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 186-187.

⁵⁹ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 88.

⁶⁰ Voir Hildesheimer, E., E., « Die Komposition der Sammlungen von Responsen des Gaonen », in *Jüdische Studien. Josef Wohlgemuth zu seinem sechzigsten Geburtstage von Freunden und Schülern gewidmet*, Frankfurt-am-Main, 1928.

⁶¹ Voir Hedegard, D. (éd.), *op. cit.*, note 58, p. XXIV-XXV.

⁶² Voir *Halakhot Gedolot*, Jérusalem, Maḥon Yerušalayim (éd.), Jérusalem, 1992. Voir aussi Hildesheimer, E., E., (éd.) *Halakhot Gedolot*, vol. I-III, Jérusalem, 1971-1987. Pour une description détaillée des *Halakhot Gedolot*, voir Brody, R., *op. cit.*, note 55, p.223-232.

⁶³ Voir Brody, R., *ibid*, p. 227, 230.

cette œuvre à tort à Yehudai Gaon (mort en 750), qui vécut cent ans avant Simeon Qeraya (début IXe siècle)⁶⁴. Il a dû y avoir confusion puisque Yehudai Gaon est l'auteur présumé des *Halakhot Pesuqot*⁶⁵ (ou *Halakhot Tranchées*), une œuvre basée sur le Talmud de Babylone, qui n'a pas eu la même diffusion au Moyen Age que les *Halakhot Gedolot*. L'œuvre talmudique des *Halakhot Gedolot* a joui d'une grande notoriété en Europe médiévale, car elle était accessible aux Sages d'*Ashkenaz*, grâce à sa rédaction en langue hébraïque et araméenne, tout comme le *Seder 'Amram Gaon*.

Les *Halakhot Gedolot* et le *Seder 'Amram Gaon* ont connu une diffusion très rapide et, à partir du XIe siècle, ont servi de point de départ principal pour la littérature liturgique ashkénaze ancienne. Ils sont d'ailleurs considérés comme des références de la littérature Gaonique babylonienne pour les Sages ashkénazes, qui leur vouent un respect particulier⁶⁶. Le *Sefer ha-Yašar*⁶⁷ illustre bien cette déférence vis-à-vis des deux œuvres, parmi diverses autres: « ... וכל שאינו בקי בסדר רב עמרם ובהלכות גדולות ובמס' סופרים ובפרק' דר' אליעזר ובדבריה... » (« quiconque n'a pas une bonne connaissance du Seder Rav 'Amram [Gaon], Halakhot Gedolot, Massekhet Soferim, Pirquei de R. Eliezer, [Midrash] Rabah et le Talmud et d'autres œuvres aggadiques, ne devrait pas critiquer les paroles des Anciens et leurs coutumes. Car c'est eux que nous suivons dans des sujets qui ne contredisent pas notre Talmud, mais l'amplifient. Il y a beaucoup de coutumes entre nos mains qu'ils nous ont légués »).

b) Le *Mahzor Vitry* a fait usage de *halakhot* émanant de l'Ecole de *Rashi* et plus précisément du *Siddur Rashi*⁶⁸. Comme évoqué plus haut, une grande partie du contenu du *Siddur Rashi*

⁶⁴ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 20 ; voir aussi *Encyclopedia Judaica*, vol. 7, p. 1167-1170, s.v. « Halakhot Gedolot » ; voir Brody, R., *ibid.*, p. 223.

⁶⁵ Voir Brody, R., *ibid.*, p. 217-223. Apparemment, le nom des *Halakhot Pesuqot* et des *Halakhot Gedolot* n'a pas été donné par les auteurs eux-mêmes, mais plus tardivement ; voir Brody, R., *ibid.*, p. 224 (note 34). Pour une comparaison de ces deux œuvres, voir Brody, R., *ibid.*, p. 224-230, 250.

⁶⁶ Voir Ta-Shma, I., « Qelitatam šel sifrei ha-Rif, ha-Rav Ḥananel ve-Halakhot Gedolot be-Šarefat u-be-Ashkenaz ba-me'ot ha 11/12 », (La Réception des livres du RIF (Rav Isaac Alfasi), Rav Ḥananel et les *Halakhot Gedolot* en France et en *Ashkenaz* au XIe et XIIe siècles) (hébreu), in *Qiriat Sefer*, n° 55, 1980, p. 198.

⁶⁷ Voir Rosenthal E., et Margoloth, Z., E., *op. cit.*, note 46, partie des Réponses, signe 35, lettre 3, p. 81 (חלק ג (תשובות, סימן מה, אות ג)). Voir Aussi Israel Ta-Shma qui mentionne cette citation dans deux de ses articles : Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 198 et Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p. 9-10.

⁶⁸ Voir Buber, S. et Freiman, J., *op. cit.*, note 21. Le manuscrit Cod. Hebr. 28/5 (Munich, Staatsbibliothek), une des quatre sources manuscrites employées comme base de cette édition du *Siddur Rashi* par Salomon Buber et Jacob Freiman a également été utilisé comme base pour l'édition du *Sefer ha-Sedarim* par I., Elfenbein (*op. cit.*,

est identique à celui du *Maḥzor Vitry*, au niveau *halakhique*, mais sa grande différence se situe dans l'absence de toute liturgie. Le *Siddur Rashi*, comme le *Maḥzor Vitry*, se base aussi sur le *Seder 'Amram Gaon*. Cette œuvre a été conservée sous forme complète seulement dans quatre manuscrits tardifs des XIVe aux XVIe siècles et reflétant des influences nombreuses de rites différents tels que le rite séfarde, italien, et de la France du Nord. En outre, des fragments de petite taille de ce texte et suivant de nombreux rites - dont au moins un de type oriental (T-S H. 8.), attestant la forme (*nusah*) originale de ce rituel - ont également été retrouvés dans la Gueniza du Caire. Dès lors, les témoins textuels complets ou fragmentaires survivants mais souvent corrompus du *Seder 'Amram Gaon*, révèlent néanmoins l'influence profonde de ce texte sur les communautés tant en Espagne qu'en Europe pendant tout le Moyen Âge⁶⁹. C'est pourquoi, les œuvres du *Siddur Rashi* et le *Maḥzor Vitry*, préservant de larges portions de ce texte, sont considérées comme des témoins textuels importants du *Seder 'Amram Gaon*⁷⁰.

Sur cette base de tradition juridique babylonienne, dont s'inspirent *Rashi* et ses maîtres germano-ashkénazes dans leurs enseignements, vient se greffer une tradition palestinienne (tradition pratiquée en terres d'Israël et d'Égypte) englobant principalement le Talmud de Jérusalem, les traductions de la Bible (*Targumei ha-Miqra*), une tradition de l'étude de la littérature homilétique (*Midrash*) et mystique (*Ma'aseh Merkavah*), ainsi que les poèmes liturgiques (*piyyutim*). Cette tradition a été alors abaissée au statut de coutume (*minhag ashkenaz*), puisque elle ne correspondait pas, au niveau halakhique, au Talmud de Babylone. Cependant, le rôle de la coutume en *Ashkenaz* est très important⁷¹, car elle a pratiquement supplanté la *halakha* (loi) babylonienne, en donnant à ces communautés leur richesse et spécificité culturelle et cultuelle. Le *Siddur Rashi*, puis par la suite, le *Maḥzor Vitry*, peuvent alors être estimés comme des références dans la littérature liturgique ashkénaze, qui se

note 20). Par conséquent, le *Sefer ha-Sedarim* n'est qu'une autre recension du *Siddur Rashi* et il ne devrait pas exister une œuvre séparée, issue de l'École de *Rashi* intitulée *Sefer ha-Sedarim*; voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 46, p. 89 et Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 18.

⁶⁹ Voir Šešnah 'Amram ben, *Seder Amram Gaon Part II: The Order of Sabbath Prayer*, text edition, an annotated English translation and introduction by Tryggve Kronholm, Lund (Sweden), CWK Gleerup, 1974, p. XXVIII, XL-XLIV. Voir aussi Hedegard, D. (éd.), *op. cit.*, note 58, p. XXI et Goldschmidt, E., D., (éd.), *Seder Rav Amram Gaon*, Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1972, p.10-14, et Brody., R., « Seder Rav 'Amram », in *Knesset Ezra. Literature and Life in the Synagogue. Studies presented to Ezra Fleischer*, S., Elizur, M.,D., Herr, G., Shaked, A., Shinan (éds.), Jérusalem, 1994, p. 21-34.

⁷⁰ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 46, p. 88-89 et du même auteur, voir *op. cit.*, note 36, p. 20.

⁷¹ Voir *infra* chapitre IV sur le rôle de la coutume (*minhag*) en *Ashkenaz*, p. 83-84 et voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 23-24 et Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 26, p. 11.

caractérisé par une grande créativité, faisant usage de deux traditions culturelles divergentes : la tradition babylonienne et la tradition palestinienne.

c) En ce qui concerne l'auteur du *Mahzor Vitry*, il s'agirait d'un certain Rav Simḥah « le généreux » (« הנדיב ») qui aurait « établi » (« שתיקן ») un *mahzor*. Ces informations, données par la citation du *Sefer ha-Yašar*, seront traitées ci-dessous, dans la discussion sur les conjectures liées à l'identification de l'auteur et la datation de l'œuvre.

3. Auteur et datation de l'oeuvre

Simḥah ben Samuel de Vitry⁷² est considéré comme un des disciples admis dans le cercle intime de *Rashi*. La prise en considération de sources du XIII^e siècle permet de lui attribuer la paternité du *Mahzor Vitry*.

Il existe quatre sources principales et explicites qui attribuent le *Mahzor Vitry* à Simḥah ben Samuel de Vitry :

- 1) La première citation du *Sefer ha-Yašar*, reprise ici à titre de rappel: « וימצא כתוב במחזור שתיקן הנדיב ר' שמחה שיש בו פיר' רוב דברים מסדר רב עמרם והלכות גדולות ורבנו שלמה ושאר גאונים ומצוי הוא ברוב מקומות. » (« Et cela est écrit dans le *mahzor* que R. Simḥah le généreux a établi et qui renferme des commentaires, de la plupart des sujets du Seder Rav Amram [Gaon], et [des] *Halakhot Gedolot* et [de] Rabenu Šlomoh [*Rashi*] et d'autres *Geonim* et il se trouve dans beaucoup de lieux »).
- 2) La deuxième source se trouve dans une « addition » (*tosefet*) sur le traité talmudique de *Mo'ed Qatan* par Samuel ben Isaac de Dampierre (petit-fils de Simḥah ben Samuel de Vitry⁷³) et répertoriée dans le *Sefer ha-Mordekhai*⁷⁴ : « ... ראיתי במחזור ויטרי שיסד ... » (« ...J'ai vu dans le *Mahzor Vitry*

⁷² Voir Gross, H., *op. cit.*, note 8, p. 196.

⁷³ Son fils, Samuel a épousé une des petites-filles de *Rashi* (la fille de Yocheved, fille de *Rashi* et Meir ben Samuel). De ce mariage est né un des plus grands *tosafistes* (commentateurs du Talmud du XII^e au XIII^e siècle en France et en Allemagne) et autorité rabbinique de l'époque, Isaac ben Samuel de Dampierre (mort ca. 1189), petit-fils de Simḥah ben Samuel de Vitry. Voir aussi Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 171.

⁷⁴ Signe 838 (מ"ק סי תתל"ח) par Mordekhai ben Hillel (XIII^e siècle), voir *Sefer ha-Mordekhai*, Vilna, 1912 (1^e édition : Riva di Trento, 1559). Voir Epstein, A., *op. cit.*, note 46, p. 306 et Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 23.

fondé par mon grand-père R. Simḥah qui était un des élèves de *Rashi*, qui a écrit dans des *Hilkhot 'evel...*»).

- 3) La troisième source se trouve dans une citation d'Isaac ben Dorbelo⁷⁵, un des commentateurs d'une des recensions du *Maḥzor Vitry* dans le manuscrit Add. 27200-01 de la British Library⁷⁶ : « אני יצחק ב"ר דורבלו על פי אשר ראיתי מעשה... ממחזור ר' שמחה » («...Moi Isaac ben R. Dorbelo sur ce que j'ai vu sur ce fait là...du *maḥzor* de R. Simḥah de Vitry »).
- 4) La dernière source se trouve au folio 275v du manuscrit Opp. 59 (Oxford, Bodleian Library) où il est attesté aux lignes 5 et 6 de la colonne de gauche que Simḥah ben Samuel de Vitry a bien écrit le *Maḥzor Vitry* : « וא'ע"פ שכתוב בסדר מחזור ה'ר' שמחה מן » («...Et bien qu'il soit écrit dans l'ordre du *maḥzor* de R. Simḥah de Vitry... »). Il est intéressant de noter au passage l'utilisation dans cette citation des deux termes « ordre » (סדר) et « *maḥzor* » (מחזור) ensemble.

Malgré ces sources, l'identification de l'auteur n'est pas évidente. La difficulté vient du fait que Salomon Hurwitz⁷⁷ suggère qu'un autre disciple important du cercle intime de *Rashi*, R. Šemayah⁷⁸, a entièrement édité le *Maḥzor Vitry* de Simḥah ben Samuel de Vitry. Cette suggestion est due à la présence de deux colophons, insérés uniquement dans le *Maḥzor Vitry* de la British Library, Ms Add. 27200-01 et base de l'édition imprimée. Ces deux colophons se situent à la fin des lois sur la fête des cabanes (*Hilkhot Sukot*)⁷⁹ : « סליקו » («Nous avons terminé *Sukot* 'avec force' Šemayah qu'il ne souffre pas de dégats ») et à la fin de passages tirés du *Midrash* sur la Rédemption et intitulé *Les*

⁷⁵ Ce rabbin érudit a beaucoup voyagé et a vécu à l'époque de Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*, ca. 1100-1171). Voir *infra* le chapitre III de ce travail sur la description du manuscrit Add. 27200-01. Pour des indications plus complètes sur ce personnage, voir Nahon, G., « Isaac de Dorbelo et le *Maḥzor Vitry* », in *Ibrahim ibn Ya'qub at-Turtushi : Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe, c. 800-1300 A.D.*, Proceedings of the International Colloquium 25-29 April 1994, Charvát, P. et Prosecky, J.(éd.), Prague, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, 1996, p. 191-206. Voir Aussi Epstein, A., *op. cit.*, note 46, p. 307.

⁷⁶ Pour cette citation voir p. 244 de l'édition imprimée du *Maḥzor Vitry* par Salomon Hurwitz. Isaac ben Dorbelo signe son nom plusieurs fois après ses commentaires. Voir *op. cit.*, note 8, vol.1, p. 243, 248, 360, 388 ; voir aussi Lehnardt, A. *op. cit.*, note 8, p. 75 et Goldschmidt., A., *ibid*, p. 24.

⁷⁷ Voir Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8, vol. 1, p. 1.

⁷⁸ Abraham Epstein (*op. cit.*, note 46, p. 306) suggère qu'il s'agit d'un copiste plus tardif portant le nom de Šemayah. Cette hypothèse n'est pas correcte selon Abraham Grossman (*op. cit.*, note 2, p. 399), qui a très bien étudié l'œuvre et le style de Šemayah et affirme, en réponse à Epstein, qu'il s'agit bien de l'élève de *Rashi*.

⁷⁹ Voir Hurwitz, S., *ibid*, vol. 2, p. 460, Voir aussi Epstein, A., *ibid*, note 46, p. 306, note 2 et Grossman A., *op. cit.*, note 2, p. 398. Un manuscrit du XVe siècle, Ms. 1087 (anc. Adler 2717) de la Jewish Theological Seminary à New York, f. 65v, mentionne : « ... R. Šemayah de Vitry, élève de *Rashi*... ». Il est possible que ce dernier ait vécu un temps à Vitry, car le nom de lieu précisé après un prénom peut indiquer l'origine d'une personne; voir Grossman., A., *op. cit.*, note 2, p. 348 et 396, ainsi que Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 28.

*guerres du Messie : Milḥemet ha-Mašiaḥ*⁸⁰ : «סליק מלחמת המשיח חזק שמעיה לא יוזק» (« Fin des *Milḥemet ha-Mašiaḥ* ‘avec force’ Šemayah qu’il ne souffre pas de dégats »). En réalité, il est probable que la forme de ces colophons indiquent que R. Šemayah les avaient bien rédigés à l’origine, mais qu’ils ont été recopiés par le scribe du manuscrit Add. 27200-01⁸¹. La seconde information que Salomon Hurwitz ignorait, c’est que Šemayah aurait aussi écrit un *maḥzor*⁸². Il existait donc à l’origine deux *maḥzorim*, sauf que celui de Šemayah ne portait pas de nom particulier⁸³ et de ce fait, n’a pas été retenu dans la littérature rabbinique ashkénaze. Il n’a subsisté qu’en plusieurs parties dans différents manuscrits préservés aujourd’hui, comme dans le *Maḥzor Vitry*, le *Siddur Rashi* et d’autres œuvres émanant de l’Ecole de *Rashi*, qui contiennent tous de nombreux textes rédigés par Šemayah⁸⁴. Il faut comprendre que Šemayah a bénéficié d’un statut privilégié dans le cercle de *Rashi* car il était responsable du rassemblement de tous les enseignements (instructions et coutumes) de *Rashi*, du vivant de son maître⁸⁵. La citation suivante trouvée dans le *Sefer ’Or Zaru ’a*⁸⁶ vient démontrer le rôle de Šemayah par rapport à celui de Simḥah ben Samuel de Vitry, qui semble avoir été un des plus influent : « מעשה זו הועתק מפסקי רבינו שלמה שסידר הר"ר שמעיה זצ"ל לפניו ומכתיבת הרב רבינו שמחה ... » (« Ce récit-là a été copié des décisions de Rabenu Šlomoh, mis en ordre par R. Šemayah [que la mémoire du Juste soit bénie], devant lui, et à partir de l’écriture de R. Simḥah de Vitry [que la mémoire du Juste soit bénie] »). Ailleurs, dans la même œuvre du *Sefer ’Or Zaru ’a*⁸⁷, on trouve une autre citation dévoilant aussi le rôle de Simḥah ben Samuel de Vitry dans le cercle intime de *Rashi* : «... והרב ר' שמעיה והרב ר' שמחה מוויטרי ... » (« Et le R. Šemayah et le R. Simḥah de Vitry [étaient les] disciples de Rabenu Šlomoh »). Il est sans doute pertinent ici d’ajouter que ces deux hommes

⁸⁰ Voir Hurwitz, S., *ibid*, vol. 2, p. 739 et Grossman, A., *ibid*, p. 398 et 399.

⁸¹ Voir Grossman, A., *ibid*, p. 399. Après vérification, seul le Ms Add. 27200-01 contient ces colophons dans les manuscrits du corpus des *Maḥzor Vitry*.

⁸² Voir *supra* note 9. Pour les mentions de Šemayah dans le Ms. Add. 27200-01, voir l’édition imprimée du *Maḥzor Vitry*, (*op. cit.*, note 8, vol.1, p. 62) et pour les références sur le *maḥzor* de Šemayah, voir Grossman, A., *ibid*, p. 395-401.

⁸³ Voir Grossman, A., *ibid*, p. 395, même si l’écriture de ce *maḥzor* est controversée par les chercheurs tels que Ephraim Urbach, qui ne pense pas que Šemayah a écrit un *maḥzor*, mais que seules ses paroles ont été reprises. Voir Urbach, E., E., *The Tosaphists : their History, Writings and Methods*, (hébreu), Jérusalem, 1980, vol. 1, p. 35. En revanche, le chercheur Avigdor Aptowitz est le premier à avoir accepté l’idée que Šemayah aurait été l’auteur d’un *maḥzor*. Voir Aptowitz, A., *op. cit.*, note 3, p. 415. Voir Aussi Grossman, A., *ibid*, p. 396.

⁸⁴ Voir Grossman, A., *ibid*, p. 404.

⁸⁵ Pour la description de l’œuvre de Šemayah, voir Grossman, A., *ibid*, p. 403-404.

⁸⁶ Voir l’édition imprimée, *op. cit.*, note 7, Partie I, folio 138v. Voir aussi Grossman, A., *op. cit.*, note 2, p. 395 et 398.

⁸⁷ Voir *supra* note 7, Partie I, folio 97a, voir aussi Epstein, A., *op. cit.*, note 45, p. 309 (note 1).

avaient aussi des liens de parenté⁸⁸ avec *Rashi*, justifiant d'autant plus leur rôle officiel de secrétaires personnels du maître.

En résumé, le *Mahzor Vitry* est bien attribué à Simḥah ben Samuel de Vitry⁸⁹. Il s'agit davantage d'une compilation que d'œuvre entièrement originale. C'est pourquoi dans la première citation du *Sefer ha-Yašar* le terme *établi* (שתיקון) est employé. Elle rassemble de nombreuses sources, non seulement les siennes et celles de son maître *Rashi*, ainsi que celles provenant du *mahzor* de son collègue Šemayah, mais aussi de la littérature rabbinique des Sages babyloniens de l'époque gaonique et des Sages d'*Ashkenaz* des Xe et XIe siècles⁹⁰. Si l'on se réfère au titre honorifique de *généreux* (הגדירב)⁹¹ octroyé à Simḥah ben Samuel de Vitry par R. Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*) dans la même citation du *Sefer ha-Yašar* ci-dessus, on peut déduire que la vocation première du compilateur du *Mahzor Vitry* fut celle de la transmission des enseignements et de la tradition des coutumes de la Maison de *Rashi* (*debei Rashi*) aux générations suivantes dans la plus grande bienveillance et philanthropie.

A cette étape du travail, il est nécessaire d'aborder la question de la datation du *Mahzor Vitry*, qui est liée à la question de l'époque à laquelle Simḥah ben Samuel de Vitry, le présumé compilateur, aurait vécu. Selon l'opinion acceptée, il serait mort dans les mêmes années que son maître *Rashi*, ou un peu avant, soit autour de 1105⁹².

⁸⁸ Šemayah a eu une fille qui aurait épousé un des petits-fils de *Rashi*, Samuel ben Meir (*Rašbam* ca.1080-1158), voir *Encyclopedia Judaica*, vol.14, p.1374-75, s.v. « Shemaiah ». Pour Simḥah ben Samuel de Vitry, voir Gross, H., *op. cit.*, note 8, p. 196.

⁸⁹ La majorité des chercheurs (tels que Abraham Epstein, Avigdor Aptowitz, Salomon Buber et Jacob Freiman, Henri Gross, Ephraïm Urbach, Israël Ta-Shma, Colette Sirat, Daniel Goldschmidt, Abraham Grossman, Ephraïm Kanarfogel, Simḥah Emanuel, Arié Goldschmidt et Andreas Lehnardt) qui ont étudié les œuvres émanant de l'École de *Rashi*, acceptent l'attribution du *Mahzor Vitry* à Simḥah ben Samuel de Vitry.

⁹⁰ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 171 et 404

⁹¹ Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 23 et Lehnardt, A., *op. cit.*, note 8, p. 76.

⁹² Selon Gross, H., *op. cit.*, note 8, p.196, *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, p. 136, s.v. « Rashi » et Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 26, Simḥah ben Samuel serait mort la même année que *Rashi*, soit en 1105, bien qu'il soit plus jeune que lui. En revanche, Abraham Epstein réfute cela (Epstein, A., *op. cit.*, note 46, p. 309, note 2). Il suggère que, puisqu'il y a des expressions d'eulogie suivant le nom de *Rashi* (voir édition imprimée du *Mahzor Vitry*, *op. cit.*, note 8, vol. 1, p. 210 ou aussi p.192, ainsi que l'édition imprimée du *Siddur Rashi*, *op. cit.*, note 21, p.167), indiquant qu'il n'est plus de ce monde, du type « ... וזה הוסד לפני רבינו תנוה נפשו בצרור ההיים » (« ...Et ceci a été établi devant Rabenu, que son âme se repose dans le rocher de la vie») (expression qui fait référence au Paradis), Simḥah ben Samuel aurait survécu à *Rashi*. Cette supposition n'amène pas d'indices supplémentaires sur la date supposée antérieure à *Rashi* de la mort de Simḥah ben Samuel de Vitry. Pour plus d'information sur les conjectures autour de la datation de la vie de *Rashi*, voir Gruber, M., I., *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden, Brill, 2004, p. 4-5.

Toutefois, une citation présente dans quatre⁹³ des manuscrits les plus anciens⁹⁴ du corpus des *Maḥzor Vitry* préservés à ce jour (trouvée au sein de *halakhot* diverses liées à la prière du matin) : Mss. ex-Sassoon 535 (Paris, Collection Privée, folio 2r, *figure 1*), Guenzburg 481 (Moscou, Russian State Library, folio 2r, *figure 2*), 8092 (New York, Jewish Theological Seminary, folio 1v, *figure 3*) et Opp. Fol.14 (cat. n° 1101, Oxford, Bodleian Library, folio 2r, *figure 4*), rend cette tradition ambiguë :

«... ושמעתי על זקני ר' שמחה הגדול זצ"ל... » («... Et j'ai entendu au sujet de mon grand-père R. Simḥah *ha-Gadol* ('le grand'), que la mémoire du Juste soit bénie... »)⁹⁵. Ajoutons aussi qu'il est tout aussi intéressant de préciser que cette citation se trouvait, à l'origine, dans au moins un des quatre manuscrits utilisés comme base pour l'édition imprimée du *Siddur Rashi*⁹⁶, à savoir Ms. Parme 3161⁹⁷, mais que les éditeurs Salomon Buber et Jacob Freiman l'ont supprimée de l'édition.⁹⁸

En effet, la question est de savoir qui est « mon grand-père le rabbin Simḥah *ha-Gadol* » (זקני ר' שמחה הגדול). Est-ce une personnalité qui a vécu dans la deuxième moitié du XIe siècle ou un peu avant le milieu XIIe siècle? La recherche moderne se divise en deux

⁹³ Andreas Lehnardt pense que cette citation se trouve uniquement dans deux manuscrits du corpus, à savoir : Mss ex-Sassoon 535 (Paris, collection privée) et 8092 (New York, Jewish Theological Seminary). Voir Lehnardt, A. *op. cit.*, note 8, p.78.

⁹⁴ Curieusement, le manuscrit Opp. 59 (Oxford, Bodleian Library), contient également ces *halakhot* diverses liées à la prière du matin. Par contre, cette citation semble avoir été supprimée au folio 6v. Le Ms Add. 27200-01 (Londres, British Library) qui a servi de source pour l'édition imprimée de Salomon Hurwitz et ne contient pas non plus cette citation. Ce dernier a employé le début du manuscrit Opp. 59 dans son édition imprimée, afin de remplacer la partie lacunaire au début du manuscrit Add. 27200.

⁹⁵ Il y a deux variantes entre les manuscrits qui sont soulignées ci-dessus: variante 1: seuls les Mss ex-Sassoon 535 et Opp. Add. Fol.14 contiennent la qualification de *ha-gadol* et dans le Ms Guenzburg 481, on trouve le titre honorifique de *gaon* qui suit le nom du rabbin Simḥah au lieu de *ha-gadol*. Variante 2: l'abréviation 'זצ"ל' ('que la mémoire du Juste soit bénie') apparaît dans les Mss Ex-Sassoon 535 et 8092 (JTS). Dans le Ms Opp. Fol.14 on trouve juste 'ל' ('que sa mémoire soit bénie') et dans le Ms Guenzburg 481, il n'y a pas d'abréviation du tout après le rabbin Simḥah *gaon*.

⁹⁶ Voir Buber, S., et Freiman, J., *op. cit.*, note 21, p. LVI-LIX. Cette édition imprimée est basée sur quatre manuscrits : Mss. Parme 3161 (Parme, Biblioteca Palatina), Or.786 (Cambridge, Cambridge University Library), 4° 752 (Jérusalem, Jewish National University Library) et Cod. Hebr.28/5 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek). Il existe une autre source manuscrite fort peu connue du *Siddur Rashi*, mais lacunaire, Ms. Montefiore 155, daté de 1322, et qui n'a pas été prise en compte pour l'édition imprimée de cette oeuvre. Voir le catalogue de vente de Sotheby's, *op. cit.*, note 45, p. 181, lot n° 145. Voir aussi une mention du manuscrit Montefiore 155 dans l'article de Sirat, C., « Manuscrits hébraïques de rite français dans les bibliothèques d'Angleterre », in *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n° 13, 1964/65, p. 93.

⁹⁷ Ms Parm. 3161 (Ms De Rossi 858, Parme, Biblioteca Palatina, folio 171r), ainsi que deux autres copies de ce manuscrit (Ms. 4° 752, Jérusalem, Jewish National University Library et Ms. Or. 786, Cambridge, Cambridge University Library) contiennent cette même citation.

⁹⁸ Voir Buber, S., et Freiman, J., *ibid.*, p. 5 et voir Emanuel, S., « Le-Inyanei šel Maḥzor Vitry » (hébreu) (« Quelques questions concernant le Maḥzor Vitry »), in *Alei Sefer*, 12, 1986, p. 130.

camps pour proposer la solution à cette énigme: Israel Ta-Shma⁹⁹ d'une part, et d'autre part Simḥah Emanuel¹⁰⁰, Arié Goldschmidt¹⁰¹ et Andreas Lehnardt¹⁰². Israel Ta-Shma suppose que Simḥah ben Samuel de Vitry aurait vécu à l'époque de Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*) au milieu du XIIe siècle et était le petit-fils de Simḥah *ha-Gadol*, l'élève de *Rashi*. La citation ci-dessus s'expliquerait par le fait que Simḥah ben Samuel de Vitry aurait cité les enseignements de son grand-père, R. Simḥah *ha-Gadol*, dont il a puisé de nombreuses sources pour écrire son *maḥzor*¹⁰³. La datation du *Maḥzor Vitry*, vers les années trente du XIIe siècle est suggérée par Israel Ta-Shma¹⁰⁴, qui se base sur une citation trouvée dans le manuscrit Opp. 649 (cat. n° 1102, Oxford, Bodleian Library, folio 80v, *figure 5*), à la fin des *Hilkhot milah* (lois sur la circoncision), où il est écrit : « אילו דברי זקיני הרב ר' יעקב בר שמשון נ'ע' שאמ' ... שלא לברך ברכת מילה כל עיקר בשמיני שחל להיות ביום הכפורים אף רבו' יעקב בר מאיר חולק עלא ... » (« Voici les paroles de mon grand-père R. Jacob bar Samson, que son âme soit au Jardin d'Eden, qui a dit qu'il ne faut pas formuler la bénédiction de la circoncision si le huitième jour tombe le jour de Yom Kipur mais Rabenu Jacob ben Meir dispute cela... »). D'après cette citation, Israel Ta-Shma soutient que Jacob bar Samson (1^e quart du XIIe siècle)¹⁰⁵ est 'l'autre grand-père' de Simḥah ben Samuel de Vitry¹⁰⁶ et que ce passage fait partie des *Hilkhot milah* du *Maḥzor Vitry*.

L'autre proposition, celle que soutiennent Simḥah Emanuel, Arié Goldschmidt et Andreas Lehnardt et que nous partageons, suggère que Simḥah ben Samuel de Vitry, le compilateur du *Maḥzor Vitry* est bien l'élève de *Rashi* et serait mort vers 1105. Simḥah « *ha-Gadol* », quant à lui, serait le 'grand-père' de Simḥah ben Samuel de Vitry et une autorité rabbinique inconnue du début du XIe siècle.

⁹⁹ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 46, p. 83, Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p.17 et Ta-Shma, I., « Teguvah le-hearah » (Réaction à un commentaire) (hébreu), in *Alei Sefer*, 12, 1986, p. 131-132. Il est à noter également que les auteurs Reimund Leicht (*Astrologumena Judaica, Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur des Juden* (Tübingen, Mohr Siebeck, p.109, p. 110) et Denis Lévy-Willard (*Le livre dans la société juive médiévale*, Paris, Cerf, p. 73) partagent l'avis d'Israel Ta-Shma.

¹⁰⁰ Emanuel, S., *op. cit.*, note 98, p. 130.

¹⁰¹ Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 25-26 (note 19).

¹⁰² Voir Lehnardt, A., *op. cit.*, note 8, p. 78-79.

¹⁰³ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 17.

¹⁰⁴ Voir Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 17.

¹⁰⁵ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 10, p.412, où il cite le manuscrit Opp. Add. Fol.14 (1101) au lieu de Ms Opp. 649 (1102), voir aussi Urbach, E., E., *op. cit.*, note 83, vol. II, p. 730-731, *Encyclopedia Judaica*, vol. 9, p.1223 et Epstein, A., « Jacob B. Simson », in *Revue des Etudes Juives*, XXXV, 1897, p. 240-246.

¹⁰⁶ Voir Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 17.

Le raisonnement sur lequel s'appuie cette proposition hypothétique se décline en quatre points :

1) Premièrement la citation mentionnant « mon grand-père Simḥah *ha-Gadol* » ne se trouve que dans les manuscrits les plus anciens conservés du *Mahzor Vitry* aujourd'hui (Mss ex-Sassoon 535, JTS 8092, Guenz.481, Opp. Add. Fol.14), ainsi que dans les manuscrits employés comme base pour l'édition imprimée du *Siddur Rashi* comme évoqué plus haut, et non pas dans les autres recensions du *Mahzor Vitry*.¹⁰⁷

2) Deuxièmement la citation évoquée plus haut par Isaac ben Samuel de Dampierre, le petit-fils de Simḥah ben Samuel de Vitry et répertoriée dans le *Sefer ha-Mordekhai*¹⁰⁸ confirme bien la distance de génération et le lien de parenté entre ces deux personnalités: « ...ראיתי במחזור ויטרי שיסד זקיני ה"ר שמחה שהיה מתלמידי ר"שי שכתב בהלכות אבל... » («...J'ai vu dans le *Mahzor Vitry* ordonné par mon grand-père R. Simḥah qui était un des élèves de *Rashi*, qui a écrit dans des lois dur le deuil...»).

3) Troisièmement, Simḥah ben Samuel de Vitry n'a pas de lien de parenté avec Jacob bar Samson.

4) En dernier lieu, la citation évoquant Jacob bar Samson ne se trouve dans aucun autre manuscrit du corpus des manuscrits du *Mahzor Vitry* identifiés comme tels, et contenant les *Hilkhot milah*, à part le Ms Opp. 649 (cat. n° 1102, Oxford, Bodleian Library). Cela étant, le copiste du Ms Opp. 649 a rassemblé certaines lois provenant d'un *Mahzor Vitry*¹⁰⁹ et les a incorporées à son *mahzor*, dont la majorité du contenu diffère totalement du *Mahzor Vitry* et trouve plutôt son origine dans le *Siddur Ḥasidei Ashkenaz*¹¹⁰. Pour renforcer encore cette hypothèse, il faut ajouter qu'il existe une citation similaire à celle évoquant les paroles du rabbin Jacob bar Samson, mais sans le mot זקיני (mon grand-père) et sans la suite sur la circoncision : «...השיב רבינו יעקב בר שמשון אבל ר' יעקב בר מאיר חולק... » («... Rabenu Jacob bar Samson a répondu, mais R. Jacob bar Meir dispute ... »). Cette citation se trouve dans le traité *Yomah* du *Sefer ha-Mordekhai*¹¹¹ au nom du *tosafiste* allemand Eliezer ben Joel ha-Levi de Bonn (*ha-Raviah*, ca.1140-1225). Par conséquent, le passage au folio 80v du Ms Opp. 649 ne peut être qu'une interpolation

¹⁰⁷ Voir *supra* note 95.

¹⁰⁸ Voir *op. cit.*, note 74, traité *Mo'ed Qatan*, signe 838 (מ"ק סי תתל"ח)

¹⁰⁹ Le Ms Opp. 649 contient des passages du *Mahzor Vitry* entre les folios 49v et 80v. Ces lois sont relatives à : *Ḥanukah*, *Purim*, *Roš Ḥodeš*, *Ta'anit*, *Tiṣah-be-Av*, *'evel et milah*. Pour une description de ces lois et du Ms Opp.649 (O3), voir *infra* chapitre III. 2. la transmission textuelle du *Mahzor Vitry*.

¹¹⁰ Voir Hershler, M., *op. cit.*, note 32, p. 31-32. Hershler s'est basé sur le manuscrit de Munich Ms. 393 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek) pour l'édition imprimée du *Siddur Ḥasidei Ashkenaz*. Il se réfère aussi souvent au Ms Opp. 649 (cat. n° 1102) sur lequel il s'est aussi basé pour l'édition imprimée.

¹¹¹ Voir *op. cit.*, note 74, traité *Yomah*, signe 727 (יומא סי תשכ"ז), voir aussi Epstein, A., *op. cit.*, note 105, p. 245.

tardive de provenance étrangère au *Mahzor Vitry* et placée à la suite des *hilkhot milah* (lois sur la circoncision). Cette omission du mot זקני ("mon grand-père") permet d'émettre l'idée qu'il ne s'agit peut-être que d'une désignation optionnelle en signe de respect pour un rabbin et Sage tel que Simḥah ben Samuel de Vitry, comme c'est le cas dans une autre citation, soulignant bien cette idée. Elle se situe dans une œuvre *halakhique* du XIIIe, le *Sefer Mišvot Gadol*¹¹² par le *tosafiste* français Moïse ben Jacob de Coucy (mort en 1240) : « ... כתב ר' שמחה מויטרא זקנינו לפני רבינו שלמה... » (« ...Le R. Simḥah de Vitry notre maître vénéré a écrit devant Rabenu Šlomoh... »). L'emploi du mot זיקנינו (notre grand-père au sens propre ou notre « maître vénéré » au sens figuré) n'est clairement pas à prendre au sens propre ici, car Moïse de Coucy n'avait pas de lien de parenté avec Simḥah ben Samuel de Vitry et de plus avait un écart de quatre générations avec lui. De ce fait, Moïse de Coucy a employé ce terme comme qualificatif honorifique, dans un sens d'ancienneté, plutôt que désignant un lien de parenté.

Pour conclure, l'examen des sources ci-dessus nous mène à considérer l'hypothèse que la compilation du *Mahzor Vitry* à la fin du XI siècle par Simḥah ben Samuel de Vitry nous paraît justifiée et que Simḥah « *ha-Gadol* », quant à lui, serait le 'grand-père' de ce dernier et une autorité rabbinique inconnue du début du XIe siècle. Par conséquent, ce chapitre a permis de découvrir que l'œuvre disparue du XIe siècle, nommée *Mahzor Vitry*, peut être attribuée à Simḥah ben Samuel de Vitry, disciple de *Rashi*. Œuvre compilée plutôt que composée, ce *mahzor* a la particularité de contenir une partie non seulement liturgique, mais aussi légale.

Le *Mahzor Vitry* a en tout cas connu une grande notoriété dès sa diffusion au début du XIIIe siècle et se trouve encore aujourd'hui dans de nombreux manuscrits et fragments de manuscrits¹¹³. La majorité d'entre eux sont issus de la France du Nord. Malheureusement, ces derniers ne sont pas identifiés comme tels dans les divers catalogues. En conséquence, notre travail se base sur les dix manuscrits du *Mahzor Vitry* reconnus par la recherche, qui n'ont pas encore été étudiés ensemble sous la forme d'un corpus. Les paragraphes suivants présentent les manuscrits différents du *Mahzor Vitry* et l'état de la recherche sur des manuscrits particuliers et sur le *Mahzor Vitry* en général.

4. Etat de la Recherche

¹¹² Voir *op. cit.*, note 16, vol.1, chap. 27, (עשיין"כ"ז).

¹¹³ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 18 et 26.

Ce travail est fondé sur le corpus complet des manuscrits du *Mahzor Vitry*, identifiés à ce jour. Leur liste et description détaillée fait l'objet du chapitre III. Contrairement à l'approche globale donnée ici, ces manuscrits ont été identifiés dans le passé, mais les chercheurs leur ont porté une attention inégale. Comme le montre le tableau ci-dessous, chacun des chercheurs s'est limité à un corpus sélectif, laissant de côté les autres témoins du texte.

Voici un tableau comparatif des manuscrits du *Mahzor Vitry* connus et identifiés par les chercheurs cités par ordre alphabétique, à partir desquels le corpus a été créé :

**TABLEAU COMPARATIF DES MANUSCRITS IDENTIFIES PAR LES
CHERCHEURS**

Chercheurs/Mss	S	P	G	J	O1	C	B	A	O2	O3
Diez-Merino ¹¹⁴		X		X	X		X			
Goldschmidt ¹¹⁵	X		X	X	X		X		X	X
Heymann ¹¹⁶	X			X		X	X	X		
Hurwitz ¹¹⁷					X		X			
Lehnardt ¹¹⁸	X		X	X	X		X		X	X
Nahon ¹¹⁹	X	X		X	X		X	X		
Reed-Blank ¹²⁰	X	X	X	X	X		X		X	X
Sirat ¹²¹	X			X	X	X	X	X	X	X

¹¹⁴ Díez Merino, L., « Mahzor Vitry and the Palestinian Targum to the Prophets », in *Jewish Studies in a New Europe*, 1998, p. 200, (note 2).

¹¹⁵ Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 51-53.

¹¹⁶ Heymann, C., « La liturgie de la France du Nord d'après les manuscrits », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 279-28.

¹¹⁷ Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8.

¹¹⁸ Lehnardt, A., *op. cit.*, note 8, p. 72, (note 33).

¹¹⁹ Nahon, G., *op. cit.*, note 75, p. 194, (note 6).

¹²⁰ Reed-Blank, D., « It's Time to take another Look at Our Little Sister Soferim: A Bibliographical Essay », in *The Jewish Quarterly Review*, n°1-2 (Juillet-Octobre), 1999, p. 7-8.

¹²¹ Sirat, C., « Le livre en France au Moyen Age », in *Michael : On the History of the Jews in the Diaspora*, Sh., Simonsohn et J., Schatzmiller (éd.), Tel Aviv, The Diaspora Research Institute, vol.12, 1991, p. 303. Colette Sirat se base sur Israel Ta-Shma (*op. cit.*, note 46, p. 81) pour le nombre de *Mahzor Vitry* identifiés qui sont au nombre de huit selon ce dernier. Il cite explicitement dans son article six manuscrits : Mss ex-Sassoon 535 (S), 8092 JTS (J), Opp.59 (O1), Add. 27200-01 (B), Opp. Add.Fol.14 (O2) et Opp.649 (O3). Les deux manuscrits manquants, qu'il n'évoque pas dans son article, mais qu'il a sûrement dû intégrer à son corpus, car étaient connus à l'époque sont : Ms. 133H (A), décrit par C. Sirat dans son article : « Un nouveau manuscrit du Mahzor Vitry », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, p. 245-266, et Ms. Add. 667.1 (C) décrit par J. Leveen dans son article « A Mahzor of the School of Rashi in the Cambridge University Library », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, p. 127-149.

Ta-Shma ¹²²	X			X	X	X	X	X	X	X
------------------------	---	--	--	---	---	---	---	---	---	---

N.B. Les sigles des manuscrits sont identifiés au début de ce travail.

Ce tableau nous permet de suivre l'histoire de la recherche sur ces manuscrits spécifiques. Les manuscrits du *Mahzor Vitry* les plus anciennement identifiés par la recherche sont : B et O₁ utilisés par Salomon Hurwitz dans son édition du *Mahzor Vitry* datée de 1889-1893. Les manuscrits O₁ et O₂ sont décrits par Adolf Neubauer dans son catalogue des manuscrits de la Bodleian Library à Oxford entre 1886 et 1906¹²³, où il considère, à tort, que le manuscrit O₂ est la suite fragmentée du manuscrit O₁¹²⁴. Le manuscrit J de la Jewish Theological Seminary à New York a été consulté déjà en 1897 par Abraham Berliner¹²⁵, qui évoque l'état déplorable dans lequel ce manuscrit se trouvait à Reggio d'Emilia (Italie)¹²⁶. En observant le tableau comparatif ci-dessus, les manuscrits B, O₁ et J sont clairement les plus cités par les chercheurs. Les manuscrits découverts et décrits par la recherche entre les années soixante et quatre-vingt du vingtième siècle sont : C décrit par Jacob Leveen en 1966¹²⁷, A décrit par Colette Sirat en 1966¹²⁸ et O₃ évoqué par Israel Ta-Shma en 1984-85¹²⁹. Finalement, les manuscrits P et G, cochés trois fois seulement dans le tableau comparatif, n'ont été décrits que très récemment, bien qu'ils aient été identifiés comme des manuscrits du *Mahzor Vitry* depuis longtemps. Le manuscrit P a été répertorié pour la première fois par le grand bibliophile, Giovanni Bernardo De Rossi dans son catalogue en latin daté de 1803¹³⁰ et évoqué brièvement par Gérard Nahon en 1996¹³¹, puis par Luiz Diez-Merino en 1998¹³² et

¹²² Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 46, p. 81.

¹²³ Voir Neubauer, A., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, including Manuscripts in Other Languages which are Written in Hebrew Characters*, Oxford, Clarendon Press, 1886-1906, vol. 1, p. 306-313.

¹²⁴ Voir *infra* chapitre III, p. 41.

¹²⁵ Voir Goldschmidt, D., E., « Le texte des prières du manuscrit Reggio du *Mahzor Vitry* », in *Revue des Etudes Juives*, Tome CXXV (janvier-septembre) 1966, p. 63.

¹²⁶ En effet, le manuscrit J (8092), qui a été acquis par la Jewish Theological Seminary en 1923, n'a été que tout récemment restauré. Cette information nous a été donnée par David Sclar, le conservateur de la bibliothèque de la Jewish Theological Seminary, lors d'un séjour à New York pour consulter ce manuscrit.

¹²⁷ Voir Leveen, J., *op. cit.*, note 121.

¹²⁸ Voir Colette Sirat, *op. cit.*, note 121.

¹²⁹ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 46, p. 82. Ce manuscrit O₃ (Opp. 649) de la Bodleian Library à Oxford, a été décrit en premier par Adolf Neubauer dans son catalogue (*op. cit.*, note 123, p. 313-315), mais sans l'indication qu'il contenait une portion de texte du *Mahzor Vitry*. Après la mention d'Israel Ta-Shma en 1984-85, il faut attendre le *corrigenda* de Malachi Beit-Arié de 1994 pour une brève notice sur ce manuscrit. Voir Beit-Arié, M., *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda to vol.1*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 174.

¹³⁰ Voir De Rossi, G., B., *Manuscripti Codices Hebraici Biblioth. I. B. de-Rossi accurate ab eodem descripti et illustrati*, Parma, 1803.

¹³¹ Voir Nahon, G., *op. cit.*, note 75, p. 194, (note 6).

¹³² Voir Diez-Merino, L., *op. cit.*, note 114, p. 200, note 2.

enfin par Debra Reed-Blank en 1999¹³³. Il a fallu attendre 2001 pour que Benjamin Richler décrive minutieusement ce manuscrit dans son catalogue de la Bibliothèque Palatina de Parme¹³⁴. Le manuscrit G, quant à lui, n'a été décrit que très brièvement, dans le premier volume d'un catalogue non achevé et écrit en 1866 par l'érudite Senior Sachs¹³⁵, sur la collection Guenzburg à la Russian State Library de Moscou. Ce manuscrit a dû patienter un siècle et demi avant que les chercheurs modernes tels que Debra Reed-Blank en 1999¹³⁶, Andreas Lehnardt en 2001¹³⁷ et Arié Goldschmidt en 2003¹³⁸ ne le citent dans leur travaux.

Seulement deux chercheurs ont publié des ouvrages entièrement consacrés au *Mahzor Vitry*¹³⁹. Le premier est l'édition du manuscrit Add. 27200-01 de la British Library à Londres par Salomon Hurwitz, publiée à Berlin en 1893. Le second est l'édition critique de sept manuscrits du *Mahzor Vitry*, en trois volumes publiés en 2003 et 2009 à Jérusalem par Arié Goldschmidt. Malgré l'effort gigantesque mis dans ce travail pionnier, l'édition de Salomon Hurwitz présente un texte souvent corrompu, des erreurs d'identification des personnes citées dans les textes; de plus, il souffre de l'absence d'une table des matières, d'index, ainsi que de l'erreur de datation du manuscrit¹⁴⁰. Tous ces points ont par ailleurs été sévèrement critiqués par Abraham Epstein¹⁴¹. Avant tout, les deux plus grandes insuffisances dans le travail de Salomon Hurwitz sont l'absence de mention dans l'introduction de l'ouvrage lors de la première édition de 1889-1893¹⁴², l'emprunt d'une partie du manuscrit Opp. 59 (Oxford, Bodleian Library) au début de cette édition, qui était lacunaire dans le manuscrit Add. 27200-01, ajouté à un non respect de l'ordre du manuscrit tel qu'il était relié. En effet, il réorganise à sa manière son édition. Cette volonté d'organisation du Ms Add. 27200-01 est dû au fait qu'il était constitué d'un seul volume à l'origine, avant d'être relié par la suite en deux volumes

¹³³ Voir Reed-Blank, D., *op. cit.*, note 120, p. 7-8.

¹³⁴ Voir Richler, B., (éd.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jérusalem, 2001, p. 264-265.

¹³⁵ Voir Sachs, S., *Rešimah Sefarim Kitvei Yad...*, 1866. Ce catalogue écrit à la main en hébreu existe sous forme de microfiches à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) à Paris et à l'Institut des Manuscrits Microfilmés (IMM) à Jérusalem.

¹³⁶ Voir Reed-Blank, D., *ibid.*, p. 7-8.

¹³⁷ Voir Lehnardt, A., *op. cit.*, note 8, p. 72, (note 33).

¹³⁸ Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 52.

¹³⁹ Il y a une entrée dans l'*Encyclopedia Judaica*, où le *Mahzor Vitry* a été décrit par Daniel Goldschmidt. Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.11, p.736-737 ; voir aussi le vol.16, p. 195-196, vol. 13, p. 986 et vol. 11, p. 397).

¹⁴⁰ Voir *infra* chapitre III, p. 51.

¹⁴¹ Epstein, A, « Bibliographie », in *Revue des Etudes Juives*, XXXV, 1897, p. 308-313.

¹⁴² Ceci a été évoqué par Abraham Berliner, dans une introduction à la deuxième édition du *Mahzor Vitry* de 1923. Voir Berliner, A., *Liqutei batar liqutei*, (hébreu), *op. cit.*, note 8., p. 171-197.

dans le désordre. Ci-dessous se trouve une tentative de reconstitution de la structure en ordre du manuscrit Add. 27200-01¹⁴³ :

f.1r-109v (א-רמט) 27200
(sous-chapitre : f.60r-70r (א-נג)
f.224r-227v (א-רנסא) 27201
f.112r-115r (א-רסב רע) 27200
f.154r-156v (א-רעא רעד) 27200
f.110r-111v (א-רעד suite-רעה) 27200
f.157r-163v (f.163r רפד-רעה suite) 27200
Sous-compte : f.163v (27200)-11v(27201) (א-קט)
f.12r-223v (א-רפה תקכה) 27201
Sous-compte : f.176r-177v (א-כר) et retour f.177v de תק
f.228v-231v (א-תקכו תקלא) 27201 (et fin du ms. Add. 27201 :f.232r-261r)
f.116v (suite de f.231v, 27201)- 128v (א-תקלא suite-תקם) 27200
Sous-compte : f.129r-143v (א-קלה) 27200
f.144r-153v (א-תקעו תקמא) 27200 (pas de אעג)
f.261r-268v (א-תקעה תקף) 27200

L'ouvrage de Salomon Hurwitz était le seul à disposition des chercheurs sur le *Mahzor Vitry* pendant plus d'un siècle, entre 1893 et 2003. Nombre d'entre eux ont d'ailleurs souvent pensé que cette édition était « *le* » *Mahzor Vitry* de Simḥah ben Samuel de Vitry, sans savoir qu'il s'agissait en réalité d'une recension tardive du milieu du XIII^e siècle, très élargie d'additions.

L'étude comparative la plus récente sur les manuscrits des *Mahzor Vitry* est celle d'Arié Goldschmidt, publiée en 2003 et 2009 faite sur sept manuscrits sur dix¹⁴⁴ du corpus étudié dans la présente recherche. Elle constitue un travail de grande érudition, malgré le fait que trois manuscrits du *Mahzor Vitry* n'ont pas été inclus.

Le présent travail analyse l'ensemble du corpus connu à ce jour des manuscrits du *Mahzor Vitry*. Ces manuscrits sont au nombre de dix et proviennent des régions franco- et germano-ashkénazes entre les XII^e aux XIV^e. Ces dix manuscrits n'ont pas encore été étudiés et confrontés entre elles de manière approfondie sous l'angle d'une analyse comparative portant sur leur transmission textuelle, ainsi que leur contexte historique et liturgique. Leur analyse comparative présentée dans le chapitre suivant, devrait permettre de mettre à jour l'évolution du *Mahzor Vitry* durant deux siècles.

¹⁴³ Voir *infra* la description codicologique de ce manuscrit dans le volume II de ce travail, p. 334 .

¹⁴⁴ Il manque dans ce travail les manuscrits Parm. 2574 (Parme, Biblioteca Palatina), Add. 667.1 (Cambridge, Cambridge University Library) et 133H (Paris, Alliance Israélite Universelle).

III. *Le Maḥzor Vitry: description, dates et transmission manuscrite*

Ce chapitre est consacré à la description et la transmission des dix manuscrits du *Maḥzor Vitry* répertoriés à ce jour. Cette description est complétée par une analyse codicologique et paléographique plus détaillée de chaque manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail. La description de ces manuscrits servira à établir la provenance, l'histoire, la localisation et la datation de chaque manuscrit du corpus. Celle-ci sera démontrée en particulier, par des éléments paléographiques et codicologiques, ainsi que par la présence de calendriers, selon les manuscrits. En sus de cette description s'ajoutera, s'il y a lieu, les particularités contenues dans ces manuscrits. Ces derniers sont étudiés dans l'ordre chronologique¹ et sont datables entre le début du XIIe siècle² et la fin du XIVe siècle. Seul un manuscrit du corpus est explicitement daté de 1204 (Ms 8092, JTS). Sept manuscrits du corpus sont datables grâce à des calendriers (Mss ex-Sassoon 535, Guenzburg 481, Opp.59, Add. 27200-01, Add. 667.1, Opp. Add. Fol. 14, Opp. 649) et deux n'ont aucune indication de datation (Mss Parm. 2574, 133H), mais leur étude codicologique, paléographique et textuelle pourra peut-être établir leur date de production. L'on compte cinq manuscrits datables entre le début du XIIe et le début du XIIIe siècle, trois manuscrits datables entre le deuxième quart et la fin du XIIIe siècle et deux manuscrits datables entre la moitié et la fin du XIVe siècle. Voici la liste chronologique des manuscrits connus du *Maḥzor Vitry*, ainsi que leurs sigles respectifs, qui seront utilisés pour la seconde partie de ce chapitre portant sur la transmission des textes du *Maḥzor Vitry*:

S: Paris, collection particulière, Ms ex-Sassoon 535, début XIIe siècle

P: Parme, Biblioteca Palatina, Ms 2574 (De Rossi 159), fin XIIe-début XIIIe siècle

G: Moscou, Russian State Library, collection Guenzburg, Ms 481, après 1171

¹ Voir les notices codicologiques et paléographiques complètes de ces dix manuscrits en annexe de ce travail dans le volume II.

² Jusqu'à présent, on ne connaît pas de manuscrit liturgique hébreu que nous puissions qualifier de 'français' antérieur au *Maḥzor Vitry* anciennement dans la collection de feu David Salomon Sassoon (cote : Sassoon 535), daté autour de 1104, grâce à la présence d'un calendrier. Voir Sirat, C., « Le livre en France au Moyen Age », in *Michael : On the History of the Jews in the Diaspora*, Sh., Simonsohn et J., Schatzmiller (éd.), Tel Aviv, The Diaspora Research Institute, vol. 12, 1991, p. 302-303 et Ta-Shma, I., « 'Al kamah 'inyanei Maḥzor Vitry » (A propos de quelques questions concernant le Maḥzor Vitry) (hébreu), in *'Aleï Sefer*, 11, (avril 1984/85), p. 87, qui datent ce manuscrit autour de 1145-65, date trouvée dans un second calendrier du manuscrit (il y a une erreur dans le calcul des dates 1145 et 1165 car selon le calendrier juif le calendrier débute en 4915 et se termine en 4937, correspondant à 1155-1177 de l'ère commune, voir folios 228-230/ p. 454-458 du manuscrit ex-Sassoon 535).

O1: Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. 59 (cat. Neubauer 1100), ca. fin XIIIe siècle-début XIVe siècle

J: New York, Jewish Theological Seminary, Ms 8092, 1204

C: Cambridge, Cambridge University Library, Ms Add. 667.1, ca. 1218-1237

B: Londres, British Library, Mss Add. 27200 et 27201, ca.1242

A: Paris, Alliance Israélite Universelle, Ms 133H, ca.1280-1300

O2: Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. Add. Fol. 14 (cat. Neubauer 1101), 1332

O3: Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. 649 (cat. Neubauer 1102), ca.1352-1408

La seconde partie de ce chapitre tentera de reconstituer la transmission textuelle des manuscrits du *Mahzor Vitry*, ainsi que d'en éclaircir, dans la mesure du possible, le problème de l'*Urtext* (forme originelle). Après la description de chaque manuscrit du corpus accomplie, cette étude de transmission textuelle des manuscrits en question sera d'une part faite par l'édition critique d'un échantillon de texte présent dans sept manuscrits du corpus et un texte imprimé comparatif, et d'autre part, par la classification des textes halakhiques du *Mahzor Vitry* en tableaux comparatifs. Cela nous mènera dans un troisième temps, à dessiner un *stemma*, suivant la méthode généalogique et servira pour proposer deux solutions hypothétiques de la transmission textuelle du *Mahzor Vitry*, en prenant compte des dix manuscrits conservés.

1. Description et datation des manuscrits du corpus des *Mahzor Vitry*

S : Paris, collection particulière, Ms ex-Sassoon 535, début du XIIe siècle³

Ce manuscrit est le plus ancien manuscrit conservé des *Mahzor Vitry*. Nous ne savons malheureusement pas beaucoup sur sa provenance. Il a sûrement été écrit au Nord de la

³ Malheureusement, il n'a pas été possible de consulter le manuscrit original qui se trouve dans la collection privée de la famille Klagsbald à Paris. Lors d'une entrevue avec M. Klagsbald, ce dernier a souhaité que ce manuscrit soit appelé « ex-Sassoon 535 » dans ce travail car avant de se trouver en sa possession, il faisait partie de la collection de David Salomon Sassoon à Letchworth, sous la cote « Sassoon 535 ». Cette étude se base donc sur le microfilm de ce manuscrit, conservé à la British Library à Londres (Or. Mic. 2792, Collection Collindale). Toutefois, un article écrit par Victor Klagsbald sur ce manuscrit, a permis d'en révéler quelques brèves données codicologiques et paléographiques, indispensables à cette recherche. Voir Klagsbald, V., « Le lion et le chien; à propos d'un dessin retrouvé dans un manuscrit du *Mahzor Vitry* », in *Jewish Art*, vol. 15, 1989, p. 6-13. Pour une description brève de ce manuscrit voir aussi Sirat, C., « Le livre hébreu : rencontre de la tradition juive et l'esthétique française », in *Rachi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, Paris et Louvain, Peeters, 1994, p. 244.

France⁴ et a changé de propriétaire de nombreuses fois au cours des siècles, car il contient vingt notes de possesseurs différentes. Ces dernières datent des XVIe, XVIIe et XIXe siècles⁵ et leurs généalogies respectives se situent sur plusieurs folios du manuscrit. Ce manuscrit contient un calendrier allant de 1155 à 1177 de l'ère commune (4915-4937 selon le calendrier hébraïque, qui est de type prospectif et porte sur une période à venir), mais une nouvelle date antérieure a été découverte correspondant à 1104 de l'ère commune (*figure 6*)!⁶ Ceci permet de suggérer une date de copie antérieure approximativement de cinquante ans aux dates proposées jusqu'à présent et de supposer que ce manuscrit est pratiquement contemporain du *Mahzor Vitry* original de la fin du XIe siècle (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 293-298).

Un élément qui mérite d'être relevé dans la description du Ms ex-Sassoon 535 (S), le manuscrit le plus ancien du corpus, est l'emploi de deux mots arabes inscrits en caractères hébreux placés dans un contexte de lois relatives aux bénédictions récitées après la consommation de différentes sortes de nourriture. Ce mot יוז בעסל (« *joz be 'asal* »)⁷ (p.29/ f.19v, ligne 12, *figure 7a*) la traduction arabe pour des « noix trempées dans du miel » (אגוזים בדבש). Il est intéressant de rajouter que ce mot arabe se trouve encore dans quatre autres manuscrits du corpus, à savoir : les manuscrits Guenzburg 481 (G: f. 26r, col. droite ligne 14-15, *figure 7b*), 8092 (J: f. 11v, ligne 7 depuis le bas, *figure 7c*), Opp.59 (O1: f.25v, lignes 15-16, *figure 7d*) et Opp. Add. Fol.14 (O2: f. 35r, col. gauche, lignes 14-15, *figure 7e*). Le manuscrit Add. 27200 (B), quant à lui, ne contient pas les mots arabes, mais une variante incompréhensible (אב בשטרי), qui doit être en réalité une corruption de יוז בעסל (noix trempées dans du miel) de la part du scribe. En effet, il ajoute également le mot 'frit' (מטוגנין) donnant

⁴ Reconnaisable surtout grâce au rite liturgique pratiqué en France du Nord et à l'utilisation de nombreux mots en judéo-français, parcourant le manuscrit.

⁵ On ne trouve que deux localisations à savoir la mention de la Bohême en 1542 (p. 199/ f. 103v) et celle de Tutchin en 1832 (p. 203/f. 105v). Pour les descriptions du contenu du manuscrit, voir le catalogue d'exposition de *Sotheby's Catalogue of Thirty Eight Highly important Hebrew and Samaritan Manuscripts from the Collection formed by the Late David Salomon Sassoon*, (date de vente: mercredi 5 novembre 1975 à Zurich), Zurich, Sotheby's & CO. A.G., 1975, p. 80-83 (lot n° 24) et le catalogue de manuscrits Sassoon, D., S., *Ohel David : Descriptive Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1932, p. 311-312.

⁶ Nous remercions Sacha Stern (University College London) de nous avoir rendu attentive à cette date. Il s'agit du 256^e cycle de 19 années qui s'est terminée en l'an 4864 de la création du monde (selon le calendrier juif), correspondant à 1104 de l'ère commune (voir p.461/f.231v). Pour une étude détaillée du calendrier hébraïque, voir Stern, S., *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁷ Nous remercions vivement Prof. Paul Fenton de nous avoir donné une autre suggestion. A titre de possibilité supplémentaire, Paul Fenton propose qu'il s'agit peut-être de לוז בעסל que (« *lawz bi-asal* ») équivalant à des « amandes dans du miel » et que les mots יוז בעסל (« *joz be 'asal* ») serait plutôt une corruption de « *lawz bi-asal* ».

אגוזים מטוגנים בדבש וקורין לו אב בשטרי (« des noix frites trempées dans du miel et que l'on appelle *av beštarei* »), ce qui est unique dans tous les manuscrits du corpus (Ms 27200, f. 19v, section עג, lignes 15-16/ édition imprimée, vol.1, p. 40, lignes 17-18, *figure 7f* et *7g*)⁸.

Comment expliquer la présence de ces mots arabes dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* ? La raison, développée dans le chapitre précédent, réside principalement dans la réceptivité envers un éventail varié de sources utilisées par les Sages de la France du Nord et en particulier *Rashi* et ses disciples. Cette « ouverture » a donc permis l'éclosion d'une grande créativité intellectuelle. Les mots arabes étaient parfois cités dans les commentaires bibliques des premiers exégètes de la France du Nord, dont *Rashi* (1040-1105)⁹ et certains de ses contemporains : Menaḥem bar Ḥelbo (XIe siècle) et son neveu Joseph ben Simon Qara (né ca.1060-1070), Šemayah (XIe siècle), secrétaire principal de *Rashi* et Samuel Ben Meir (*Rašbam*, ca.1080-1174), gendre de *Rashi*¹⁰. Néanmoins, l'utilisation de mots arabes ne repose pas sur les connaissances personnelles de cette langue par ces maîtres, mais probablement sur des emprunts faits aux œuvres des grammairiens et philologues séfarades du Xe siècle, tel que le dictionnaire intitulé *Maḥberet* de Menahem ben Saruq (Xe siècle)¹¹. Toutefois, la présence des deux mots écrits en judéo-arabe, יוז בעסל (« *joz be 'asal* »), trouvés dans quatre manuscrits du *Maḥzor Vitry* n'est pas attestée dans le *Maḥberet*. Le fait que cette référence se trouve au sein d'une section portant sur les lois des bénédictions après la consommation de nourriture (*Hilkhot berakhot*), pourrait suggérer qu'elle provienne d'une

⁸ Il est intéressant d'observer que le mot « noix » est écrit à la manière qu'un juif français puisse comprendre. En effet, on s'attendrait à la lettre *gimel* (ג) pour créer le son du « j », mais les juifs de la France du Nord transcrivent le son [j] par un *yod* (י) donnant יוז (« *jwz* »). Pour le son [j] transcrit par un *yod* (י), voir Bohak, G., et Olszowy-Schlanger, J « A Hebrew-Old French Biblical Glossary from the Cairo Genizah : Manuscript and Text » (à paraître). En outre, il faut mentionner que le manuscrit Opp. Add.Fol.14 (O2) comporte seul la moitié du mot, sans יוז (noix) et de plus O2 a une variante différente, où il est écrit כעסל avec un כ au lieu d'un ב; cette variante étant probablement due à une faute de copie. En outre, dans le manuscrit 8092 JTS (J), on trouve la variante יוז עיקר והעסל (noix essentiel et le miel). Dans le *Siddur Raschi*, édité par Salomon Buber et Jacob Freiman (Berlin, 1911, p. 59-60, fin et début de page suivante) on trouve une déformation incompréhensible de ce mot judéo-arabe יוז בעסל en יוזרבעס; voir aussi Sassoon, D., S., *op. cit.*, note 5, p. 307, où David Sassoon fait la comparaison du Ms ex-Sassoon 535 avec le texte de l'édition imprimée du *Maḥzor Vitry* Add. 27200-01 de la British Library par Samuel Hurwitz (éd.), *Maḥzor Vitry le-Rabenu Simḥah*, Nuremberg, Bulka, (1e édition, Nuremberg, Bulka, 1893), (2nd édition), 1923; voir aussi Goldschmidt, A., *Maḥzor Vitry de Rabenu Simḥah de Vitry, disciple de Rachi* (hébreu), Jérusalem, Ošar ha-Posqim, 2003, vol. 1, p. 91.

⁹ Voir Fenton, P., « L'arabe dans Rachi et Rachi en arabe », in *Héritages de Rachi*, R., S., Sirat (éd.), Paris, Editions de l'éclat, 2006, p. 261-275.

¹⁰ A titre informatif, le premier érudit qui montre une connaissance de l'arabe en Europe occidentale et qui utilise cette langue dans ses commentaires bibliques est R. Mošeh ha-Daršan (XIe siècle) de Narbonne en Provence. Voir Eppenstein, S., « Recherches sur les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe chez les exégètes au Nord de la France », in *Revue des Etudes Juives*, t. 47, 1903, p. 47, 49-50.

¹¹ Voir Saruq, Menaḥem ben, *Maḥberet*, Edición crítica e introducción de A., Sàenz-Badillos (éd.), Grenade, Université de Grenade, 1986. Il est important de préciser qu'après vérification, ces deux mots écrits en judéo-arabe ne se trouvent pas dans cet ouvrage.

source halakhique séfarade ou orientale et connue des Sages d'*Ashkenaz* du début du XIIe siècle ; date du plus ancien *Mahzor Vitry* conservé (Ms ex-Sassoon 535). Cette information nous indique, en tout cas, un premier élément concret: si cette citation, même corrompue de mots arabes avec variantes de lettres selon les manuscrits se trouve dans des textes issus de l'Ecole de *Rashi* (*Mahzor Vitry* et *Siddur Rashi*), cela veut dire qu'il y a sûrement une source commune. Cette source reste encore à découvrir car les recherches menées à ce propos restent pour le moment sans résultat. En outre, il est important de souligner que ces mots arabes ne se trouvent que dans quatre manuscrits du corpus. Il semble que la présence de cette citation relève de la transmission de cette partie du texte à partir de manuscrits différents. Ce dernier point sur la transmission des textes des manuscrits du *Mahzor Vitry* fera l'objet d'une étude détaillée dans ce même chapitre.

P : Parme, Biblioteca Palatina, Ms Parm. 2574 (De Rossi 159), fin XIIe siècle-début XIIIe siècle

Ce manuscrit reste muet quant à sa provenance, car les quelques additions postérieures anonymes le parcourant ne dévoilent rien sur ses pérégrinations. Seul un ex-libris collé sur le contreplat inférieur du volume indique qu'il faisait anciennement partie de la collection de l'érudite italien Giovanni Bernardo De Rossi (1742-1831) avant son acquisition par la Biblioteca Palatina à Parme en 1816 sur la volonté de la Duchesse Marie-Louise de Parme¹². La datation de ce manuscrit n'est pas explicite et il n'y a pas de calendrier. Benjamin Richler¹³ propose de dater ce manuscrit de la fin du XIIe siècle. Les éléments codicologiques (comme l'emploi de la réglure à la pointe sèche diplôme par diplôme) et paléographiques (utilisation d'une écriture de type carré et semi-cursive de style ashkénaze, mais pas encore d'influence gothique) pourraient confirmer cette datation. La mention de l'œuvre *halakhique*, le *Sefer ha-'Eškol* par Abraham ben Isaac de Narbonne¹⁴ (*Rabi 'Abad*, ca.1110-1179) aux folios 43v (ligne 23) et 44r (ligne 13), pourrait permettre de dater ce manuscrit à partir de la fin du XIIe siècle, si l'on considère que cette œuvre a été accessible en Europe du Nord, peu

¹² Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, p. 1557.

¹³ Pour la description de ce manuscrit, voir Richler, B. (éd.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jérusalem, 2001, p.264-265. La datation des manuscrits de ce catalogue ont été faites par Malachi Beit-Arié selon des indices codicologiques et paléographiques. Pour la datation du ms. Parm.2574, voir p. 265.

¹⁴ A titre d'information, Israel Ta-Shma, dans son ouvrage intitulé *Rabi Zerahiah ha-Levi ba'al ha-ma'or u-vene'i hugo le-toledot ha-siferut ha-rabanit be-Provans*, (רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו לתולדות הרבנית בפרובאנס), (hébreu), Jérusalem, Mosad ha-rav Kook, 1992, propose la date de 1159 pour la mort de Abraham ben Isaac de Narbonne et pas 1179, p. 7 (note 11a).

de temps après sa rédaction en Provence (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 299-305).

La localisation du manuscrit Parm. 2574 n'est pas clairement définie par un colophon ou des notes de possesseurs. Cependant, ce manuscrit peut être classé comme suivant le rite de la France du Nord, tout en présentant une anomalie dans ce rite: le début de la prière introduisant la prière de la *amidah* du vendredi soir est de rite romain (f. 57v-58r)¹⁵ et copiée par la main I ou scribe principal de ce manuscrit (voir la description paléographique dans le volume II en annexe, p. 300). Cette insertion inattendue dans la partie liturgique du manuscrit reste pour l'instant un mystère. Une autre découverte intéressante dans ce manuscrit et toujours rédigée par la main I ou scribe principal, est la présence d'un mot en judéo-provençal parmi quelques mots écrits en judéo-français (f.42v), situés au sein de lois comportant la citation d'autorités talmudiques provençales (f. 42r-51v)¹⁶, en plus de celle de *Rashi* (mention de Rabenu Šlomoh f. 95v et 175v, Šlomoh bar Isaac) et deux de ses disciples comme R.

¹⁵ Voir Richler, B. (éd.), *ibid.*, p. 264.

¹⁶ Les folios 42r/v renferment un épître de Abraham bar Isaac de Narbonne (*Rabi 'Abad*, ca. 1110-1179), chef spirituel de Provence, à Natan de Lunel (XIIe siècle), écrit par son fils Abraham bar Natan de Lunel (*ha-Manhig*, ca.1155-1215), voir Kupfer, E., « Igeret rabenu Avraham bar Išḥaq Av Beit Din mi-Narbona » (« Epître de notre rabbin Abraham ben Isaac Président du tribunal de Narbonne »), in *Tarbiz*, XXXIX, 1969-1970, p.356-358. On trouve en outre des *responsa* de grandes autorités talmudiques provençales telles que Mešulam ben Jacob de Lunel (XIIe siècle) et Abraham ben David de Posquières (*Rabad*, ca.1125-1198) à Samuel ha-Cohen (f.41v-42r); voir Blumenkranz, B., *Auteurs Juifs en France médiévale, leur œuvre imprimée*, Paris, Edouard Privat Editeur, 1975, p. 209, 182, 183. En outre, on trouve au folio 44r une mention des lois sur les *tefilin* par le grand Sage d'origine algérienne, vivant à Fez (Maroc), Isaac ben Jacob Alfasi, surnommé *RIF* (ca. 1013-1103), extraites du *Sefer ha-'Eškol* d'Abraham ben Isaac de Narbonne (« הלכות תפילין אל הרב אלפיסי ז"ל כשר חברם הרב ר' אברהם ז"ל »), ce qui indique davantage une provenance provençale de ce manuscrit, puisque l'œuvre *halakhique* fondamentale de R. Isaac ben Jacob Alfasi, le *Sefer ha-Halakhot*, a été immédiatement acceptée en Sefarad et en Provence, contrairement aux Sages de la France du Nord et la région germanique d'*Ashkenaz*, où ils étaient plus réticents vis-à-vis de cette œuvre. Le premier Sage germano-ashkénaze qui a employé l'œuvre du *RIF* comme une de ses sources principales était R. Eliezer ben Joel ha-Levi de Bonn (1140-1225), à partir de la première moitié du XIIIe siècle; voir Ta-Shma I., « Qelitatam šel sifrei ha-Rif, ha-Rah va-Halakhot Gedolot be Šarefat u-ve- Ashkenaz ba-me'ot ha 11/12 », (La Réception des livres du RIF (Rav Isaac Alfasi), Rav Hananel et les *Halakhot Gedolot* en France et en *Ashkenaz* au XIe et XIIe siècle) (hébreu), in *Qiriat Sefer*, n° 55, 1980, p.195. Également, le bas du folio 42v comporte 4 mots en judéo-français vocalisés: 1. ligne 10 depuis le bas : le mot judéo-français רוש (*ros*) se traduit par אדום (*rouge*) en hébreu dans le texte, voir Catane, M., *Les gloses françaises dans les commentaires talmudiques de Rachi d'après l'ouvrage d'Arsène Darmesteter et D.S. Blondheim* (1929), Jérusalem, 1988, p. 104, n° 1312 ; voir également Darmesteter, A. et Blondheim, D., S., *Les gloses Judéo-françaises dans les commentaires talmudiques de Rachi*, Paris, H. Champion, 1929, p. 126, n° 914. 2. S'il s'agit d'un mot provençal, voir Lévy, E., *Petit dictionnaire provençal-français*, Raphèle-les-Arles, C.P.M. Marcel Petit, 1991, p. 330, où *ros* se traduirait par 'roux', 'rouge' ou 'jaune d'œuf'. A la ligne 9 depuis le bas : le mot judéo-français ויטריולא (*vitriole*) traduit par קנקנתום (*qanqantum*) en hébreu dans le texte, voir Catane, M., *ibid.*, p. 99, n° 1232, et voir Darmesteter, A et Blondheim, D, S, *ibid.*, p. 145, n° 1048. 3. A la ligne 8 depuis le bas, le mot Judéo-français לימא (*lime*) traduit par פצירה (*lime*) en hébreu dans le texte, voir Catane, M., *ibid.*, p. 29 n° 202 et voir Darmesteter, A et Blondheim, D, S, p 88, n° 644. 4. pour le provençal voir Lévy, E., *ibid.*, p. 227. Le 3^e mot, clairement en Provençal, ligne 4 depuis le bas : ארמינט (*'armeint*) est de 'l'airain', un alliage de cuivre et d'étain, provenant du mot latin *aeramen* (voir Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, Leipzig, R. G. Zbinden, 1922 - , vol. 1, 45b; 24, 227b), devenu *arame*, puis par assimilation régressive, *araim*, puis *airain*. Nous remercions vivement Judith Kogel pour son aide dans la traduction du mot 'armeint.

Simḥah ben Samuel de Vitry (mention de R. Simḥah, f. 57v), Jacob ben Meir (mentionné au folio 245r sous le nom de *Rabenu Jacob*, ca.1100-1171).

Cela dit, il serait tentant de proposer que le scribe (נתנל בן יצחק) ‘Netanel ben Isaac’, mis en évidence plusieurs fois dans le manuscrit¹⁷, ait été, selon la proposition de Colette Sirat, un scribe itinérant. Il aurait recueilli des traditions liturgiques à la fois de la France du Nord et de l’Italie (comme suggéré plus haut par l’insertion d’une portion du rite romain dans la prière pour le vendredi soir) et posséderait la connaissance du judéo-provençal. Cela se dénote à un mot en judéo-provençal introduit au milieu d’autres mots en judéo-français, dans des commentaires de lois émises par des autorités provençales du XIIe siècle.

G : Moscou, Russian State Library, Collection Guenzburg, Ms 481, après 1171

L’histoire de ce manuscrit de rite français est inconnue, mis à part le fait, qu’il fut un temps dans la collection du philanthrope et philologue Baron David de Guenzburg (né en Ukraine en 1857 et mort à Paris en 1910)¹⁸. Il est conservé aujourd’hui dans la Russian State Library de Moscou. Une très brève description de ce manuscrit se trouve dans les microfiches du catalogue de la Collection Guenzburg (Russian State Library de Moscou)¹⁹. Une indication de date nous est connue grâce à un calendrier aux folios 101v-102r (*figure 8*). En effet, ce calendrier présente treize cycles de dix-neuf années égalant 247 années en tout. Ce cycle calendaire de 247 ans a été créé par R. Naḥṣon ben Ṣadoq Gaon qui était à la tête de l’académie talmudique de Sura en Babylonie entre 874 et 882 de l’ère commune. R. Naḥṣon part du principe que l’ordre exact des jours de la semaine sur lequel tombe les fêtes juives se répète après un cycle complet de 247 années et peut être arrangé généralement dans un tableau de treize cycles, comportant chacun 19 années, correspondant au cycle lunaire (13 cycles x 19 années = 247 années). Ce calendrier débute avec la date de (4)884²⁰ équivalant à

¹⁷ folios 1r, 5r 37r, 69r, 143r, 199v, 203v, 213r, 229r.

¹⁸ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 7, p. 962-963, s.v. « Guenzburg ».

¹⁹ Voir Sachs, S., *Rešimah sefarim kitvei yad...*, 1866. Ce catalogue écrit à la main en hébreu existe sous forme de microfiches à l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes (IRHT), Paris et à Institut des Manuscrits Microfilmés (IMM), Jérusalem, où il est écrit (microfiches 87-98): ... קובץ תפ"א קלף מחזור ויטרי לרבינו שמחה ויטרי...

²⁰ L’année 4884 est la première année du premier cycle de 19 ans. Dans la marge de la première ligne du calendrier, nous trouvons la date de (4)901 (תתקא) qui est la 18^e année de ce cycle.

1124 de l'ère commune et se termine en (5)130, soit 1370 de l'ère commune²¹. Par conséquent ce calendrier s'étend de 1124 à 1370/71, soit un cycle de 247 années.

Ce calendrier couvrant 247 années fait partie d'un cahier (f.101r-110v) qui a été inséré au sein de ce manuscrit. Cependant, à la suite de ce calendrier, nous trouvons une description de la date des fêtes juives selon les années simples (*pešutah*) et intercalées (*me'uberet*) allant des folios 102v-109r par la même main que le calendrier que nous avons appelé la main V (selon la description de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 315). Il est intéressant de mentionner qu'un petit paragraphe a été ajouté au bas du folio 103v par cette même main, indiquant la commémoration du martyre des juifs de la ville de Blois le 20 Sivan de la 31e année (4931 = 1171), équivalant au 26 mai 1171 de l'ère commune. R. Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*, ca. 1100-1171) institua un jeûne pour les communautés juives de France, de la vallée du Rhin et d'Angleterre pour commémorer ce jour²². Par conséquent, il est possible d'établir que le manuscrit a sûrement été écrit après la date de 1171, puisque cette date s'insère bien dans le calendrier couvrant 247 ans, de 1124 à 1370.

En ce qui concerne la manière dont ce manuscrit a été copié, deux scribes principaux (main II et III) ont rédigé ce manuscrit en tandem. A deux reprises nous trouvons un changement de main au sein du même cahier, où la suite du texte est respectée²³. Il est possible également de comprendre comment le cahier en quaternion (f.101r-110v), comprenant une amélioration des rêves (main V, f.101r) le calendrier (main V, f.101v-102r), la description des années simples et intercalées (main V, f. 102v-109r), puis à la suite, l'ajout de trois mains postérieures (mains VI [f.109v], VII [f.110r] et VIII [f.110v-111r] dans la description du manuscrit en annexe dans le volume II, p. 307), ont trouvé leur places au sein du manuscrit Guenzburg 481. En effet, le bas du folio 101r contient un petit paragraphe après

²¹ A l'avant dernière ligne se trouve la date de 5101 (שנת ה' אלפים ק"א) (équivalant à 1341 de l'ère commune) qui correspond à la 9^e année du 12^e cycle de ce calendrier. Dès lors, la dernière date du calendrier serait 29 années plus tard, soit l'année (5)130, équivalant à 1370/71, soit un cycle de 247 années.

²² Voir *The Jewish Encyclopedia*, New York et Londres, Funk & Wagnalls Company, 1945, vol. VII, p. 36, s.v. «Jacob be Meir Tam». Pour plus d'information sur cet incident, voir Chazan, R., «The Blois Incident of 1171: A Study in Jewish Intercommunal Organization», in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 36 (1968), p. 13-31. Pour des poèmes liturgiques composés en commémoration de cet évènement, voir Einbinder, S., L., *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

²³ Le premier passage entre les deux mains se fait au sein du cahier en quaternion (f.139r-144v), où l'on passe de la main II (f.141v) à la main III (f.142r); le sujet du texte portant sur les *Hilkhot Roš ha-Šanah* (Nouvel An) allant des folios 138r à 142v. Le deuxième passage entre les deux mains se trouve au sein du cahier en quaternion (ff.286r-293v), où l'on passe de la main III (f.290v) à la main II (f.291r); le sujet du texte portant sur les *Hilkhot sukah* (Fête des Cabanes); voir *infra* la description de ce manuscrit Guenzburg 481 en annexe de ce travail dans le volume II, p. 306-312.

le texte sur l'amélioration des rêves (contenant une série de lois et coutumes sur la manière dont on coud un bouton sur un habit et la prescription de couper les ongles des doigts selon un certain ordre, *figure 15*) qui a été ajouté à la suite d'une demi-colonne de texte. L'écriture de ce paragraphe n'est autre que celle de la main III. Ce cahier a donc été inséré au sein du manuscrit par la main III (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 306-312).

O1: Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. 59 (cat. Neubauer 1100), fin XIIe siècle- début XIVe siècle

Ce manuscrit de composition et datation complexes a été décrit pour la première fois à la fin du XIXe siècle par Adolf Neubauer dans son catalogue (cat. n°1100) de manuscrits hébreux de la Bodleian Library à Oxford²⁴. Abraham Berliner²⁵, mentionne le manuscrit Opp. 59 dans l'introduction de la version imprimée du *Mahzor Vitry* par Salomon Hurwitz²⁶, où ce dernier a transcrit le début du manuscrit Opp. 59²⁷, pour remplacer les premiers folios lacunaires du premier volume du manuscrit Add. 27200-01 de la British Library à Londres, base de la version imprimée du *Mahzor Vitry*. En outre, Abraham Berliner ajoute que l'utilisation du frontispice du manuscrit Opp. 59 comme page de titre de l'édition imprimée du *Mahzor Vitry* a été insérée par erreur²⁸.

²⁴ Voir Neubauer, A., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, including Manuscripts in Other Languages which are Written in Hebrew Characters*, Oxford, Clarendon Press, 1886-1906, vol .1, p. 306-310. Voir également le *corrigenda* de ce catalogue par Malachi Beit-arié intitulé : *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda* to vol.1, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 172-173. En outre, ajoutons que le manuscrit Opp. 59 a été mentionné par Elkan Nathan Adler dans un article datant de 1897, où il évoque ce dernier comme un texte du *Mahzor Vitry*, datant de 1207 et écrit par un élève de *Rashi*; voir Adler, E., N., « An Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible: Being a Fragment from the Sefer ha-Ittim of Rabbi Judah ben Barzilai of Barcelona » in *Jewish Quarterly Review*, vol. 9, n° 4 (juillet), 1897, p. 675.

²⁵ Voir l'introduction d'Abraham Berliner (*Liqutei batar Liqutei*), (hébreu) p. 171-197 à la 2^e édition imprimée (1923) du *Mahzor Vitry* de la British Library (Add. Ms. 27200-01) par Salomon Hurwitz, *op. cit.*, note 8, p.171 Il y a aussi une description du manuscrit Opp. 59 écrites aux pages 177-184 de son introduction *Liqutei batar Liqutei*.

²⁶ Voir Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8.

²⁷ Voir Hurwitz., S., *ibid.*, vol. 1, p. 3-5, jusqu'à la ligne 28, où il est écrit ומקדים ומשי ידיה ומברך dans la version imprimée.

²⁸ Voir A., Berliner, *op. cit.*, note 25, p. 171. La date sur le frontispice du Manuscrit Opp. 59 est תתקס"ח (l'an 4968 dans le calendrier juif) ce qui correspond à 1208 de l'ère commune, et se trouve également au folio 164r de ce manuscrit, écrit de la même main que celle du frontispice. La datation pour le manuscrit Add. 27200-01 se trouve dans un calendrier aux folios 267v-268v, où la date équivalant à 1242 est écrite (voir plus loin dans ce chapitre la description du manuscrit Add. 27200-01 de la British Library).

Il y a plusieurs mains qui ont pris part à la rédaction du manuscrit O₁, datables de la fin du XIII^e siècle au XIV^e siècle (voir la description paléographique de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 315). En ce qui concerne les indications de date dans le manuscrit Opp. 59, quatre calendriers et une date précise y sont présents. La main IV est uniquement présente aux folios allant de ff.164r-171v et 172v-173r qu'elle a rédigés, comprenant trois des quatre calendriers. Au sommet du folio 164r (*figure 9*) qui contient le premier calendrier, la date de (4968) 1208²⁹ de l'ère commune est écrite en toutes lettres. Ce calendrier mentionne les cycles 264 (רסד) à 277 (רעז) équivalent à 4998-5245 ou 1238-1485 de l'ère commune, s'étalant sur 247 ans comme dans le calendrier du manuscrit Guenzburg 481. Ici, à la différence du manuscrit Guenzburg 481, qui a treize cycles de dix-neuf années; dans ce calendrier nous avons quatorze cycles (14 cycles x 19 années = 266 ce qui inclus la fin du 14^e cycle). Il est intéressant de mentionner qu'au sein de ce calendrier, une main postérieure a intercalé la date suivante entre les 270^e (רע) et 271^e (רעא) lignes du cycle: « (5)131 selon le 'petit compte' » (קלא לפק), équivalant à 1371 de l'ère commune. Cette date nous informe qu'un probable possesseur du manuscrit a utilisé ce même calendrier en 1371 à ses propres fins! Le deuxième calendrier de la main de ce même scribe se trouve aux folios 170v-171r (*figure 10a* et *figure 10b*) et présente une particularité intéressante. Son calendrier calcule les solstices et équinoxes (« *tequfot* ») selon le calendrier julien et les noms des mois de septembre, décembre, mars et juin sont écrits en judéo-français en tandem avec les mois et jours correspondant au calendrier hébraïque. Ce calendrier julien, dont l'objectif est de savoir comment calculer les solstices et les équinoxes, s'étend sur quatre années, puisque dans le cycle julien il y a une année bissextile tous les quatre ans. En-dessous de ce calendrier nous trouvons le calcul de ces mêmes quatre années selon le calendrier hébraïque, permettant de dater les quatre années dont il est question ici. Par conséquent, nous partons de l'année 5042 (מב) au folio 170v jusqu'à l'année 5047 (מז) au folio 171r du calendrier hébraïque, soit 1282/83 à 1287/88 de l'ère commune. Malachi Beit-Arié considère que la datation de 1287/88 peut servir de *terminus post quem* pour ce manuscrit³⁰. Une telle hypothèse ne convient pas en raison de la présence des deux calendriers suivants. En effet, le troisième calendrier de ce manuscrit qui se trouve au folio 172r (*figure 11*) a été rédigé par une main différente (main postérieure IV) et s'étend de l'année (5)048 à l'année (5)066, soit de 1288 à 1306 de l'ère

²⁹ Voir Neubauer, A., *op. cit.*, note 24, p. 310 et Beit-arié, M., *op. cit.*, note 24, p. 173.

³⁰ Voir Beit-arié, M., *op.cit.*, note 24, p.173. Par ailleurs, le calendrier julien comportait une datation conventionnelle des équinoxes qui tombaient le 25^e jour du mois et des solstices qui tombaient le 24^e jour du mois. En revanche, il reste à savoir s'il y avait une datation également conventionnelle lors de l'adoption du calendrier grégorien en 1582, dans la mesure où les solstices et équinoxes tombent les 21^e et 22^e jours du mois dans ce calendrier.

commune. Directement après, on trouve un quatrième calendrier aux folios 172v-173r (*figure 12a* et *figure 12b*), exécuté par la même main IV, qui a rédigé le premier et deuxième calendrier (f.164r et f.170v-171r). Ce dernier s'étend sur 29 ans (soit un cycle solaire de 28 années, incluant le début de la première année du prochain cycle) allant de l'année 5063 à l'année 5092, soit 1307/08 à 1332/33 de l'ère commune. Pour réfuter l'hypothèse de Malachi Beit-Arié en relation avec la datation *terminus post quem* de ce manuscrit en 1288/89, il est possible d'expliquer ces calendriers de la manière suivante: la main IV ayant écrit les premier, deuxième et quatrième calendriers aux folios 164r, 170v-171r, et 172v-173r, les a rédigés pour des raisons différentes. Le premier calendrier (f.164r) lui était indispensable étant donné qu'il couvre un cycle entier de 247 années, entre 1238 et 1485. La date de 1208 écrite en toutes lettres au sommet du folio 164r fait donc seulement partie du titre du calendrier que le scribe (main IV) a recopié à partir d'un calendrier modèle. Cette date en toutes lettres est aussi recopiée car elle indique également la première année du cycle de 19 années, à savoir le cycle 264 (תסד), représenté au début du calendrier lui-même. Le deuxième calendrier aux folios 170v-171r avait probablement pour objectif de servir comme modèle pour calculer les solstices et équinoxes pendant quatre années du calendrier julien, suivi par la correspondance selon le calendrier hébraïque, copié par ce même scribe à partir d'un modèle, même si ce dernier indiquait les années de 1282/83 à 1287/88. Finalement, le quatrième et dernier calendrier aux folios 172v-173r s'étendant des années 1307/08-1332/33, semble être l'époque à laquelle ce scribe (main IV) compile ces deux autres calendriers. En effet, ce dernier calendrier s'intègre parfaitement au sein du cycle complet de 247 années dans le premier calendrier (f. 164r). En ce qui concerne la présence du troisième calendrier au folio 172r par une main différente (main postérieure IV), il vient compléter le quatrième calendrier, la raison étant, qu'il a été rédigé sur le même bifolio (f.172r-173v) que le quatrième calendrier (f.172v-173r). De surcroît, grâce aux observations codicologiques, ce bifolio a été réglé à la pointe sèche, tandis que le cahier en quaternion précédent (f.164r-171v) a été réglé à la mine de métal brune, trahissant donc une datation plus tardive et correspond bien à la première date du dernier calendrier 1307/08. Pour ainsi dire, le scribe (main IV) du premier et du deuxième calendrier a trouvé un bifolio presque vierge, contenant le troisième calendrier sur la première page du bifolio (f.172r) s'étalant de 1288 à 1306, d'une main antérieure s'intégrant de manière consécutive au calendrier précédent allant de 1282/83-1287/88. A la suite de ce calendrier, l'auteur de la main IV a rempli l'espace vierge du bifolio par le quatrième et ultime calendrier allant de 1307/08 à 1332/33. Par conséquent, la main (IV) du premier, deuxième et quatrième calendrier date vraisemblablement de la première moitié du XIVe

siècle. Dès lors, il commence vraisemblablement son calendrier au moment où il se trouve dans le temps, c'est-à-dire en 1307/08, soit un *terminus post quem* de quelques vingt années plus tard que la date de 1288/89, proposée par Malachi Beit Arié pour la totalité du manuscrit O₁ et non pas uniquement pour la section calendaire, comme il est en réalité question. En effet, la section calendaire dans ce manuscrit est une unité textuelle en elle-même, composée d'un quaternion (ff.164r-171v) et d'un bifolio (ff.172r-173v) (voir description des cahiers en annexe dans le volume II, p. 313) et rédigé par la main IV, uniquement présente sur ces folios dans le manuscrit O₁ (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 313-319).

La complexité de ce manuscrit est due à la présence de nombreuses mains qui ont écrit des textes dans des styles d'écriture tant franco-ashkénazes que germano-ashkénazes. Après vérification, nous avons découvert cinq mains (mains I à V) allant vraisemblablement de la fin du XIIe siècle au début du XIVe siècle. Sur ces cinq écritures différentes, les mains I, II et IV sont de style franco-ashkénaze (fin XIIe siècle au début du XIVe siècle) et les mains III et V sont de style germano-ashkénaze (courant du XIIIe siècle). Seul la main I (ff. 6r-45v, 124r-161v, 214r-267v, *figure 7d*) renferme les *halakhot* issues d'un *Maḥzor Vitry* et se trouve être la main la plus ancienne du manuscrit, à savoir datant de la fin du XIIe siècle ou au tout début du XIIIe siècle. En revanche, la partie liturgique du manuscrit trahit une provenance plutôt germano-ashkénaze (main III, ff.60v-98r, 176r-212v)³¹ et pourrait indiquer que ce manuscrit a peut-être été compilé dans une aire culturelle germano-ashkénaze, incluant des portions de manuscrits franco-ashkénazes ayant circulé dans cette région. Arié Goldschmidt³² démontre qu'en dépit du fait que de nombreuses *halakhot*³³ fidèlement copiées à partir d'un *Maḥzor Vitry* ne contiennent aucun ajout (main I), l'organisation de ce volume et certains textes *halakhiques* qui y sont traités n'ont pas de rapport avec le *Maḥzor Vitry* (mains II et V). Cette information confirme bien le caractère hétéroclite de ce manuscrit. Il démontre en effet que tel qu'il est relié aujourd'hui, ce volume se présente sous la forme d'une compilation de différents textes rédigés en plusieurs étapes au fil du temps (à partir de la fin du XIIe siècle jusqu'au début du XIVe siècle). On distingue cinq mains principales et huit mains

³¹ Voir *infra*, chapitre IV.1. pour une explication du rite germano-ashkénaze.

³² Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, vol. 1, p. 53. Il y a aussi une différence de datation selon Arié Goldschmidt, qui lit la date תתקסח (4965 = 1205) au lieu de תתקסח (4968 = 1208); voir vol. 1, p. 53.

³³ Telles que celles relatives à la prière du matin (*šaharit*), au Nouvel An (*Roš ha-šana*), au jour du Grand Pardon (*Yom ha-Kipurim*), la fête des Cabanes (*Sukot*), lois relatives à l'impureté (*nidah*), etc...

postérieures (dont certaines sont plus tardives que le début du XIVe siècle)³⁴, tant franco-ashkénazes que germano-ashkénazes. Certains sujets ont été du reste dédoublés ou coupés³⁵. Afin de justifier la datation de ce manuscrit (précisé dans la liste des manuscrits du *Mahzor Vitry* au début de ce chapitre et daté entre la fin du XIIe siècle et le début du XIVe siècle), nous avons pris en considération tout d'abord les parties les plus anciennes du manuscrit, à savoir les portions *halakhiques* du *Mahzor Vitry*, écrites par une main franco-ashkénaze de la fin du XIIe siècle ou tout début du XIIIe siècle (main I). Nous avons tenu compte ensuite de la datation du début du XIVe siècle, qui correspond à la première date du quatrième calendrier, à savoir 1307/08 (f.172v). Par conséquent, nous estimons cette datation comme le *terminus post quem* du manuscrit Opp. 59.

La localisation du manuscrit Opp. 59 n'est pas explicite, car il n'y a pas de notes de possesseurs ou de censeurs, indiquant l'origine ou les pérégrinations de ce manuscrit. Cependant, le calendrier julien du folio 170v comporte le nom en judéo-français de *Soleine mi-Blois* (« שוליינא מבלוייש ») inscrit à la suite de l'équinoxe d'automne, qui tombe le vingt-cinq septembre selon le calendrier julien. Il s'agit de Solenne de Blois, une sainte du IIIe siècle de l'ère commune, devenue la sainte locale de Blois, puisque ses restes étaient conservés en tant que reliques en la paroisse de Sainte Solenne de Blois, une église construite au XIe siècle³⁶. Ce calendrier julien, que le scribe a vraisemblablement utilisé comme modèle provenait soit des alentours, soit de la ville même de Blois, présupposant d'une identité *idem* pour l'auteur de la main IV dans le manuscrit Opp. 59.

³⁴ Voir la description du manuscrit Opp.59 en annexe de ce travail. Voir aussi Beit-arié, M., *op. cit.*, note 24, p. 172, qui dénombre une dizaine de mains pour le manuscrit Opp.59.

³⁵ Textes dédoublés ou coupés dans le Ms Opp. 59: Texte dédoublé sur les présages humains (*Sefer Refafot*) (ff. 122r-123v par une main postérieure et 145r-149r par la main I), commentaire coupé sur les Dix Commandements (*Asseret ha-Diberot*) (ff. 149r-155v et 254r-267v par la main I), liste des années simples et bissextiles (ff. 171r et 172r-173r), liste des péripécies bibliques pour l'année apparaissant trois fois par trois mains différentes (ff. 156r-158v, 171r).

³⁶ Cette église a été détruite en 1678 lors d'un tremblement de terre. Ce n'est qu'en 1697 que la cathédrale St. Louis de Blois est construite à sa place ; voir Lesueur, F., *Les églises du Loir- et- Cher*, Paris, Picard, 1969, p. 508. En outre, des fouilles archéologiques très récentes ont été effectuées sur la mise au jour d'une sépulture du cimetière de la paroisse de St Solenne de Blois. Ces sépultures datent entre le X-XIe siècle et le XIV-XVe siècle. A titre informatif voir le site internet de l'Institut national de recherche préventive (INRAP) : http://www.inrap.fr/userdata/c_bloc_file/9/9574/9574_fichier_CP-Blois-Eveche060411.pdf. Pour d'autres noms en judéo-français dans ce calendrier, voir *infra* chapitre VII. 1, p. 223.

La reliure et quelques folios de ce manuscrit méritent d'être évoqués, car ces derniers contiennent des fragments d'un manuscrit en allemand moyen employé sans doute pour renforcer la reliure.³⁷

En dernier lieu, il est intéressant de mentionner que le folio 54v du manuscrit Opp. Add. 59 renferme une liste des pierres portées sur le pectoral du Grand Prêtre à l'époque du Temple. Les noms des pierres citées sont en judéo-français³⁸.

J: New York, Jewish Theological Seminary, Ms 8092, 1204

Ce manuscrit a été longtemps considéré comme la plus ancienne copie conservée du *Mahzor Vitry*³⁹. Il est d'ailleurs le seul manuscrit du corpus (avec le manuscrit Add. 27200-01 de la British Library à Londres) à être explicitement daté par la main du scribe principal, qui a ajouté la date de 1204 dans la marge du f.37r⁴⁰. Sa provenance nous est transmise par des *marginalia* dans une écriture semi-cursive de style italien. Nous savons que ce manuscrit a été conservé en Italie⁴¹ jusqu'à la fin du XIXe siècle, en 1897, date à laquelle Abraham Berliner⁴² l'a consulté dans la bibliothèque de l'école rabbinique de Reggio d'Emilia en Italie du Nord, avant son acquisition par la Jewish Theological Seminary de New York en 1923. Au folio 166v l'on trouve une note de possesseur dans une écriture semi-cursive italienne du XVe siècle, affirmant : « Le Vitry est à moi Pereş ben Trabot l'Eternel est mon rocher et mon

³⁷ Dans la reliure : ff. 59r, 282v-283v et morceaux collés dans les marges inférieures du manuscrit : ff.289v, 290r, 291r-293v. Voir *infra*, la transcription de ces fragments dans le manuscrit O1 en annexe dans le volume II de ce travail, p. 316.

³⁸ Voir Blondheim, D., S., « Notes judéo-romanes », in *Mélanges de Philologie et d'histoire offerts à M. Antoine Thomas par ses élèves et ses amis*, Paris, H. Champion, 1927, p. 36 ; voir aussi Neubauer, A., *op. cit.*, note 24, p. 307.

³⁹ Pour la description détaillée de la partie liturgique de ce manuscrit voir Goldschmidt, E., D., « Le texte de prière du manuscrit Reggio du Mahzor Vitry », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, p.63-75. Aussi, pour une brève description, voir Freudenheim, T.,L., (éd.) *Illuminated Hebrew Manuscripts, from the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1965, notice n° 20.

⁴⁰ Voir dans la marge du folio 37r la date de שנת תתקסד , soit 'l'année 4964' depuis la création du monde (selon le calendrier juif) ce qui correspond à 1204 de l'ère commune. Pour la mention de la date voir aussi Grossman A., *Hakhmei Şarefat ha-rişonim (The Early Sages of France, Their Lives, Leadership and Works)* (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1995, p.172, Kanarfogel, E., *Peering through the Lattices, Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, Wayne State University Press, 2000, p. 157 et Marcus, I., G., *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1996, p. 138 (note 41).

⁴¹ L'on trouve également une note marginale au folio 49v, dans une écriture livresque datée autour du XVe siècle, la mention d'une coutume de la ville de Béziers (בדרייש) (Bedereis) dans le Languedoc. Voir Gross, H., *Gallia Judaica, dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Amsterdam, Philo Press, 1969, p. 96-105, où Béziers est appelé (בדרש) (Beders).

⁴² Voir Berliner, A., *op. cit.*, note 25, p.171.

sauveur, fils de la lumière de l'exil notre maître le rabbin Joseph Colon. » (שלי זה הויטרי פרץ) (טרבוט יצו' בן מאור הגולה מהרר' ? סף קולון). Pereš Trabot⁴³ (auteur d'un glossaire hébreu, le *Maqerei Dardeqei*) était le fils d'un des plus grands talmudistes du XVe siècle, Joseph ben Salomon Colon⁴⁴ (ca.1420-1480). La famille de ce dernier était d'ailleurs originaire de la ville de Trévoux (Ain) en France (d'où le patronyme *Trabot*) et s'était établi en Italie lors de la dernière expulsion des juifs de France en 1394⁴⁵. La deuxième note au folio 164r, est un certificat de censure du célèbre censeur Luigi da Bologna, datée de 1601. Or, l'on sait que ce dernier était actif entre 1596 et 1601 à Mantoue, Modène, Ancône et Reggio⁴⁶ et par conséquent, on peut avancer l'hypothèse que ce manuscrit était peut-être déjà à Reggio en 1601, demeurant dans cet endroit jusqu'à l'arrivée de Abraham Berliner en 1897. Les autres marques de possesseurs, nettement moins lisibles, datent environ des XVIe et XVIIe siècles.⁴⁷

La décoration du *Mahzor Vitry* du Jewish Theological Seminary est une des plus riches du corpus et comporte des dessins figuratifs à la plume à l'encre brune (*figure 62* et *figure 66*). Toutefois, cette décoration est l'œuvre d'un scribe postérieur et non d'un enlumineur professionnel, qui a embelli les marges inférieures de certains folios, agrémentant les réclames horizontales dans les marges inférieures de dessins d'animaux et de personnages. En outre, de la micrographie à forme géométrique a été également employée pour certaines gloses (*figure 87*).

Les éléments de la réglure et de la justification n'étant pas visibles sur le microfilm, on notera toutefois, grâce à l'original, que des piqûres sont visibles non seulement sur les marges extérieures mais aussi intérieures (f.9r, 61r/v, 79r/v, 80r-82v). Selon Colette Sirat⁴⁸ et Malachi Beit-Arié⁴⁹, les méthodes de piqûres dans les manuscrits hébreux datés se caractérisent par deux étapes en *Ashkenaz* et que le manuscrit 8092 appartiendrait à la période de transition.

⁴³ Voir Renan, E., *Les écrivains juifs du XIVe siècle*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893, p. 367-370, voir également Gross, H., *ibid.*, p. 219-223.

⁴⁴ Voir Renan, E., *ibid.*, p. 439-440. Voir aussi Gross H., *ibid.*, p. 223, où il est mentionné que le nom de *Colon* (écrit *Kolon* par Henri Gross) n'est pas très rare. A titre d'exemple, il évoque un martyr de Troyes en 1288 appelé Yona, qui s'appellerait en français *kolon*, soit une variation sur la traduction française de *Colombe*.

⁴⁵ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, p. 747-748, s.v. « Colon, Joseph ben Salomon ».

⁴⁶ Voir Popper, W., A., M., *The Censorship of Hebrew Books*, New York, The Knickerbocker Press, 1899.

⁴⁷ Ce livre était également la possession du rabbin italien Isaac Samuel Reggio (1784-1855); voir aussi *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, p. 38. Cette information nous a été communiquée par la Jewish Theological Seminary à New York.

⁴⁸ Voir Sirat, C., « Rapport sur les conférences de paléographie hébraïque médiévale : Les écritures hébraïques en France », in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, IVe section, Paris, 1973-74, p. 446.

⁴⁹ Voir Beit-Arié, M., *The Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books. The Evolution of Manuscript Production – Progression or Regression ?*, Jérusalem, The Magnes Press, 2003, p. 20.

Cette hypothèse est expliquée par Colette Sirat⁵⁰ de la manière suivante: « ...la période de transition entre la première méthode de piqûres et de réglure : piqûres dans les marges extérieures seulement, réglure à la pointe sèche, diplôme par diplôme, et la seconde : piqûres dans les marges intérieures et extérieures, réglure à la mine de plomb, a dû intervenir en France vers 1250 : sans doute 1233, dernier manuscrit réglé et piqué selon la première méthode et en 1297, premier préparé selon la seconde ». En réalité, ce manuscrit emploie une méthode de réglure à la pointe sèche⁵¹, diplôme par diplôme (sur le premier feuillet recto du diplôme fermé, car la trace des billons au revers de ce feuillet servent aussi de réglure au second folio de ce diplôme), mais présente des piqûres dans les marges intérieures et extérieures. Malgré cette date indicative de 1250 pour cette transition, on trouve ce type de piqûres dans des manuscrits franco-ashkénazes déjà au XIIe siècle, comme attesté par le manuscrit Valmadonna 1⁵², copié en 1189. Il est possible, comme le remarque Malachi Beit-Arié, que le Ms Valmadonna 1 soit anglais et que cette pratique ait été développée en Angleterre plus tôt que sur le continent, suivant l'évolution dans les techniques de réglure des manuscrits latins anglais. Cependant, il n'est pas exclu que les piqûres dans les marges intérieures et extérieures soient pratiquées plus tôt aussi en France du Nord au XIIe siècle⁵³, d'autant plus que les statistiques de Malachi Beit-Arié, tirées du *Sfar-Data* (base de données pour la localisation et la datation des manuscrits hébreux médiévaux), portent seulement sur les manuscrits hébreux datés et malheureusement très peu nombreux. Par conséquent, la date explicite de 1204⁵⁴ du manuscrit J, issu de la France du Nord, amène une preuve supplémentaire de la présence des piqûres internes et externes dans les manuscrits hébreux ashkénazes avant le milieu du XIIIe siècle (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 320-327).

En dernier lieu, il est intéressant de noter que le manuscrit 8092 du Jewish Theological Seminary contient un chant de mariage en judéo-français au f.161v (*figure 13*), un véritable *unicum* dans le corpus des manuscrits étudiés ici. Cette pièce exceptionnelle en prose rimée se

⁵⁰ Voir Sirat, C., *ibid.*, p. 446.

⁵¹ Il est intéressant de noter que sur les folios 61r, 124v et 125r la réglure a été rehaussée à la mine de plomb.

⁵² Voir Beit-arié, M., "The Valmadonna Pentateuch and the problem of pre-expulsion Hebrew Manuscripts- MS London, Valmadonna Trust Library 1: England (?), 1189", in *The Makings of the medieval Hebrew Book. Studies in Palaeography and Codicology*, The Magnes Press, p. 129-151.

⁵³ Voir Olszowy-Schlanger, J., *Les manuscrits hébreux dans l'Angleterre médiévale : étude historique et paléographique*, Paris-Louvain, Peeters, 2003, p. 84. Voir également Vezin, J., « La reliure occidentale au Moyen Age », in E., Baras, J., Irigoien et J., Vezin (éds.), *La reliure médiévale. Trois conférences d'initiation*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1978, p. 37, où il est expliqué que cette technique de piqûres dans les deux marges a été reprise dans des manuscrits français du XIIIe siècle.

⁵⁴ Voir *supra* note 40.

décline en soixante-deux lignes et sept strophes de judéo-français et d'hébreu intercalés⁵⁵. Elle peut dès lors être considérée comme un des rares exemples de poésie médiévale associant l'hébreu et le français qui nous soit parvenu, bien que ce genre ait été probablement très populaire parmi les juifs de langue française et d'autres pays européens, ainsi que chez les chrétiens⁵⁶. Kirsten Fudeman, dans un article récemment publié⁵⁷, allègue que ce poème matrimonial comprend deux lectures ; la première en hébreu, s'adresse exclusivement à la gent masculine tandis que la seconde, plus courtoise, vise plutôt un public féminin. En effet, la version hébraïque de cette chanson contient des connotations sexuelles explicites et qui serait inappropriée aux oreilles des dames. Ce poème lyrique était ainsi destiné à être chanté dans les deux langues, sans que les femmes puissent comprendre la version hébraïque. Ceci soulève la question de l'hypothèse de la limitation de l'accès à la langue hébraïque aux femmes dans la société juive médiévale⁵⁸.

C: Cambridge, Cambridge University Library, Ms Add. 667.1, ca. 1218-1237

Parmi la très riche collection de manuscrits hébreux de la Bibliothèque de l'Université de Cambridge, le manuscrit Add. 667.1 est d'un intérêt tout particulier, car il appartient, de par sa structure et son contenu, à la même catégorie de littérature liturgique et rabbinique que celui du *Maḥzor Vitry*, et son contenu dérive dans sa majorité des enseignements de l'École de *Rashi* (*Maḥzor Vitry*, *Sefer ha-Pardes*, *Sefer ha-'Orah*). Par conséquent, nous avons décidé de l'inclure comme un des manuscrits du corpus des *Maḥzor Vitry*. En outre, il renferme toute une littérature nouvelle, greffée sur les textes liturgiques et de lois liées à la liturgie du *Maḥzor Vitry* des manuscrits précédents⁵⁹. Ce manuscrit a été décrit et étudié par Jacob Leveen en 1966⁶⁰ et revu en détail en 1997 par Stefan Reif⁶¹.

⁵⁵ Voir D.S. Blondheim, «Poésies judéo-françaises » in *Romania* 52, 1926, p. 17-36 ; idem. « Contribution à l'étude de la poésie judéo-française », in *Revue des Etudes Juives*, 82, 1926, p. 379-393 et pour une traduction en anglais de ce poème, voir Rosenberg, S., N., « The Medieval French Wedding Song » in *Shofar*, 11, 1992, p. 22-37.

⁵⁶ Pour des poèmes mélangeant deux ou trois langues, voir Zumthor, P., « Un problème d'esthétique médiévale: l'utilisation poétique du bilinguisme », in *Le Moyen Age*, 1960, p. 301-336 et 561-594. Voir aussi Blondheim, D., S., *Poèmes judéo-français du moyen âge*, Paris, 1927.

⁵⁷ Voir Fudeman, K., A., «*They have ears, but do not hear: Gendered Access to Hebrew and the Medieval-French Wedding Song* », in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 96, n°4, (automne) 2006, p. 542-567 et du même auteur *Vernacular Voices: Language and Identity in Medieval French Jewish Communities*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 125-145.

⁵⁸ Voir Rosen, T., *Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.

⁵⁹ Pour une description complète du contenu des textes, voir *infra*, chapitre V. 3.a)

⁶⁰ Voir Leveen, J., « A *Maḥzor* of the School of *Rashi* in the Cambridge University Library », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, p. 127-149 (il existe aussi une description plus ancienne de Schiller-Szinessy,

L'histoire de ce manuscrit indique une provenance clairement française de part son rite, sa mise en page et surtout sa structure et son contenu, très similaire aux manuscrits du *Maḥzor Vitry*, comme évoqué plus haut. Malgré cela, le manuscrit Add. 667.1 atteste d'un séjour en Italie avant son acquisition par la Bibliothèque de l'Université de Cambridge en 1870. La date de son arrivée en Italie n'est pas précisée, mais une note de possesseur écrite à l'envers au folio 229v sur une page de garde, mentionne le nom d'un propriétaire très célèbre, Judah ben Jacob Messer Leon (1470/72-1526?), rabbin et philosophe originaire de Mantoue⁶². L'inscription est la suivante : *Je suis Judah ben Jacob Mis Leon en Ancona* (אני יהודה בן יעקב (מיס לאון באנקונה). Autre preuve supplémentaire d'une migration italienne, le manuscrit Add. 667.1 a été censuré par « Fr(a) Vin(centiu)s de Mat(tellic)a » en 1597⁶³ au folio 6r. Une autre note de possesseur, cette fois anonyme, se trouve au folio 176v, écrite en latin et datée autour du XVe siècle⁶⁴. Cette note se situe dans la marge à côté d'un texte portant sur un *Midrash* du Jardin d'Eden (*Midrash Gan Eden*, 176v-177r) : « *Capitulum de opinione judeorum ex gloria paradisi et futuri premii* » (« Chapitre sur l'opinion des Juifs sur la gloire du paradis et les récompenses futures »).

Deux calendriers nous permettent de dater ce manuscrit: le premier aux folios 185v-188v est un calendrier sur un cycle de 19 années et commence avec le 263^e cycle (רסג) (4978-4997= 1218-1237 de l'ère commune) et se termine au 273^e cycle (רעג) (5169-5187= 1408-1427 de l'ère commune). Par conséquent, ce calendrier donne les dates de 1218-1427 de l'ère commune. Le second calendrier se trouve aux folios 189r-190v, où un calcul est effectué à partir des années 4987 (תתקפז) (=1227 de l'ère commune) à 5028 (הכח) (=1268 de l'ère commune). Dès lors, on peut dire que ce manuscrit aurait été rédigé en 1218 de l'ère

S., M., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts preserved in the University Library, Cambridge*, Cambridge, 1876, p. 104-114 (ms. Add. 667.1 est décrit sous la cote Or.1121).

⁶¹ Reif, S., *Hebrew Manuscripts at the Cambridge University Library. A Description and Introduction*, Cambridge, University of Cambridge Oriental Publications 52, Cambridge University Press, 1997, p. 216-218; voir aussi Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 179.

⁶² Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, p. 27-28, s.v. « Leon, Messer David ben Judah ». Cecil Roth, dans son ouvrage intitulé *The Jews in the Renaissance* (New York, Harper & Row Publishers, 1965), cite ce personnage comme ayant vécu un temps à Ancone (p. 312) et comme ayant eu une querelle avec R. Joseph Colon (p. 40), entre autre, le propriétaire du manuscrit 8092 (JTS), décrit plus haut !

⁶³ Voir Reif, S., *op.cit.*, note 61, p. 218, Cette note est très difficile à déchiffrer et la date de 1597 que propose Stefan Reif est une suggestion. Voir Popper, W., A., M., *op. cit.*, note 46, p. 146.

⁶⁴ Voir Reif, S., *ibid.*, p. 217.

commune, première date mentionnée dans le premier calendrier⁶⁵. De plus, le folio 190r révèle le nom du compilateur de ces deux calendriers : ‘Netanel ben Joseph’⁶⁶ inscrit à la fin du second calendrier, vraisemblablement recopié par le scribe ‘Jacob’⁶⁷, à partir d’un autre exemplaire, car la même main a copié les folios 6r à 117r et 121r à 191r. Les autres folios du manuscrit ont été copiés par des mains plus tardives et décrites en annexe (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 328-333).

B: Londres, British Library, Mss Add. 27200 et 27201, ca.1242

Le texte du *Mahzor Vitry* contenu dans ce manuscrit en deux volumes a fait l’objet d’une édition imprimée par Salomon Hurwitz⁶⁸ en 1893, édition sévèrement critiquée par Abraham Epstein⁶⁹ en 1897, qui fustige avant tout les erreurs de datation du manuscrit et de l’identification des personnes citées dans les textes, ainsi que la réorganisation des volumes imprimés qui ne respectent pas du tout l’ordre du manuscrit⁷⁰. Néanmoins, la chose la plus regrettable de la part de Salomon Hurwitz a été de combler les premiers folios lacunaires du manuscrit de Londres Add. 27200-01 avec les premiers folios d’un autre manuscrit du *Mahzor Vitry* connu à l’époque, le manuscrit Opp. 59 de la Bodleian Library à Oxford (Neubauer cat. n° 1100). Ceci a été fait sans aucune mention dans l’édition de 1893. Il a fallu attendre la réédition de 1923 pour qu’Abraham Berliner⁷¹ l’évoque dans l’introduction de l’ouvrage.

⁶⁵ Jacob Leveen (voir *op. cit.*, note 60, p.147) veut uniquement prendre en considération la première date du second calendrier comme *terminus ante quem* du manuscrit, soit l’an 1227 de l’ère commune et sur laquelle Stefan Reif est plus réservé. Quant à la datation, il propose une date entre le XIIIe et XIVe siècle.

⁶⁶ Voir Leveen, J., *ibid.*, p. 128, qui essaie de démontrer par plusieurs arguments, qu’il ne s’agit pas du célèbre tosafiste français, R. Netanel de Chinon *ha-qadoš* (le saint), qui a vécu entre 1170 et 1240 (voir Gross, H., *op. cit.*, note 41, p. 579-580), mais à un homonyme. En revanche, nous pensons qu’il s’agit bien de calendriers compilés par R. Netanel ben Joseph de Chinon car il était connu pour avoir fait partie d’un cercle de Sages du Nord de la France, qui s’intéressait aux calculs du temps de la Rédemption finale (*teqfat ge’ulah*) et donc par déduction, il connaissait sûrement les lois et fonctionnements relatifs aux calendriers de l’année hébraïque ; voir Grossman, A., «R. Netanel mi- Qinon : Mi-gedolei ba’lei ha-tossafot be-me’ah šaloš’esre » (R. Netanel de Chinon : Un des maîtres *tossafistes* du XIIIe siècle) (hébreu), in *Mehqerei Talmud*, Jérusalem, vol. 3, 2005, p. 181.

⁶⁷ Son nom est révélé en acrostiches au sein du texte, aux folios 124r et 182r, surmontées de pointillés, manière commune d’auto-identification des copistes.

⁶⁸ Voir Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8.

⁶⁹ Voir Epstein, A., « Bibliographie », in *Revue des Etudes Juives*, XXXV, 1897, p. 308-313.

⁷⁰ Voir *supra* chapitre II, p.31-32, pour la réorganisation de ces deux volumes.

⁷¹ Voir Berliner, A., *op. cit.*, note 25.

Une étude beaucoup plus récente du manuscrit Add. 27200-01 a été faite par Arié Goldschmidt avec six autres manuscrits du *Mahzor Vitry*⁷². Une étude comparative entre le manuscrit Add. 27200-01 et le manuscrit ex- Sassoon 535 a été réalisée par David Sassoon dans son catalogue⁷³, où il évoque les différences et les similitudes entre les deux manuscrits page par page. Les seules indications de provenance sur le manuscrit Add. 27200-01 sont l'ancienne appartenance à la collection Almanzi, vendue au British Museum en 1865. Joseph Almanzi (1801-1860) était un marchand prospère à Padoue et un grand bibliophile, qui acheta le manuscrit Add. 27200-01 à Isaac Raphael Finzi de Padoue (1728-1812)⁷⁴. En outre, ce manuscrit se trouvait déjà en Italie, probablement même à Venise, en 1607, date à laquelle, le censeur Giovanni Domenico Carretto a expurgé ce manuscrit, comme l'atteste sa signature (signé Domenico Carretto 1607) dans la marge inférieure du folio 183v du premier volume (Ms Add. 27200)⁷⁵. Une note de possesseur se trouve au folio 27v, signé *Isaac ben ha-Rav Hayim* (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 334-344).

En ce qui concerne la datation, le manuscrit n'aurait pas été copié avant 1242 si l'on se fonde sur un calendrier inséré au folio 267v du manuscrit Add. 27201⁷⁶, qui précise l'année hébraïque de 4902 (תתקכ"ב), équivalant à 1242 en date grégorienne⁷⁷.

Ce manuscrit est le plus étendu du corpus, non seulement par le nombre d'additions de textes d'études, greffés au noyau du *Mahzor Vitry*, mais aussi par la profusion de *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes, faisant partie intégrante de

⁷² Voir Goldschmidt A., *op. cit.*, note 8, vol. 1, p. 44-51 et 51-53: Mss ex-Sassoon 535 (Paris, collection privée), 8092 (New York, Jewish Theological Seminary), Guenzburg 481 (Moscou, Russian State Library), Add. Opp. Fol.14 (Cat. Neubauer n°1101), Opp. 59 (Cat. Neubauer n°1100), Opp. 649 (Cat. Neubauer n°1102), ces trois derniers étant conservés à la Bodleian Library, Oxford. Pour la description détaillée du manuscrit Add. 27200-01. Pour une ancienne description de ce manuscrit voir Margoliouth, G., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Londres, British Museum, 1965, vol. 3, p. 273-274.

⁷³ Voir Sassoon, D., S., *op. cit.*, note 5.

⁷⁴ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 659-660, s.v. « Almanzi, Joseph » et vol. 6, p.1300-1301, s.v. « Finzi ». Nous sommes très reconnaissantes à Dr. Ilana Tahan, conservatrice des manuscrits hébreux à la British Library, Londres, de nous avoir fait part de ces informations sur la provenance du manuscrit. Elle nous a aussi indiqué qu'il avait été acheté par Isaac Raphael Finzi pour la somme de 10 *thalers* (environ 30 Shillings).

⁷⁵ Voir Popper, W., A., M., *op. cit.*, note 46, p. 142, qui souligne qu'en 1605 et 1606, ce censeur avait expurgé deux livres à Venise, indiquant peut-être encore sa présence dans ce lieu en 1607, lorsqu'il avait le manuscrit Add. 27200-01 entre les mains.

⁷⁶ Voir l'édition imprimée de S. Hurwitz, *op. cit.*, note 8, p. 12, n° 579 (fin du volume 2).

⁷⁷ Cette datation est aussi indiquée par Gérard Nahon dans son article intitulé: « Isaac de Dorbelo et le *Mahzor Vitry* », in *Ibrahim ibn Y'aqub at-Turtushi : Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe, c. 800-1300 A.D.*, Proceedings of the International Colloquium 25-29 April 1994, P., Charvát, et J., Prosecky (éd.), Prague, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, 1996, p. 193.

ce noyau. En plus de cela, on trouve de nombreux commentaires sur ces *halakhot*, qui ne font pas partie du noyau du *Maḥzor Vitry*. Ces commentaires ne sont pas signés, mais signalés par la lettre ת ('tav'), une abréviation pour 'tosefet' ou 'addition', ou encore quelques fois par les acrostiches אבן ('EVeN'). Abraham Epstein, Gérard Nahon et Arié Goldschmidt attribuent tous trois les additions signées par la lettre ת ('tav') à Isaac ben Dorbelo (mort ca. 1175). Effectivement, six notes dans le manuscrit portent son nom en entier⁷⁸. Ce rabbin était contemporain et élève de Jacob ben Meir Tam (*Rabenu Tam*, ca.1100-1171), un des petit-fils de *Rashi* et a rapporté des coutumes de divers pays en Europe. En revanche, Ephraïm Kanarfogel et Israel Ta-Shma⁷⁹ sont d'avis que ת ('tav') en plus des acrostiches אבן ('EVeN'), situés à la fin de certains ajouts, indiqueraient Abraham ben Natan de Lunel (*ha-Yarḥi*, ca.1155-1215), maître d'origine provençale et auteur du célèbre ouvrage de coutumes et de comportements (*halikhot*), le *Sefer ha-Manhig* (également nommé le *Manhig Olam*). Ce dernier était un disciple d'un neveu de Jacob ben Meir, Isaac ben Samuel de Dampierre (*RI ha-Zaqen*, mort ca. 1185).⁸⁰

La seule manière de trancher cette divergence d'opinions a été de vérifier dans le *Sefer ha-Manhig*, (duquel Abraham bar Natan de Lunel tire beaucoup de ses commentaires en les intégrant à un exemplaire du *Maḥzor Vitry* qu'il avait probablement devant ses yeux), afin de voir si l'on trouve bien les deux occurrences de ת ('tav') et de אבן ('EVeN') dans cet ouvrage. Le résultat de cette enquête est négatif, seule la signature אבן ('EVeN') est citée.⁸¹ Ainsi est confirmée l'hypothèse d'Abraham Epstein, Gérard Nahon et Arié Goldschmidt, qu'Isaac ben Dorbelo est bien l'auteur des signatures ת ('tav') et que les acrostiches אבן ('EVeN') dérivent d'Abraham bar Natan de Lunel (*ha-Yarḥi*), d'une génération plus jeune.

⁷⁸ Voir Epstein, A., « Schemaja, des Schüler und Secretär Raschi's », in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1897, p. 307 et Nahon, G., *ibid.*, p. 191-206. Isaac bar Dorbelo signe son nom en entier six fois dans ce manuscrit, et ces signatures peuvent être vérifiées dans l'édition imprimée p. 243, 244, 248, 354, 360, 388. Pour la date de la mort d'Isaac ben Dorbelo, voir aussi Neubauer, A., *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Amsterdam, 1970, t. 1, p. 102.

⁷⁹ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 154, (note 20 de cet ouvrage) et Ta-Shma, I., *The Early Ashkenazic Prayer (Ha-tefilah ha-ashkenazit ha-qedumah)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 2004, p. 27. Ce point de vue est tiré du *Sefer ha-Manhig, le Rabi Abraham bi-Rabi Natan ha-Yarḥi*, Y., Raphaël (éd.), (hébreu), 1978, vol.1, p. 35-37.

⁸⁰ A titre indicatif, Salomon Hurwitz était de l'avis erroné que 'אבן' ('EVeN') était les acrostiches de Eliezer bar Natan de Mayence (*RaBaN*, ca.1090-1170) et non Abraham bar Natan de Lunel (*ha-Yarḥi*). Il cite aussi quatre emplacements des acrostiches 'EVeN' dans l'édition imprimée (p.150, 153, 360 et 368). Voir Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8, vol. 1, p. 8 ; voir aussi Arié Goldschmidt, qui n'en cite que trois (*op. cit.*, note 8, p. 49-50). En réalité il faut compter cinq endroits où l'on trouve l'acrostiche 'EVeN' dans cette édition imprimée, à savoir: p. 150, 153, 229, 360 et 368.

⁸¹ A titre d'exemple, voir Raphaël (éd.), *op. cit.*, note 79, vol. 2, p. 528, 529, 531, 612, 687. Cet acrostiche existe bien entendu dans beaucoup d'autres endroits dans les deux volumes de l'édition imprimée de cette œuvre.

En conclusion, le manuscrit Add. 27200-01, sur lequel est basée l'édition imprimée, est le fruit d'une confluence de trois *exemplaria*. Selon Arié Goldschmidt, qui a étudié en détail cette question, le copiste de ce manuscrit aurait eu à sa disposition une copie d'un *Mahzor Vitry*, auquel il aurait rajouté, sans signature (sans le 'tav'), un grand nombre de corrections textuelles et rituelles, ainsi que quelques additions provenant d'autres sources, parfois même contradictoires avec les enseignements de *Rashi*. Puis, il aurait collationné deux autres *exemplaria* du *Mahzor Vitry* distincts l'un de l'autre : l'un contenant des rajouts d'Isaac ben Dorbelo, signalant la lettre ם ('tav' au début et/ou à la fin de certains ajouts) et l'autre d'Abraham ben Natan de Lunel (*ha-Yarhi*) avec les acrostiches אבן ('EVeN' à la fin de certains rajouts) et aurait intégré dans sa copie leurs ajouts selon l'ordre des sujets du premier *exemplar* du *Mahzor Vitry*. Le manuscrit Add. 27200-01 reflète ainsi une production, où des couches rédactionnelles sont par chance, bien discernables grâce à la signature en acrostiches de deux commentateurs du *Mahzor Vitry*. Aussi, Arié Goldschmidt conclut qu'en collationnant trois recensions, le copiste du manuscrit Add. 27200-01 de la British Library a voulu sans doute améliorer le contenu de ce rituel et proposer un arrangement plus adapté de l'ouvrage et de sa fonction⁸².

A: Paris, Alliance Israélite Universelle, Ms 133H, ca.1280-1300

Le manuscrit 133H de l'Alliance Israélite Universelle de Paris a été identifié par Colette Sirat en 1966⁸³, comme un manuscrit du *Mahzor Vitry* et ceci malgré la présence de quelques commentaires d'autres œuvres de l'Ecole de *Rashi*. Effectivement, une majorité de ses commentaires sur la liturgie provient d'un exemplaire du *Mahzor Vitry* et c'est pourquoi nous avons décidé d'inclure ce manuscrit au corpus des *Mahzor Vitry*⁸⁴. L'histoire de ce

⁸² Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 45-51.

⁸³ Voir Sirat, C., « Un nouveau manuscrit du *Mahzor Vitry* », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, p. 245-266. Voir aussi deux mentions brèves de ce manuscrit dans l'article de Sirat, C., *op. cit.*, note 3, p. 245 et 247.

⁸⁴ Voir Sirat, C., *ibid.*, p. 264. A titre informatif, il est intéressant de mentionner qu'une confusion s'est produite dans l'ouvrage fort intéressant de Denis Lévy-Willard, intitulé *Le livre dans la société juive médiévale* (Paris, Cerf, p. 152, illustration 21) à propos du manuscrit 133 de l'Alliance Israélite Universelle (159 ff.) à Paris. En effet, il ne s'agit pas d'un *mahzor* copié dans la région de St Gall en Suisse, mais bien en France du Nord et le scribe, qui est en réalité anonyme, ne s'appelle pas « Abraham qui surmonte son nom d'une couronne au folio 425 ». Cette citation et la provenance du manuscrit a été trouvée dans la notice de catalogue d'exposition, (*D'une main forte : manuscrits des collections françaises*, M., Garel (éd.), Paris, Seuil, 1991, n° 102, p. 139, (exposition : Paris, Bibliothèque nationale (Galerie Mansart), du 17 octobre 1991 au 15 janvier 1992) pour le manuscrit 24 de l'Alliance Israélite Universelle, Paris, un *mahzor* ashkénaze de la région de St-Gall et de 435 folios.

manuscrit est quelque peu connue, car l'on y trouve le nom du possesseur: Samuel ben Jacob de Noyon⁸⁵ et une liste généalogique de ses petits-enfants (f.151v), expulsés de France en 1401 puis errant dans trois villes du nord-est de la péninsule italienne au cours du XVe siècle, entre 1401 et 1450 : Venise (וויניזיא), Padoue (פאדוואה) et Spina (ספינה)⁸⁶. Le folio 1r comporte d'autres noms de possesseurs : Eliezer Montiyot, Abraham ben Moïse Montiyot, Joseph Colon ben Jacob⁸⁷, ... ben Elijah Sagri. Au folio 46r, on trouve un acte de vente dans une écriture du XVe siècle qui déclare que ce « *Mahzor Vitry a été vendu à Rav Isaac par Rav Moïse au prix de 2 florins et demi, le 22 Tamuz* » d'une année non précisée. Bien que sous forme d'extraits, ce manuscrit comporte un *Livre des Petits Préceptes (Sefer Mišvot Qatan)* par le maître et *tosafiste* Isaac ben Joseph de Corbeil⁸⁸ (mort en 1280⁸⁹), et donc ne peut pas être antérieur à 1277, date à laquelle cet abrégé de code de lois aurait été rédigé⁹⁰. Gabrielle Sed-Rajna et Sonia Fellous datent, quant à elles, le manuscrit 133H (AIU) du troisième quart du XIIIe siècle : 1250-1275⁹¹, ce qui n'est pas possible en raison de la présence du *Sefer Mišvot Qatan*. La provenance géographique n'est pas clairement indiquée non plus, mais il s'agit bien d'un manuscrit suivant la liturgie de la France du Nord, l'écriture et sa décoration est gothique et de style typiquement français⁹² ; les mots en judéo-français⁹³ parsemés au sein

⁸⁵ Voir dans Roth, C., *The Jews in the Renaissance*, New York, Harper & Row (Harper Torchbooks), 1965, p. 237-238 (et la note 12, p. 238), où il y a mention d'un certain Isaac de Noyon, ingénieur employé par le Duc de Milan en 1437 pour construire un pont sur la rivière du Pô. Peut-être y a-t-il un lien de parenté entre ces deux hommes ? Malheureusement, le *Gallia Judaica*, (voir Gross, H., *op. cit.*, note 41, p. 388) ne fait qu'une brève mention de l'origine de la ville de Noyon (נוב'יאוניש'י). Dans le Ms 133H, Noyon est épilé différemment en hébreu (נויין).

⁸⁶ Voir Sirat, C., *op. cit.*, note 3, p. 246-247 et Sirat C., *Min ha-katav 'al ha-sefer* (Du scribe au livre), (hébreu), Jérusalem, 1992, p. 89. Au même folio l'on trouve d'autres mentions de dates de naissances, dans une autre main, mais elles sont incomplètes ou effacées ; voir aussi Sed-Rajna, G., et Fellous, S., *Les manuscrits hébreux enluminés des bibliothèques de France*, Paris et Louvain, Peeters, 1994, p. 166, où il y a encore mention de la ville de Ravenne (nommée selon elles, ספינה en hébreu), mais ceci est très improbable. Néanmoins, une solution a été proposée par le Professeur Mauro Perani (département pour la conservation de l'héritage culturel de L'université de Bologne) où le mot ספינה devrait être prononcé 'Spina' et pourrait désigner un lieu appelé Lido di Spina, non loin de Porto Garibaldi, dans la province de Ferrare, au nord de Ravenne. Cette dernière solution a été retenue pour ce travail.

⁸⁷ Voir plus haut la description du Ms 8092 de la Jewish Theological Seminary à New York.

⁸⁸ Cet ouvrage est un abrégé du code de lois de Moïse de Coucy, (*Sefer Mišvot Gadol*, ou le Livre des Grands Préceptes) et aussi appelé *Amudei ha-Golah* (Les colonnes de l'exil). Voir *infra* chapitre V.3.a), p. 150-151 sur la description de cette œuvre. Voir l'article d'Israël Ta-Shma dans *l'Encyclopedia Judaica*, vol. 9, p. 21-22, ainsi que Gross H., *op. cit.*, note 41, p. 562-565.

⁸⁹ La date précise de la mort d'Isaac ben Jacob de Corbeil se trouve dans plusieurs manuscrits conservés : lundi 28 Iyar de l'année 5040 (=1280). Voir Gross, H., *ibid.*, p. 563 et voir Urbach, E., E., *The Tosaphists : Their History, Writings and Methods*, (hébreu), 2 vol., Jérusalem, 1955, p. 447.

⁹⁰ Voir Gross, H., *ibid.*, p. 563.

⁹¹ Une notice de catalogue de ce manuscrit se trouve dans Sed-Rajna, G., et Fellous, S., *op. cit.*, note 86 , p. 166-168.

⁹² Voir Sirat, C., *op. cit.*, note 83, p. 246.

⁹³ A titre d'exemple, le folio 67v, ligne 1 de la glose marginale, présente un mot judéo-français : אדרייט (*adreit*) signifiant 'convenable' et d'origine soit de Normandie ou du Berry. Voir Sirat, C., « *Min ha-katav 'al ha-sefer* », *op. cit.*, note 86, p. 90. Curieusement dans son article (voir *op. cit.*, note 83, p. 246) Colette Sirat propose

des textes de ce manuscrit sont des indices complémentaires pour confirmer une localisation en France du Nord (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 345-350).

Le manuscrit 133H (AIU) est un des seuls rituels du *Maḥzor Vitry* conservés, avec les manuscrits ex-Sassoon 535 et 8092 à contenir des dessins figuratifs à la plume : soit des gloses marginales renfermées dans des hybrides anthropo-zoocéphales (*figure 90*), soit des figures géométriques simples (*figure 43*).

O2: Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. Add. Fol. 14, (cat. Neubauer n°1101), 1332

Ce manuscrit a longtemps été considéré comme étant la suite du Ms Opp. 59 (cat. Neubauer 1100)⁹⁴, ce qui est réfuté par Israel Ta-Shma⁹⁵, tant au niveau codicologique qu’au niveau de son contenu, car les deux manuscrits ne se complètent pas. En effet, ce manuscrit de 248 folios comporte une partie d’un *Maḥzor Vitry* ‘ancien’ sans les additions intercalées au sein des commentaires *halakhiques* qui se trouvent dans l’édition imprimée (à partir de Ms Add. 27200-01, British Library, Londres). Par conséquent, le texte du *Maḥzor Vitry*, à partir duquel le Ms Opp. Add. Fol.14 a été copié, est antérieur à cette édition⁹⁶. Arié Goldschmidt⁹⁷ observe que la partie du manuscrit comprenant uniquement la partie *halakhique* du texte d’un *Maḥzor Vitry*, se termine au folio 136r et qu’à partir de là, on trouve un rassemblement de lois diverses provenant d’ouvrages de lois et coutumes d’auteurs de littérature rabbinique ashkénaze et séfarde du XIe au XIIIe siècle⁹⁸. On peut constater qu’une section de la partie liturgique a été arrachée après le folio 136r, car il subsiste toujours certaines lois pertinentes à la liturgie en face de ce folio (f.135v) (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 351-355).

hypothétiquement le Limousin comme lieu d’origine du manuscrit 133H. Plus loin, p. 264 du même article, Colette Sirat suppose que la graphie des gloses trouvées aux folios 131v-132r seraient italianisée ou provençalisée, comme dans des manuscrits talmudiques contenant des gloses sous des formes semblables, et de ce fait, il semblerait que le lieu d’origine de ce manuscrit serait plutôt au Sud de la France médiévale. En guise de solution à la provenance de ce manuscrit, il a été décidé de le considérer comme produit en France du Nord, vu son rite et sa mise en page, inspirés de cette même région.

⁹⁴ Voir Neubauer, A., p. 310 et Beit-arié, M., p.174, voir *op. cit.*, note 24.

⁹⁵ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 2, p. 82.

⁹⁶ Voir Beit-arié, M., *op. cit.*, note 24, p. 174.

⁹⁷ Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 52.

⁹⁸ Le Ms Opp. Add. Fol.14 renferme des extraits de textes tirés des ouvrages suivants : *Midrash Sekhel Tov* par Menahem ben Salomon ben Isaac (XIIe siècle), *Sefer Roqedh* par Eleazar ben Judah ben Qalonymus de Worms (ca.1165-1230), *Sefer ha-Terumah* par Barukh ben Isaac de Worms (fin XIIe-début XIIIe siècle), ainsi que le *Sefer ha- Ittim* par Judah ben Barzilai al Bargeloni (fin XIe - début XIIe siècle) ; voir *infra* chapitre V.3.a) pour une description des textes que renferme ce manuscrit.

Par conséquent, deux unités textuelles sont discernables dans ce manuscrit : folios 1r-135v⁹⁹ et 136r-248v. Comme indiqué plus haut, la première unité textuelle (ff.1r-135v) est une partie d'un texte d'un exemplaire du *Mahzor Vitry*, contenant principalement des lois et citant l'opinion de divers maîtres germano- et franco- ashkénazes des XIe et XIIe siècles¹⁰⁰ sur les prières et fêtes de l'année juive. La seconde unité textuelle (ff.136r-248v) est l'œuvre d'une autre main et contient de nombreuses lois sur divers sujets dont : permissions et interdictions ('*Issur ve-heiter*), deuil ('*evel*), fiançailles ('*erusin*), mariage ('*nisu'in*), divorce ('*gittin*), impureté ('*nidah*), etc...Cependant, ce qui rend ce *Mahzor Vitry* particulièrement intéressant est qu'il est le seul manuscrit du corpus des manuscrits du *Mahzor Vitry* étudiés dans cette recherche à renfermer des passages d'une œuvre importante dans la littérature rabbinique médiévale ashkénaze, à savoir le *Sefer Roqeah*, important ouvrage sur des décisions légales des communautés de Spire, Worms et Mayence (*Taqanot Šum*), par Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (1105-1230). Cet ouvrage, ainsi que la présence d'un extrait du *Sefer ha-Kavod*, attribué à Judah ben Samuel Qalonymos *He-Ḥasid* (ca.1150-1217), son rite liturgique et son écriture de type carré de style ashkénaze, permet de confirmer une origine clairement germano-ashkénaze du manuscrit Opp. Add. Fol.14¹⁰¹.

De plus, l'on compte de nombreux ajouts marginaux postérieurs parcourant le manuscrit. Une note de possesseur se trouve au folio 187r, où un certain Naftali bar Mošeh Menahem ha-Levi de la communauté sainte d'Arweiler (Lorraine), de la famille Ginzburg, aurait écrit cette note en l'an 5375 soit en 1615 de l'ère commune¹⁰². Un calendrier débutant avec la date 1332 (269^e cycle) permet de dater approximativement ce manuscrit au milieu du XIVe siècle¹⁰³.

⁹⁹ Le nom du scribe de la première unité textuelle est *Isaac*, mis en évidence par une série de pointillés visibles aux folios 11v, 12v, 51r et 64v.

¹⁰⁰ En parcourant les folios 1r à 135v du Ms Opp. Add. Fol. 14, l'on trouve les noms suivants : f.8r : Isaac ben Samuel (mort c.1185), le *RI* de Dampierre, petit-fils de Simḥah ben Samuel de Vitry, f.71r, présence du nom *Parshandata* se référant à Rashi (voir Urbach, E., E., "How did Rashi Merit the Title *Parshandata*?" in *Rachi 1040-1105. Hommage à Ephraïm Urbach*, Louvain, Peeters, 1993, p. 387-398), f.78r : Rabenu Tam (Jacob ben Meir, ca. 1100-1171), petit-fils de *Rashi* et oncle de R. Isaac ben Samuel de Dampierre, f.79r : Salomon ben Isaac, *Rashi* (1040-1105), f.101r : Ḥananel ben Ḥušiel de Rome (mort ca.1055/56), f.125v : Salomon bar Samson (XIe siècle), un des maîtres de *Rashi*, f.130r : Jacob bar Yakar (mort 1064), principal maître de *Rashi*, qui dirigea le centre d'étude après la mort de Geršom ben Judah de Metz (ca.960-1028 et nommé *Me'or ha-Golah*), ce dernier étant cité plus loin sur ce même folio.

¹⁰¹ Il est toutefois intéressant de noter que Malachi Bei-Arié, *op. cit.*, note 49, planche 2, propose une origine française pour ce manuscrit.

¹⁰² Aujourd'hui nommée Neuenahr-Ahrweiler. Voici la transcription du texte en hébreu folio 187r : אני נפתלי בר משה מנחם הלוי זצ"ל מ'ק"ן ארווילר ממשפחת גינצבורק נכתב ששנת ש'ע"ה ל'פ"ק.

¹⁰³ Voir Beit-arié, M., *op. cit.*, note 24, p. 173. Il propose la date approximative de 1340.

O3: Oxford, Bodleian Library, Ms Opp. 649 (cat. Neubauer 1102), ca.1352-1408

Ce manuscrit de 408 folios a été décrit à la fin du XIXe siècle par Adolf Neubauer dans son catalogue (cat. n°1102) de manuscrits hébreux de la Bodleian Library¹⁰⁴. Ce manuscrit est clairement un produit de l'aire culturelle germano-ashkénaze de par sa liturgie, son style d'écriture et par les choix de ses textes, comme il sera exposé plus loin. Cependant, ce codex contient seulement une petite partie d'un *Maḥzor Vitry*, précisément des folios 49v à 80v¹⁰⁵. Selon Israel Ta-Shma¹⁰⁶, ces extraits proviennent d'un *Maḥzor Vitry* ancien, sans ajouts postérieurs comme le Ms Add. 27200-01 de la British Library à Londres.

Les folios 2r à 49r et 81r à 302v renferment une liturgie suivant le rite germano-ashkénaze, dont les commentaires à la prière sont très proches du *Siddur Ḥasidei Ashkenaz*¹⁰⁷. Les prières du Ms Opp. 649, ainsi que son commentaire *halakhique* sont très proches du contenu de ce livre (basé sur le Ms 393 de la Bayerische Staatsbibliothek à Munich)¹⁰⁸. Puis, à partir du folio 303r jusqu'au folio 322v, l'on trouve une collection de lois diverses sur la liturgie¹⁰⁹ germano-ashkénaze, n'ayant aucune relation avec le texte du *Maḥzor Vitry*¹¹⁰. Cette compilation de lois a été puisée dans la littérature rabbinique allemande en évoquant l'ouvrage de nature *halakhique*, le *Sefer ha-Raviah* par un des *tosafistes* allemands, Eliezer

¹⁰⁴ Voir Neubauer A., p. 310-313 et Beit-arié, M., *ibid.*, p. 173.

¹⁰⁵ Des lois liées à diverses fêtes, telles que *Roš ha Šanah* et *Purim*, du Jeûne de *Tiša be-Av*, des lois pour les endeuillés (*avel*) et des lois pour la circoncision (*milah*). Pour comparaison, voir Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8, vol. 2, p. 627 (à la fin du n° 606).

¹⁰⁶ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 2, p. 83.

¹⁰⁷ Voir Hershler, M. (éd.), *Siddur Rabenu Šlomoh : Meyuḥas le-Rabenu Šlomoh ben Šimšon mi-Germaiza. Siddur Ḥasidei Ashkenaz mi-beit midrash šel Rav Yehudah he-Ḥasid ve-Rav Eliezer mi-Germaiza, Ba'al ha-Roqeah*, (hébreu), Jérusalem, 1972. L'auteur, R. Hershler, a publié deux textes en un volume, n'ayant aucun rapport l'un avec l'autre. L'auteur du premier texte appelé *Siddur Rabenu Šlomoh ben Šimšon Siddur mi-Germaiza*, est un compendium *halakhique* du rite ashkénaze ancien, composé par Salomon ben Samson de Worms (XIe s.), un des maîtres de *Rashi*. Un grand nombre de ses enseignements sont conservés dans le *Sefer Ma'aseh ha-Geonim* édité et publié par Abraham Epstein à Berlin en 1910. Cet ouvrage se base sur le manuscrit Opp. 404 de la Bodleian Library à Oxford. Le second texte dans cet ouvrage : *Siddur Ḥasidei Ashkenaz mi-beit midrash šel Rav Yehudah he-Ḥasid ve-Rav 'Eliezer mi-Germaiza, Ba'al ha-Roqeah*, est un rituel de prière, ainsi qu'un commentaire liturgique sur l'ordre de celui-ci, sous influence des *piétistes ashkénazes*, dont Judah ben Samuel ben Qalonymos, surnommé *he-Ḥasid (le pieux)* (ca.1150-1217) et son disciple et parent, Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (ca.1165-1230), étaient fondateurs du mouvement. Ce commentaire liturgique se base principalement sur le manuscrit 393 de Munich, mais Hershler mentionne également les manuscrits Add. Opp. 649 de la Bodleian à Oxford et A399 de la collection Kaufmann à Budapest, dans sa préface.

¹⁰⁸ Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 53.

¹⁰⁹ Le contenu de ce commentaire porte sur des lois sur la fête de *Sukot*, le *Shabbat* et la sortie du *Shabbat*, une série de bénédictions (dont : *betulah*, *ḥališah*, *tefilin*, *birkat neḥenin*, *qadiš šalem*, *netilat yadayim*, *mayim aḥaronim*), ainsi que quelques lois sur la viande et le lait.

¹¹⁰ Voir Ta-Shma, I., « Teguvah le-he'arah » (« Réaction à un commentaire ») (hébreu), in *'Aleï Sefer*, 12, 1986, p. 132 et Emanuel, S., « Le-İnyanei Šel Maḥzor Vitry »(hébreu) (« Quelques questions concernant le Maḥzor Vitry »), in *'Aleï Sefer*, 12, 1986, p.129-130.

ben Joel ha-Levi de Bonn (c.1140-1225), ainsi qu'en mentionnant le nom des maîtres des *Ḥasidei Ashkenaz* (*Piétistes ashkénazes*), Judah ben Samuel Qalonymos *he-Ḥasid* (*le pieux*) (f.314r) et son disciple, Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (f.317r). A la fin de son commentaire, l'auteur de ce rassemblement de lois se dévoile et se nomme au folio 322r : « Et moi Ašer de Osnabruga (Osnabrück¹¹¹), j'ai entendu de la bouche du maître ». ¹¹² Ce maître en question n'est autre que Samuel ben Barukh de Bamberg (1^e moitié du XIII^e siècle)¹¹³, dont Ašer de Osnabrück a recopié plusieurs de ses passages tirés de son rituel de prière¹¹⁴. Un autre texte unique dans le manuscrit Opp. 649 (f.100v-102r) et tout aussi important que le commentaire décrit ci-dessus, est le poème liturgique *Šir ha-Yiḥud li-veneï Mošeh*¹¹⁵. En ce qui concerne la datation, le haut du folio 397v contient un calendrier très mal conservé, où l'on discerne à peine 3 cycles de 19 années allant des années 5112 à 5168 (1352 à 1408 de l'ère commune). Par conséquent, ce manuscrit peut être daté à partir de la deuxième moitié du XIV^e siècle (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe de ce travail dans le volume II, p. 356-363).

2. La transmission textuelle du *Mahzor Vitry*

Il est important d'étudier la transmission des textes du *Mahzor Vitry* et d'inventorier ses divers témoins, afin de « ...parvenir au plus proche commun ancêtre de la tradition...où le texte d'un auteur se trouve consigné dans la forme qui nous est transmise »¹¹⁶. La question de la transmission textuelle du *Mahzor Vitry* a d'ailleurs été soulevée déjà en 1897 par Abraham Epstein¹¹⁷, le premier à observer que le manuscrit Add. 27200-01 de la British Library à Londres est « ...plein d'additions postérieures, il est inévitable que l'étude de cet ouvrage et

¹¹¹ Pour des détails sur la ville d'Osnabrück, en Basse Saxe, voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 12, p. 1500-1501, s.v. « Osnabruck », dans lequel il est mentionné qu'au moment de la Grande Peste, les Juifs de cette ville ont tous été assassinés en 1350. Cette indication chronologique permet de resserrer la datation du manuscrit donnée par le calendrier (ca.1352-1408) et de confirmer que le copiste ait rédigé le manuscrit Opp. 649 après 1350, et donc probablement pendant la première année du calendrier, soit en 1352.

¹¹² Voir folio 322r, lignes 9-11 : ואני אשר מאוזנברוגא שמעתי מפי המורה : Ašer de Osnabrück n'est autre que Ašer ben Jacob ha-Levi de Osnabrück, que Ephraïm Kanarfogel cite dans son ouvrage, voir *op. cit.*, note 40, p.103 (note 20).

¹¹³ Un des principaux maîtres de Meir ben Barukh de Rothenburg (*MaHaRaM*, 1215-1293). Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 4, p. 149-150, s.v. « Bamberg », et Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 2, p. 84-86.

¹¹⁴ Voir Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 84-86, ainsi que Goldschmidt, E., D., « Liquei minhagim min ha-me'ah ha-šaloš esré » (Rassemblement de coutumes du XIII^e siècle), (hébreu), in *Qiriat Sefer*, 27, 1951 :1, p. 280-283.

¹¹⁵ Pour une description de cet hymne, voir *infra*, chapitre IV, p. 104-106 et Habermann, A., M., *Širei ha-Yiḥud ve-ha-Kavod*, (hébreu), Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1948, p. 130-150.

¹¹⁶ Voir Dain, A., *Les manuscrits*, Paris, 1949, p. 122 (2^e édition 1964).

¹¹⁷ Voir Epstein, A., *op. cit.*, note 78.

un coup d'œil jeté sur sa forme primitive n'auraient pas été inutiles. »¹¹⁸ Ce propos éveille la curiosité et incite à entreprendre une recherche sur la transmission « directe¹¹⁹ » des textes du *Mahzor Vitry*, grâce à l'étude du contenu des dix témoins de ce texte préservés à ce jour, ainsi qu'à l'édition imprimée fondée sur le manuscrit Add. 27200-01¹²⁰.

La forme du *Mahzor Vitry* dans les manuscrits conservés, apparaît aux yeux du chercheur moderne comme un recueil de textes divers, dont la sélection peut varier d'un manuscrit à l'autre. Cette hétérogénéité textuelle entre les manuscrits est due à l'évolution dans le temps du *Mahzor Vitry*, qui dès la première moitié du XIIIe siècle se voit complétée d'un nombre important d'*additions* de textes de nature halakhique, éthique, midrashique, mystique, coutumière, scientifique, prémonitoire et calendaire comme il sera décrit plus loin dans le chapitre V. Le corpus de manuscrits conservés du *Mahzor Vitry* permet de voir cette évolution à partir d'un ouvrage de type uniquement liturgico-légal vers une véritable 'bibliothèque portative'¹²¹ ou recueil *encyclopédique* de type liturgico-légal.

Dans le but de l'étude de l'histoire du texte, il est important de dissocier les manuscrits les plus *anciens* du corpus, datés entre le début du XIIe et le début du XIIIe siècle (S, P, G, J, O₁, O₂, O₃)¹²² d'avec ceux plus *tardifs*, rédigés à partir du deuxième quart du XIIIe siècle jusqu'au milieu du XIVe siècle (C, B, A). Tous comportent des *additions* au 'noyau' liturgico-légal', mais il y a une nette différence entre les manuscrits dits *anciens* et les manuscrits dits *tardifs*. Les manuscrits *anciens* comportent très peu d'*additions*¹²³ par rapport au manuscrits *tardifs*, qui reflètent bien l'évolution de cette œuvre d'un 'recueil 'liturgico-légal' en 'recueil *encyclopédique* de type liturgico-légal' ou 'bibliothèque portative'. Les manuscrits dits *anciens* seront appelés ici *courts* et les manuscrits dits *tardifs* seront appelés ici *longs*.

¹¹⁸ Voir Epstein, A., *ibid.*, p. 308.

¹¹⁹ Une transmission « indirecte » se composerait de traductions, citations, d'imitations et d'allusions à un texte perdu. Voir Hamman, A., G., *L'épopée du livre. La transmission des textes anciens, du scribe à l'imprimerie*, Paris, 1985, p. 190.

¹²⁰ Voir Hurwitz, S., *op. cit.*, note 8.

¹²¹ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 79, p. 26. Les *additions* seront étudiées dans le chapitre V de ce travail.

¹²² Nous allons à présent nommer les manuscrits du corpus des *Mahzor Vitry* par leur sigle respectifs. Voir *infra* note 124. Il est important de signaler que les manuscrits O₁, O₂ et O₃ ont un statut spécial : ils sont considérés à la fois comme *anciens*, car ils comportent chacun des parties issues d'un exemplaire d'un *Mahzor Vitry* différent, mais sans contamination de gloses postérieures intercalées au sein des *halakhot* (lois), comme C ou B et à la fois comme *longs* car ils contiennent plusieurs additions de *textes d'étude*, décrits au chapitre V.

¹²³ Israel Ta-Shma est d'avis que les manuscrits que nous appelons ici *anciens* ne comportent pas d'additions du tout, mais le contraire sera démontré ci-dessous dans la liste d'additions incluses dans les manuscrits dits *courts* et *longs* du corpus, ainsi que le tableau comparatif qui suivra. Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 2, p. 81-83.

Dans un premier temps, un classement chronologique des manuscrits sera établi (point A) indiquant la datation, la longueur et le rite dans un premier tableau comparatif, qui mettra en lumière l'existence de manuscrits *courts* et *longs* du corpus. Puis, une liste de toutes les *additions* contenues dans tous les manuscrits sera faite (point B) pour permettre une compréhension plus précise du second tableau comparatif qui suivra (point C). Ce dernier représentera le nombre d'*additions* en commun dans les manuscrits (deux *additions* au minimum en commun) et aura pour objectif de dévoiler les manuscrits qui contiennent le plus d'*additions* du corpus, en guise d'introduction au chapitre V de ce travail.

A. Classement chronologique des manuscrits *courts* et *longs* du corpus:

Manuscrits	Datation	Nombre de folios	Court : peu d' <i>additions</i>	Long : beaucoup d' <i>additions</i>	Rite
S :Ex-Sassoon 535 (Coll. Part., Paris)	1104 (calendrier)	299	X		franco-ashkénaze
P :Parm.2574 (Bibl. Pal., Parma)	ca. Fin XIIe s.	252	X		franco- ashkénaze/romain
G :Guenzburg 481 (Russian State Lib., Moscou)	Après 1171(calendr.)	294	X		franco-ashkénaze
O 1: Opp. 59 (Bod. Lib., Ox.)	Fin XIIe-début XIVe s.	344		X	germano- ashkénaze
J :8092 (JTS, New York)	1204	166	X		franco-ashkénaze
C :Add. 667.1 (CUL, Cambridge)	1218-1237 (calendr.)	229		X	franco-ashkénaze
B :Add. 27200- 01 (B.L., Londres)	1242 (calendr.)	451		X	franco-ashkénaze
A :133H (AIU,	c. 1280-1300	159	X		franco-ashkénaze

Paris)					
O2:Opp.Add. Fol.14 (Bod. Lib., Ox.)	après1332 (calendr.)	248		X	germano- ashkénaze
O3:Opp.649 (Bod. Lib., Ox.)	1352-1408 (calendr.)	406		X	germano- ashkénaze

A1. Datation et rite:

Notre corpus englobe des manuscrits dont la datation s'échelonne entre le début du XIIIe (ca. 1104 représenté par le manuscrit S) siècle et le milieu du XIVe siècle (ca.1352 représenté par le manuscrit O3), qui sont tous issus de l'aire géographique englobant les régions germano-et franco-ashkénazes. Sept des dix manuscrits suivent le rite pratiqué en France du Nord, appelé ici, rite 'franco-ashkénaze' et les trois autres suivent celui pratiqué dans la région germanique d'*Ashkenaz* (vallée du Rhin), appelé ici rite 'germano-ashkénaze'.

A2. Longueur des manuscrits :

Dans ce tableau, sont qualifiés par le terme *court* les manuscrits renfermant peu d'ajouts, appelé ici *additions* ou *textes d'étude*, qui sont greffés à la partie liturgique et *halakhique* du *Mahzor Vitry*, que l'on peut trouver dans les manuscrits G ou J en guise d'exemple. En revanche, le terme *long* indique que certains manuscrits du corpus contiennent un large éventail de textes d'étude ou *additions*, provenant majoritairement de la littérature rabbinique médiévale ashkénaze et même séfarade, et de ce fait, illustrant l'état de cette oeuvre aux XIIIe-XIVe siècles. La différence principale entre les manuscrits *courts* et *longs* est la quantité d'*additions* ou de *textes d'étude* qu'ils renferment.

-manuscrits *courts* ou *recueils de type liturgico-légal* :

D'après ce tableau comparatif, il peut être observé qu'il y a cinq manuscrits de type *court*. Les manuscrits S, P, G et J, sont les plus anciens du corpus et renferment une liturgie, des *halakhot* sur la liturgie et des *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes avec peu d'*additions*. Bien que le A soit plus tardif et malheureusement lacunaire au début et à la fin et, de ce fait, nous ne connaissons pas la totalité de son contenu, il sera tout de même considéré dans ce travail comme un manuscrit de type *court*, car il contient une seule

addition, incorporée à la liturgie et de son commentaire, à savoir le *Livre des Petits Préceptes* (*Sefer Mišvot Qatan*) par Isaac ben Joseph de Corbeil (mort vers 1280).

- manuscrits *longs* ou *recueils encyclopédiques de type liturgico-légal* :

Cinq manuscrits de ce corpus sont considérés comme *longs* de part leurs nombreuses additions. Cependant, il est important de préciser que les manuscrits O₁ (contient ff. 6r-45v, 124r-145r, 149r-155v, 214r-248r d'un exemplaire du *Mahzor Vitry*), O₂ (contient ff.1r-135v, soit 135 folios d'un exemplaire du *Mahzor Vitry*) et O₃ (contient ff. 49v-80v, soit 31 folios d'un exemplaire du *Mahzor Vitry*), ont introduit uniquement des textes *halakhiques* sur la liturgie et ceux relatifs aux pratiques religieuses et quotidiennes, à partir d'exemplaires du *Mahzor Vitry* ancien, c'est-à-dire antérieurs à la datation des manuscrits O₁, O₂ et O₃¹²⁴. En effet, pour leur partie liturgique, ils suivent tous trois un rite germano-ashkénaze et non le rite franco-ashkénaze, propre au *Mahzor Vitry* de la fin du XI^e siècle, l'*Urtext* du corpus de manuscrits. Le manuscrit B, quant à lui, est considéré comme *long*, non seulement de par la richesse de ces *additions*, mais aussi de part le nombre exceptionnel de poésies liturgiques et *halakhot* liées à la liturgie et celles relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes. C'est en effet le manuscrit le plus étendu de tous les manuscrits du corpus. En étudiant le manuscrit C, nous pouvons remarquer qu'il contient non seulement des extraits liturgiques et *halakhiques* d'un exemplaire du *Mahzor Vitry*, mais aussi d'autres ouvrages émanant de l'Ecole de *Rashi*. (*Sefer ha-Pardes*, *Sefer ha-'Orah*). Toutefois, ce manuscrit sera considéré comme faisant partie du corpus, grâce à ses similitudes au niveau de sa structure liturgique et *halakhique* avec les autres manuscrits dits *longs* du *Mahzor Vitry*. Il est important de souligner que les manuscrits O₁ (de rite germano-ashkénaze) et C (de rite franco-ashkénaze) sont d'une importance capitale, puisqu'ils sont les premiers manuscrits conservés du corpus à représenter le modèle du recueil *encyclopédique* de type liturgico-légal.¹²⁵

¹²⁴ Selon Israel Ta-Shma et Abraham Grossman, les exemplaires du *Mahzor Vitry* utilisés comme modèle pour les sections *halakhiques* recopiés dans les manuscrits O₁, O₂ et O₃ (Opp. 59, Opp. Add.fol.14 et Opp. 649), sont parmi les plus anciens du corpus, comportant les mêmes textes que les manuscrits *courts* du corpus (S, P, G, J). Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 2, p. 81-82. Voir aussi Grossman, A., *op.cit.*, note 40, p. 401.

¹²⁵ Le manuscrit (O₁) contient les *additions* suivantes selon l'ordre du manuscrit: *Seder Refafot* (f.145r-145v), *Derekh 'Ereš* (f.243r-250v), *Seder Tannaïm ve-'Amoraïm* (f. 250v-253v), *Seder Re'umim* (f.282v), *Kise' Šlomoh zeh hu* (f. 282v-283r). Le manuscrit C comporte les *additions* suivantes selon l'ordre du manuscrit: Lois de *Shabbat* tirées du *Sefer ha-Terumah* (86v-94r), *Derekh 'Ereš Zuta* (f.112r-117r), *Sefer ha-Tašbeš* (f.117v-120v/193r-215v), une recension abrégée du *Sefer ha-Terumah* (f.137r-152r), *Midrash Gan Eden* (f.176v-177r), *Midrash Gehinom* (f.177r-179r), *Sefer Haya' Olam* (f.215r-221r).

B. Voici une liste de toutes les *additions* dans les manuscrits *courts* et *longs* du corpus. (les textes en gras avec les manuscrits cités en gras apparaissent au minimum dans deux manuscrits) :

ŒUVRES HALAKHIQUES:

- Sefer ha-Ittim* par Judah ben Barzilai Al-Bargeloni (fin XI^e-début XII^e siècle) (B, O2)
- Sefer ha-’Eškol* par Abraham ben Isaac de Narbonne (ca.1110-1179) (P)
- Seder Tanaim ve-’Amoraim* par Judah ben Qalonymos ben Meir (mort ca.1196/1199) (O1)
- Sefer ha-Raviah* par Eliezer ben Joel ha-Levi de Bonn ‘*ha-Raviah*’ (ca.1140-1225) (O3)
- Sefer Roqeah* par Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (c.1165-1230) (O2)
- Ša’arei Dura* par Isaac ben Meir Düren (2^e moitié 13^e siècle) (O3)
- Sefer ha-Terumah*** par Barukh ben Isaac de Worms (ca. fin XII^e-début XIII^e s.) (C, B, O2)
- Sefer Mišvot Gadol (SeMaG)* par Moïse ben Jacob de Coucy (XIII^e s.) (O2)
- Sefer Mišvot Qatan (SeMaQ)* par Isaac ben Joseph de Corbeil (mort ca.1280) (A)

ŒUVRES ETHIQUES:

- Derekh ’Ereš Zuta*** (Traité mineur du Talmud) (G, J, C, B)
- Sefer Haya’Olam (Sefer ha-Yir’ah)* par Jonah ben Abraham Gerondi (ca.1200-1263) (C)

ŒUVRES DE COUTUMES (MINHAGIM) :

- Sefer ha-Tašbeš*** par Samson ben Šadoq (XIV^e siècle) (C, O3)

ŒUVRES MIDRASHIQUES :

- Midrash Sekhel Tov* par Menahem ben Salomon (début XII^e siècle) (O2)
- Midrash Gehinom.* (C)
- Pereq Milḥemet Melekh ha-Mašiah* (B).
- Pereq Gan Eden/Midrash Gan Eden*** (C, B).
- Kise’ Šlomoh zeh hu* (description du trône de Salomon) (O1)

ŒUVRES MYSTIQUES:

- Sefer ha-Kavod* attribué à Judah ben Samuel Qalonymos *he-Hasid* (ca.1150-1217) (O2)

ŒUVRES SCIENTIFIQUES:

- Sefer Yeširah*** (anonyme, III^e-IV^e siècle et Xe siècle) (S, P, G, O1, J, C, B, O3)

ŒUVRES PREMONITOIRES:

- Sefer Refafot* attribué à Hai ben Šerirah Gaon (ca.939-1038) (O1)
- Sefer Re’amim* (auteur inconnu) (O1)

ŒUVRES CALENDAIRES:

- Piruš ha-’Ibur* (S)

C. Un tableau comparatif permettra à présent de mettre en évidence les *additions* des *Maḥzor Vitry courts* et *longs*, conservés dans deux manuscrits ou plus :

Œuvres	S	P	G	O1	J	C	B	A	O2	O3
<i>Sefer ha-Terumah</i> (extraits)						X	X		X	
<i>Derekh Ereš Zuta</i>			X		X	X	X			
<i>Sefer Tašbeš</i>						X				X
<i>Pereq/Midrash</i>						X	X			

<i>Gan Eden</i>										
<i>Sefer Yeşirah</i>	X	X	X	X	X	X	X			X

Observations: On observe que les manuscrits contenant le plus grand nombre d'*additions* en commun sont en ordre décroissant : C, B, G, O₃, J, P, O₂, O₁, S. Il est par conséquent possible de confirmer que C grâce à son nombre d'*additions* donne un exemple clair d'un *Mahzor* encyclopédique de type liturgico-légal. Cependant, ce tableau n'évalue pas le nombre d'*additions* au total dans tous les manuscrits, car certains contiennent des *additions* qui n'apparaissent que dans un seul manuscrit à la fois. En outre, il est intéressant de remarquer que A ne contient qu'une *addition*, n'apparaissant nulle part ailleurs dans les manuscrits du corpus.

Un autre aspect de ces manuscrits doit être pris en compte. En plus des différences dans le nombre et le choix d'*additions*, on trouve une disparité entre les unités textuelles dans la partie légale (*halakhique*) du *Mahzor Vitry*, renfermant les lois relatives à la liturgie et celles relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes¹²⁶. Cette partie légale constitue le 'noyau *halakhique*' du *Mahzor Vitry* que l'on retrouve dans tous les manuscrits du corpus. Or, aucun 'noyau *halakhique*' dans les manuscrits du corpus n'est tout à fait identique. La divergence entre les textes *halakhiques* du 'noyau' se situe dans le choix du thème du texte (soit relatif à la liturgie ou aux pratiques religieuses et quotidiennes), la variation dans sa longueur et de son contenu. Cette observation mène à l'affirmation que le corpus des manuscrits du *Mahzor Vitry* est bel est bien une *recension ouverte* (renfermant des variantes qui n'ont pas de liens entre elles et pourrait être le résultat d'une intervention des copistes¹²⁷). Selon Malachi Beit Arié¹²⁸, l'ensemble des manuscrits hébreux devraient être considérés comme résultats d'une *recension ouverte*, surtout lorsqu'on découvre la spécificité de la transmission textuelle de ces manuscrits, reflétant une nature plus individuelle et privée dans la production des livres à la différence d'une production standardisée et institutionnalisée des

¹²⁶ Israel Ta-Shma ne relève pas des variations internes sur le rassemblement de la partie légale des manuscrits du *Mahzor Vitry*, mais seulement des différences entre les manuscrits du corpus avec ou sans *additions*, comme évoqué plus haut, voir *supra* note 124.

¹²⁷ Les *recensions fermées* sont des manuscrits renfermant les mêmes erreurs/variantes; voir West, M. J., *Textual Criticism and Editorial Technique Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart, B.G., Teubner, 1973, p. 31, 37 ; voir aussi Hamman, A., G., *op. cit.*, note 119, p. 198-200.

¹²⁸ Beit-arié, M., « Transmission of Texts by Scribes and Copyists : Unconscious and Critical Interferences », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 75, n°3, Autumn 1993, p. 33-52 (*Artefact and Text : The Re-Creation of Jewish Literature in Medieval Hebrew Manuscripts*; Proceedings of a Conference held in the University of Manchester 28-30 April 1992), p. 51.

scriptoria du monde chrétien et des ateliers laïques contrôlés par les universités. Cette nature individuelle du livre hébreu a occasionné une critique éditoriale libre, rendant l'étude de la transmission textuelle des manuscrits hébreux beaucoup plus complexe.

Etant donné le caractère anthologique très riche des textes du *Mahzor Vitry*, une édition critique complète de tous les manuscrits du corpus aurait été souhaitable, mais dépasserait les limites fixées dans le présent travail. Nous avons opté pour un échantillon de textes de ces manuscrits à l'épreuve de la critique textuelle, afin de démontrer la nature hétérogène de ce corpus, illustrant bien la notion de *recension ouverte* des manuscrits du *Mahzor Vitry*. L'échantillon édité est le début d'une *halakha* relative aux pratiques religieuses et quotidiennes sur les lois du deuil *Hilkhot 'evel*, contenue dans sept manuscrits, soit la loi présente dans le plus grand nombre de manuscrits du corpus (S, P, G, J, C, B, O₃). Elle sera également comparée avec les *Hilkhot 'evel* dans l'édition imprimée du *Siddur Rashi*¹²⁹ (SR), une des sources du *Mahzor Vitry*¹³⁰. Cet échantillon sera édité à partir du manuscrit le plus ancien du corpus, à savoir le manuscrit S et les variantes dans les manuscrits P, G, J, C, B et O₃ seront transcrites et commentées à la suite ci-dessous¹³¹ (les abréviations de mots ne seront pas prises en considération). Cet échantillon de texte tiré des *Hilkhot 'evel* est représentatif des lois sur le deuil dans leur totalité, tant au niveau du type et de la quantité de variantes entre les textes dans les sept manuscrits et l'édition imprimée du *Siddur Rashi*. Cette édition critique peut être consultée dans la section des annexes dans le volume II de ce travail (p. 365-368).

L'édition critique de l'échantillon de sept manuscrits du corpus, ainsi que la comparaison avec l'édition imprimée du *Siddur Rashi* a permis de démontrer que les variantes textuelles relèvent principalement de fautes de copie minimales involontaires, d'ajouts de mots çà et là, de quelques oublis de mots, un désordre du texte involontaire (surtout pour le texte de P), ainsi que des commentaires étrangers au *Mahzor Vitry*, intercalés à différents endroits au

¹²⁹ Voir Buber, S. et Freiman J. (éd.), *op.cit.*, note 8, *Hilkhot 'evel*, p. 274-275 (longueur de la transcription). A titre informatif, il est intéressant de consulter l'édition critique des *Hilkhot 'evel* par Arié Goldschmidt sur les cinq manuscrits suivants : S (כ"י"ש), G (כ"י"ג), J (כ"י"ז), B (כ"י"ל), O₃ (כ"י"ג), voir Goldschmidt, A., *op.cit.*, note 8, vol. 3, p. 742-744 (ces numéros de pages correspondent à la section éditée dans ce travail en annexe dans le volume II, p. 365-368).

¹³⁰ Voir *supra* chapitre II, p.19-20.

¹³¹ Voici l'emplacement du passage tiré des lois sur le deuil (*Hilkhot 'evel*) dans les sept manuscrits du corpus des *Mahzor Vitry* : S : p.273-274/ P : f. 136v/ G : ff. 135r-135v/ J : ff. 112v-113r/ C : ff. 170v-171r/ B : ff. 156v-157r, section ג'ע"ד (p. 234-235, vol. 1 de l'édition imprimée de Hurwitz S., *op. cit.*, note 8) et O₃ : ff. 65v-66r, ainsi que dans l'édition imprimée du *Siddur Rashi* par Salomon Buber et Jacob Freiman, Berlin, 1911, p. 274-275 (SR).

sein du texte sur les *Hilkhot 'evel*, principalement dans le manuscrit C, mais aussi au début du texte dans le manuscrit J et à la suite du texte coupé dans le manuscrit O₃. Ces interventions dans le texte des *Hilkhot 'evel* révèlent la liberté éditoriale dans les sept manuscrits du corpus et l'édition imprimée du *Siddur Rashi*. Curieusement, S et P sont seuls à comporter les mêmes variantes quatorze fois dans le texte des *Hilkhot 'evel* (**mis en évidence en gras et souligné** dans l'édition critique). L'hypothèse que P découle directement de S est difficile, puisque P est trop différent de par sa structure et son origine géographique : P contient des textes *halakhiques* que S n'a pas comme *šehitah*, *šišit*, *mezuzah*, P contient également un mot en judéo-provençal (f.42v) au sein de lois comportant la citation d'autorités talmudiques provençales (f. 42r-51v), ainsi qu'une portion de la prière pour le *Shabbat* qui est issue du rite romain, situant sa production probablement dans une partie plus méridionale de l'Europe, contrairement au manuscrit S, qui vient de la France du Nord. Cependant, après une vérification comparative, faite de manière systématique pour tous les autres textes *halakhiques* de tous les manuscrits du corpus, il est possible d'observer que S et P, tout en contenant des différences relatives à la liberté éditoriale, sont tout de même les manuscrits qui possèdent les similitudes et variantes textuelles les plus proches entre elles au sein du corpus.

Pour prouver cette hypothèse, l'édition critique de l'ensemble du corpus est souhaitable. Il dépasse cependant de loin les limites de ce travail de doctorat. Tout en puisant dans les résultats de l'édition critique d'une partie de texte des *Hilkhot 'evel*, il existe malgré tout un lien de parenté entre ces sept textes. Même si aucun des sept textes sur les *Hilkhot 'evel* n'est littéralement identique et ne présente pas non plus suffisamment de variantes communes qui permettraient de les considérer comme une *recension fermée*, le texte des *Hilkhot 'evel*, édité à partir de S, est assez uniforme dans l'ensemble des sept manuscrits pour affirmer qu'une seule version de base des *Hilkhot 'evel* aurait pu exister dans la forme primitive ou l'*Urtext* du *Maḥzor Vitry*. L'étude de cet échantillon effectuée suggère que, malgré la liberté éditoriale, il est possible de retrouver des points communs entre les manuscrits et peut-être même de supposer une forme originale du texte. Cette analyse critique de l'échantillon est confirmée par la vérification comparative et méthodique des nombreux autres textes *halakhiques* des *Maḥzor Vitry*, en montrant que les noyaux *halakhiques* des manuscrits différents renferment des textes suffisamment proches entre eux, pour pouvoir les regrouper en 'familles' de *halakhot*¹³². C'est pour cela que l'étape suivante de ce

¹³² L'édition de tous les autres textes de *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes a été vérifiée minutieusement par nos soins.

cheminement intellectuel dans les dédales de la transmission textuelle du *Maḥzor Vitry* a mené à la classification des *halakhot* par familles, présente sous forme de trois tableaux comparatifs¹³³ :

1. *Halakhot* relatives à la liturgie
2. *Halakhot* relatives aux pratiques quotidiennes et religieuses présentes dans certains manuscrits du corpus.
3. *Halakhot* relatives aux pratiques quotidiennes et religieuses présentes dans certains manuscrits, mais tous absents de S.

1. *Halakhot* relatives à la liturgie :

On trouve les *halakhot* relatives à la liturgie dans la prière quotidienne, suivant en général un ordre chronologique : *šakharit*, *minhah*, *aravit*, *sefer Shabbatot*, *Roš Ḥodeš*, *Qiduš Levanah*, et de même pour les fêtes : *Ḥanukah*, *Purim*, *Pessaḥ*, *Šavuot*, *jours de jeûne (17 Tamuz et 9 Av)*, *Roš ha-Šanah*, *Yom Kipur*, *Sukot (Lulav, 'Etrog)*. Les lois de l'*Omer* (récité entre *Pessaḥ* et *Šavuot*) et les lois sur le *Pitum ha-Qetoret* (ordre de l'encens dans le Temple, sous 'P.h-Q.' dans le tableau) sont présents dans plusieurs manuscrits du corpus mais pas le manuscrit S (Ex- Sassoon 535) :

¹³³ De plus, seront incorporées et comparées seulement les *halakhot* présentes en commun dans deux manuscrits ou plus dans les manuscrits du corpus. Les *Hilkhot 'erusin* (lois sur les fiançailles, Ms J), de *niqudim* (lois sur la ponctuation, Ms G) et de *tagin* (lois sur la décoration des lettres, Ms P) ne sont présents que dans ces manuscrits cités. (Se référer à la liste de toutes les *additions* dans les manuscrits *courts* et *longs* du corpus ci-dessus). Il sied de préciser aussi que pour le cas du manuscrit C, seul les *halakhot* issus du *Maḥzor Vitry* seront pris en compte dans les tableaux comparatifs ci-dessous.

<i>Halakhot Liturgiques</i>	S	P	G	O₁	J	C	B	A	O₂	O₃
Prières/rituels quotidiens	X		X	X	X		X		X	
Shabbatot	X	X	X				X	X		
Ḥanukah	X		X				X			X
Purim	X						X			X
Pessaḥ	X	X	X		X	X	X			
Roš Ḥodeš	X	X	X				X			X
T'anit	X	X	X				X		X	X
17 Tamuz			X						X	
9 Av	X	X	X		X		X		X	X
Sukot	X	X	X	X	X		X		X	
Lulav	X	X	X		X		X		X	
Etrog	X						X		X	
Roš ha-Šanah	X	X	X	X	X		X			
Yom Kipur	X	X	X	X	X		X			
'Omer			X	X			X			
P. ha-Q.		X	X		X		X	X		

Ce tableau met en évidence les manuscrits renfermant le contenu de lois relatives à la liturgie les plus riches du corpus, à savoir : les manuscrits S, G et B. Puis viennent dans l'ordre décroissant, les manuscrits P, J, O₂, O₁, O₃, A, C.

2. *Halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes dans certains manuscrits du corpus :

Elles ne sont pas toujours intercalées au même endroit dans les manuscrits. Certaines lois se trouvent dans S et d'autres pas. Les lois présentes dans S sont :

'*evel* (deuil), *milah* (circoncision), *nidah* (lois de pureté) et les *šiterei gitin* (lettres de divorce), *šiterei qetubah* (contrats de mariage).

<i>Hal. prat. relig. et quot.</i>	S	P	G	O ₁	J	C	B	A	O ₂	O ₃
'Evel	X	X	X		X	X	X			X
Milah	X	X	X		X		X			X
Nidah	X		X	X	X		X			
Siterei Gitin	X		X	X			X			
Qetubah	X		X				X			

A nouveau la même conclusion apparaît : les manuscrits S, G, B partagent tous les mêmes *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif.

3. *Halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes présentes dans certains manuscrits, mais tous absents de S :

Les lois sur les pratiques religieuses et quotidiennes absents de S sont: *šehitah*, *tereifot*, *'eruv*, *tefilin*, *šišit*, *mezuzah*, *miqveh*, *kalah*, *birkat ha-mazon*, *soferim*, *Massekhet Soferim*, *Sefer Torah*¹³⁴.

¹³⁴ Les lois du Traité de *Soferim* (*Massekhet Soferim*) et *Sefer Torah/Sefer Tagin* ont été placés au sein des lois liées aux pratiques quotidiennes et religieuses du juif, car elles n'ont pas de rapport directe avec la liturgie ou les fêtes, mais plutôt aux règles liées à l'activité des scribes et à l'écriture d'un rouleau de Torah. Au sujet de *Massekhet Soferim*, il s'agit une œuvre *halakhique* tardive, écrite à partir du IXe siècle, qui porte principalement sur la fabrication des rouleaux liturgiques et les instructions pour leur lecture. Il a été décidé de ne pas inclure un résumé historique de cette œuvre au sein du chapitre V dans cette présente étude, car cette dernière est considérée comme faisant partie du noyau légal du *Mahzor Vitry*, même s'il n'est pas présent dans le manuscrit le plus ancien du corpus, manuscrit S. Nous trouvons des extraits du *Massekhet Soferim* dans les manuscrits P, O₁ et B du corpus ; voir l'étude récente de Debra Reed-Blank, (« It's Time to take another Look at Our Little Sister Soferim: A Bibliographical Essay », in *The Jewish Quarterly Review*, n° 1-2 (juillet-octobre), 1999, p. 1-26), qui suggère que seuls les manuscrits du *Mahzor Vitry* P et B renferment ce texte, (quand en réalité le manuscrit O₁ contient également des extraits) et qu'ils seraient les recensions les plus anciennes conservées du *Massekhet Soferim*; par ailleurs d'origine franco-ashkénaze et datés du XIIIe siècle. Notre avis diffère quelque

<i>Hal. prat. relig. et quot..</i>	S	P	G	O ₁	J	C	B	A	O ₂	O ₃
Šeḥiṭah		X	X		X		X			
Ṭereifot			X		X		X			
Ēruv			X	X			X	X		
Tefilin			X	X		X				
Šiṣit		X	X	X			X			
Mezuzah		X	X			X	X			
Miqveh			X	X						
Kalah				X			X			
Birkat ha-mazon							X	X		
Massekhet Soferim		X		X			X			
Sefer Torah/ Sefer Tagin			X				X			

Les conclusions de ce tableau comparatif permettent de remarquer à nouveau que les manuscrits G et B renferment le plus grand nombre de *halakhot* qui ne sont pas contenues dans le manuscrit S.

Pour conclure, le constat de l'absence d'un grand nombre de *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes dans S, le manuscrit le plus ancien du corpus, constitue la problématique principale de la transmission textuelle du *Maḥzor Vitry*. Cette constatation conduit vers les deux questions suivantes : est-ce que l'*exemplar* du *Maḥzor Vitry* le plus proche de l'*Urtext*, compilé par R. Simḥah ben Samuel de Vitry à la fin du XI^e siècle, est celui qui contient le plus petit nombre de textes *halakhiques* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes ou au contraire, est-ce que la forme la plus ancienne contient la partie *halakhique* la plus riche ? En d'autres termes, la forme primitive du *Maḥzor Vitry* renfermait-elle les *halakhot* sur les pratiques religieuses et quotidiennes, absente de S, ou S serait-il représentatif de l'*Urtext* du *Maḥzor Vitry* ?

peu sur le plan de la datation puisque le manuscrit P pourrait même être daté de la fin du XII^e siècle, comme il a été expliqué plus haut dans ce chapitre.

Pour tenter de répondre à cette question, il faut revenir sur la notion de familles de *halakhot* dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* en se basant sur leur « noyau liturgico-légal ». Le groupement de ces familles, a permis de tenter de représenter les manuscrits du corpus suivants par la ‘méthode généalogique’, concrétisée sous forme graphique d’un *stemma*¹³⁵. Cet arbre généalogique va servir à tirer des conclusions sur la relation historique entre les manuscrits¹³⁶. Il sied de préciser ici que ce *stemma* ne sera pas basé sur la critique textuelle des manuscrits (puisque une édition critique des manuscrits du *Maḥzor Vitry* n’a pas été possible dans le cadre de cette présente étude), mais adapté au contenu du noyau *halakhique* de ces manuscrits. En l’absence de *l’ancêtre suprême*, le (ou les) *archétype(s)* sont les plus anciens témoins survivants ou disparus, dont dépendent et dérivent toutes ou certaines copies, qui se dispersent en divers témoins et s’éloignent de leur source¹³⁷. Dans cette étude, l’*Urtext* hypothétique du *Maḥzor Vitry* de la fin du XIe siècle sera qualifiée d’*ancêtre suprême*¹³⁸ de la tradition de ce texte (et non d’*œuvre originale*, notion qui est peu claire). L’objectif de ce travail sera de reconstituer si possible, grâce aux contenu *halakhique* dix manuscrits du corpus cet *ancêtre suprême* aujourd’hui disparu. Un *stemma* sur la base des familles de *halakhot* sera réalisé sur les résultats communs des tableaux comparatifs des *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques quotidiennes et religieuses.¹³⁹ Comme le *stemma* ne prend pas en compte l’ensemble de chaque manuscrit, mais seulement leur noyau légal, les manuscrits de type *court* et *long* seront traités ensemble, sans faire attention aux d’*additions*.

La présence des *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif, identiques et communes l’une à l’autre, nous permet de proposer un classement sous forme de *stemma* hypothétique des relations généalogiques possibles entre les manuscrits. Ce *stemma* hypothétique de la transmission des textes du *Maḥzor Vitry* a été tracé en respectant l’ordre d’ancienneté des manuscrits, à savoir que l’*archétype* α a été mis entre X et S, ce dernier, daté environ du début du XIIe siècle, soit trente ans après X (*ancêtre suprême*). Les *archétypes* β, γ, δ, ε, ont été également placés à un endroit intermédiaire,

¹³⁵ Enchaînement mettant un lien entre un ancêtre et un descendant. Voir Froger, Dom, J., *La critique des textes et son automatisation*, Paris, Dunod, 1968, p.45 et 55. Voir aussi West, M., L., *op. cit.*, note 127, p. 14 et Hamman, A., G., *op. cit.*, note 119, p. 208.

¹³⁶ Voir West, M., L., *ibid.*, p. 14.

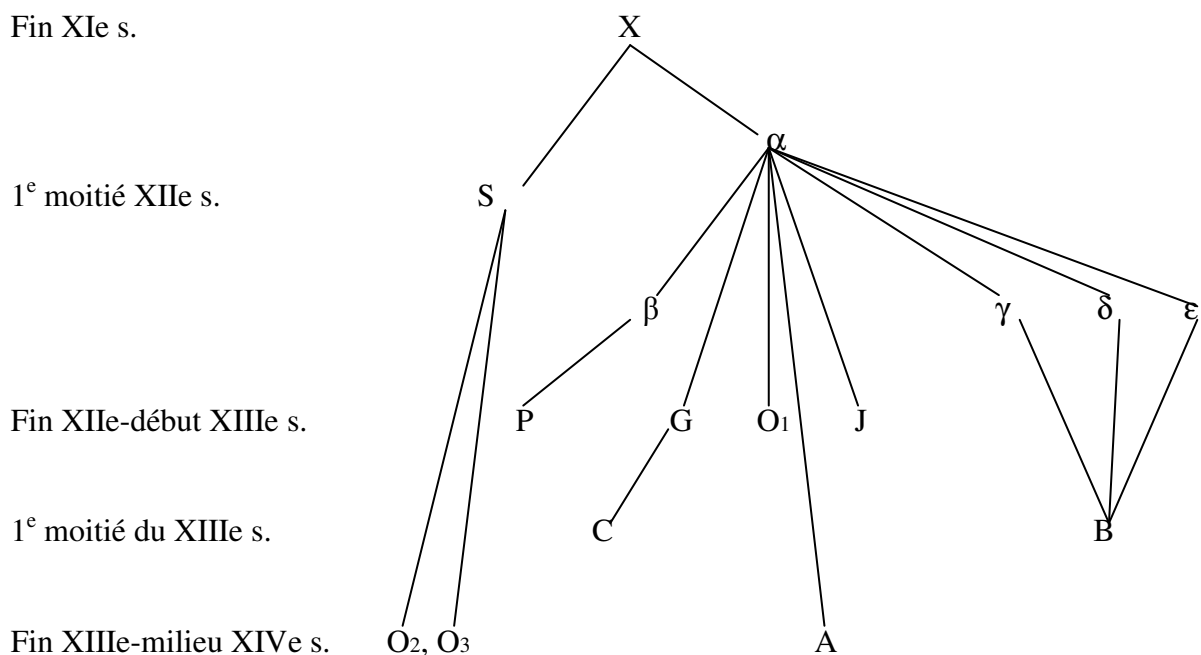
¹³⁷ Voir West, M., L., *ibid.*, p. 32 et Hamman, A., G., *ibid.*, p. 208.

¹³⁸ Voir Froger, Dom, J., *ibid.*, p. 123.

¹³⁹ La partie liturgique des manuscrits est bien représentée par les deux rites pratiqués en *Ashkenaz* (franco et germano-ashkénazes), mais ne sera pas prise en compte dans l’établissement de la transmission textuelle du *Maḥzor Vitry* dans ce travail. Voir Goldschmidt, A., *op. cit.*, note 8, p. 48, où l’on trouve une liste non exhaustive de quelques variantes liturgiques entre les manuscrits Ex-Sassoon 535 (S), Guenzburg 481 (G) et 8092 JTS (J) en relation avec le manuscrit de Londres Add. 27200-01 (B).

pendant le XIII^e siècle. Les manuscrits P, G, O₁ et J, bien qu'ils ne fussent pas tous écrits aux mêmes siècles, ont été placés sur une même ligne à cause de leur date de copie plus ancienne que B. Rappelons aussi que les portions de textes issues d'un exemplaire du *Mahzor Vitry* dans O₁, O₂ et O₃ sont plus anciens que la date de copie des manuscrits eux mêmes¹⁴⁰. En ce qui concerne les manuscrits C et B, ils sont au même niveau non seulement à cause de la proximité de leur dates de copie (C :1218-1237 et B : 1242).

Le *stemma* selon la méthode généalogique sur la base des familles de *halakhot* se présente ainsi:



Observations du *stemma* généalogique:

X = *Ancêtre suprême* hypothétique de la *main* de Simḥah ben Samuel de Vitry de la fin du XI^e siècle.

S = *Archétype*. En comparaison avec les autres manuscrits du corpus, il lui manque deux *halakhot* relatives à la liturgie et douze *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes. Il est l'*archétype* de O₂ et O₃. O₂ ne renferme pas de *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes du tout et O₃ n'en contient que deux, aussi présents dans S (*evel* et *milah*).

¹⁴⁰ Voir *supra* notes 124 et 126.

α = *Archétype* hypothétique disparu pour β , γ , δ , ϵ , eux aussi disparus (rappelons que le copiste du manuscrit B aurait combiné trois *exemplaria* : γ , δ , ϵ). α serait alors une recension renfermant toutes les *halakhot* liées à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes contenues dans le manuscrit S et en plus toutes celles non contenues en S, à savoir celles présentes dans les manuscrits P, G, O₁, J, C, A et B. Ces derniers sont tous des recensions ‘adaptées’ de α , car certaines contiennent des *halakhot* que d’autres n’ont pas, mais elles renferment toutes au moins une des *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes qui ne se trouvent pas dans l’*archétype* S.

β = *Archétype* disparu pour P. β a été placé entre α et P, puisque P ne comporte que les lois de *Hanukah*, *šišit* et *mezuzah* en commun avec α . Donc β est un *archétype* intermédiaire.

γ , δ , ϵ = sont les 3 exemplaires utilisés pour écrire B (voir la description du Ms Add. 27200-01 plus haut), à savoir hypothétiquement : γ contiendrait les additions d’Isaac bar Dorbelo, δ contiendrait les additions d’Abraham bar Natan de Lunel et ϵ contiendrait les ajouts et corrections, parfois contradictoires aux autres ajouts, qui sont l’œuvre d’un troisième copiste ou du compilateur de Ms Add. 27200-01.

B = Exemplaire le plus étendu du corpus, contenant le plus grand nombre de *halakhot* liées soit à la liturgie, soit à la vie quotidienne dans les manuscrits du corpus. Il lui manque uniquement les lois de *miqveh* et *tefilin*, cependant présents dans G et O₁.

G = Exemplaire le plus étendu après B. G ne contient pas tous les commentaires ajoutés au sein des *halakhot* de B (qui proviennent de γ , δ , ϵ). De plus G ne contient pas les *halakhot* suivantes contenues dans B : *Purim*, *’etrog*, *kalah*, *birkat ha-mazon* et *soferim*.

O₁ = Exemplaire qui ne contient pas non plus les commentaires ajoutés de B (qui proviennent de γ , δ , ϵ) et, de ce fait, O₁ se rapproche plus de G en ayant *miqveh*, *’eruv*, *šišit* et *tefilin* en commun, même si O₁ contient les lois de *kalah* et *soferim* en commun avec B. D’après une observation du tableau comparatif, ces dernières lois n’existent que dans B et O₁, les rendant de moindre importance par rapport aux autres *halakhot* comme *’eruv* présent aussi dans A et *tefilin* présent aussi dans C.

C = Exemplaire qui ne contient que des *halakhot* éparses provenant du *Maḥzor Vitry* sans être issues des *archétypes* γ , δ , ϵ , mais plutôt de l’*archétype* α . C pourrait donc découler de G, car il comporte les mêmes *halakhot* de *tefilin* et de *mezuzah* en commun.

J = Exemplaire qui ne contient que des *halakhot* éparses provenant du *Maḥzor Vitry* sans provenir des *archétypes* γ , δ , ϵ , mais plutôt de l’*archétype* α . Il comporte trois *halakhot* qui ne sont pas présentes dans S, à savoir : *šehitah*, *tereifot* et *pitum ha-qetoret*.

A = Exemplaire aussi issu de l'*archétype* α car il comporte deux *halakhot* qui ne sont pas présentes dans S, à savoir : *'eruv* et *birkat ha-mazon*. Ces deux lois se trouvent dans B, et par conséquent A découle de α .

O₂ et O₃ : Ces deux exemplaires comportent les mêmes lacunes de *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes que S. Ils découlent donc de S.

Conclusions sur le *stemma* généalogique :

Qu'en est-il à présent de la reconstitution de X, *ancêtre suprême* et *Urtext* du *Maḥzor Vitry* ? D'après le *stemma*, deux *archétypes*, l'un survivant (S) et l'autre disparu (α) seraient issus de X. S est l'*archétype* de type *pauvre* car il lui manque un total de quatorze *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes. Pour α , l'*archétype* disparu, il a été proposé de le considérer dans ce *stemma* comme étant *riche*, contenant toutes les *halakhot*, dont celles qui sont absentes de S. Ce *stemma* propose un *ancêtre suprême* X comme *riche* car il contient toutes les *halakhot* manquantes de S. L'*archétype* α est une recension intermédiaire entre X et les autres manuscrits, P, G, J, O₁, C, B et A.

L'*archétype* α devrait être considéré comme issu de X pour deux raisons :

1. La majorité des manuscrits du corpus émanent de lui (7/10) directement ou indirectement (car les *archétypes* β , γ , δ , ϵ sont des intermédiaires à certains manuscrits du corpus) car sept de ces manuscrits contiennent des *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes, absents de S.
2. Dans certains ouvrages émanant de l'École de *Rashi* (*Siddur Rashi*, *Sefer ha-Pardes*, *Sefer ha-'Orah*), tous contiennent de nombreuses *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes absents de S. Bien que le contenu de ces textes ne soit pas toujours identique dans les manuscrits des *Maḥzor Vitry*, cela prouve quand même que ce type de lois existait à l'époque de l'élaboration de l'*ancêtre suprême* X du *Maḥzor Vitry*, mais n'a visiblement pas été inclus par le scribe du manuscrit S, l'*archétype* survivant et manuscrit le plus ancien du corpus.

Ces observations pourraient peut-être indiquer une première hypothèse selon laquelle l'*ancêtre suprême* X contenait bien toutes les *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes, ainsi que les deux *halakhot* sur la liturgie qui manquent à S (*Omer* et *pitum ha-qetoret*).

En contrepartie, en employant la datation comme élément essentiel à la reconstitution de l'*ancêtre suprême* X, il est tout à fait possible que l'*archétype* survivant S soit la recension

la plus proche de X, car il a été copié au début du XIIe siècle, vers 1104, soit cinquante ans tout au plus après lui. En conséquence de cette seconde hypothèse, l'*archétype* α serait une version 'élargie' de *halakhot* émanant de l'Ecole de *Rashi*. Ainsi, les deux hypothèses formulées sur la forme primitive ou l'*Urtext* du *Maḥzor Vitry* sont dès lors trop difficiles à départager, par manque d'autres recensions comme S, daté du XIIe siècle. Cependant, en se fondant sur la proximité de la datation entre X et S, il est possible d'approfondir l'idée selon laquelle S pourrait être l'*archétype* survivant le plus proche de l'*ancêtre suprême* X et de proposer que S (ainsi qu' O₂ et O₃, basés sur S) soit une recension *pauvre* en *halakhot*, non pas parce-que le scribe a omis certaines *halakhot*, mais parce que l'*ancêtre suprême* X était tout simplement *pauvre* en *halakhot* lui aussi. Dans ce cas, il n'est pas nécessaire de supposer l'existence de l'*archétype* disparu nommé α , car aucun manuscrit du corpus ne contient exactement le même nombre de *halakhot* liées à la liturgie ou aux pratiques religieuses et quotidiennes. Il faudrait alors imaginer un *archétype* disparu comme base pour chaque manuscrit (sauf pour B qui en contiendrait trois, comme dans le *stemma*). Ces derniers auraient eu le rôle d'enrichir de *halakhot* les manuscrits du corpus, de manière successive et continue, entre le début du XIIe siècle, date de la rédaction de S et 1242, date de B, le *Maḥzor Vitry* le plus étendu. Si nous nous référons uniquement aux manuscrits *courts* du corpus, considérés comme *anciens* ; S, P, G, J, O₁, O₂ et O₃ (car ces trois derniers renferment une partie d'un *Maḥzor Vitry* ancien¹⁴¹, mais sans inclure A car daté après 1277), G est de loin le plus *riche* en *halakhot*. Par conséquent, on peut au moins affirmer qu'à l'époque de la rédaction de G, plus précisément après 1171 (d'après les manuscrits conservés), qu'il existait une recension enrichie de *halakhot* du *Maḥzor Vitry*. Ces *halakhot* auraient comme source les ouvrages émanant de l'Ecole de *Rashi* évoqués plus haut. Malheureusement, les suggestions de l'*ancêtre suprême* X du *Maḥzor Vitry*, qu'il soit *riche* ou *pauvre*, ne peuvent rester qu'à l'étape de l'hypothèse, à cause du manque de manuscrits conservés du *Maḥzor Vitry*, ainsi qu'aux problèmes de transmission liés à la liberté éditoriale des scribes.

Dans ce chapitre nous avons entrepris tout d'abord la description des dix manuscrits du corpus des *Maḥzor Vitry* conservés dans des bibliothèques publiques et collections privées. La provenance, l'histoire, la datation et les particularités de chaque manuscrit ont été présentées, afin de permettre de mieux cerner les manuscrits préservés du *Maḥzor Vitry*. Puis, celles-ci ont fait l'objet d'une analyse de la transmission textuelle hypothétique de ce corpus.

¹⁴¹ Voir *supra* notes 124 et 126.

L'approche de la critique textuelle traditionnelle effectuée sur un échantillon de l'unité textuelle des *Hilkhot 'evel* dans sept manuscrits et de l'édition imprimée du *Siddur Rashi*, est venue non seulement confirmer, mais aussi nuancer l'opinion de Malachi Beit-Arié, qui considère cette méthode non pertinente aux manuscrits hébreux. Ils relèvent, selon lui, des *recensions ouvertes*, à cause de la pratique éditoriale libre des scribes juifs. Malgré cela, nous avons conclu qu'un lien fondamental et suffisamment proche entre les manuscrits du corpus du *Mahzor Vitry* existait, et qu'il était possible d'entrevoir, à travers les textes *halakhiques* (relatifs à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes) du corpus, la version primitive du *Mahzor Vitry*. En effet, il n'y a pas moins de quatorze occurrences où S et P, tous deux des manuscrits *anciens*, sont les seuls sur huit versions, à comporter les mêmes variantes. En outre, grâce à ce rapprochement entre les unités textuelles des manuscrits, force est de constater que les contenus textuels *halakhiques* du corpus ont pu être examinés selon une approche 'généalogique', grâce à la classification par familles des *halakhot* dans des tableaux comparatifs. Il a été ainsi possible d'identifier des groupes communs et de dresser un *stemma*. Ce dernier a permis de concevoir hypothétiquement qu'un *ancêtre suprême* appelé X aurait pu à la fois contenir toutes les *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes à travers l'*archétype* disparu de α , ou être au contraire, le modèle le plus simple du *Mahzor Vitry*, sur lequel S, O₂ et O₃ se seraient basés et à partir duquel P, G, J, O₁, C, B et A se seraient développés et enrichis, grâce à des *archétypes* intermédiaires disparus.

L'étude de la transmission textuelle des manuscrits du *Mahzor Vitry* nous aura permis d'adopter l'idée que même si aucune recension n'est la même dans le corpus, un fil conducteur commun à tous les manuscrits est néanmoins visible. Ce fil conducteur est la présence d'un groupe de *halakhot* relatifs à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif, dont le nombre varie d'un manuscrit à l'autre, mais dont le contenu des textes est clairement le même, mis à part quelques libertés éditoriales, comme l'édition critique d'une partie des *Hilkhot 'evel* l'a démontré. C'est grâce à la présence de ces diverses *halakhot*, issues de l'Ecole de *Rashi* qu'il est possible d'identifier les manuscrits du corpus comme des recensions du *Mahzor Vitry*. A présent que la transmission textuelle des manuscrits du *Mahzor Vitry* est établie, il est possible de passer à l'étape consacrée à la liturgie dans les manuscrits des *Mahzor Vitry* conservés.

IV. *Le Maḥzor Vitry: un rituel de prière*

L'objectif de ce chapitre n'est pas de faire une description analytique exhaustive de la liturgie juive, déjà traitée longuement dans les ouvrages de référence de grands érudits tels que Leopold Zunz¹, Seligmann Baer², Ismar Elbogen³, Abraham Idelsohn⁴, Stefan Reif⁵ ou Naftali Wieder⁶, pour ne citer que les plus importants. Le rôle fondamental de ce chapitre est de situer le contenu liturgique du *Maḥzor Vitry* dans un contexte de la liturgie ashkénaze, comme nous l'avons expliqué dans l'introduction. Dans l'aire géographique d'*Ashkenaz*, qui englobe l'Europe de l'ouest et de l'est, on distingue deux rites liturgiques, à savoir le rite germano- et franco- ashkénaze. La liturgie juive d'*Ashkenaz* va être abordée ici par deux éléments essentiels, à savoir la prière et les lois relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes. A partir de là, le contenu et la structure liturgique des manuscrits du corpus du *Maḥzor Vitry* pourront être décrits. C'est alors qu'une description brève des types de textes liturgiques classés en quatre groupes sera faite. Cette description est complétée par un tableau comparatif du contenu liturgique des dix manuscrits du corpus du *Maḥzor Vitry*, qui se trouve en annexe dans le volume II (p. 369).

1. Les rites germano- et franco-ashkénazes

Comme il a été précisé au chapitre précédent, le corpus des manuscrits du *Maḥzor Vitry* comporte trois manuscrits (O₁, O₂, et O₃) qui suivent le rite germano-ashkénaze, plutôt que celui dit franco-ashkénaze. Ces trois manuscrits ne contiennent que des différences mineures avec le rite franco-ashkénaze, tant au niveau de leur liturgie que de leur contenu de poésies liturgiques, et de ce fait, leurs variantes ne seront pas évoquées en détail au cours du présent chapitre.

¹ Zunz, L., *Die Synagogalen Poesie des Mittelalters*, vol.1. et *Die Ritus des Synagogalen Gottesdienstes*, vol. 2, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967 (édition originale de Leopold Zunz: *Die Ritus des Synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*, Berlin, Julius Springer, 1859).

² Baer, S., *Avodat Israel*, Rödelheim, 1868.

³ Elbogen, I., *Jewish Liturgy. A Comprehensive History*, traduit par Raymond Scheindlin, Philadelphie, Jérusalem, Jewish Publication Society, 1993.

⁴ Idelsohn, A., Z., *Jewish Liturgy*, New York, Sacred Music Press, 1932.

⁵ Reif, S.,C., *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁶ Wieder, N., *The Formation of Jewish Liturgy in the East and West. A Collection of Essays*, (hébreu), 2 vol., Jérusalem, 1998. A titre informatif, il serait important de mentionner l'oeuvre d'Israel Ta-Shma, intitulée *The Early Ashkenazic Prayer (Ha-tefilah ha-Aškenazit ha-qedumah)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 2004, et d'ajouter que cet auteur a écrit plusieurs articles au sujet de la liturgie juive.

Les dénominations germano- et franco-ashkénazes permettent la distinction de deux rites liturgiques pratiqués au sein de la même aire géographique d'*Ashkenaz*⁷. Situons plus précisément ces rites, étudiés dans ce chapitre depuis leurs origines jusqu'aux Xe et XIe siècles. Le rite germano-ashkénaze (*nusah Ashkenaz*) était en usage dans la province rhénane de la Lotharingie et le rite franco-ashkénaze (*nusah Şarefat*) était en usage dans les communautés du Nord de la France⁸. En plus de sa qualification géographique, l'aire d'*Ashkenaz* était considérée comme une seule unité sur un plan spirituel, culturel et intellectuel jusqu'au dernier quart du XIe siècle⁹. Cependant, si on se concentre seulement sur le plan religieux, on distingue bien dans la liturgie d'*Ashkenaz* deux rites, mais inclus dans une même famille liturgique plus globale, appelée « rite ashkénaze », en comparaison avec les rites dits « italien », « séfarde » ou encore « yéménite », pratiqués dans la diaspora juive.

Pour mieux intégrer les distinctions entre les rites germano- et franco-ashkénazes, la compréhension de la formation du rite dit « ashkénaze » (*nusah Ashkenaz*) est primordiale, car elle est à la fois basée sur les traditions dites « babylonienne » et « palestinienne ». Nous allons retracer brièvement le développement de la prière juive et de sa codification dans l'orient et sa transmission vers l'occident.

Il est reconnu que l'ordre des prières n'a pas existé sous forme bien définie avant les IXe-Xe siècles de notre ère¹⁰. Toutefois, le contenu des prières est perçu comme une version

⁷ Le nom d'*Ashkenaz* est mentionné trois fois dans la Bible: Gn 10:2, I Chron 1:6 et Jer 51:27. Dans le chapitre 10, verset 2 de la Genèse, il est indiqué qu'*Ashkenaz* est le fils d'un certain Gomer. Le nom de ce dernier a été repris par les Sages du Talmud, à cause de ses ressemblances phonétiques avec Germamya, (région à l'est du Rhin nommée de cette façon par les Romains) et de ce fait, ils ont créé le lien en établissant Gomer comme faisant référence à Germamya et alors, par déduction *Ashkenaz*, le fils de Gomer, est associé à Germamya (ou Germania). Voir le Talmud de Babylone, traité *Yoma*, 10a. Pour une autre référence dans le Talmud de Babylone sur Germamya, voir le traité *Megilah*, 6b.

⁸ Le rite franco-ashkénaze était également pratiqué par les juifs établis en Angleterre depuis 1066, date de l'invasion par Guillaume le Conquérant et jusqu'en 1290, date de leur expulsion par Edouard Ier (1272-1307). Ce rite a été enrichi de coutumes propres aux juifs d'Angleterre. Pour plus d'information sur les juifs en Angleterre, voir Olszowy-Schlanger, J., *Les manuscrits hébreux dans l'Angleterre médiévale : étude historique et paléographique*, Paris-Louvain, Peeters, 2003 et Mundill, R., R., *England's Jewish Solution : Experiment and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

⁹ Voir *supra* chapitre II, note 26, où il a été expliqué que, dès le dernier quart du XIe siècle, les communautés juives de la France du Nord sont de plus en plus indépendantes des communautés rhénanes, de Spire, Worms et Mayence, épïcêtres culturels, intellectuels et spirituels d'*Ashkenaz*. Ce n'est véritablement qu'après la date fatidique de la première croisade, qui a débuté en 1096, où les communautés rhénanes sont anéanties, que ce centre se déplace au Nord de la France, en particulier grâce à l'École de *Rashi*, installée à Troyes. Voir Grossman, A., *The Early Sages of France, Their Lives, Leadership and Works (Hakhmei Şarefat ha- rişonim)* (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1995, p. 540 et Ta-Shma, I., *Early Franco-German ritual and Custom (Minhag Ashkenaz ha-qadmon)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1999 (3e édition) (1e édition: 1992), p. 15-16.

¹⁰ Voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 5, p. 139.

écrite de ce qui était connu sous forme orale depuis longtemps, tant dans le domaine juridique (*halakhique*) que dans le domaine liturgique. Les *Geonim*, Sages de Babylone actifs entre la première moitié du VI^e siècle et la première moitié du XI^e siècle de l'ère commune¹¹, sont considérés comme les continuateurs de la tradition talmudique¹² en tant qu'auteurs de la réalisation textuelle et exégétique d'un processus de codification de la Tradition orale. Celle-ci a été éditée au II^e siècle de l'ère commune dans le code de la loi appelée *Mishna* et complétée aux IV^e et V^e siècles par des discussions et commentaires ajoutés et appelés *Guemara*, qui ensemble constituent le *Talmud*¹³. La période des *Geonim* est celle d'une grande créativité et d'une expansion intellectuelle sans précédent¹⁴, en particulier pour la fondation de la prière rabbinique. En effet, à partir du IX^e siècle, naissent les premières codifications de *halakha* babylonienne¹⁵ tels les *Halakhot Pesuqot* par Yehudai Gaon et les *Halakhot Gedolot* par Simeon Qeraya. C'est dans cette ambiance générale de codification et de création de codes juridiques que la liturgie finit par être codifiée à son tour. Le premier code liturgique est le *Seder 'Amram Gaon*, écrit par le Gaon 'Amram ben Šešnah (mort vers 875) vers 860 de l'ère commune ou encore le *Siddur Sa 'adiah Gaon* écrit cent ans plus tard par Sa 'adiah ben Joseph Gaon de Sura (882-942)¹⁶. Par ailleurs, la mise par écrit de la prière et la codification continue de la liturgie depuis le IX^e siècle¹⁷ coïncide avec l'adoption du codex par les juifs. Le codex devient un médium favori de transmission et de diffusion des textes. Sans pour autant remettre en cause la tradition de la transmission orale, celui-ci apparaît désormais comme le moteur nécessaire à toute autorisation et institutionnalisation des textes, afin de limiter les variantes dans ceux-ci¹⁸. Ces premiers *codices* liturgiques ont été conçus dans le but de consolider les pratiques liturgiques de communautés juives fleurissant au sein des pays islamique et où un nombre important d'émigrés suivant la tradition babylonienne se sont installés¹⁹. En particulier, au IX^e siècle, les juifs de la péninsule

¹¹ Pour la datation de la période des *Geonim*, voir Brody, R., *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 3-18.

¹² Le *Talmud* est finalisé au IV^e siècle en Palestine (*Talmud de Jérusalem*) et en Babylonie au VI^e siècle (*Talmud de Babylone*). Cette époque constitue l'amorce d'une volonté de canonisation du service synagogaal, pratiqué dans ces deux régions. En outre, le *Talmud* de Jérusalem était connu et employé par les juifs d'*Ashkenaz* et Jacob bar Samson est connu pour avoir été le premier Sage de la France du Nord qui a utilisé des sources du *Talmud* de Jérusalem dans ses commentaires; voir *infra* note 103 et voir Grossman, A., *op. cit.*, note 9, p. 415.

¹³ Voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 5, p. 139.

¹⁴ Contrairement à la tendance générale de certains chercheurs tels que Seligman Baer et Ismar Elbogen, d'ignorer l'influence gaonique majeure sur le développement de la liturgie rabbinique.

¹⁵ Voir Reif, S., C., *ibid.*, p.131 et 154.

¹⁶ Voir *supra* chapitre II.2. pour plus d'ample information sur ces oeuvres, voir Brody, R., *op. cit.*, note 11.

¹⁷ Voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 148.

¹⁸ Voir Carruthers, M., J., *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 215.

¹⁹ Voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 185.

ibérique, arrivés probablement avec la conquête romaine de l'Espagne²⁰, ont demandé des instructions concernant la liturgie aux académies de Babylone. C'est à leur demande que le Gaon 'Amram ben Šešnah produit le *Seder Amram Gaon*; un arrangement systématique des prières du cycle annuel, ainsi que des lois pertinentes à celles-ci²¹. Cet ouvrage a joui d'une grande notoriété au cours des siècles suivants et a été employé comme une importante source liturgique par des autorités rabbiniques espagnoles, provençales, françaises et allemandes²².

La fixation de la liturgie juive a donc été imposée par les *Geonim* babyloniens et allait de pair avec la systématisation de la codification *halakhique* relative à la prière, dont la source principale est le Talmud de Babylone. De ce fait, la liturgie a progressivement acquis un caractère conservateur et immuable, définissant ainsi la tradition dite « babylonienne ».

Comme nous allons le voir, la tradition ancienne de la Terre d'Israël (*'Ereš Israel*) ou dite « palestinienne » a coexisté avec la tradition babylonienne. En opposition avec cette dernière, une caractéristique de la tradition palestinienne est le manque de standardisation et la décentralisation culturelle, laissant la place à une tradition orale importante qui se concrétise en une variété de coutumes²³. C'est pour cela que les chefs spirituels des communautés en Terre Sainte se sont tournés vers les autorités babyloniennes, qui prônaient la standardisation et la systématisation pour la forme normative de la prière. En outre, la disparition des communautés juives après la conquête de la Terre Sainte par les Croisés en 1099 a provoqué une diminution de la pratique de la tradition palestinienne dans cette aire géographique; permettant l'autorité rabbinique babylonienne de l'époque, à s'affirmer par l'augmentation de la pratique du rite babylonien dans la plupart des communautés juives de Palestine. La tradition palestinienne, quant à elle, ne laissa par conséquent, que des traces mineures sur l'ensemble des prières fixes et obligatoires de la liturgie juive²⁴.

²⁰ Voir Schechter, A., I., *Studies in Jewish Liturgy: Based on a unique manuscript entitled Seder Hibur Berakhot*, Philadelphia, Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1930, p. 40.

²¹ Pour une description plus détaillée du *Seder Amram Gaon*, voir *supra* chapitre II, p.17-20, *Seder Amram Gaon : Hebrew Text with Critical Apparatus, Part I*, Hedegard, D. (éd.), Lund (Lindstedt), 1951, voir Šešnah 'Amram ben, *Seder Amram Gaon Part II: The Order of Sabbath Prayer*, text edition, an annotated English translation and introduction by Trygve Kronholm (éd.), Lund (Sweden), CWK Gleerup, 1974 et Goldschmidt, E.,D. (éd.), *Seder Rav Amram Gaon*, Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1972.

²² Voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 5, p. 186.

²³ Voir Ta-Shma, I., *op.cit.*, note 6, p. 6.

²⁴ voir Reif, S.,C., *ibid.*, p. 160-161.

Cette caractéristique de décentralisation et de manque de codification du culte dans la tradition palestinienne a permis non seulement une plus grande liberté dans le service divin, où un grand nombre de textes ajoutés, tels des Psaumes, poèmes liturgiques (*piyyutim*) et bénédictions (*berakhot*) ont été intégrés à la liturgie, mais aussi à l'importance du rôle de la dévotion personnelle du fidèle envers Dieu. Néanmoins, la nécessité de faire respecter les six-cents treize commandements (*mišvot*) et surtout l'étude quotidienne de la Torah (la Loi Ecrite) sont deux aspects qui ont été observés dans les deux traditions babylonienne et palestinienne.

Le service divin dans la tradition palestinienne possède avant tout quatre composantes principales qui lui sont propres et sont intégrés de manière intrinsèque dans sa liturgie : de nombreux poèmes liturgiques (*piyyutim*)²⁵, des traductions araméennes de la Bible (*Targumei ha-Miqra*)²⁶, des compositions faisant partie de la littérature homilétique du *Midrash*²⁷ et des passages tirés de la littérature mystique ancienne de la *Merkavah*²⁸. Le mysticisme de la *Merkavah*, qui fait partie de la littérature des *Heikhalot* (Palais) s'est surtout développée en Palestine pendant les Ie et Ve siècles et ses textes relatent principalement les périples célestes de leurs auteurs dans la montée progressive, traversant les six palais divins (*heikhalot*) par étapes, jusqu'à l'arrivée au Char/Trône (*merkavah*) sur lequel est posé le trône divin (appelé Trône de la Gloire, *Kise' ha-Kavod*) décrit dans le premier chapitre du Livre d'Ezéchiel et dans le chapitre 14 du Livre d'Enoch. L'œuvre du *Ma'aseh Merkavah*, basée sur des enseignements attribués à des Sages du IIe siècle, comporte davantage de textes de type liturgique (en particulier des hymnes de louanges solennels) que n'importe quelle autre œuvre dans la littérature des *Heikhalot*²⁹. Cette littérature mystique était en outre bien connue des

²⁵ Les poèmes liturgiques (*piyyutim*) seront développés plus loin dans ce chapitre.

²⁶ Voir Brody, R., *op. cit.*, note 11, p. 170. Il existe des conjectures au sujet de l'origine des traductions araméennes de la Bible : soit babyloniennes, soit palestiniennes; mais la position dominante de la recherche est qu'elles ont vu le jour en Palestine (Judée) autour du IIe siècle de l'ère commune ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 4, p. 843-847, s.v. « Targums to the Pentateuch », voir aussi *infra* note 96.

²⁷ Bien qu'il existe des textes du *Midrash* d'origine babylonienne, la plupart sont incorporés dans le Talmud de Babylone et sont inférieurs en quantité et en qualité à ceux compilés en Palestine. Pour une description détaillée de la littérature du *Midrash*, voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, p. 1507-1523, s.v. « Midrash ».

²⁸ Titre donné au premier chapitre du Livre d'Ezéchiel dans le Talmud de Jérusalem, (traité *Hagigah* 2:1). Ce terme désigne les spéculations complexes, homélies et visions du char-trône divin, mais n'apparaît pas dans le Livre d'Ezéchiel. Il est tiré de I Chr 28 :18, où il est question du roi David remettant, entre autres, les plans du char céleste à son fils Salomon ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol.11, p.1386-1388, s.v. « Merkabah mysticism ».

²⁹ Cette littérature mystique, mentionnée dans le Talmud et des *Midrash*, ainsi que des textes remontant aux Ier et IIe siècles de l'ère commune (dont deux textes mentionnés dans la *Mishna* : *Heikhalot Rabati*, *Heikhalot Zutрати*), octroie une place importante aux traditions sur la description des six palais et des mystères du Char-Trône divin, voir *Encyclopedia Judaica* vol.10, p. 500-506, s.v. « Kabbalah » et voir Swartz, M., D., *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1992, p. 5-11; voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 5, p. 132-133 et Dan, J., « Mysticism in History, Religion and Literature » in *Studies in Jewish Mysticism*, Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April 1978, Cambridge (Mass.), Association for Jewish Studies, 1978, p. 3. Il est

Sages babyloniens et commentée pendant la période des *Geonim*³⁰, mais incluse uniquement de manière périphérique dans leur corpus littéraire³¹.

La tradition dite « palestinienne » a été donc imprégnée à la fois par la codification liturgique des prières fixées par les *Geonim* babyloniens et par ses propres compositions variées de genres liturgiques (*targum, midrash, piyyut*) et ses coutumes, créant de ce fait un rite flexible et en constante évolution³², en comparaison avec la constance du rite babylonien.

Le rite dit « palestinien » a été transmis depuis la Terre d'Israël à l'Europe occidentale grâce à l'Empire byzantin, qui l'a véhiculé selon un axe Sud-Nord, depuis l'Italie du Sud, puis au centre et au Nord de l'Italie, pour s'étendre par la suite jusqu'en région germanique d'*Ashkenaz*, en traversant les Alpes vers la vallée du Rhin. Des liens socio-économiques existaient entre la Palestine et l'Italie déjà entre les VIIe et Xe siècles³³, rendant l'Italie héritière spirituelle de la tradition byzantino-palestinienne³⁴. En outre, l'Italie a été fortement influencée par la systématisation de la codification rabbinique initiée par les *Geonim* babyloniens, avec la pénétration du Talmud de Babylone aux VIIIe et IXe siècles en Europe chrétienne³⁵. Au moment de cette acculturation, la *halakha* (la Loi) issue de la tradition palestinienne, souvent en contradiction avec la *halakha* du Talmud de Babylone, a été en quelque sorte « sanctifiée » au niveau du *minhag* (coutume) local, prenant une place plus

intéressant de préciser que Gershom Scholem est le premier à avoir démontré l'importance du courant du mysticisme de la *Merkavah* dans le contexte du judaïsme dans l'Antiquité tardive et son rapport avec la liturgie rabbinique à cette époque; voir Scholem, G., G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1974, p. 40-79 et Scholem, G., G., *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, JTS Press, 1965, p. 20-30 et p. 101-117.

³⁰ L'œuvre du *Ma'aseh ha-Merkavah* reflète un long processus d'évolution rédactionnel depuis la Palestine des IIIe et IVe siècles jusqu'à sa compilation finale en Babylonie entre les VIe et VIIIe siècles pendant la période des *Geonim*. Ce que l'on connaît du mysticisme de la *Merkavah* aujourd'hui est en réalité une adaptation tardive babylonienne d'éléments liturgiques et apocalyptiques développés à l'origine en Palestine ; voir Swartz, M., D., *op. cit.*, note 29, p.11 et 220.

³¹ Voir Reif, S., C., *op.cit.*, note 5, p. 133 et voir Brody, R., *op. cit.*, note 11, p.142-147 et 170.

³² Voir la découverte récente de fragments de rituels de prière de rite dit « palestinien » dans la Gueniza du Caire. Ils ont été longuement étudiés par Ezra Fleischer dans son ouvrage intitulé *Eretz Israel Prayer and Prayer Rituals as Portrayed in the Genizah Documents (Tefilah u-minhagei tefilah 'Eretz Israel bi-teqfat ha-Geniza)*, (hébreu) Jérusalem, Magnes Press, 1988.

³³ Voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 164.

³⁴ Le rite italien appelé *Nusah Roma* (rite de Rome), dérivant principalement de la tradition palestinienne a été recensé dans un premier ouvrage appelé le *Seder Hibur Berakhot* ('Compilation de l'ordre des bénédictions'), écrit par Menahem ben Salomon au XIIe siècle. Ce rituel est une source comparative importante pour certaines bénédictions et poésies liturgiques (*piyyutim*), tout à fait similaires au rite français. Voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 164-165 et Schechter, A., I., *Studies in Jewish Liturgy: Based on a unique manuscript entitled Seder Hibur Berakhot*, Philadelphia, Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1930.

³⁵ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 6, p. 4.

importante que celle de la *halakha* prescrite par le Talmud de Babylone³⁶. En réalité, la norme rabbinique dans ces communautés n'a jamais pu se substituer à la diversité coutumière communément admise dans les localités et de ce fait, le *minhag* est devenu aussi valide qu'une loi dans le lieu où il est pratiqué. Ce caractère local de la coutume convient parfaitement aux communautés juives d'*Ashkenaz*. Elles ont, en effet, cette spécificité de décentralisation de leurs communautés³⁷ et ce, d'une part à cause de l'organisation interne et de la structure sociale des communautés juives³⁸, se basant sur les principes talmudiques, mais aussi d'autre part, à cause de la désintégration de l'Empire Carolingien et de la structure féodale grandissante³⁹. Le rite « germano-ashkénaze » (*nusah Ashkenaz*) a été alors formé à partir des vestiges d'une tradition palestinienne, intégrée au préalable dans le rite du judaïsme italien⁴⁰, tradition principalement de type liturgique⁴¹. Le rôle majeur de la poésie liturgique (*piyyut*) a servi parfois de remplacement à la prière au sens strict, ainsi que les adjonctions de Psaumes, versets bibliques, textes *midrashiques*, et bénédictions variées au sein d'une prière fixe et obligatoire, reflétant plutôt une manière de pensée influencée par la tradition palestinienne. A cela, il faut ajouter le caractère populaire de la prière ashkénaze, qui devient le véhicule de la dévotion personnelle par excellence, car des litanies (*baqašot*), pour la

³⁶ Voir Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 23-24 et voir Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century, Life and Literature », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p. 10-11.

³⁷ Le terme de « décentralisation » concernant le statut des communautés juives en région germano-ashkénaze est plus ambigu qu'il ne paraît en réalité et incite à une explication plus détaillée. La structure sociale des communautés germano-ashkénazes jouissait, entre les Xe et XIe siècles, d'un pouvoir politique et social réuni, occupé par une lignée de membres de sept familles éminentes entre les villes de Mayence et Worms et ce, jusqu'aux Croisades de 1096. Cette structure était alors bien organisée et centralisée, en comparaison avec la structure pratiquement inexistante des communautés de la France du Nord dans le courant du XIe siècle. En revanche, si l'on compare cette organisation des communautés germano-ashkénazes avec la hiérarchisation extrême des académies talmudiques et leur structure politique et sociale en Babylonie et en Palestine, elles sont en effet « décentralisées ». Voir Grossman, A., « On the Early Sages of Ashkenaz », in *Immanuel*, 15, Hiver 1982/1983), p. 75-76 et Grossman, A., « Towards a Portrait of the Rabbi in Eleventh-Century Ashkenaz », in *Das Aschkenasische Rabbinat*, Carlebach, J. (éd.), Berlin, Metropol Verlag, 1995, p. 26.

³⁸ Voir Baer I., « The Origins of the Organization of the Jewish Community of the Middle Ages », in *Binah*, vol. 1., 1989, p. 59-82 (paru aussi en hébreu dans *Zion*, 15, 1950, p.1-41).

³⁹ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 6, p. 5 et Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century, Life and Literature », *op. cit.*, note 36, p. 16; voir aussi Cook, J., P., *Ecclesiastical Communities and their Ability to Induce Legal Customs: A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1950.

⁴⁰ Voir Reif, S., C., « Rashi and Proto-Ashkenazi Liturgy », in *Rashi 1040-1990, Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, G., Sed-Rajna (éd.), Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 449.

⁴¹ Même s'il n'est pas question d'aborder la tradition linguistique de la prière dans ce travail de thèse, il est toutefois intéressant de mentionner qu'en cette matière, la langue de la prière est en hébreu ou araméen et le système de vocalisation de la prière tibérienne-palestinienne a été maintenue dans les rites italien, germano- et franco-ashkénazes. Ce système de vocalisation pré-date l'émergence celui de Aaron ben Moïse ben Ašer (actif dans la première moitié du Xe siècle) ; voir Eldar, I., *The Hebrew Language Tradition in Medieval Ashkenaz*, (hébreu), 2 vols., Jérusalem, Publications of the Hebrew University Language Traditions Project, (*Edah ve-lašon*), 1973 et 1979 et Eldar I., « The Grammatical Literature of Medieval Ashkenazy Jewry », in *Hebrew in Ashkenaz*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 26-45.

plupart à connotations mystiques et magiques, employant l'invocation des anges et autres entités célestes (*hašba ʾot*), sont intégrées souvent à profusion dans le rituel ashkénaze. Elles sont, pour la plupart, issues d'une tradition palestinienne ésotérique ancienne (*Torat ha-Sod*) et tiennent une place centrale dans la liturgie, comme intermédiaire dans la transmission des prières entre le fidèle et le divin⁴².

Stefan Reif⁴³, un des spécialistes de la liturgie juive, a résumé de manière synthétique et claire l'origine double du rite germano-ashkénaze : « ...*Already by the latter part of the eleventh century the wider cultural influences on the few families of Jewish leaders that dominated such centres as Worms, Mainz, Regensburg and Speyer were owed as much, if not more, to the guidance emanating from talmudic centres permeated with the philosophy of the Babylonian Geonim. The halakhic and talmudic methods that were destined to become dominant in and characteristic of the developing of Ashkenaz in communities were taking hold and inevitably had their effect on overall attitudes to the structure and content of prayer. Nevertheless, in matters of custom, midrash and linguistic tradition, the older inheritance held its ground so that liturgy...represented an amalgam of Jewish cultural elements...drawing its inspiration from both Italian and Spanish sources* ». Le rite dit « germano-ashkénaze » (*nusah Ashkenaz*) a été donc formé à partir d'une base ancienne issue de la tradition palestinienne, sur lequel sont greffés des éléments de la tradition babylonienne, créant à terme une identité liturgique propre, essentiellement grâce à la position centrale de la coutume ashkénaze (*minhag Ashkenaz*), de la poésie liturgique (*piyyut*) et de la littérature mystique ancienne d'origine palestinienne dans ce rite.

D'un point de vue historique, la présence juive dans la région germanique d'*Ashkenaz* remonte sûrement avant le début du IX^e siècle⁴⁴, car des fouilles archéologiques récentes dans le quartier juif de Cologne ont permis de retrouver les vestiges d'une construction (synagogue ?) datant de la première moitié du IV^e siècle, enfouies sous la synagogue du Moyen Âge. Mis à part la bâtisse elle-même, où le sol, l'abside, le portique et le bassin ont été

⁴² Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 6, p. 13.

⁴³ Reif, S., C., *op. cit.*, note 40, p. 449.

⁴⁴ Contrairement à l'avis communément attestée; voir Toch, M., « The Formation of a Diaspora : the Settlement of the Jews in the Medieval German Reich », in *Ashkenaz : Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, n°7 :1, 1997, p. 55-78. Voir Grossman, A., « On the Early Sages of Ashkenaz », *op. cit.*, note 37, p. 74, Schwarzfuchs, S., « L'opposition Tsarfat-Provence : la formation du Judaïsme du Nord de la France », in *Hommage à Georges Vajda ; études d'histoire et de pensée juives*, G., Nahon et Ch., Touati (éds.), Louvain, Peeters, 1980, p. 137 et Blumenkranz, B., « Germany (843-1096) », in *The World History of the Jewish People, the Dark Ages*, Tel Aviv, 1966, p. 163.

découverts, il a été retrouvé également de nombreux objets, dont des pièces de monnaies, quelques-unes datant du II^e siècle, ainsi que des restes de poterie portant des inscriptions araméennes⁴⁵. Cependant, c'est grâce à l'invasion de la Lotharingie en 939 par Otton I^{er} (912-973) que cette région va connaître une période de « Renaissance » intellectuelle sans précédent⁴⁶. Entre 950 et 1050, des autorités rabbiniques de la famille Qalonymos venus d'Italie⁴⁷, vont jouer un rôle prépondérant dans la diffusion des études rabbiniques au Nord des Alpes, en s'installant principalement à Mayence⁴⁸, puis Worms⁴⁹, deux villes en Lotharingie, où séjournera *Rashi* à partir de la deuxième moitié du XI^e siècle. L'implantation juive en région germano-ashkénaze s'est faite principalement suivant un axe Sud-Nord, à partir de l'Italie. Une autre possibilité a été suggérée dans la recherche par Avraham Grossman, qui est celle d'une émigration également selon un autre axe Sud-Nord, à partir du Sud de la France⁵⁰.

Les communautés juives de ce qui est la France d'aujourd'hui vivent au XI^e et XII^e siècle dans deux aires culturelles différentes l'une de l'autre. La partie Nord (*Şarefat*), fait partie de l'aire culturelle d'*Ashkenaz*, et au Sud les communautés provençales suivent le rite dit « provençal » (*nusah Provans*). Le rite « franco-ashkénaze » (*nusah Şarefat*) est pratiqué par un ensemble de petites communautés juives installées au Nord de la Loire depuis le Xe siècle⁵¹, principalement en Champagne⁵² et, surtout depuis le début du XI^e⁵³ siècle, dans les

⁴⁵ Ces découvertes permettent alors de confirmer la continuité d'une présence juive à Cologne, depuis l'époque romaine jusqu'en 1424, date de leur expulsion de la ville de Cologne. Ces fouilles ont commencé en 2007 et vont se poursuivre jusqu'en 2013, sous la direction de M. Sven Schutte, Directeur des Antiquités Historiques de la ville de Cologne. Le compte rendu des fouilles a été communiqué par M. Schutte, lors d'un colloque sur *l'Archéologie du Judaïsme en France et en Europe*, ayant eu lieu les 14 et 15 janvier 2010 à Paris. Ce colloque était organisé par l'Institut national de Recherches Archéologiques Préventives (INRAP) et le Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme de Paris. Les actes de ce colloque ont été publiés dans Salmona, P., et Sigal, L. (éds.), *Archéologie du judaïsme en France et en Europe*, Paris, La Découverte, 2010.

⁴⁶ Voir Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century, Life and Literature », *op. cit.*, note 36, p. 2-3. Certains chercheurs pensent qu'Otton II aurait invité la famille Qalonymos à s'installer en 982 ; d'autres sources erronées du XIII^e siècle, attribuent l'arrivée de la famille à Charlemagne, lui-même ; voir Grossman, A., « On the Early Sages of Ashkenaz », *op. cit.*, note 37, p. 75.

⁴⁷ Voir Grossman, A., « The Migration of the Qalonymos Family from Italy to Germany », (hébreu), in *Zion*, XL, 1975, p. 154-185.

⁴⁸ Le Sage R. Mešulam ben Qalonymos actif à Lucques en Italie vers 976, s'installera plus tard à Mayence, où sa présence dans cette ville est attestée par une pierre tombale portant son nom ; voir aussi Schwarzfuchs, S., *op. cit.*, note 44, p. 137 et 149.

⁴⁹ Vers 1070, le grand Sage R. Qalonymos ben Šabetai (ca. 1030-1096) arrive à Worms depuis l'Italie, contribuant de manière conséquente à l'activité intellectuelle de la ville ; voir Grossman, A., « On the Early Sages of Ashkenaz », *op. cit.*, note 37, p. 80.

⁵⁰ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 74.

⁵¹ Voir Schwarzfuchs, S., *ibid.*, p. 145.

⁵² Voir Schwarzfuchs, S., « La communauté juive de Troyes au XI^e siècle », in *Rachi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, Paris et Louvain, Peeters, 1994, p. 525-534 et Golb, N., *Les Juifs de Rouen au*

villes telles qu' Angers⁵⁴, Le Mans⁵⁵, Orléans⁵⁶, Rouen⁵⁷, ainsi que la région d'Ile-de-France. A cette époque, ces petites communautés se rattachent exclusivement aux centres d'étude et d'autorité rabbiniques de Mayence, Worms et Spire, créant de ce fait, un domaine uni en *Ashkenaz*, comme mentionné au début de ce chapitre.

Les sources concernant l'implantation des Juifs en France septentrionale pendant le haut Moyen Age sont très peu nombreuses, mais l'hypothèse principale retenue semble être celle d'une vague d'émigration principale suivant un axe est-ouest, à partir de la région germanique rhénane⁵⁸. Cette direction migratoire est un complément supplémentaire à cette « symbiose » entre les régions germano- et franco-ashkénazes, vécue jusqu'à la fin du XIe siècle. Cette proximité entre ces deux communautés n'a toutefois pas exclu un autre itinéraire⁵⁹ d'émigration juive vers le Nord de la Loire, à partir de la Provence et l'Espagne⁶⁰. En conséquence, les Sages de la France du Nord étaient beaucoup plus réceptifs à l'influence

Moyen Age, portrait d'une culture oubliée, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1985, p.143-144 (note 1), p. 148 (note 12) et p. 149 (note 16).

⁵³ Voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 40, p. 445.

⁵⁴ Le Sage R. Joseph ben Samuel Tov Elem 'Bonfils', surnommé R. Yom Tov Elem (*Rita*) (ca.980-1050) a émigré de Narbonne en Provence à Angers sur la Loire (ou Limoges) dans la première moitié du XIe siècle ; voir Grossman, A., *op. cit.*, note 9, p. 543 et 547.

⁵⁵ Des membres de la famille Abun étaient originaires de Le Mans et ont émigrés à Mayence dans le courant du Xe siècle. Simeon ben Isaac ben Abun *ha-Gadol* (Le Grand) de Mayence (ca.950-1020) est l'un des plus importants représentants de cette famille; voir Kanarfogel, E., *Peering through the Lattices, Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, Wayne State University Press, 2000, p. 41 et 131. En outre, Sage R. Elie ben Menahem '*ha-Zaqen*' ('le vieux') du Mans a vécu dans la première moitié du XIe siècle. Voir Grossman, A., « On the Early Sages of Ashkenaz », *op. cit.*, note 37, p. 84.

⁵⁶ Une personnalité importante, R. Isaac ben Menahem d'Orléans a vécu dans le courant du XIe siècle et était une des premières autorités rabbiniques du Nord de la France avec R. Joseph ben Samuel Tov Elem. Après avoir étudié à Worms sous l'égide de R. Eliezer ben Isaac de Worms, surnommé *Eliezer ha-Gadol* 'Eliezer le Grand' (XIe siècle), il est retourné dans sa ville d'origine d'Orléans, pour fonder sa communauté et rétablir entre autres, les coutumes (*minhagim*) de cette ville, qui avaient été abandonnées au profit de celles de la région germano-ashkénazes ; voir Grossman, A., « Relations between the Jewish Communities of Northern France and those of Germany before 1096 », (hébreu), in *Umah ve-toldotekhah (Nation and History: Studies in the History of the Jewish People based on Papers delivered at the Eighth World Congress of Jewish Studies)*, Jerusalem, 1981, Stern, M.(éd.), Jérusalem, Magnes Press, 1983, vol.1, p. 222-223.

⁵⁷ Voir Golb, N., *Les Juifs de Rouen au Moyen Age, portrait d'une culture oubliée*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1985.

⁵⁸ Voir Schwarzfuchs, S., *op. cit.*, note 44, p. 150. Il est pourtant important de préciser que le chercheur Guido Kisch (*The Jews in Medieval Germany, A study of their Legal and Social Status*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, p. 3-4) a proposé que la route d'émigration des juifs vers la France conduisait du Sud vers le Nord (de la Provence vers le Nord de la France) puis ensuite vers la vallée du Rhin. Cette hypothèse a été émise sur un argument linguistique, à savoir que les communautés rhénanes considéraient le roman comme leur langue quotidienne et vernaculaire. Simon Schwarzfuchs démontre que la frontière linguistique entre les deux régions n'était pas encore nette et que « ...la lutte entre le germanisme et la romanité n'a pas été tranchée du jour au lendemain ». (voir son article cité ci-dessus en note 44, p. 146, où il renvoie à des sources (notes n° 46-47) concernant la langue romane et germanique).

⁵⁹ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 9, p. 555.

⁶⁰ Voir Grossman, A., « Between Spain and France: Relations between the Jewish Communities of Muslim Spain and France », (hébreu), in *Exile and Diaspora: Studies ...presented to ...Haim Beinart (Galut 'ahar Golah)*, A., Mirski, A., Grossman, Y., Kaplan (éds.), Jérusalem, 1988, p. 75-101.

de la tradition babylonienne⁶¹, dont dépendaient les rites provençaux (*Provans*) et espagnols (*Sefarad*). Les liens entre ces trois régions sont non seulement de nature économique et sociale, mais ont été tissés dans le domaine de l'exégèse biblique, de la linguistique, de la poésie liturgique (*piyyut*)⁶². D'ailleurs, certaines coutumes (*minhagim*) pratiquées par les communautés franco-ashkénazes étaient d'ailleurs imprégnées de la tradition séfarade-provençale⁶³. D'autre part, certaines caractéristiques du rite franco-ashkénaze diffèrent du rite germano-ashkénaze, en particulier l'emploi d'un vocabulaire et d'une phraséologie liturgiques propres à certaines formules babyloniennes⁶⁴. Ainsi, le rite franco-ashkénaze (*nusah Şarefat*), a puisé ses sources à la fois dans les traditions palestiniennes, héritées par les communautés italiennes et germano-ashkénazes et des traditions babyloniennes, reçues des communautés de la péninsule Ibérique (*Sefarad*) et de Provence (*Provans*).

Léopold Zunz est le premier chercheur à avoir suscité de l'intérêt pour le rite « franco-ashkénaze » en 1859 dans son ouvrage intitulé *Die Ritus des Synagogen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt* ; il considère, toutefois de manière inexacte, ce rite comme le témoin le plus ancien des rites germano-romains⁶⁵. Comme il a été expliqué plus haut, l'antériorité du peuplement juif d'origine germano-ashkénaze par rapport à celui de la France du Nord se révèle par la petitesse de ses communautés, se rattachant à une relation symbiotique culturelle et spirituelle de la région germanique, à cause de la faiblesse de traditions propres⁶⁶. L'indépendance et l'épanouissement du judaïsme en France du Nord va se faire sentir dans le

⁶¹ Grossman, A., «Towards a Portrait of the Rabbi in Eleventh-Century Ashkenaz », *op. cit.*, note 37, p. 32 et Reif, S., C., *op. cit.*, note 5, p.167.

⁶² Voir *supra* chapitre II, notes 48 et 49 où il est question de Elie ben Menahem 'ha-Zaqen' du Mans et de Joseph ben Samuel Tov Elem 'Bonfils' surnommé *Yom Tov Elem (Rita)*, deux grands maîtres du Nord de la France actifs dans la première moitié du XIe siècle, qui étaient sous forte influence babylonienne, particulièrement dans le domaine de la poésie liturgique, ont puisés leur inspiration dans les compositions issues de l'Ecole Orientale (espagnole) ; voir Grossman, A., *op. cit.*, note 9, p. 545-547 et 554, ainsi que Bar Tikva, B., «Reciprocity between the Provençal School of Piyyutim and the Schools of Catalonia and Ashkenazi France », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G., Dahan, G., Nahon., et E., Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 379-380, où Benjamin Bar Tikva évoque aussi quelques similarités du rite provençal avec la tradition Palestinienne (*Eretz Israel*) non seulement au niveau du *piyyut*, mais au niveau liturgique. En revanche, Simon Schwarzfuchs isole la communauté provençale de celle de la France du Nord, soulignant leur éloignement culturel surtout « ...lors de la controverse autour des écrits de Maïmonides » et « ...à propos de la méthode d'interprétation talmudique des Tosafistes » ; voir Schwarzfuchs, S., *op. cit.*, note 44, p. 150.

⁶³ En comparaison avec les coutumes qui trouvaient plutôt leur origine dans la tradition italo-palestinienne; voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 9, p. 15.

⁶⁴ Voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 40, p. 445.

⁶⁵ Léopold Zunz utilise plutôt la terminologie de rite « français ». Voir Zunz, L., *op. cit.*, note 1, vol. 2, p. 59 et Goldschmidt, E., D., *Mahzor for Yamim Noraim according to Rite of (Western) Ashkenaz, Poland and the Ancient French Rite* (hébreu), vol.1 : Rosh Ha-Shana, New York, Leo Beck Institute, 1970, p.13-14.

⁶⁶ Voir Soloveitchik, H., « Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz-1096, 1242, 1306 and 1298 », in *Jewish History*, vol. 12, n° 1, 1998, p. 76.

courant du XIe siècle, mais surtout à partir de la fin du XIe siècle, en particulier grâce à l'Ecole de *Rashi* et de ses élèves. Malgré cela, les échanges maintenus de manière constante et la proximité géographique entre les communautés germano- et franco-ashkénazes seront la raison principale pour la disparition quasi totale du rite français après l'expulsion majeure des Juifs du Royaume de France en 1306⁶⁷, sous le roi Philippe IV Le Bel (1285-1328), puis définitivement en 1394⁶⁸ sous le roi Charles VI (1368-1422).

Comme évoqué plus haut dans le chapitre deux⁶⁹, le rite français n'est pas homogène et comporte de nombreuses variantes liturgiques, concernant la coutume liturgique et les lois se rapportant à celle-ci. La codification de lois et coutumes relatives à la liturgie du rite franco-ashkénaze a été préservée dans un certain nombre d'ouvrages⁷⁰, datés pour la plupart entre la fin du XIe et le XIVe siècle. Les plus anciens sont ceux émanant de l'Ecole de *Rashi*, dont le *Siddur Rashi*, contenant des lois et coutumes sur la liturgie, mais sans les prières elles-mêmes. Il existe aussi un autre ouvrage intitulé le *Sefer ha-Manhig*⁷¹ par Avraham ben Nathan de Lunel (*ha-Yarhi*, ca.1155-1215)⁷², qui contient les us et coutumes des XIIe et XIIIe siècles de nombreuses communautés de différents pays, dont ceux de la France du Nord. D'autres ouvrages sont destinés à l'officiant de la synagogue (*hazan* ou *šaliaḥ šibur*), tel celui de Nathan ben Judah ben Azriel (XIIIe siècle), qui a décrit certains rituels et coutumes du rite

⁶⁷ Voir Schwartzfuchs, S., « The Expulsion of the Jews from France (1306) », in *The Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. 57, The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review, 1967, p. 482-489, Schwartzfuchs, S., *Les Juifs de France*, Paris, Albin Michel, 1975.

⁶⁸ Voir Roger Kohn, *Les Juifs de la France du Nord dans la seconde moitié du XIVe siècle*, Louvain et Paris, Peeters, 1988. Le rite français des prières destinées aux fêtes a été conservé après l'expulsion définitive des Juifs de France en 1394 dans trois villages du nord de l'Italie (Asti, Fossano et Montcalvo) jusqu'à nos jours. Il s'agit du rite 'Apam, acrostiches du nom des trois villages cités. Voir Zunz, L., *op. cit.*, note 1, p. 59-64 et Goldschmidt, E., D., « Le Mahzor 'Apam » (hébreu), in *Qiriat Sefer*, XXX, n°1, Octobre 1954, p. 118-136. A titre indicatif, des recherches ont été faites sur des communautés juives de la France du Nord installées au Sud de la France, notamment en Provence après l'expulsion des Juifs du royaume de France en 1306. Voir Schatzmiller, J., « En Provence médiévale. Les Juifs de Gordes, 1312 », in *Revue des Etudes Juives*, 138, (1979), p. 351-354 et du même auteur, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Age, 1241-1329*, Paris-La Haye, 1973.

⁶⁹ Voir *supra* chapitre II, note 27.

⁷⁰ A titre informatif, il est intéressant de mentionner l'ouvrage représentatif de la codification liturgique des communautés anglo-normandes, intitulé le *Eṣ Haim* par Jacob ben Judah, dont l'épithète 'Hazan' indique son rôle d'officiant synagogal. Ce code de lois et coutumes contient une partie liturgique, dont les prières suivent le rite franco-ashkénaze, mais avec des coutumes spécifiquement anglaises, plutôt que françaises ; voir Rabbi ben Jacob, ben Judah, *Rabbi Jacob ben Jehudah Hazan of London, The Eṣ Hayyim*, (éd.) Brodie, I., 3 vol., Jérusalem, Mosad Harav Kook, 1962-67, Kaufmann, D., « The Eṣ Hayyim of Jacob ben Jehudah of London, and the History of the Manuscript », in *Jewish Quarterly Review* (JQR) 5, 1893, p. 353-374. L'œuvre du *Eṣ Haim* est conservé aujourd'hui dans le manuscrit B.H.40 (Leipzig, Universitäts Bibliothek); pour une description codicologique et paléographique de ce manuscrit voir Olszowy-Schlanger, J., *op. cit.*, note 8, p. 243-246.

⁷¹ Voir le *Sefer ha-Manhig, le-Rabbi Avraham bi-Rabbi Natan ha-Yarhi*, Y., Raphaël, (éd.), (hébreu), 1978.

⁷² Voir *supra* chapitre III, p. 51-54, la description du manuscrit Add. 27200-01 de la British Library, Londres.

français dans son *Sefer ha-Maḥkchim* ('livre de l'Instructeur')⁷³. Il en est de même pour des contemporains de ce dernier, originaires de Troyes; Judah « ḥazan » (l'officiant) de Troyes et son fils Joseph et petit-fils Menaḥem, tous trois compilateurs du *Seder Troyes*⁷⁴. Ce rituel est similaire au *Sefer ha-Maḥkchim*, qui est cité abondamment dans cet ouvrage. De plus, un auteur anonyme du XIVe siècle a rédigé une compilation des us et coutumes liturgiques de la ville d'Orléans, intitulé *Seder Orleans*. Cette codification liturgique est en réalité une version élargie du *Seder Troyes*, auquel auraient été ajoutées les coutumes de la ville d'Orléans⁷⁵.

Ajouté à cette présentation des origines des rites germano- et franco-ashkénazes, il est présumé que le *Maḥzor Vitry* a vu le jour à la fin du XIe siècle dans un contexte de grande créativité intellectuelle et fait partie des *maḥzorim* qui constituent un nouveau genre littéraire appelé « recueils de type liturgico-légal »⁷⁶. Les ouvrages sont structurés par le cycle annuel des prières, intercalées ou entourées par des lois et coutumes relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif. De plus, le *Maḥzor Vitry* représente des recensions variées. Une présentation des recensions du XIIIe au XIVe siècle de cette œuvre majeure de la liturgie française, mettra en lumière sa complexité et sa richesse liturgique.

2. Contenu et structure liturgique des manuscrits du corpus

Les textes liturgiques dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* sont d'une importance essentielle, ce qui explique leur qualification de *maḥzor*. Celui-ci est un genre littéraire qui s'applique à tout ce qui a trait à la prière, principalement la liturgie des fêtes suivant le calendrier hébraïque. Comme il a été exposé au chapitre deux, le genre littéraire du *Maḥzor Vitry* n'est pas uniquement celui d'un *maḥzor* « traditionnel » - un recueil de prières suivant le rythme du calendrier liturgique - c'est aussi un recueil liturgico-légal, comportant des lois (*halakhot*) relatives à sa liturgie, mais aussi des lois (*halakhot*) pertinentes aux pratiques religieuses et quotidiennes. Comme les *maḥzorim* « traditionnels » la trame liturgique des manuscrits du *Maḥzor Vitry* est constituée au fil des prières quotidiennes et des fêtes du cycle

⁷³ Freiman, J. (éd.), « Sefer Ha-Maḥkchim », in *Haeschkol*, 6, p. 94-162, Cracovie, 1909.

⁷⁴ Weiss, M., Z., *Seder Troyes*, Francfort, 1905.

⁷⁵ Voir Gross, H., « Ein Anonymer Handschriftlicher Siddur von Orleans », in *Zeitschrift für Hebraische Bibliographie*, XII, 6, 1908, p.185-186.

⁷⁶ Voir aussi Grossman, A., « Towards a Portrait of the Rabbi in Eleventh-Century Ashkenaz », *op. cit.*, note 37, p. 29.

annuel, le tout suivant un ordre a priori⁷⁷ cyclique. Ce type de composition permet au lecteur de naviguer dans le texte sans difficultés. Les fêtes du cycle de l'année juive commencent avec la fête de Pâques (*Pessaḥ*) en avril, suivi du Don de la Torah (*Šavuot*) en mai, puis du Nouvel An (*Roš ha-Šanah*) et du Jour du Grand Pardon (*Yom Kipur*) en septembre et se terminent avec la fête des cabanes (*Sukot*) en fin septembre–début octobre, ainsi que des jours de fêtes mineurs à la fin de *Sukot* (*Šemini Ašeret* et *Simḥat Torah*). La fête de *Ḥanukah* (la fête des lumières) en décembre et celle de *Purim* (lecture du rouleau d'Esther) en mars ne sont pas considérées comme des fêtes majeures du calendrier hébraïque, car extra-bibliques. De ce fait, elles n'ont pas de recueils de prières spécifiques et seules des additions leur sont accordées, intercalées dans les prières quotidiennes. Les jours de jeûne appellent également à réciter une addition dans la prière quotidienne et se distinguent en deux groupes : les jours de jeûnes mineurs, commémorant des martyrs (*Šom Gedaliah*, *Assarah be-Tevet/10 Tevet*) ou marquant des jours de supplication (*Ta'anit Esther*), et la destruction des murailles de Jérusalem, ordonnée par l'empereur romain Titus en l'an 70 de l'ère commune (*Šivah Assar be-Tamuz/17 Tamuz*). Les jours de jeûne majeurs dans le calendrier hébraïque sont la destruction du premier et du deuxième Temple de Jérusalem en 586 avant l'ère commune et en 70 de l'ère commune (*Tišah be-Av/9 Av*), où la lecture du Livre des Lamentations (*Eikhah*) est faite, ainsi que *Yom Kipur*, le jeûne le plus important. Ce jour de jeûne est d'une telle solennité qu'une liturgie spéciale lui est consacrée.

Ci-dessous se trouve une liste de prières quotidiennes et festives, ainsi que les lectures bibliques et talmudiques lues dans un contexte liturgique. Ces prières et lectures sont classées par ordre chronologique et suivies du titre en hébreu translittéré pour faciliter la compréhension de la structure liturgique des manuscrits du *Mahzor Vitry*:

- prière quotidienne du matin (*šaharit le-ḥol*).
- prière quotidienne de l'après-midi (*minḥah*) qui n'est pas souvent transcrite entièrement.
- prière quotidienne du soir (*ma'ariv* ou *aravit le-ḥol*).
- prière pour l'entrée du *Shabbat* et prière du soir (*qabalat Shabbat* et *erev Shabbat*).
- prière du matin de *Shabbat* (*šaharit le-Shabbat*, lecture des péripécies bibliques et *mussaf le-Shabbat*) avec chants de *Shabbat* (*zemirot*).

⁷⁷ Aujourd'hui, certains manuscrits du corpus des *Mahzor Vitry* ont été soit reliés dans le désordre involontairement, soit victimes de la liberté éditoriale, selon laquelle certaines prières ont été ordonnées différemment dans les manuscrits.

- prière pour l'après-midi et le soir pendant le *Shabbat* (*minḥah le-Shabbat*) avec la prière pour la sortie de *Shabbat* (*aravit le-moša`ei Shabbat*) et cérémonie pour marquer la fin de *Shabbat* (*Havdalah*). *Havdalah* existe aussi pour la fin de chacune des trois fêtes *Pessaḥ*, *Šavuot* et *Sukot*.
- bénédiction pour le nouveau mois (*Birkat ha-Ḥodeš*).
- addition à intercaler dans la prière du matin (*šaḥarit*) pour le nouveau mois (*R”H*) pour les jours de la semaine et de *Shabbat* (*šaḥarit le-Roš Ḥodeš*) et puis pour la prière de *mussaf* (qui se récite après *šaḥarit*, mais fait toujours partie de la prière du matin en général), les jours de semaine et de *Shabbat* une prière propre pour *Roš Ḥodeš* est récitée.
- louanges (*Hallel*) à réciter les jours du nouveau mois et des fêtes de *Pessaḥ*, *Šavuot* et *Sukot* dans la prière du matin entre *šaḥarit* et *mussaf*.
- bénédiction de la nouvelle lune (*Qiduš Levanah* ou *Birkat Levanah*).
- additions pour les prières pendant les jours de fêtes de *Ḥanukah* (fête des Lumières) et de *Purim* (fête commémorant le miracle dans le Livre d’Esther).
- lecture de la *Haggadah de Pessaḥ* (récit de la Sortie d’Egypte).
- prière pour la fête de *Pessaḥ* (fête de la Pâque) (*S”R : Šaloš Regalim šaḥarit/minḥah*) et *mussaf* avec additions pour *Pessaḥ* suivis de louanges (*Hallel*) et lectures de poèmes liturgiques liées à la fête (*Ma`arivim*) et lecture du Targum des Dix Commandements).
- lecture du Traité des *Maximes des Pères* (*Pirquei `Avot*) entre *Pessaḥ* et *Šavuot* (lecture soit de 5 ou 6 chapitres).
- prière pour la fête de *Šavuot* (fête du Don de la Torah), (*Šaloš Regalim šaḥarit/minḥah*) et *mussaf* avec additions pour *Šavuot* suivis de louanges (*Hallel*), et lectures de poèmes liturgiques liées à la fête (*Rešuyot* et *Ma`arivim*).
- additions pour les jours de jeûne du *17 Tamuz* et du *9 Av* (ainsi que des poèmes liturgiques, les *Qinot* liés à ce jour de jeûne).
- prière pour le Nouvel An (*Roš ha-Šanah*).
- prière pour le Jour du Grand Pardon (*Yom Kipur*).
- prière pour la fête de *Sukot* (fête du Tabernacle) (*Šaloš Regalim šaḥarit/minḥah*) et *mussaf* avec additions pour *Sukot* suivis de louanges (*Hallel*). Puis lecture des poèmes liturgiques liés à *Sukot* (*Hošanot*) ainsi que des poèmes liturgiques pour les fêtes à la fin de *Sukot* : *Šemini Ašeret* et *Simḥat Torah*.

Un tableau comparatif du contenu liturgique des dix manuscrits du corpus du *Maḥzor Vitry* qui se trouve en annexe dans le volume II de ce travail (p. 369) et sera décrit et

développé ci-après. Au préalable, il est toutefois important de souligner que les textes liturgiques contenus dans ces manuscrits sont inventoriés brièvement ici ; l'objectif principal est de les situer dans leur contexte historique, en expliquant leur rôle liturgique dans le calendrier hébraïque, plutôt que leur contenu liturgique comme tel. Ces textes sont répartis en quatre groupes identifiés par six couleurs dans le tableau du contenu liturgique des dix manuscrits du corpus du *Maḥzor Vitry* dans le volume II de ce travail (p. 369) :

- a) Les prières obligatoires annuelles publiques (**texte noir**) et privées (**texte rouge**), ainsi que les lectures publiques et privées (**texte rose**)
- b) Les poèmes liturgiques (**texte bleu**)
- c) Les prières au statut particulier et de dévotion personnelle (**texte vert**)
- d) Les cérémonies relatives à la vie juive (**texte orange**)

Description du tableau comparatif :

- a) Les prières obligatoires annuelles publiques (**texte noir**) et privées (**texte rouge**), ainsi que les lectures publiques et privées (**texte rose**)

Les prières annuelles, c'est-à-dire quotidiennes et des festives sont pratiquées pour la plupart dans le cadre public de la synagogue et ont la fonction de remplacer les sacrifices, effectués jadis à l'époque du premier, puis du deuxième Temple à Jérusalem. Les prières privées ou individuelles sont récitées plutôt dans un contexte familial. Le terme « obligatoire » est employé ici pour exprimer les prières codifiées dans la liturgie juive et que la *halakha* impose au fidèle masculin trois fois par jour⁷⁸, en souvenir des sacrifices quotidiens, qui avaient lieu dans le Temple à Jérusalem⁷⁹.

La prière dans le judaïsme existe depuis la période biblique⁸⁰ et selon les sources de la *Mishna* (dont le traité *Tamid*, 5.1) une forme de prière, en sus des sacrifices quotidiens et des fêtes, faisait partie du culte dans le deuxième Temple de Jérusalem⁸¹. Cette prière consistait

⁷⁸ Les femmes n'ont pas l'obligation d'accomplir des tâches religieuses liées au temps. La source se trouve dans la *Mishna* du traité *Qidushin* 29a (Talmud de Babylone) : « ...ונשים פטורות וכל מצות עשה שלא הזמן גרמא... » (« ...Et les femmes sont dispensées de faire tous les commandements liés au temps... »).

⁷⁹ Pendant la période du premier et deuxième Temple, il y avait trois sacrifices quotidiens, qui ont été remplacées, après sa destruction, par la prière du matin (*šaharit*), la prière de l'après-midi (*minḥah*) et celle du soir (*ma'ariv/aravit*). Les jours de *Shabbat* et fêtes, l'on rajoutait le sacrifice de *mussaf*, qui lui aussi sera remplacé par une prière. La prière du soir (*'aravit*) ne correspond pas à un sacrifice, mais à une tradition très ancienne, où il était coutume de réciter quelques prières personnelles avant de se coucher. Cette prière est par la suite devenue obligatoire et devait être récitée dans une synagogue comme il est mentionné dans le traité *Berakhot* 27b, du Talmud de Babylone ; voir Idelsohn, A., Z., *op. cit.*, note 4, p.119.

⁸⁰ Voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 5, p. 22-52.

⁸¹ Voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 57-58.

principalement en la récitation de formules de supplication et de louanges, la récitation du Décalogue (Ex 20 :2-17 ou Dt 5 :6-18) et du *Qiriat Šem á*⁸², la bénédiction des Prêtres (*birkat ha-kohanim*), la récitation d'une version primitive des dix-huit bénédictions (*Amidah*)⁸³. Le *Hallel* qui se compose de Psaumes de louanges, Ps 113-118 doit être récité les jours des fêtes de *Pessaḥ*, *Šavuot* et *Sukot* ainsi que lors de la néoménie, des lectures bibliques, ainsi que des prémices de ce qui sera plus tard appelé des poèmes liturgiques (*piyytuim*)⁸⁴. En outre, le Service du Temple était pratiqué au nom du peuple, par intercession des prêtres (*kohanim*), constituant l'élite sociale; c'est dans ce contexte que le culte a pris un sens communautaire et public. Néanmoins, une prière de type privé s'accomplissait, assumant une existence tout à fait contemporaine et parallèle au culte du Temple⁸⁵. Celle-ci se composait de formules de supplication pour des jours de jeûnes; de récitation des Psaumes de louanges, de bénédictions après les repas et la lecture du récit biblique de l'Exode d'Égypte (*Haggadah*)⁸⁶. Des formules et des hymnes de prière de nature mystique, qui proviennent de la littérature de la *Merkavah*⁸⁷ sont également récités. Ceux-ci ont été intégrés à la liturgie rabbinique, mais sont pratiqués à titre privé, surtout par l'élite académique et spirituelle de la société juive. Néanmoins, il est important de mentionner, parmi d'autres, un hymne issue du *Ma áseh Merkavah*, qui a été intégré comme extension à la troisième bénédiction de la prière de la *Amidah* quotidienne, de *Shabbat* et des fêtes et qui est récité publiquement à la synagogue par l'officiant et les fidèles. Cet hymne s'intitule la *Qedušah* est n'est pas une prière en soi, mais une description de la

⁸² La prière du *Qiriat Šem á* faisait partie de la prière dans le Culte du Temple (voir *Mishna* traité *Tamid* 5 :1). Ce texte est une déclaration de l'unité de Dieu et se compose, en tout cas à partir du IIe siècle de l'ère commune, de portions du Pentateuque (Dt 1 :1-5, 2 :2/ Dt 11 :13-21 et Nb 15 :37-41), de bénédictions et de poésies liturgiques appelées *Yošer*. Après la destruction du Temple, pendant la période des Sages *Amoraïm* (qui ont fait la codification du Talmud appelée la *Guemara* entre 230 et 500 de l'ère commune), le *Qiriat Šem á* fut récité quotidiennement le matin et le soir ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, p. 1370-1371, s.v. « Shema, Reading of ».

⁸³ Voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 60 et *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 838-845, s.v. « Amidah ».

⁸⁴ Voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 5, p. 81-82.

⁸⁵ Voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 65 et 75.

⁸⁶ Voir Reif, S., C., *ibid.* p. 75-76 et 81.

⁸⁷ Voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 60 et voir aussi Dan, J., *op. cit.*, note 29, p. 5 et voir aussi *supra* note 28. Il s'agit précisément d'éléments liturgiques (hymnes, bénédictions et prières) tirés de l'œuvre du *Ma áseh ha-Merkavah*, qui ont été intégrés plus tardivement dans les rituels de prières. Cette tradition liturgique mystique se compose essentiellement de poésies liturgiques, de bénédictions et de litanies répétitives, servant comme aide aux voyageurs dans leur ascension transcendante à travers les six palais (*heikhalot*) jusqu'au Char-Trône divin (*merkavah*) où le mystique participe à la liturgie angélique. Cette liturgie s'est développée en parallèle à la standardisation de la liturgie rabbinique et devait être récité en privé, en dehors des rites babyloniens et palestiniens. Ces deux traditions liturgiques sont indépendantes dans leur origine, mais ont subi des emprunts l'une de l'autre à un moment donné avant la fixation normative de la prière au IXe siècle; voir Alexander, P., S., « Prayer in the Heikhalot Literature », in *Prière, mystique et judaïsme*, (éd.) R., Goetschel, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 55-64 et Swartz, M., D., *op. cit.*, note 29, p. 4-5, p. 11-12, p. 16 et p. 34-35.

proclamation de louanges des séraphins entourant le trône divin, répété trois fois (*trisaqion*), rapporté dans le Livre d'Isaïe 6 :3, et suivi de versets bibliques (Ez 3 :12, Ps 146 :10)⁸⁸.

Après la destruction du deuxième Temple en 70 de l'ère commune, le rôle de la prière publique et l'importance de la synagogue dans la vie religieuse⁸⁹, a pris une place centrale dans l'engagement religieux quotidien du fidèle. Une place importante dans la liturgie synagogale sera accordée en sus des prières quotidiennes (*šəḥarit, minḥah, 'arvit le-ḥol*), du *Shabbat* (*šəḥarit, mussaf, minḥah le-Shabbat*) et du nouveau mois (*Roš Ḥodeš*), à la lecture des péripopes bibliques et de la *Haftarah*⁹⁰, lus après les lectures des péripopes bibliques pendant le *Shabbat* et les jours de fêtes. On trouve également la lecture de certaines portions de texte du *Targum* (traductions araméennes de la Bible et des Livres des Prophètes⁹¹) à l'occasion des fêtes de *Pessaḥ* et *Šavuot*. Il est à souligner que les Cinq Rouleaux (*Ecclésiaste, Esther, Cantique des Cantiques, Ruth, Lamentations*) sont sortis et lus publiquement pendant les fêtes (*Sukot, Purim, Pessaḥ, Šavuot*) et jeûnes (*Tišan be-Av*) du calendrier hébraïque. A cela s'ajoutent des lectures individuelles, mais au sein d'une synagogue, lues aussi lors de moments précis du calendrier hébraïque, comme celles du *Midrash Vayoš 'a*⁹², lu le septième jour de *Pessaḥ*, celles des cinq ou six chapitres du traité des *Maximes des Pères (Pirquei 'Avot)*⁹³, lus chaque *Shabbat* entre les fêtes de *Pessaḥ* et *Šavuot*.

⁸⁸ Cette *Qedušah* s'intitule *Qedušah de Amidah* ; voir Nulman, M., *The Encyclopedia of Jewish Prayer, Ashkenazic and Sephardic Rites*, New Jersey, Jason Aronson Inc., 1993, p. 188-189 et Swartz, M., D., *ibid.*, p. 127-133, pour une description de la *Qedušah* au sein du *Ma'aseh Merkavah*. Pour une description des différents types de *Qedušah*, voir Langer, R., *To Worship God Properly: Tensions Between Liturgical Custom and Halakha in Judaism*, Detroit, Wayne State University Press, 2005, p. 188-244.

⁸⁹ Il est important de mentionner qu'il existait des synagogues avant la destruction du deuxième Temple en Palestine et dans la diaspora hellénistique. Ces bâtiments n'étaient pas uniquement employés comme lieu de culte, mais comme lieu de rassemblement où la Torah (Loi Ecrite) était étudiée; voir Levine, L., I., *The Ancient Synagogue : The First Thousand Years*, Yale University Press, New Haven (CT), 2000.

⁹⁰ La *Haftarah* est une portion de texte tiré des Hagiographes et lue publiquement à la synagogue après la lecture des péripopes bibliques les jours de *Shabbat* et de fêtes.

⁹¹ Le *Targum* est la traduction araméenne de la Bible, qui était lu à la synagogue à la place du Pentateuque, dont la lecture était interdite sous Antiochus IV Epiphanes (ca. 215-164 avant l'ère commune). Le *Targum* du Pentateuque est le *Targum Onqelos*, d'origine babylonienne et le *Targum* des prophètes est le *Targum Jonathan ben Uzziel* d'origine palestinienne, mais révisé sous autorité babylonienne.

⁹² Ce *Midrash* est lu à *Shabbat Širah*, ou lors du septième jour de la fête de *Pessaḥ*. Il est considéré comme une oeuvre tardive (fin XIe siècle) sur le *Šir šel Yam* (le Chant de la Mer chanté par les Hébreux après leur exode d'Egypte dans Ex 15: 1-18) et son titre dérive du verset 30, chapitre 14 de ce même livre, où il est écrit que D. sauva Israël (les Hébreux) de la main de l'Egypte : «... וַיִּשַׁע» (Il sauva...); voir *Encyclopedia Judaica*, vol.16, p.1517, s.v. «Midrashim, Smaller» et Jellinek A., *Beit ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischte Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur (nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst Einleitungen herausgegeben um Adolf Jellinek)*, 1967, vol.1, p. 35-57.

⁹³ Les *Pirquei 'Avot* ou le traité des *Maximes des Pères* est un traité de la *Mishna*. Celui-ci a la particularité d'être entièrement de type aggadique, car dépourvu de *halakha*. Il est composé de cinq chapitres et renferme les paroles des Sages de la *Mishna* (période des *Tannaïm*, ca.70-200 de l'ère commune). Cependant, la sélection d'un sixième chapitre, appelé *Pereq Qinyan Torah* (« Chapitre de l'acquisition de la Torah ») provenant d'une *Beraïta* (traité qui n'a pas été inclus dans la codification de la *Mishna*) a été ajouté, afin de correspondre avec le nombre

Une addition spéciale lue pendant la fête de *Šavuot* est la lecture de la péricope du Décalogue (Ex 19-20)⁹⁴, dans lequel se trouve l'énumération des Dix Commandements (*Asseret ha-Diberot*, Ex 20 :2-17) et de son *Midrash*⁹⁵, lus à ce moment-là, puisque cette fête commémore le don des Tables de la Loi à Moïse sur le Mont-Sinaï. Comme accompagnement à ces lectures, des formules, poésies liturgiques et prières (dont la forme normative et sa transmission écrite ne sera fixée que neuf-cent ans plus tard⁹⁶), sont intégrées progressivement à celles déjà pratiquées depuis l'époque du deuxième Temple, et illustre bien une liturgie rabbinique en pleine formation⁹⁷.

Cette prière publique va être accompagnée simultanément de la prière privée, pratiquée dans la maison du fidèle, qui deviendra un lieu de mise en pratique de la liturgie de type rituel. A titre d'exemple, les bénédictions du matin (*birkat ha-šahar*) ou celles récitées après les repas (*birkat ha-mazon*), ou encore au coucher (*Qiriat Šem* à nocturne) et la lecture du récit de la Sortie d'Égypte (*Haggadah*) les deux premiers soirs, dans le cadre du repas (*Seder*) de la Pâque juive (*Pessaḥ*) seront effectuées. Des coutumes relatives au *Shabbat* et aux fêtes principales du calendrier hébraïque (dont *Roš ha-Šanah*, *Sukot*, *Pessaḥ*, *Šavuot*) sont également intégrées à la liturgie, telles que la récitation de la sanctification (*Qiduš*) du *Shabbat* et de fêtes et de la cérémonie de la séparation (*Havdalah*) entre le profane et le sacré à la fin du *Shabbat* et des jours de fête.

Cette structure générale présentée brièvement ici est reflétée dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* comme le montre le tableau comparatif, où tous les manuscrits renferment des

de *Shabbat* entre les fêtes de *Pessaḥ* et de *Šavuot*, qui sont au nombre de six. Les manuscrits du corpus G, O1, J, C, B et O3 contiennent les six chapitres; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 3, p. 983-984, s.v. « Avot » et Nulman, M., *op. cit.*, note 88, p. 267.

⁹⁴ La lecture du Décalogue était intégrée dans le service du Temple (Talmud de Jérusalem, traité *Tamid* 5 :1). Puis, à sa destruction, il a pris sa place dans la liturgie de la fête de *Šavuot*, comme précisé ci-dessus, et se lit également deux fois par année lors de la lecture des Péricopes de *Yitro* (Ex18:1-20:26) et de *Va'ethanan* (Dt 3 :23-7 :11), puisqu'il existe deux versions du Décalogue dans la Bible (Ex 20 :2-17 et Dt 5 :6-18), voir aussi Urbach, E., E., « Ma'amadam šel 'asseret ha-diberot ba- 'avodah u-va-tefilah » (Le statut des Dix Commandements dans le service et la prière)(hébreu) in *Asseret ha-Diberot bi-re'i ha-dorot*, Jérusalem, 1986, p.127-145.

⁹⁵ Le *Midrash* des *Asseret ha-Diberot* ne fait pas parti du genre littéraire du *Midrash* à proprement parler, car il s'agit d'une collection de textes *aggadiques*, divisé en dix chapitres, où des passages de type homilétique y sont insérés sporadiquement, en comparaison avec d'autres textes de genre *midrashique*, qui sont purement homilétique. La datation de cette œuvre narrative n'est pas fixée, puisque la rédaction de son contenu s'échelonne entre le VIIe et XIe siècle; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, p. 1514-1515, s.v. « Midrash Aseret ha-Dibberot » et Jellinek, A., *op.cit.*, note 92, vol.1, p. 58-61.

⁹⁶ Voir *supra* chapitre II, p. 17-20, où il est question de la première codification écrite de la prière au milieu du IXe siècle intitulé le *Seder Amram Gaon*.

⁹⁷ Voir Reif, S., C., *op. cit.*, note 5, p. 86.

prières obligatoires publiques quotidiennes et de fêtes (**texte noir dans tableau p. 369**). Cependant, il y a des différences d'un manuscrit à l'autre, souvent liées à leur état de conservation. Par exemple, le manuscrit O₂ en comporte le moins, sa partie liturgique ayant été presque entièrement arrachée, ou encore le manuscrit A, qui a vraisemblablement subi le même sort, puisque sa fin est lacunaire.

- Les prières quotidiennes présentes dans les manuscrits sont celles du matin (*šəḥarit*, S, P, G, J, O₁, B, A, O₃). Dans C et O₂ il y a seulement les bénédictions du matin ou *birkat ha-šəḥar*), de l'après-midi (*minḥah*), S) et du soir *'aravit*, S, P, G, J, C, B, A, O₃).
- Les prières du *Shabbat* présentes dans les manuscrits sont celles du soir de Shabbat (*erev/ Qabbalat Shabbat* , S, P⁹⁸, G, O₁, C, B, A, O₃), du *Shabbat* matin (*šəḥarit le-Shabbat* et *mussaf le-Shabbat* , S, P, G, J, O₁, C, B, A, O₃) et de l'après-midi de *Shabbat* (*minḥah le-Shabbat* , P, G, J, O₁, C, B, A, O₃).
- La prière du soir à la sortie de *Shabbat* (*aravit le-Mošaei Shabbat*) qui se récite à la tombée de la nuit est la même que pendant la semaine, sauf que les Psaumes 144 et 67 la précède (C et A).
- Les prières relatives au nouveau mois (*Roš Ḥodeš*, R“H dans le tableau) se trouvent dans les manuscrits S, P, G, J, O₁, C, B, A, O₃ et la bénédiction pour le nouveau mois (*birkat Roš Ḥodeš*) se trouvent dans S, P, O. Certains manuscrits comportent aussi une bénédiction sur la sanctification de la nouvelle lune (*Qiduš levanah*, P, G, J, B).
- Les additions à intercaler dans les prières quotidiennes et du *Shabbat*, lors des fêtes de *Ḥanukah* et *Purim* (S, P, G, J, O₁, C, B, A, O₃) et du Jeûne du neuf du mois de Av (*Tišah be-Av*, S, G, O₃).
- Les prières pour les trois fêtes d'origine biblique, pour lesquels le peuple devait par la suite faire un pèlerinage jusqu'au Temple de Jérusalem, *Šaloš Regalim* ,(S“R, dans le tableau) sont celles qui commencent dans les manuscrits avec la Pâque juive (*Pessaḥ*, S, P, G, J, O₁, C, B, A, O₃), suivi de la fête du don de la Torah (*Šavuot* , S, C, A, O₃) et ensuite de la fête des cabanes (*Sukot*, S, P, J, C, B, A, O₃).
- Les prières pour le Nouvel An (*Roš ha-Šanah*) et pour le Jour du Grand Pardon (*Yom Kipur*) se trouvent en général à la suite l'un de l'autre dans les manuscrits S, P, J, O₁, C, et B. En revanche, en O₃ renferme uniquement les prières pour *Yom Kipur*.

⁹⁸ Voir *supra* chapitre II, note 45 et chapitre III, p. 38.

Les lectures publiques (**texte rose dans tableau p. 369**) de la Bible se faisaient, à l'origine, lors des fêtes (voir Ex 24 :3, Dt 5 :1, 27 :11-26, 31 :11-12, Nh 8 :2-8), puis cette coutume a été intégrée au service du Shabbat et des deux fêtes mineures de *Ḥanukah* et *Purim*⁹⁹. Elle consiste en la lecture des péricopes bibliques (*parašiot*) pendant la liturgie synagogale du lundi, jeudi¹⁰⁰, du *Shabbat*, des fêtes (*Pessaḥ*, *Šavuot*, *Roš ha-Šanah*, *Sukot*, *Ḥanukah* et *Purim*) et des jeûnes majeurs (*Tišan be-Av* et *Yom Kipur*). Elles sont explicitement mentionnées dans le tableau comparatif par une liste des lectures des péricopes bibliques pour toute l'année (lundi, jeudi et *Shabbat*) et les fêtes et jeûnes, que l'on trouve dans O₁ et C. Dans O₂ il y a une liste des péricopes pour toute l'année et pour la fête de *Pessaḥ* seulement et dans B on trouve une liste des péricopes à être lues juste pendant les sept jours de la fête de *Pessaḥ*. Une particularité se trouve dans G, où une liste des péricopes a été faite pour les fêtes ainsi que pour la prière de l'après-midi de *Shabbat* (*minḥah le-Shabbat*). Certains manuscrits contiennent les lectures du *Targum* (du Pentateuque) pour le septième jour de *Pessaḥ*¹⁰¹ (S, P, G, J, C, B). En outre, le *Targum* des Dix Commandements est également lu publiquement lors de la fête de *Šavuot* (S)¹⁰².

Il existe aussi des lectures synagogales individuelles (**texte rose dans tableau p. 369**), comme la lecture des *Maximes des Pères* (*Pirqei 'Avot*) dans les manuscrits S, G, J, O₁, B, O₃ et de son commentaire très populaire (J, B, O₃)¹⁰³, lu pendant chaque *Shabbat* entre

⁹⁹ Voir Idelsohn, A., Z., *op. cit.*, note 4, p. 137-138, qui décrit bien le déroulement des lectures bibliques.

¹⁰⁰ La lecture des péricopes bibliques du lundi et jeudi a été instauré par Ezra le Scribe pour permettre au peuple de se rappeler de la péricope biblique lue le *Shabbat*, à l'époque où les juifs de Palestine se réunissaient dans les villes les jours du marché (traité *Babah Qamah* 82a, Talmud de Babylone) ; voir Idelsohn, A., Z., *ibid.*, p. 113.

¹⁰¹ Le *Targum* de la péricope de *Bešalakh* (Ex 13 :21-15 :26) est lue le septième jour de *Pessaḥ*, voir Hurwitz, S., (éd.), *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥah*, Nuremberg, Bulka, (2nd édition), 1923, vol.1, p. 305-310 et voir la base de cette édition qui est le manuscrit Add. 27201 (B) aux f.8v-12r, Ms Add. 667.1 (C) f.50v, Ms Guenzburg 481 (G) f.111v-125v et Ms ex-Sassoon 535 (S) f.119r-123v, qui comporte en plus au folio 124r de ce même manuscrit un commentaire de *responsa* par Isaac bar Judah ha-Levi de Mayence (XI^e siècle), un des maîtres de *Rashi*. Il fut lui-même l'élève de Eliezer ben Isaac de Worms, surnommé *ha-Gadol* ('Eliezer le Grand').

¹⁰² Voir Kasher, A., « A New Targum to the Ten Commandments according to a Genizah Manuscript », in *Hebrew Union College Annual* (HUCA), 60, 1989, p.1-17.

¹⁰³ Le commentaire sur les *Maximes des Pères* (*Pirqei 'Avot*) est un commentaire anonyme, mais que la plupart des chercheurs attribuent à un élève de *Rashi*, Jacob bar Samson (ca. début XII^e siècle). Néanmoins, selon Israël Ta-Shma, l'auteur de ce commentaire serait plutôt anonyme et aurait seulement utilisé le commentaire sur le Traité des *Maximes des Pères* de Jacob bar Samson comme une de ses sources. Le commentaire sur les *Maximes des Pères* trouvé dans le manuscrit Add. 27200-01 (B), base de l'édition du *Mahzor Vitry* par Salomon Hurwitz, est intercalé au sein de ces *Maximes* et s'impose comme la version la plus « élargie » d'additions du commentaire de Jacob bar Samson, qui est contenu dans six autres manuscrits identifiés de ce texte à ce jour : trois manuscrits sont à la Bodleian Library, Oxford : Mss Add. 649 (cat. n° 1102) (O₃), Opp. 317 (cat. n° 692) et Mich. 507 (cat. n° 376), deux manuscrits sont conservés dans le Jewish Theological Seminary à New York : Mss 4460 et 8092 (J) et un à la Bibliothèque nationale de France à Paris : Ms Hébr. 327. Israël Ta-Shma n'a que cité les manuscrits J et B, qui contiennent ce commentaire; voir Ta-Shma, I., « 'Al peruš 'Avot še-be Maḥzor Vitry » (« Sur le commentaire des Maximes des Pères dans le Mahzor Vitry »), (hébreu) in *Qiriat Sefer*, n° 42, 1977, p. 505-506 et Nahon, G., « *Tam in Gallica quam in Occitana* Livres et savoir des Juifs de France (1306-1394) », in

Pessaḥ et *Šavuot*. En dernier lieu, deux manuscrits du corpus renferment un texte relatif à la péricope biblique de *Vayoš a* (Ex.14 :30-15 :18)¹⁰⁴ qui est un *Midrash* sur la péricope biblique de *Vayoš a* (G, C¹⁰⁵), tous deux lus le septième jour de *Pessaḥ*. Aussi on trouve la lecture du *Midrash Asseret ha-Diberot* (G, O₁, C¹⁰⁶), portant sur le Décalogue, lu pendant la fête de *Šavuot*.

Les prières obligatoires privées (**texte rouge dans tableau p. 369**) sont: *birkat ha-šahar*¹⁰⁷ contenu pour la plupart dans la prière du matin (S, P, G, J, O₁, B, A, O₃), mais aussi seuls (C, O₂), la *Haggadah* (P, G, J, O₁, C, B) le *birkat ha-mazon*¹⁰⁸ (G, J, C, B), le *Qiriat Šem a*¹⁰⁹ nocturne (P, G et C), le *Qiduš*¹¹⁰ (S, P, G, J, B, O₃) et la cérémonie de *Havdalah*¹¹¹,

L'expulsion des Juifs de France 1394, G. Dahan (éd.) Paris, 2004, p. 31-50. Pour une description des sources dans ce commentaire, voir Grossman, A., *op. cit.*, note 9, p. 413-415 et Berliner, A., *Liqutei batar liqutei*, (hébreu) p. 184-185, l'introduction dans la 2^e édition du *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥah*, édité par Salomon Hurwitz, *op.cit.*, note 101. En outre, les manuscrits G (f.147r-158v) et C (f.102v-111v) contiennent un commentaire au Maximes des Pères différents de ceux dans les manuscrits J, B, O₃.

¹⁰⁴ Voir *supra*, note 92.

¹⁰⁵ Cette version contient quelques variations par rapport à celui trouvé dans celui de Jellinek, A., voir *op. cit.*, note 92, vol. 1, p. 35-57 et *supra*, note 92. Les manuscrits G (f.175r-180v) et C (121r-124v) contiennent ce texte.

¹⁰⁶ Cette version contient quelques variations par rapport à celui trouvé dans celui de Jellinek, A., *ibid.*, p. 58-61. Les manuscrits G (f.180v-201r), O₁ (f.149r-155v) et C (f.121r-124v) contiennent ce texte.

¹⁰⁷ Ces bénédictions laudatives consistent en des préceptes éthiques et sociaux du judaïsme, lus en privé, soit à la maison, soit à la synagogue; voir Nulman, M., *op. cit.*, note 88, p. 115-117 et Idelsohn, A., *Z.*, *op. cit.*, note 4, p. 73.

¹⁰⁸ Une bénédiction devant être récitée après le repas, a été instituée selon la tradition talmudique (traité *Sotah* 10a, Talmud de Babylone) par le patriarche Abraham. Flavius Josèphe témoigne également de la coutume de remerciement après un repas dans son œuvre intitulé *la Guerre des Juifs contre les Romains*, livre II, chapitre VIII, verset 5 ; voir Josephus, F., *The Complete Works of Josephus*, traduit par W., Whiston, Grand Rapids (MI), Kregel Publications, 1981, p. 476 et Idelsohn, A., *Z.*, *ibid.*, p. 122-123.

¹⁰⁹ Cette prière trouve ses sources dans le Talmud de Babylone (traité *Berakhot* 4b), où il est écrit qu'il est méritoire de réciter le *Qiriat Šem a* au coucher, car en faisant cela, les forces du mal (démons) seront chassés (traité *Berakhot* 5a) ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, p.1371-1372, s.v. « Qiriat Shema ».

¹¹⁰ La cérémonie du *Qiduš* est une sanctification du *Shabbat* et des fêtes, qui se fait sur du vin (en souvenir de Ps 104 :15 et de Jg 9 :12-13) à la synagogue, puis de nouveau la maison avant les repas de *Shabbat* ou de la fête. Ce rituel est pratiqué selon l'ordonnance biblique de se souvenir du *Shabbat* (Ex 20 :8) et de le garder comme un jour saint (Dt 5 :12). La raison pour laquelle le *Qiduš* était en premier lieu récité à la synagogue à la fin de la prière de *Qabalat Shabbat* le vendredi soir, était de permettre aux voyageurs, qui logeaient dans des pièces attenantes à la synagogue, de manger, puisqu'il est interdit de manger avant de réciter le *Qiduš* (traité *Pessaḥim* 105a, Talmud de Babylone). Cette coutume de réciter le *Qiduš* deux fois s'est maintenue jusqu'à nos jours, uniquement dans les rites germano- et franco-ashkénazes. D'ailleurs le manuscrit G (Ms Guenzburg 481, f. 66v) indique explicitement cette coutume de la récitation à la synagogue ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, p. 974-975, s.v. « Kiddush » et Idelsohn, A., *Z.*, *op. cit.*, note 4, p. 133-134.

¹¹¹ La cérémonie de *Havdalah* relève d'une tradition très ancienne, qui se trouve dans le Traité *Pessaḥim* 103b du Talmud de Babylone. Ce rituel était inséré à l'origine au sein de la prière de la *Amidah*, mais a finalement été introduit à la fin du *Shabbat* ou d'une fête et sert de démarcation entre le sacré et le profane. Elle se compose d'un ensemble de bénédictions sur du vin (pour la même raison que dans la cérémonie du *Qiduš*), sur une flamme et sur des épices. Des versets avant et après ces quatre bénédictions ont été rajoutés au fil du temps, particulièrement dans les rites germano- et franco-ashkénazes ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol.7, p.1481-1482, s.v. « Havdalah » et Idelsohn, A., *Z.*, *ibid.*, p. 148-149. Cette cérémonie comporte également des incantations mystiques, issus de la littérature des *Heikhalot*, qu'il n'est pas possible de développer ici ; Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 55, p. 155.

qui se trouve la plupart du temps dans les manuscrits à la fin de la liturgie du *Shabbat* (S, J, B, A, O₃) et à la fin d'une fête (O₂).

b) Les poèmes liturgiques (**texte bleu dans tableau p. 369**)

Les poèmes liturgiques (*piyyutim*)¹¹² font partie intégrante de la liturgie ashkénaze et trouvent leur origine en Palestine (*'Ereš Israel*) au IV^e siècle,¹¹³ où le rite palestinien était encore en formation. Les *piyyutim* servaient alors comme alternative aux prières quotidiennes, de *Shabbat* et des fêtes du calendrier hébraïque. Une fois la prière fixée au IX^e siècle, les *piyyutim* se voient intégrés au sein des prières, afin d'embellir les rites non seulement palestiniens, mais aussi, dans une moindre mesure, babyloniens¹¹⁴.

La période de composition de poésie liturgique la plus ancienne, appelée la période « anonyme du *piyyut* » remonte autour du VI^e siècle. Les premiers poètes (*paytanim*) qui nous sont connus, grâce à la signature de leur poèmes en acrostiches, travaillaient en Palestine (*'Ereš Israel*) entre les VI^e et VIII^e siècles ; les plus importants sont: Yose ben Yose (VI^e siècle), Yannai et son disciple Eleazar ha-Qalir (VI^e-VII^e siècle). En outre, c'est avec la conquête arabe de 636 de l'ère commune que le centre de composition du *piyyut* va en partie migrer en Babylonie et, par la suite, en Espagne, créant l'Ecole orientale du *piyyut*. Ce n'est qu'au milieu du IX^e siècle que le genre littéraire du *piyyut* arrive au Sud de l'Italie byzantine, puis remonte en Italie centrale et du Nord et ensuite au Nord des Alpes au Xe siècle. C'est donc à partir de ce moment-là, que l'Ecole ashkénaze du *piyyut* est née. Celle-ci était fortement imprégnée des traditions italiennes, qui, elles-mêmes, contenaient les anciens *piyyutim* de Palestine dans leur rite. A cela étaient ajouté au sein des rites germano- et franco-ashkénazes les *piyyutim* de grands Sages d'*Ashkenaz* et de la France du Nord des Xe-XI^e siècles, tels R. Simeon ben R. Isaac ben Abun (fin Xe siècle), R. Meshullam ben Qalonymos, surnommé *ha-Gadol* (le-grand) (actif vers 976), R. Elie ben Menahem *ha-Zaqen* du Mans (début XI^e siècle), R. Joseph ben Samuel Tov Elem, surnommé *Yom Tov Elem* ou *Rita* (ca. 980-1050), R. Judah *Šaliaḥ Šibur* de Mayence (XI^e siècle) et R. Meir ben Isaac *Šaliaḥ Šibur*

¹¹² Les ouvrages de référence sur les poèmes liturgiques sont : Zunz, L., *op. cit.*, note 1, vol.1 et Davidson, I., *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, 4 vol., New York, 1924-1933 et Fleischer, E., *Širat ha-qadoš ha-ivrit bimeï ha-benayim (Sacred Hebrew Songs in the Middle Ages)* (hébreu), Jérusalem, 1975. Pour un explicatif des types de poésies liturgiques et leur insertion dans la prière, voir Elbogen, I., *op. cit.*, note 3, p.165-184.

¹¹³ Voir Hollender E., *Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz*, Berlin-New York, Peter de Gruyter, 2008, p. 2.

¹¹⁴ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, p. 573-574, s.v. «Piyyut» et voir Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century », *op. cit.*, note 36, p. 27.

de Worms (mort avant 1096)¹¹⁵. Ces derniers ont non seulement composé des poèmes liturgiques, mais ont aussi corrigé et embelli le rite de leurs prières. En dépit de nombreuses critiques contre l'insertion des *piyyutim* au sein de la prière, à cause de l'interruption qu'elles créent, vis-à-vis de la liturgie obligatoire et fixe¹¹⁶, les Sages d'*Ashkenaz* ont réussi à contourner les oppositions non seulement issues principalement des Sages de Babylone, mais aussi soulevées au sein d'*Ashkenaz* même, et sont finalement parvenus à leur attribuer une place primordiale dans leur rite. Même si la composition de *piyyutim* n'a jamais atteint le statut autoritaire de l'exégèse de la Bible et du Talmud, elle se trouve ancrée dans la culture liturgique ashkénaze. Elle a été transmise comme une part de l'héritage culturel italo-byzantin, remontant lui-même à la Palestine, et a été considérée, par conséquent, comme faisant partie intégrante du rite ashkénaze¹¹⁷. En outre, un des plus grands Sages et autorités légales ashkénazes du début du XIe siècle, installé à Mayence, Rabenu Geršom ben Judah de Metz, surnommé *Me'or ha Golah* (« la lumière de l'Exil, ca. 960-1128), considérait le *piyyut* comme issu de l'inspiration divine.¹¹⁸

Il existe plusieurs types de poésies liturgiques, chacune classée selon un ordre bien précis dans la liturgie du calendrier hébraïque. Le terme *piyyut* est appliqué à la poésie insérée au sein des prières quotidiennes, du *Shabbat* et des fêtes et subdivisée en quatre types : *Yošer* et *Qerovah*, puis *Rešut* et *Ma'ariv*. Le *Yošer*¹¹⁹ et la *Qerovah*¹²⁰ sont considérées comme les plus anciens genres du *piyyut*. Elles sont intégrées dans la liturgie, puisque la première fait partie des insertions poétiques appartenant à la prière du *Šem 'a* de la prière quotidienne du matin du *Shabbat* et des fêtes, et la deuxième est incluse dans la prière de la *Amidah* quotidienne, du *Shabbat* et des fêtes. Au sein du *Yošer* se trouve une subdivision renfermant plusieurs sous-types, correspondant à des sections de la prière du *Šem 'a* : *Yošer* (se référant à

¹¹⁵ Voir Gross, H., *Gallia Judaica, dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Amsterdam, Philo Press, 1969, p. 33 et Zunz, L., *op.cit.*, note 1, vol.1, p. 251. Le *šaliaḥ šibur* ou *ḥazan* est l'officiant de la synagogue. C'était à lui qu'incombait le devoir de réciter les *piyyutim* insérés dans la prière obligatoire quotidienne, de *Shabbat* et des fêtes. Ces poèmes liturgiques sont en général longs et très compliqués, et de ce fait il était impossible de les connaître par cœur. C'est pour cela que le rôle d'un officiant de synagogue est solennel et uniquement tenu par un homme érudit; voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 36, p. 33-34, 52.

¹¹⁶ Voir Hollender, E., *op. cit.*, note 113, p. 4.

¹¹⁷ Voir Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century », *ibid.*, p. 28.

¹¹⁸ Voir Idelsohn, A., Z., *op. cit.*, note 4, p. 45.

¹¹⁹ Le terme *Yošer* (forme plurielle : *Yošerot*) est tiré du paragraphe introductif de la prière du *Šem 'a* : « *Yošer 'or...* » traduit par « qui crée la lumière » ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, p. 865-866, Idelsohn, A., Z., *op.cit.*, note 4, p. 41 et Hollender, E., *op. cit.*, note 113, p. 3-4.

¹²⁰ La *Qerovah* (forme plurielle: *Qerovot*) est tirée du mot *Qarov* voulant dire « rapprocher », puisque selon le traité Berakhot 4, 8b, du Talmud de Jérusalem, l'officiant devait se rapprocher du *'Aron ha-Qodeš* (Arche Sainte qui contenait les rouleaux de *Torah*) pendant la récitation de la *Amidah* dans la synagogue. Voir Idelsohn, A., Z., *ibid.*, p. 40, Elbogen, I., *op. cit.*, note 3, p. 170-173 et *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, p. 578, s.v. « *Qerovah* ».

la première bénédiction), *'Ofan, Me'ora, 'Ahavah, Zulat, mi Kamokhah* et *Ge'ulah*¹²¹. Lors des *Shabbat* spéciaux¹²² du calendrier hébraïque et des fêtes de *Pessaḥ, Šavuot* et *Sukot*, des insertions poétiques sont prévues dans la liturgie du *Šem'a* et portent toutes des titres suivants : *'Ofan, Me'ora, 'Ahavah, Zulat, Ge'ulah*, car elles s'intègrent dans les parties du *Šem'a*. Les manuscrits O₁ et O₃ contiennent de nombreux *piyyutim* portant ces titres et servant à embellir les *Shabbat* spéciaux et les fêtes de *Pessaḥ, Šavuot* et *Sukot*. Notons que le manuscrit G renferme uniquement une grande série d'*'Ofanim*¹²³ destinée à être insérée dans la liturgie de la veille de la fête de *Šavuot*.¹²⁴ En ce qui concerne le deuxième type, la *Qerovah*, contient également plusieurs sous-types, récités au sein de la *'Amidah* quotidienne, du *Shabbat* et des fêtes et jeûnes majeurs du calendrier juif. Dans les manuscrits du *Mahzor Vitry* on trouve des *Qerivot* telles que les *Azharot*¹²⁵ récitées lors de la fête de *Šavuot*, ainsi que les *Seliḥot, Qinot* et *Hošanot* décrits plus bas.

Les deux autres types de *piyyut* qui se trouvent en grand nombre dans les manuscrits du corpus sont le *Rešut*¹²⁶ et le *Ma'ariv*¹²⁷. Ces derniers sont récités principalement lors de fêtes du calendrier hébraïque, mais pas exclusivement. Les *Rešuyot* introduisent en quelque sorte les autres types de *piyyutim*, pour les fêtes de *Pessaḥ* (B et O₃) pour *Šavuot* (S, G, B) et pour

¹²¹ Voir Idelsohn, A., Z., *ibid.*, p. 41 et Elbogen, I., *op. cit.*, note 3, p. 168-169.

¹²² Il s'agit de *Shabbat Roš Hodeš, Shabbat Berešit, Shabbat Hanukah, Shabbat Šeqalim, Shabbat Zakhor, Shabbat* après *Purim, Shabbat Parah Adumah, Shabbat ha-Hodeš, Shabbat ha-Gadol, les sept Shabbat* après *Pessaḥ, Shabbat* avant et après *Šavuot, Shabbat Šelakh lekhaḥ, Shabbat Hukat, Shabbat Naḥamu, Shabbat* avant *Roš Ha-Šanah* et *Shabbat Tešuvah* avant *Yom Kipur* ; voir Idelsohn, A., Z., *ibid.*, p. 318-329.

¹²³ Le terme *'Ofan* (forme plurielle : *'Ofanim*) désigne tout d'abord un nom d'ange appelé *'ofan*. Le *piyyut* en revanche, porte sur l'adoration angélique du divin, au moment de la récitation de Is 6 :3 et Ez 3 :12 et de ce fait sont en réalité des adaptations poétiques issues de la littérature des *Heikhalot*, voir Dan, J., « The Beginnings of Jewish Mysticism in Europe », in *The World History of the Jewish People, The Medieval Period : The Dark Ages*, C., Roth (éd.), vol. 2, 1966, p. 290 et 438 (note 44).

¹²⁴ Voir Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century », *op. cit.*, note 36, p. 28.

¹²⁵ Le manuscrit O₃ est le seul manuscrit du corpus à comporter en plus et en grand nombre un type de *piyyut* réservé à la fête de *Šavuot*, intitulé *'Azharah* (forme plurielle : *'Azharot*), qui désigne « un avertissement », qui se récite lors de la prière de *mussaf* de cette fête et porte sur les six-cent treize commandements dérivés du Pentateuque. La présence de *'Azharot* dans le manuscrit O₃, qui date du XIV^e siècle et renferme un rite germano-ashkénaze est probablement due à une influence des premiers Sages du Nord de la France, tels Elie ben Menahem *ha-Zaqen* du Mans et Joseph ben Samuel Tov Elem, qui employaient ce genre de *piyyut* déjà dans la première moitié du XI^e siècle. Ces derniers ont emprunté les *'Azharot*, en utilisation principalement dans les traditions babyloniennes, étendues en *Sefarad*. Cependant, ce genre de *piyyut* n'était pas généralement en usage en Italie, ni en région germano-ashkénaze ; voir Grossman, A., « Relations between the Jewish Communities of Northern France and those of Germany before 1096 », (hébreu), *op. cit.*, note 56, p. 225-226, Elbogen, I., *op. cit.*, note 3, p. 174-175, Fleischer, E., *op. cit.*, 112, p. 445 et Idelsohn, A., Z., *ibid.*, p. 42, qui mentionne que ces *piyyutim* se récitent plutôt l'après-midi de *Šavuot* ; voir aussi *supra* chapitre II, note 48 et 49.

¹²⁶ Le terme *Rešut* (forme plurielle : *Rešuyot*) désigne « une demande de permission » ou « prélude » destiné principalement à l'officiant de la prière à réciter les *piyyutim* pour la congrégation par intercession ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, p. 83, s.v. « Reshut ».

¹²⁷ Le terme *Ma'ariv* (forme plurielle : *Ma'arivim*) désigne « le soir ». A titre informatif, ce genre de *piyyut* n'est pas en usage dans le rite séfarde ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, p. 637, s.v. « Ma'arivot ».

Sukot (O₃). Il y a aussi des *Rešuyot* introduisant le jeûne de *Tišah be-Av* (S), les *piyyutim* d'affliction, appelés *Qinot*¹²⁸, trouvés dans les manuscrits O₃ et P et des *Rešuyot* après la lecture des *Haftarot* pour *Pessaḥ* et *Šavuot* dans le manuscrit B. La forme poétique du *Ma'ariv* doit être celle qui est la plus présente dans tous les manuscrits du corpus. Ces *piyyutim* sont récités le soir des fêtes, d'où leur nom, et sont généralement introduits par les *Rešuyot*, comme le manuscrit B l'illustre bien. Dans les manuscrits du corpus, la plupart des *Ma'arivim* sont destinées aux fêtes de *Pessaḥ* et de *Šavuot* (S, P et G), *Pessaḥ*, *Šavuot* et *Sukot* (B), *Pessaḥ* et *Sukot* (O₁), ou juste *Sukot* (J), ou encore juste *Pessaḥ* (O₁), pour le premier soir de *Pessaḥ* (C, O₃, où cela apparaît deux fois) ou pour la veille de *Šavuot* (C).

Par ailleurs, dans le manuscrit J, on trouve des *piyyutim* en relation avec le mariage (*nisu'in*) (f.159v-160r), destinés à être récités par le *ḥatan* (marié). Il s'agit du *Yošer* (f. 157v), du *'Ofan*, du *Zulat* (f. 158r) et du *Rešut* (f. 158v et 159r). Ces derniers sont suivis d'un *unicum* dans les manuscrits du corpus, détaillé au chapitre précédent, lors de la description du manuscrit J. Ce chant de mariage en question est écrit en prose rimée et se décline en soixante-deux lignes et sept strophes de judéo-français et d'hébreu intercalés (f.161v et figure 13)¹²⁹.

Les autres formes de poésies liturgiques du calendrier hébraïque, intégrées dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* sont : la *Seliḥah*¹³⁰ qui est un genre de *Qerovah* ; une forme poétique invoquant la pénitence et la confession, se récite principalement avant *Roš ha-Šanah* (Nouvel An) et pendant les dix jours séparant *Roš ha-Šanah* et *Yom Kipur* (Jour du Grand Pardon). Il existe une *Seliḥah* dans le manuscrit G, qui est un ajout plus tardif sur une des pages blanches du manuscrit. Le manuscrit A est le seul du corpus à renfermer une liste annuelle de supplications appelées *Tehinot*¹³¹, qui est aussi un autre terme pour la *Seliḥah*. La *Qinah*¹³² elle, qui est une *Qerovah* semblable à la *Seliḥah*, mais est employée uniquement pour l'expression d'une affliction profonde. De ce fait, les *Qinot* sont lues lors du jeûne de *Tišah be-Av* (9 Av), commémorant la destruction des deux Temples de Jérusalem en 586

¹²⁸ Voir *infra* note 132.

¹²⁹ Voir *supra*, chapitre III, p. 48-49.

¹³⁰ D'origine biblique, certains Psaumes sont considérés comme des *Seliḥot* (forme plurielle de *Seliḥah*); voir Idelsohn, A., Z., *op. cit.*, note 4, p. 43-44 et p. 346-352 et voir Elbogen, I., *op. cit.*, note 3, p. 177-183.

¹³¹ Le terme *Tehinot* (forme au singulier : *Tehinah*) désignant une « supplication » ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 15, p. 907, s.v. « Tekhinah » et Hollender E., *op.cit.*, note 113, p. 111, sur le commentaire des livres de *Tehinot*.

¹³² Le plus souvent employé à la forme plurielle *Qinot* et désigne une « lamentation », voir Idelsohn, A., Z., *ibid.*, p. 45 et Elbogen, I., *ibid.*, p. 183-184.

avant et 70 de l'ère commune. Les manuscrits S et O₃ sont les seuls manuscrits du corpus à comporter des *Qinot*. Dans S elles s'insèrent dans la liturgie juste après l'addition récitée pour le jeûne de *Tiṣah be-Av* et dans O₃ elles se trouvent au sein du groupe des nombreux *piyyutim*, situées à la fin du manuscrit. La forme poétique de la *Hošanah*¹³³, également dans la famille des *Qerovot*, est récitée lors de la fête de *Sukot* (fête du Tabernacle). Ces *piyyutim* portent principalement sur la délivrance de l'exil, des invocations pour de l'eau et une bonne récolte et se trouvent dans les manuscrits S, P, G, J, O₁, C, B et O₃. Les manuscrits J et O₃ comportent en plus un commentaire marginal¹³⁴ des *Hošanot*. Précisons que ces derniers sont suivis d'une série de *piyyutim* divers récités lors de la fin de la fête de *Sukot* à *Šemini Ašeret*, *Simḥat Torah* et le *Shabbat* où on recommence la lecture de la Torah, appelé *Shabbat Berešit*. On les trouve dans les manuscrits S, G, O₁, C, B et O₃ du corpus. Certains manuscrits du corpus renferment également des *Zemirot*¹³⁵, une forme de poésie liturgique chantée sur une mélodie, mais pas incluse dans la prière proprement dite. La plupart sont chantées le *Shabbat*: vendredi soir (B), samedi midi (G, O₁, B, A) et à la sortie de *Shabbat* (*Moša'ei Shabbat*) après la cérémonie de *Havdalah* (P¹³⁶, G, O₁, B). Ajouté à cela, on trouve divers *piyyutim* parcourant les manuscrits au début de la prière quotidienne du matin (J), en son milieu (P), ainsi que des *piyyutim* pour *Roš ha-Šanah* (Nouvel An) et *Yom Kipur* (Jour du Grand Pardon) qui se trouvent uniquement dans le manuscrit de rite germano-ashkénaze O₃. Ces derniers *piyyutim* dans O₃ sont suivis d'un hymne théologique, qui mérite une attention particulière, intitulé le *Šir ha-Yiḥud li-veneï Mošeh* (*Le Chant de l'Unité Divine des Enfants de Moïse*). Cet hymne fait partie d'un genre littéraire de poésie théologique hébraïque sur le thème de l'Unité Divine (*Yiḥud*), développé dans le courant du XIII^e siècle en région germano-ashkénaze et influencé par le piétisme et en particulier, par le courant des Piétistes ashkénazes (*Hasidei Ashkenaz*). En outre, le premier hymne du *Šir ha-Yiḥud*¹³⁷ sur ce thème est présent dans le

¹³³D'origine biblique, le nom de *Hošanah* est tiré du Psaume 118 :25 et le plus souvent employé à la forme plurielle *Hošanot*, voir Idelsohn, A., Z., *ibid.*, p. 42 et *Encyclopedia Judaica*, vol. 8, p. 1028-1029, s.v. « Hoshanah ».

¹³⁴ Les *piyyutim* qui se trouvent à la fin du manuscrit O₃ ont tous des commentaires ; voir Hollender, E., *op. cit.*, note 113.

¹³⁵ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, p. 987-989, s.v. « Zemirot ». Le manuscrit B (Add. 27200) contient un grand nombre de « *zemirot* » pour *Shabbat*, la sortie de *Shabbat* et des fêtes; voir f. 72v-73r et 89v-90r, ainsi que l'édition de ce manuscrit par Salomon Hurwitz, *op. cit.*, note 101, vol. 1, p. 146-147 et 177-178. En outre, le manuscrit O₁ (Opp. 59), contient le plus grand nombre de *zemirot* pour *Shabbat* et la sortie de *Shabbat*; pour une description des certains chants liturgiques les plus connus ; voir Idelsohn, A., Z., *op. cit.*, note 4, p. 151-157.

¹³⁶ Le manuscrit P (Ms Parm.2574) contient un chant liturgique et dix *piyyutim* ; voir manuscrit P (f. 73v-75r).

¹³⁷ Cet hymne aurait été écrit autour de la fin du XII^e siècle et attribué à Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid* comme l'atteste un colophon du scribe du manuscrit Mich.569 (Oxford, Bodleian Library, daté de 1288-89, voir *infra* chapitre V.2, p.126-128) où il est écrit au bas du folio74r: « גשלם שיר הייחוד שיסדר הקדוש רבי שמואל חסיד » (« Nous avons terminé le *Šir ha-Yiḥud* ordonné par Rabbi Samuel *Ḥasid* que la mémoire de ce Juste soit bénie»). Selon Joseph Dan dans son ouvrage écrit en 1981, l'auteur serait anonyme et appartiendrait

manuscrit A (au sein du *Seder ha-Ma'arakhah*¹³⁸) et attribué à R. Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid* (XIIe siècle), le père du fondateur du courant des piétistes ashkénazes (*Hasidei Ashkenaz*), R. Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid* (ca.1150-1217). A ce dernier, l'on attribue le *Šir ha-Kavod*¹³⁹, un hymne théologique sur le thème de la Gloire Divine (*Kavod*) également présent dans le manuscrit A (f.30r-31r). Tous deux de nature mystique, le *Šir ha-Yiḥud* est divisé en sept parties pour les jours de la semaine, se référant aux six jours de Création et au repos du septième, le *Shabbat* et le *Šir ha-Kavod*, vient le compléter, étant spécifiquement composé pour être récité pendant le *Shabbat*¹⁴⁰.

Pour revenir au *Šir ha-Yiḥud li-veneï Mošeh* dans le manuscrit O₃ (*figures 14a-14d*), son titre est des plus mystérieux, comme un colophon l'indique à la fin de l'hymne au folio 102r : « *Ils ont terminés les Unités Divines que les Beneï Mošeh ont arrangé, au-delà du fleuve Sambatyon où ils ont été amenés*¹⁴¹ ». Le *Sambatyon* est un fleuve légendaire, de l'autre côté duquel les Dix Tribus d'Israël ont été exilées¹⁴². En outre, cet hymne serait selon Avraham Meir Habermann¹⁴³ d'origine séfarade. Cette proposition pourrait se justifier par le fait de l'emploi dans le titre du nom *Beneï Mošeh* (*enfants de Moïse*) au lieu des Dix Tribus. Le

probablement au courant des *Hasidei Ashkenaz* (*Piétistes ashkénazes*) ; voir Dan J., (éd.), *Šir ha-Yiḥud, The Hymn of Divine Unity with the Kabbalistic Commentary of R. Yom Tov Lipman Muelhausen, Thiengen 1560*, Jérusalem, The Magnes Press, 1981, p. VII-IX et Habermann, A., M., *Širei ha-Yiḥud ve-ha-Kavod*, Jérusalem, Mosad ha Rav Kook, 1948, p. 11-35. Plus tard, Joseph Dan revient sur la question de l'auteur du *Šir ha-Yiḥud* dans un article de 1999, intitulé « The Book of Divine Glory by Rabbi Judah The Pious of Regensburg » (in *Studies in Jewish Manuscripts*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1999, p.7, note 19), où il émet l'hypothèse que cet hymne soit en effet écrit par Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid*.

¹³⁸ Voir *infra* p. 112-113.

¹³⁹ Pour une attribution du *Šir ha-Kavod* à Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid*, voir aussi un colophon écrit par le scribe d'un manuscrit germano-ashkénaze daté de 1288-89 (Ms Mich 569) et décrit dans le prochain chapitre, où il est écrit en haut au folio 74r : « *זה שיר הכבוד שיסדר רבינו יהודה חסיד מרענגנשפורק ז"ל* » (« Voici le *Šir ha-Kavod* ordonné par notre rabbin Judah *Ḥasid* de Regensburg que sa mémoire soit bénie »).

¹⁴⁰ Les communautés ashkénazes jusqu'à nos jours récitent le *Šir ha-Kavod* après l'office du soir (*ma'ariv*) de *Yom Kippour*. Il existe également une coutume germano-ashkénaze, où le fidèle (ascète) se tient debout toute la nuit de *Yom Kippur* et récite, en outre des supplications, le *Šir ha-Yiḥud*. Cette coutume provient d'une œuvre de coutumes connue sous le nom de *Sefer Minhag Tov*, écrite autour de 1275 ; voir Weiss, M., Z., « *Sefer Minhag Tov* », in *Ha-Zofeh*, 13, 1929, p. 235 et voir Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 111, p. 45 (note 34) et p. 46.

¹⁴¹ « *סליקו הייחודים שתקנום בני משה מעבר לנהר סמבטיון ומשם הובאו* ».

¹⁴² Les Dix Tribus constituaient le Royaume d'Israël, au Nord du Royaume de Judah (constitué des tribus de Judah et de Benjamin) et furent exilés en Médie en 722 avant l'ère commune par les assyriens (voir II Rois 17 :6 et 18 :11). Depuis ce jour, leur place dans l'histoire juive a été substituée par la légende sur leur emplacement géographique, qui serait de l'autre côté du fleuve *Sambatyon*, qui coulait six jours par semaine avec une telle force, qu'elle était infranchissable. Le septième jour, le *Shabbat* elle s'arrêtait de couler, mais était infranchissable selon les lois du *Shabbat* et c'est de là que dérive son nom *Sambatyon* ou *Sabbatyon*; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 15, p. 1003-1005, s. v. « Ten Lost Tribes ».

¹⁴³ Voir Habermann, A., M., *op. cit.*, note 137, p. 130-131. Avraham Habermann indique également que cet hymne ne se trouve dans aucun manuscrit trouvé jusqu'ici (seulement dans de nombreuses éditions imprimées) et par conséquent, la présence de ce dernier dans le manuscrit O₃ aux folios 100v-102r est une grande découverte.

voyageur et philologue séfarade du IXe siècle, Eldad ha-Dani¹⁴⁴ affirmait qu'il s'agissait plutôt des *Benei Mošeh* qui étaient entourés par la rivière *Sambatyon* et non les Dix Tribus, d'après son interprétation de Ex 32 :10¹⁴⁵. En dernier lieu, cet hymne est considéré par Avraham Meir Habermann comme étant le plus tardif de ce genre et ne devrait pas être daté avant le XVIIe siècle. Toutefois, même si le *Šir ha-Yiḥud li-veneī Mošeh* dans le manuscrit O₃ est l'œuvre d'une main postérieure dans une écriture semi-cursive ashkénaze plus tardive que celle du scribe principal de ce manuscrit, Judith Olszowy-Schlanger a suggéré que cette écriture pourrait être antérieure au XVIe, voire du XVe siècle.

Méritant de recevoir une attention particulière, un ensemble de *piyyutim* araméens consacrés au Dix Commandements (*Asseret ha-Diberot*, Ex 20 :2-17) et destinés à être lus avant la lecture de la péricope du Décalogue pendant la fête de *Šavuot*, se trouvent dans quatre¹⁴⁶ manuscrits du corpus : P, J, C et B. Le nombre de *piyyutim* peut varier entre sept (P et J), huit (C) ou dix (B) *piyyutim* par manuscrit. La coutume de lire des *piyyutim* araméens était répandue dans les communautés pratiquant le rite franco-ashkénaze¹⁴⁷. A cela est ajouté un commentaire pour ces *piyyutim* se trouvant dans les manuscrits P (f.119v-129v), J (f.101r-109v) et C (f.57r-62v) après les *piyyutim* eux-mêmes, ou avant les *piyyutim* dans le manuscrit B (f.12r-27v). Par ailleurs, un commentaire de neuf *piyyutim* est présent dans le manuscrit G (f.162v-173v), bien que les *piyyutim* araméens eux-mêmes n'y soient pas. En revanche un *Midrash* sur le Décalogue (f.180v-201r) se trouve dans le manuscrit G. Il est important de préciser que le manuscrit B contient la version la plus large de *piyyutim* araméens et de

¹⁴⁴ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 6, p. 576-577, s.v. « Eldad Ha-Dani » et voir Epstein, A., *La Lettre d'Eldad sur les Dix Tribus*, Paris, 1982. Il existe pour cela un commentaire conservé dans le manuscrit « 662 on QAS » sur le *Sefer Eldad ha-Dani* (deuxième moitié du IXe siècle), où la rivière *Sambatyon* est appelée « la rivière des cachés » (« נהר צפונים »), voir Hollender, E., *op. cit.*, note 113, p.110-111 et Loewenthal, E., « La storia del fiume Sambation. Alcune note sulla tradizione ebraica antica e medievale » in *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, A. Vivian, (éd.), Francfort sur Main, Berne, New York, Paris, Peter Lang, 1990, p. 651-663.

¹⁴⁵ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, p. 762-764, s.v. « Sambatyon ».

¹⁴⁶ Le manuscrit S contient sept *piyyutim* araméens récités à *Šavuot*, mais ne correspondent pas à ceux dans les autres manuscrits ; voir Sassoon, D., S., *Ohel David: Descriptive Catalogue of Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, vol. 2, Londres, Oxford University Press, 1932, p. 309. Les *piyyutim* araméens se trouvent aux folios des manuscrits suivants : P : 114r-119v, J : 65v-69v, C : 52v-56r, B (Ms 27201): (En outre, les numéros de pages proposées par Idelsohn, *op. cit.*, note 4, p.341, pour la localisation des *piyyutim* araméens dans l'édition imprimée du *Mahzor Vitry* (*op.cit.*, note 101) aux pages 305-308 et p. 310-344 selon Idelsohn sont erronées (p.305-308 se rapportant au *Targum Bešalakh* et p. 310-344 : se divisent en deux sujets : les p.310-334, f. 12r (signe 286/רפ"ו)-27v (signe 288/רפח) se réfèrent au commentaire des *piyyutim* araméens et p. 335-344, f. 27v (signe 298/רצח)-33v (signe 311/ש"א) sont les *piyyutim* araméens eux-mêmes).

¹⁴⁷ En outre, plusieurs de ces *piyyutim* en araméen ont été composés par des Sages du Nord de la France ; voir Fleischer, E., « Prayer and Piyutim in the Worms Mahzor », in *The Worms Mahzor* (Ms. Heb. 4°781/1, Jewish National and University Library, Jérusalem). Introduction par Beit-Arié M., Narkiss, B. et Cohen-Mushlin, A., Londres, Cyelar Publishing, 1985, vol. 2, p.52.

commentaires et que le nombre de *piyyutim* et leurs commentaires respectifs varient en contenu, en longueur et dans l'ordre des textes de manuscrit en manuscrit. Cette observation est confortée par celle d'Israel Ta-Shma¹⁴⁸, qui a consacré un article très étoffé aux sources utilisées pour ce commentaire des *piyyutim* araméens sur les Dix Commandements. Toutefois, il ne savait pas que ce commentaire se situait dans cinq manuscrits (P, G, J, C et B) et non deux (B et J) comme il le signale dans son article. En outre, Israel Ta-Shma propose un auteur anonyme pour ce commentaire¹⁴⁹, tandis qu'Avraham Grossman est d'avis qu'une grande partie de ce commentaire est l'œuvre de R. Šemayah, le disciple principal et secrétaire de *Rashi* et un contributeur important au *Mahzor Vitry*¹⁵⁰. La supposition de Grossman se base sur un nombre important de *le 'azim*¹⁵¹, surtout grecs, mais aussi arabes et perses, trouvés dans ce commentaire: parmi tous les commentateurs de *piyyutim* ashkénazes, il était considéré que seul R. Šemayah pouvait comprendre le grec¹⁵². Par conséquent, selon Avraham Grossman, ce commentaire serait caractéristique linguistiquement de R. Šemayah, qui aurait voyagé en dehors de l'Europe, vers des destinations telles que Byzance et Sefarad (Espagne).

Cette description brève d'un commentaire de poésies liturgiques trouvé dans cinq manuscrits du *Mahzor Vitry* permet de préciser que ce dernier fait partie d'un véritable genre littéraire du commentaire du *piyyut* (*Parešanut ha-piyyutim*), dont les débuts remontent vraisemblablement selon Israel Ta-Shma à une tradition orale ancienne, transmise sous forme écrite de manière anonyme par l'académie talmudique de Mayence, à partir de la deuxième

¹⁴⁸ Voir Ta-Shma, I., « 'Al ha-peruš le-piyyutim ha-'aramiyim še be-Mahzor Vitry », (« sur le Commentaire des Poèmes liturgiques Araméens dans le Mahzor Vitry »), (hébreu), in *Qiriat Sefer*, n° 57, 1982, p. 701-708. Comme précisé au-dessus, Israel Ta-Shma indique que les manuscrits B et J contiennent le commentaire des *piyyutim* araméens sur les Dix Commandements, mais omet de préciser que ce ne sont pas des textes identiques, car ils contiennent des variantes et des ajouts différents selon les manuscrits. Aussi, Stephan Reif dans son catalogue intitulé *Hebrew Manuscripts at the Cambridge University Library. A Description and Introduction*, Cambridge, University of Cambridge Oriental Publications 52, Cambridge University Press, 1997, p. 217, indique que le manuscrit C (Add. 667.1) contient des *piyyutim* araméens suivi d'un commentaire, mais omet de préciser qu'il s'agit des dix *piyyutim* araméens sur les Dix Commandements, suivi du commentaire sur ces *piyyutim*.

¹⁴⁹ Voir Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 702.

¹⁵⁰ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 9, p. 388-389 et Grossman, A., « Exegesis of the Piyyut in 11th Century France », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G., Dahan, G., Nahon., et E., Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 266, voir aussi *supra* chapitre II, p. 17.

¹⁵¹ Ce terme est une formation au pluriel d'un acronyme :צ"ל (*la 'az* pour *lašon 'am zar*) désignant « langue étrangère ». Ce terme apparaît en outre dans la Bible dans le Psaume 114 :1, voir Banitt, M., « The *la 'azim* of Rashi and of the French Biblical Glossaries », in *The World History of the Jewish People, The Medieval Period : The Dark Ages*, C., Roth (éd.), vol. 2, 1966, p. 291-296.

¹⁵² Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 9, p. 351, (note 18) et p. 388, (note 67) et Hollender, E., *op. cit.*, note 113, p.67. Pour des exemples de mots grecs dans ce commentaire, voir l'édition imprimé du *Mahzor Vitry* (Add. 27200-01) par Salomon Hurwitz, *op. cit.*, note 101, vol.1, p.312 et 314. Il y a aussi un mot arabe trouvé à la page 315, volume 1 de l'édition imprimé du *Mahzor Vitry*.

moitié du XIe siècle¹⁵³. L'ouvrage récent d'Elisabeth Hollender, consacré entièrement au commentaire du *piyyut* en *Ashkenaz* à l'époque médiévale, permet de confirmer qu'il s'agit d'un genre littéraire structuré comme des compilations de nombreuses sources différentes, de même que le commentaire sur les *piyyutim* araméens sur les Dix Commandements évoqués dans l'article d'Israel Ta-Shma¹⁵⁴. En outre, dans les manuscrits du corpus du *Mahzor Vitry*, les manuscrits J et O renferment un commentaire des *Hošanot*, sous forme de gloses marginales¹⁵⁵.

c) Les prières au statut particulier et de dévotion personnelle (**texte vert dans tableau p. 369**)

Cette partie du contenu liturgique des manuscrits du *Mahzor Vitry* traite de prières au statut particulier, qui ont intégré la liturgie de manière facultative, et devenant avec le temps une partie intégrale de la prière publique et obligatoire. Sont évoquées également, des prières facultatives, à caractère de dévotion personnelle, puisqu'elles sont récitées individuellement dans un domaine privé.

La prière au statut particulier, qui a été choisie parmi de nombreuses autres dans la liturgie juive de rite franco et germano-ashkénaze et se trouve présente dans les manuscrits du corpus des *Mahzor Vitry*, se situe au sein de la prière obligatoire quotidienne du matin et par conséquent n'est pas indiquée dans le tableau du contenu liturgique des manuscrits en annexe dans le volume II (p. 369). Il s'agit de la prière '*Aleinu le-šabeaḥ* (« sur nous est le devoir de louer... »), qui clôturé la prière quotidienne du matin¹⁵⁶. Au folio 42v (colonne gauche, ligne

¹⁵³ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 6, p. 37 et Hollender, E., *ibid.*, p. 8-9.

¹⁵⁴ Voir Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 37 et Hollender, E., *op. cit.*, note 113. Aussi, il est important de rajouter que Ephraïm Urbach est le premier à avoir édité de nombreux manuscrits contenant des commentaires de *piyyutim* dans son ouvrage de référence attribué à R. Avraham ben Azriel de Bohême (XIIIe siècle) qui a écrit vers 1230 une œuvre consacrée aux commentaires de *piyyutim*, intitulée *Sefer 'Arugat ha-Bosem*; voir Urbach, E., E., (éd.), *Sefer 'Arugat ha-Bosem, kulal perušei ha-piyyutim*, (hébreu), Jérusalem, Meqışeh Nirdamim, 1939-1963.

¹⁵⁵ A titre informatif, il existe également un autre genre littéraire qui est celui du commentaire de la prière (*Parešanut ha-tefilah*) qui est considéré par Israel Ta-Shma comme un genre littéraire relativement tardif, datant vers la fin du XIIe siècle, au moment de la création des premiers rituels de prières privés (Ms 133, Oxford, Corpus Christi College, voir *supra* chapitre II, p. 11). Contrairement à la Bible et au Talmud, la prière a toujours été transmise par cœur, mis à part les *piyyutim*, qui étaient trop compliqués et ésotériques. Ce genre littéraire s'est principalement développé dans le courant du XIIIe siècle, avec le nombre grandissant des rituels de prières privés; voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 6, p. 38-39. Dans le corpus des manuscrits du *Mahzor Vitry*, à titre d'exemple, le manuscrit A (Ms 133H, AIU, Paris) contient un commentaire accompagnant la prière quotidienne et de Shabbat sous forme de gloses marginales; voir Sirat, C., « Un nouveau manuscrit du Mahzor Vitry », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, p. 245-266 et Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 55, p. 235, (note 43).

¹⁵⁶ Plus tardivement, '*Aleinu le-šabeaḥ* sera récité à la clôture de toutes les prières quotidiennes (matin, midi et soir), de *Shabbat* et des fêtes, mais ce n'est pas le cas dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*, qui ne l'insèrent qu'à la fin de la prière quotidienne du matin.

7) du manuscrit B, il y a une indication écrite en petit module que « l’officiant s’assoit et dit » (« וישב החזן ואומר »)¹⁵⁷ avant de réciter le Psaume 83. Cette indication précise la fin de la prière obligatoire. A partir de ce moment, le texte liturgique *‘Aleinu le-šabeaḥ* qui suit, est considéré comme ayant le statut ‘d’ajout’ et donc pas obligatoire, puisqu’une autre indication écrite en petit module au folio 43r (colonne droite, ligne 25) précise qu’il faut réciter le « *‘Aleinu le-šabeaḥ* à voix basse » (« בלחש עלינו לשבח »)¹⁵⁸. Cette dernière indication utilisant le mot « à voix basse » (« בלחש ») se trouve aussi juste avant la prière d’ *‘Aleinu le-šabeaḥ* dans les manuscrits P (f.10r), G (f.53v) et J (f.23v). Les manuscrits S (f. 52v-53r), C (f.20v-21r) et A¹⁵⁹ (f.106v-107r) contiennent la prière d’ *‘Aleinu le-šabeaḥ*, mais sans indication précise pour l’officiant et le fidèle pour cette prière et O₁ (f.73v) et O₃ (f.29r) ne renferment qu’une explication brève de réciter cette prière par l’officiant et le fidèle sans la prière elle-même. Si l’on se réfère à l’indication de réciter cette prière « à voix basse », l’on prend conscience de l’hésitation quant au statut de cette dernière. L’utilisation première de *‘Aleinu le-šabeaḥ* est dans la prière de *Mussaf* de *Roš ha-Šanah* (Nouvel An), où elle fait partie des *malkhuyot*, qui sont des vers décrivant la souveraineté Divine sur les nations et la dévotion du fidèle¹⁶⁰. Egalement, Joseph Heinemann¹⁶¹ pense que la prière de *‘Aleinu le-šabeaḥ* est à l’origine issue des *Ma ‘amadot*¹⁶², instituée à l’époque du Deuxième Temple par les Hommes de la Grande Assemblée (*Anešei Knesset ha-Gedolah*)¹⁶³ et intégrée dans la liturgie de *Roš*

¹⁵⁷ Voir l’édition imprimé du *Mahzor Vitry* (Ms Add. 27200-01) par Salomon Hurwitz, *op. cit.*, note 101, vol.1, p. 74.

¹⁵⁸ Voir Ta-Shma, I, « Miqra’ ou-meqomah šel tefilat ‘aleinu le-šabeaḥ be-siddur ha- tefilah : Seder Ma ‘amadot ou-še’elat sium ha-tefilah » (L’origine et la place de la prière *‘Aleinu le-šabeaḥ* dans le rituel de prière, l’ordre des *Ma ‘amadot* et comment se termine les prières) (hébreu), in *The Frank Talmage Memorial Volume*, vol.1, B., Walfish (éd.), Haifa, Haifa University Press, 1993, p. 86 ; voir aussi l’édition imprimé du *Mahzor Vitry* (Add. 27200-01) par Salomon Hurwitz, *ibid.*, vol.1, 75.

¹⁵⁹ Il est important de mentionner que la prière de *‘Aleinu le-šabeaḥ* dans le manuscrit A est plus longue que dans les autres manuscrits du corpus et ressemble à celle du Ms. hébr. 633, BnF, Paris, folios 104v-105v ; voir Sirat, C., « Un nouveau manuscrit du Mahzor Vitry », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, p. 256.

¹⁶⁰ Voir Ta-Shma, *op. cit.*, note 157, p. 86-87 et *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 555-558, s.v. « Aleinu le-Shabbe’ah ».

¹⁶¹ Voir Heinemann, J., *Ha-tefilah be-tequfat ha-Tannaïm ve-ha- ‘Amoraïm*, (hébreu), (*La Prière à la période des Tannaïm et ‘Amoraïm*), Jérusalem, 1964, p.173-175.

¹⁶² Selon le traité *Ta’anit* 27b (Talmud de Babylone), les *Ma ‘amadot* (qui datent au début de la période du Deuxième Temple) étaient une division d’Israélites qui accompagnaient le service du Temple avec les prêtres (*kohanim*). Ceux qui ne pouvaient pas monter jusqu’au Temple de Jérusalem pour accomplir leur devoir de service, se réunissaient dans leur propres villes, dans des lieux de rassemblement et d’étude (*beit midrash*), pour prier que les sacrifices soient bien reçus par Dieu et pour étudier l’histoire de la Création et d’autres passages de la *Torah*. Après la destruction du Temple, cette tradition va prendre le nom de *Seder ha-Ma ‘amadot*, qui sera récité à la place des sacrifices ; Voir Idelsohn, A., *Z.*, *op. cit.*, note 4, p. 258, voir Reif, S., *op. cit.*, note 5, p. 58 et pour une description plus détaillée, voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 12, p. 90-92, vol.11, p. 393, s.v. « Liturgy » et vol. 15, p. 970-971 et Urbach, E., E., « Mišmarot u-Ma ‘amadot », (hébreu), in *Tarbiz*, vol. 42, 1973, p.313-317.

¹⁶³ Remarquons que la tradition de l’attribution de la prière d’ *‘Aleinu le-šabeaḥ* à Josué (Yehošuah bin Nun) lors de son entrée en terre d’Israël semble être d’origine ashkénaze, car les premières sources à ce sujet se trouvent dans des ouvrages ashkénazes du XIIIe siècle, tels celui de R. Avraham ben Azriel de Bohême (XIIIe siècle),

ha-Šanah (Nouvel An). A partir de là, selon Michael Swartz, elle aurait été empruntée et adaptée pour servir dans la liturgie de la *Ma'aseh Merkavah*, où sa variante, *Alay le-šabeaḥ* constitue une louange divine à la vertu apotropaïque pour l'ascète dans son ascension transcendante vers la Trône divin (*Kise' ha-Kavod*)¹⁶⁴.

A partir de quel moment cette prière est-elle passée du statut d'ajout dans la liturgie à celui d'un statut obligatoire? Pour souligner davantage la question du statut particulier 'd'ajout', l'on peut penser par analogie à la lecture du passage de *Pitum ha-Qetoret* (*ingrédients de l'encens*) désignant les premiers mots d'une *Beraïta* (traité *Qeritot* 6a, Talmud de Babylone) sur la préparation des encens dans le Temple¹⁶⁵. Cette lecture intégrée dans la liturgie sert à terminer la prière avec l'étude d'un passage de la *Mishna*. Cette dernière est récitée à la clôture de la prière de *mussaf* de *Shabbat* et des fêtes, selon le *minhag* (coutume) germano- et franco-ashkénaze. Toutefois, le passage de *Pitum ha-Qetoret* est récité en plus en clôture de la prière quotidienne du soir (*'aravit le-ḥol*)¹⁶⁶, selon le *minhag* franco-ashkénaze, comme c'est le cas de la majorité des manuscrits du *Mahzor Vitry*¹⁶⁷ de rite franco-ashkénaze. La relation entre la prière d' *Aleinu le-šabeaḥ* et du passage du *Pitum ha-Qetoret* est la localisation de ces deux textes au terme de la prière, indiquant leur statut non-obligatoire¹⁶⁸.

auteur du *Sefer Arugat ha-Bosem* (voir *supra* note 154) ou le *Siddur* de R. Salomon bar Samson de Worms, qui précisent l'attribution de la prière *Aleinu le-šabeaḥ* à Josué au nom de R. Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid* ; voir M., Hershler (éd.) *Siddur Rabenu Šlomoh : Meyuḥas le-Rabenu Šlomoh ben Šimšon mi-Germaiza. Siddur Ḥasidei Ashkenaz mi-beit midrash šel Rav Yehudah he-Ḥasid ve-Rav Eliezer mi-Germaiza, Ba'al ha-Roqeaḥ*, (hébreu), Jérusalem, 1972, p.124 (note 47, où sont citées d'autres ouvrages soulignant cette attribution); voir Wolfson, E., R., « Hai Gaon's Letter and Commentary on Aleynu: Further evidence of Moses de Leon's Pseudepigraphic Activity » in *Jewish Quarterly Review*, *New Series*, vol.81, n°3/4 (Jan.-Apr. 1991) p. 381 et Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 55, p. 87.

¹⁶⁴ Pour une comparaison entre les prières *Aleinu le-šabeaḥ* et *Alay le-šabeaḥ*, voir Swartz, M., J., « *Alay le-Shabbeah: A Liturgical Prayer in Ma'aseh Merkavah* », in *The Jewish Quarterly Review*, 77,1986-1987, p. 189-190.

¹⁶⁵ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, p. 572, s.v. « Pitum ha-Ketoret » et Nulman, M., *op. cit.*, note 88, p. 268-269.

¹⁶⁶ Le *Pitum ha-Qetoret* énumère les différentes épices utilisées comme sacrifice d'encens dans le Temple, qui avaient lieu tous les matins et soirs ; voir Ex 30 :34-38. Une source conservée dans un livre de coutumes de la deuxième moitié du XIIe siècle, le *Sefer ha-Manhig* par Avraham ben Natan de Lunel « *ha-Yarḥi* » (voir Raphaël, Y., *op. cit.*, note 76, p.120, Signe 84, ligne 26) mentionne que la lecture du *Pitum ha-Qetoret* se fait matin et soir selon certaines coutumes : « י"ש מקומות שאומ' פיתום הקטורת בבוקר ובערב שכך היתה מצוותו... » (« Il y a des endroits où on dit le Pitum ha-Qetoret matin et soir car ainsi était le commandement... »). Cette coutume se base probablement sur le *Seder Amram Gaon* (*op. cit.*, note 21, p. 134-135 et p. 57, signe 66) qui précise que le passage du *Pitum ha-Qetoret* est récité après le service du soir (en plus du matin) : « ... וכן בערב לאחר שיגמרו תפילת... » («...Et ainsi au soir après avoir fini la prière du soir, on a la coutume de dire *Pitum ha-Qetoret*... »). Ismar Elbogen (voir *op. cit.*, note 3, p. 90, (note 34) mentionne également la présence de *Pitum ha-Qetoret* dans le service du soir du *Mahzor Vitry* (c'est-à-dire le manuscrit Add. 27200-01, Londres, British Library, manuscrit B dans ce travail), voir Hurwitz, S., *op. cit.*, note 101, vol.1, p.79 et dans le *Sefer ha-Manhig*, dont la source est mentionnée ci-dessus.

¹⁶⁷ Voir les manuscrits S (f. 57r-58r), P (f. 13r-14v), G (f. 57v-58r), J (f. 26r-27r), B (f. 45r/v) et A (f. 114r-115r).

¹⁶⁸ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 158, p. 87.

Avant de répondre au changement de statut de l'ajout au statut obligatoire de la prière de *'Aleinu le-šabeaḥ*, il faut préalablement savoir à partir de quand elle a été intégrée à la fin de la prière quotidienne du matin (puis par la suite, de l'après-midi et du soir, ainsi que le *Shabbat* et les fêtes). Selon Avraham Idelsohn¹⁶⁹, la première source se trouverait dans le *Maḥzor Vitry* (manuscrit B dans ce travail), conservé à la British Library à Londres. Or, ce manuscrit est daté du milieu du XIII^e siècle, soit 1242. Selon Israel Ta-Shma, cette prière aurait été intégrée à la fin de la prière du matin à partir de la fin du XII^e siècle¹⁷⁰, puisqu'il mentionne sa présence dans un petit *siddur* personnel de rite franco-anglais, le manuscrit 133 (Oxford, Corpus Christi College) écrit en Angleterre dans le dernier quart du XII^e siècle¹⁷¹. Il est possible de dater la prière de *'Aleinu le-šabeaḥ* à une date encore antérieure à celle proposée, grâce à sa présence aux folios 52v-53r, dans le manuscrit ex-Sassoon 535 (manuscrit S dans ce travail), qui date environ du début du XII^e siècle, soit 1104, selon le calendrier dans le manuscrit (*figure 6*)¹⁷². Par conséquent, l'apparition de cette prière dans la prière quotidienne du matin de la liturgie juive serait, selon les sources à disposition, au début du XII^e siècle au plus tard. Précisons que la localisation géographique de l'intégration de ce cette coutume de réciter *'Aleinu le-šabeaḥ* dans la liturgie quotidienne du matin, serait d'abord attestée dans le rite franco-ashkénaze, comme c'est le cas des manuscrits 'courts' et anciens du corpus (S, P, G, J), puis, elle aurait été diffusée progressivement en région germano-ashkénaze, à partir de la fin du XII^e siècle¹⁷³, comme il est souligné dans le commentaire sur la prière contenu dans le *Sefer ha-Roqeaḥ*¹⁷⁴, œuvre *halakhique* de la fin du XII^e siècle, par le Sage germano-ashkénaze Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (ca.1165-1230).

¹⁶⁹ Voir Idelsohn, A., Z., *op. cit.*, note 4, p.116. Selon Ismar Elbogen (*op. cit.*, note 3, p. 71) et Michael Swartz (*op. cit.*, note 164, p. 189) la prière d' *'Aleinu le-šabeaḥ* aurait intégré l'office de la prière quotidienne en 1300, soit le début du XIV^e siècle.

¹⁷⁰ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 158, p. 88.

¹⁷¹ Voir *supra*, chapitre II, p.11.

¹⁷² Voir *supra* chapitre III, note 6.

¹⁷³ Voir Wolfson, E., R., *op. cit.*, note 163, p. 381.

¹⁷⁴ Voir Eleazar of Worms, *Sefer ha-Roqeaḥ*, Jérusalem, 1967, paragraphe 324, p.221 et Wolfson, E., R., *ibid.*, p. 381. Il faudrait tenir compte de l'existence d'un commentaire à la prière de *'Aleinu le-šabeaḥ*, faisant partie de ce genre littéraire évoqué plus haut (voir *supra* note 155) appelé *Parešanut ha-tefilah*, dont un est attribué à R. Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid* (1150-1217), que l'on retrouve d'ailleurs sous forme de source primaire dans le manuscrit O3 (Ms Opp. 649, Oxford, Bodleian Library) aux folios 29v-30r, où le nom de Judah *he-Ḥasid* est explicitement écrit à la fin d'une glose marginale. En outre, après vérification, la glose marginale du manuscrit Opp. 649 est exactement la même que dans le texte situé dans l'édition de Moshe Hershler sur le *Siddur Ḥasidei Ashkenaz*; voir Hershler, M., (éd.), *op. cit.*, note 163, p.124-126. Ce commentaire est aussi brièvement mentionné dans le livre de Joseph Dan *The Esoteric Theory of Ashkenazi Hasidism (Torat ha-Sod šel Ḥasidut Ashkenaz)* (hébreu), Jérusalem, Mosad Bialik, 1968, p. 57), où il évoque le caractère populaire de ce genre de commentaire à la prière.

Concernant à présent le changement de statut, il y avait une coutume ashkénaze ancienne de réciter des prières supplémentaires (tels *’Aleinu le-šabeaḥ*, *Pitum ha-qetoret* et *Uva le-Šion*¹⁷⁵) et de lire des passages de la Torah, des Prophètes et des Hagiographes à la fin de l’office quotidien, comme *Seder ha-Ma’amadot*¹⁷⁶, sur la base de ce qui est récité à l’époque du Deuxième Temple¹⁷⁷. Après la destruction du Temple, ce n’est alors qu’à partir du début du XIIe siècle (et non plus le dernier quart du XIIe siècle, comme le suppose Israel Ta-Shma), comme l’illustre le plus ancien manuscrit conservé¹⁷⁸ du corpus, à savoir le manuscrit S, que le *Seder ha-Ma’amadot* aurait perdu son importance, pour ne laisser que certaines prières supplémentaires, intégrées par étapes à la fin de la prière du matin (puis des trois prières quotidiennes, du *Shabbat* et des fêtes), assumant un statut de plus en plus important, jusqu’à faire partie intégrante de la prière obligatoire, comme la prière de *’Aleinu le-šabeaḥ*, dont il est question ici¹⁷⁹.

Pour ce qu’il en est du *Seder ha-Ma’amadot* lui-même, il a été rabaissé au rang de prière de dévotion personnelle, insérée comme supplément à réciter avant ou après les offices quotidiens¹⁸⁰ en préparation spirituelle à la prière. Ce *Seder* est conçu pour une lecture quotidienne, soit divisée en sept sections contenant des versets et passages de la Bible (*Torah*), des Prophètes (*Nevi’im*), des Hagiographes (*Ketuvim*), principalement des Psaumes. A cela était ajoutée une description de l’ordre du service des encens (*Qetoret*) à l’époque du Temple, dans le Talmud, composé par Abbaye (279-338 de l’ère commune)¹⁸¹, dont les

¹⁷⁵ Liebreich, L., J., « An Analysis of U-ba Le-ziyyon in the Liturgy », in *Hebrew Union College Annual*, 35, 1964, p. 79-101.

¹⁷⁶ Le *Seder ha-Ma’amadot* incluait elle-même des prières et des lectures de la Bible.

¹⁷⁷ Voir Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 158, p. 88, voir aussi *supra* note 162 sur les *Ma’amadot*.

¹⁷⁸ Il est très probable que la disparition du *Seder ha-Ma’amadot* s’est faite progressivement de la prière quotidienne même à une date antérieure au début du XIIe siècle. Malheureusement, il ne nous reste pas de témoignages ashkénazes conservés, qui sont antérieurs au début du XIIe siècle.

¹⁷⁹ A titre informatif, la prière d’*’Aleinu le-šabeaḥ*, intégrée dans la prière quotidienne, a subi une censure chrétienne à partir de 1400, à cause de la rancune d’un apostat d’origine bohémienne, un certain Pessah Peter. Ce dernier a prétendu une relation dans la valeur numérique entre le mot וריק (et le vide) égalant 316 contenu dans un verset de la prière d’*’Aleinu*, tiré de Is. 45 :20 («... לא ישוע אל אל לא ישוע...»)(«...car ils se prosternent à la vanité et le vide et prient à un dieu qui ne les sauvent pas.») et le mot ישו (*Yešū*, le nom hébreu de Jésus) égalant aussi 316. Cette censure, sous forme de mots grattés ou effacés dans le texte, est présente dans quatre manuscrits du corpus, à savoir : P (f.10r, écriture postérieure par-dessus la censure), G (f.53v), J (f. 23v-24r), B (f. 43r) et A (f.106v) ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 556-557, s.v. « Aleinu le-Shabbe’ah » et Elbogen, I., *op. cit.*, note 3, p. 71-72.

¹⁸⁰ A l’époque des *Geonim*, au milieu du IXe siècle, il était de coutume de lire de passages de la Torah (Loi Ecrite) et du Talmud (Loi Orale) à la fin de la prière quotidienne du matin (*šaharit*) ou à la fin de la prière du soir (*ma’ariv*), ou à l’ouverture de la prière de l’après midi (*minḥah*) ; voir Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 96.

¹⁸¹ Un Sage babylonien de la période des *’Amoraïm* qui fut à la tête de l’académie talmudique de Sura ; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 44, s.v. « Abbaye ».

sources principales sont dans le traité *Yomah* 27b et 33a du Talmud de Babylone¹⁸². R. Elie ben Menahem *ha-Zaqen* du Mans (première moitié du XIe siècle), a composé une œuvre liturgique appelée le *Seder ha-Ma'arakhah*¹⁸³, qui est une compilation basée sur les lectures du *Seder ha-Ma'amadot* et la description du service des encens par Abbaye, le tout, divisé en sept sections pour les sept jours de la semaine, incluant des supplications (*Tehinot*) après chaque lecture du jour. Les manuscrits C et A du corpus des manuscrits du *Maḥzor Vitry* renferment un *Seder ha-Ma'arakhah*. Celui du manuscrit C aux folios 223r-225v est mentionné par Ephraïm Urbach¹⁸⁴ et contient des versets du Livre de la Genèse, des Prophètes, un Psaume du Jour (*Šir šel Yom*) et d'autres Psaumes. Le *Seder ha-Ma'arakhah* dans le manuscrit A (folios 2v-27v)¹⁸⁵ est particulier, puisque le scribe a rajouté à sa suite, une lecture quotidienne du *Šir ha-Yiḥud*¹⁸⁶ pour les quatre premiers jours de la semaine, une insertion du Décalogue (Ex.20 :1-14) pour les deuxième et cinquième jours, ainsi que cinq sections ou extraits du *Sefer Mišvot Qatan* par R. Isaac ben Joseph de Corbeil¹⁸⁷, pour les cinq premiers jours. Précédant également le *Seder ha-Ma'arakhah* du manuscrit A, aux folios 1v-2r, se trouvent des passages tirés du Talmud de Babylone (traité *Yomah* 33a, traité *Pessaḥim* 59a, traité *Meguilah* 28b) et un passage biblique (Lv 6 :1-6).

Un second exemple de prière au statut de dévotion personnelle trouvée dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* est celle relative aux rêves. On trouve tantôt une méthode pour l'interprétation des rêves (*Pitaron Ḥalomot*), tantôt un rituel pour l'amélioration des rêves (*Haṭavat Ḥalom*). Les rêves sont avant tout les véhicules de communication entre l'Homme et le Divin. Dans le traité *Berakhot* 57b du Talmud de Babylone, il est écrit que le sommeil est considéré comme un soixantième de la mort et le rêve, comme un soixantième de la prophétie.

¹⁸² Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 111, p. 179.

¹⁸³ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 9, p. 102-103, Ta-Shma, I., *op. cit.*, note 157, p. 88 et Kanarfogel, E., *ibid.*, p.179. Pour une édition imprimée du *Seder ha-Ma'arakhah*, voir Haberman, A., M., *op. cit.*, note 137, p. 89-97.

¹⁸⁴ Voir Urbach, E., E., *op. cit.*, note 161, p. 315-316.

¹⁸⁵ Dans le manuscrit A, il est explicitement mentionné son nom au début du *Seder*, folio 2v : « אתחיל סדר רבינו אליהו » (« *Début de l'Ordre de Rabenu Elie* ») et à la fin du *Seder*, folio 27v : « סליק סדר רבינו אליהו » (« *Fin de l'Ordre de Rabenu Elie* »). Colette Sirat ne mentionne pas cette œuvre liturgique dans son article consacré à la description du contenu liturgique du manuscrit 133 H (Alliance Universelle Israélite, Paris) ; voir Sirat, C., *op. cit.*, note 158, p. 247-248.

¹⁸⁶ Voir *supra* note 137. Le scribe dans le manuscrit A s'est trompé dans sa copie des quatre premiers jours du *Šir ha-Yiḥud* et a transcrit le premier, troisième (jour 2 selon lui), quatrième (jour 3 selon lui) et cinquième (jour 4 selon lui) jour de cet hymne théologique. Notons aussi que le manuscrit ashkénaze, daté du XIV ou du XVe siècle, Ms Reg.16. A. i (Londres, British Library), débute aussi avec une lecture quotidienne du *Šir ha-Yiḥud* précédant le *Seder ha-Ma'arakhah*; voir Margoliouth G., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts the British Museum*, Londres, 1965, 3 vol, p. 321-322.

¹⁸⁷ Voir *supra* chapitre III, notes 88 et 89.

Ce passage explique en premier lieu et avant tout, l'intérêt d'un rite onirocritique (*Pitaron Ḥalomot*) dans la tradition juive¹⁸⁸.

L'œuvre du Rabbin turc Salomon ben Jacob Almoli¹⁸⁹ (1485-1542) est une des rares qui nous soit parvenu sur le domaine des rêves et s'intitule *Pitaron Ḥalomot*¹⁹⁰ (l'interprétation des rêves). Même si ce traité date du XVI^e siècle, elle transmet des traditions sur les rêves connues et pratiquées depuis des siècles aussi dans le monde ashkénaze. L'ouvrage est organisé en trois parties : la première, propose une classification des rêves et des principes généraux de leur interprétation. La deuxième partie consiste en un glossaire de toute la symbolique du rêve et la dernière partie se consacre à la description des méthodes pour agir contre les effets des mauvais rêves grâce à des jeûnes (*Ta'anit Ḥalom*)¹⁹¹ et par la suite, de s'en délivrer par la méthode appelée *Haṭavat Ḥalom*, le rite de l'amélioration des rêves. Ce rite consiste à transformer un mauvais rêve par la récitation de divers versets bibliques, répétés plusieurs fois en présence de trois personnes¹⁹². En effet, des textes analogues sont inclus dans certains manuscrits du *Maḥzor Vitry*. Le manuscrit G a été choisi pour illustrer un exemple de *Haṭavat Ḥalom* au folio 101r (*figure 15*), puisque la mention de réciter les versets est indiquée (lignes 7, 9, 18, 29). D'après les manuscrits du corpus, le rite de *Haṭavat Ḥalom* semble avoir été beaucoup plus populaire, puisqu'il est inclus dans sept manuscrits du corpus (G, O1, C, B, A, O2, O3)¹⁹³, tandis que le *Pitaron Ḥalomot* se trouve uniquement dans deux manuscrits (S et C)¹⁹⁴.

d) Les cérémonies relatives à la vie juive (**texte orange dans tableau p. 369**)

Les cérémonies relatives à la vie juive qui sont contenues dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* sont celles des fiançailles (*'erusin*), du mariage (*nisu'in*), de la circoncision (*milah*) et de l'initiation à l'entrée à l'école d'un enfant (*Talmud Torah*). Ces cérémonies

¹⁸⁸ Voir Harris, M., *Studies in Jewish Dream Interpretation*, Northvale (NJ), Aronson cop., 1994, p. 1-14.

¹⁸⁹ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 663-665, s.v. «Almoli Salomon ben Jacob» et Kuyt, A., «Die kabbalistische Traumdeutung des R. Shlomo Almoli», in *Orient als Grenzbeereich? Rabbinisches und ausserrabbinisches Judentum*, Wiesbaden, 2007, p.183-191.

¹⁹⁰ Cette œuvre a été publiée de nombreuses fois. Sa première édition date de 1515 à Salonique sous le titre de *Mefasher Halmin*. Puis les prochaines éditions datent de 1518 et 1551 à Constantinople et de Cracovie en 1576, parmi beaucoup d'autres ; voir Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York, Atheneum, 1977, (2nd édition), p. 236 ; voir aussi tout le chapitre sur les rêves dans cet ouvrage, p. 229-246.

¹⁹¹ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 55, p. 111-112 et p. 184 (note 115) et Trachtenberg, J., *ibid.*, p. 244.

¹⁹² Pour les détails sur ce rite voir Trachtenberg, J., *ibid.*, p. 245.

¹⁹³ Voir les manuscrits : G (f. 101r), O1 (f. 171v), C (f. 42r/v), B (f. 23v-24r et vol.1, p. 48-49 de l'édition imprimée de S. Hurwitz), A (f. 143v), O2 (f. 96v-98v), O3 (f. 72v-73r).

¹⁹⁴ Voir les manuscrits S (f. 294v-298v) et C (f. 175r-176v).

comportent des bénédictions et la lecture de passages bibliques, d'où leur intégration dans ce chapitre sur le contenu liturgique des manuscrits du *Mahzor Vitry*. Les rituels de fiançailles (*'erusin*) et de mariage (*nisu'in*), célébrées en même temps, selon la tradition juive médiévale¹⁹⁵, sont contenus dans les manuscrits S, G, J, O₁, C et B. Le manuscrit P ne contient que les bénédictions relatives au mariage (*nisu'in*). Ensuite vient la cérémonie de la circoncision (*milah*)¹⁹⁶, qui est présente dans les manuscrits P, G, J, O₁, C et O₃.

La cérémonie d'initiation de « l'entrée à l'école de son fils » (*hakhnasat beno le-Talmud Torah*) mérite d'être plus amplement détaillée, puisque elle n'a été que rarement conservée dans les manuscrits. En effet, les versions écrites les plus anciennes et plus complètes de cette coutume ashkénaze se trouvent dans des sources émanant de la région germano-ashkénaze : le *Sefer Roqeah* (début XIII^e siècle) par R. Eleazar ben Judah de Worms (1160-1230) et le *Sefer ha-'Assufot*¹⁹⁷ (milieu du XIII^e siècle), un livre de coutumes par un compilateur anonyme, ainsi que le manuscrit Hambourg 17¹⁹⁸, qui renferme la version la plus longue de cette cérémonie. Cette cérémonie est aussi décrite dans quatre manuscrits du corpus du *Mahzor Vitry*, la source majeure du rite franco-ashkénaze. Ces manuscrits sont P (f.209r-210r), J (f. 154v-165r), O₁ (f. 229r-230v) et B (f. 185r-186r)¹⁹⁹. Ivan Marcus, l'auteur d'une recherche importante sur les rituels de l'enfance dans le judaïsme en Europe médiévale et particulièrement sur le rituel d'initiation de l'entrée d'un enfant à l'école (*Talmud Torah*)²⁰⁰, ne mentionne que les manuscrits B et J²⁰¹, tandis qu'Ephraïm Kanarfogel rajoute le manuscrit O₁²⁰² en plus de B et J. Par conséquent, d'après les sources à disposition, Ivan Marcus a proposé que cette cérémonie avait ainsi été transmise par écrit en région germano-

¹⁹⁵ Voir Idelsohn, A., Z., *op. cit.*, note 4, p. 168-170, pour une description de la cérémonie du mariage (*erusin* et *nisu'in*) ; voir aussi l'édition imprimée du *Mahzor Vitry* par Salomon Hurwitz, *op. cit.*, note 101, vol. 2, p. 592-593.

¹⁹⁶ Voir Idelsohn A., Z., *ibid.*, p. 166-167.

¹⁹⁷ Ce livre de coutumes ashkénaze a survécu dans un seul manuscrit daté du XIV^e siècle, le Ms Montefiore 115 vendu en 2004 ; voir le catalogue de vente *Sotheby's Important Hebrew Manuscripts from the Montefiore Endowment*, (date de vente: 27-28 octobre 2004 à New York), New York, 2004, p. 160-162, lot n° 124. L'auteur du *Sefer ha-'Assufot* aurait eu comme maître R. Eleazar ben Judah de Worms ; Voir Gross, H., « Das handschriftliche Werk Assufot », in *Magazin für die Wissenschaftlich des Judentums*, 10, 1883, p. 64-87.

¹⁹⁸ Voir Ms Hambourg 17, Hambourg, Staats-und Universitäts Bibliothek, aux folios 81r-82b; voir Steinschneider, M., (éd.), *Katalog des Hebraischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg und der sich anschliessenden in der anderen Sprachen*, Hamburg, E. Hauswedell & Co, 1969, p.56-58 (Cat. n° 152). Ce manuscrit est aussi mentionné par Ephraïm Kanarfogel ; voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 55, p. 155 (note 59).

¹⁹⁹ Voir aussi l'édition imprimée du *Mahzor Vitry* par Salomon Hurwitz, *op. cit.*, note 101, vol. 2, p. 628-630.

²⁰⁰ Pour les sources germano-ashkénazes et franco-ashkénazes de cette cérémonie, voir Marcus, I., G., *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1996, p. 26, 29, 30, 32-33, 137 (note 31), 138 (note 35) et Kanarfogel, E. *ibid.*, p. 157.

²⁰¹ Voir Marcus, I., *ibid.*, p. 32 (note 41).

²⁰² Voir Kanarfogel, E., *Jewish Society and Education in the Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1992, p. 197 (note 1).

ashkénaze à une date antérieure qu'en région franco-ashkénaze. Il part du principe que l'exemplaire le plus ancien du *Mahzor Vitry* est le manuscrit J²⁰³, daté de 1204²⁰⁴ et de ce fait, se base sur l'œuvre de nature *halakhique* germano-ashkénaze du *Sefer ha-Roqeah*, datée entre la fin du XIIe et le début du XIIIe siècle²⁰⁵. Ce raisonnement ne peut pas être retenu: personne n'a pris en compte la présence de cette cérémonie d'initiation dans le manuscrit P (f.209r-210r), un manuscrit produit dans une région franco-ashkénaze (et même peut-être franco-provençale), daté approximativement de la fin du XIIe siècle ou début XIIIe siècle²⁰⁶. Il serait donc prudent de considérer que la cérémonie d'initiation au *Talmud Torah* s'est répandue à la fois en région germano- et franco-ashkénaze à la même époque, entre la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe siècle.

La cérémonie d'initiation au *Talmud Torah* relève plus d'une description d'une coutume (*minhag*) que d'une prière. D'abord, cette cérémonie, décrite dans les sources mentionnées ci-dessus, a lieu pendant la fête de *Šavuot*²⁰⁷, soit à la synagogue soit à la maison du maître d'école, qui sert aussi d'école à cette époque. Selon une description résumée tirée du *Sefer ha-Roqeah*²⁰⁸, l'enfant en bas âge (vers cinq ans) est amené enveloppé dans une cape ou un châle de prières (*talit*) et placé sur les genoux de son maître, qui lui fait répéter après lui l'alphabet écrit à l'endroit et à l'envers sur une tablette, comme en témoigne un alphabet hébreu inscrit au folio 165r du manuscrit J (*figures 16a-16b*), pour servir d'exemple. Puis, divers versets bibliques sont récités par le maître et l'enfant, et, à la fin, le maître enduit un peu de miel sur les lettres de la tablette que l'enfant doit lécher. Ensuite l'enfant et le maître récitent d'autres versets bibliques ou des noms angéliques²⁰⁹ inscrits sur un gâteau au miel (Is 50 :4-5) et un œuf dur (Ez 3 :3). La cérémonie se termine quand l'enfant mange le morceau de gâteau et l'œuf dur. A ce moment-là, il récite dix fois une incantation contre l'ange de l'oubli

²⁰³ Voir Marcus, I., *ibid.*, p. 32 (note 41). En outre, Ivan Marcus présume faussement que le manuscrit du *Mahzor Vitry* le plus ancien est le manuscrit Reggio, c'est-à-dire, Ms 8092, (manuscrit J dans ce travail), ce qui est vivement contredit par Israel Ta-Shma en précisant que c'est le Ms Ex-Sassoon 535 (manuscrit S dans ce travail), dans sa critique sur l'ouvrage (book review) de Ivan Marcus (*op.cit.*, note 200), dans *The Jewish Quarterly Review, New Series*, vol. 87, n° 1-2 (juillet-octobre) 1986, p. 238.

²⁰⁴ Voir *supra* chapitre III, note 40.

²⁰⁵ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 55, p. 157 (note 64).

²⁰⁶ Voir *supra* chapitre III, p. 37-38.

²⁰⁷ Voir Marcus, I., G., *op.cit.*, note 200, p. 45-46 et Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 55, p. 141, (note 19). La mention de la célébration à la fête de *Šavuot* n'est pas précisée dans les sources franco-ashkénazes, à savoir le manuscrit B (Ms Add. 27200-01 utilisé pour l'édition imprimée du *Mahzor Vitry*).

²⁰⁸ Voir Marcus, I., G., *op. cit.*, note 200, p. 26-28.

²⁰⁹ Dans des *responsa* ashkénazes de l'époque, il y a eu une discussion sur ce point qu'il était préférable qu'un enfant mange de la nourriture, sur laquelle était inscrite des noms d'anges, plutôt que des versets bibliques considérés comme saints, voir Marcus, I., G., *ibid.*, p. 115-116.

(appelé *Potah*) qui tente de l'empêcher de se rappeler de ce qu'il vient d'apprendre²¹⁰. En finalité, cette cérémonie consiste en une série d'éléments mnémotechniques d'origine mystique juive ancienne, permettant à l'enfant « d'ouvrir son cœur » (*petiḥat lev*)²¹¹, afin de pouvoir comprendre la Torah sans effort. Malgré cette description ésotérique de la cérémonie d'initiation de la Torah ci-dessus soit une coutume bien répandue, il est important de préciser que les textes dans les manuscrits P, J, O₁ et B du *Mahzor Vitry* ne contiennent pas à proprement parler les adjurations magiques contre l'ange de l'oubli (*Potah*)²¹², bien que l'action de manger un œuf et un gâteau au miel sont eux-mêmes des moyens symboliques pour atteindre l'état de « l'ouverture de son cœur » (*petiḥat lev*).

Le présent chapitre a permis de dresser un panorama du très large contenu liturgique renfermé dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*. En tout premier lieu, l'origine des rites germano- et franco ashkénazes a été expliqué, afin de mettre en évidence leur héritage, à la fois babylonien et palestinien. A sa suite, la description de la structure et du contenu liturgique du corpus a été effectuée de manière à ce que l'usage de couleurs soit venu en appui à la clarté du tableau comparatif. Ce chapitre a permis également de compléter la question de la transmission textuelle du corpus, analysée au chapitre III. Cette description, portant sur la

²¹⁰ Sur « *Potah* », « l'ange de l'oubli », il existe de nombreuses incantations magiques pour neutraliser cet ange et de faire appel au « *Sar ha-Torah* » (« Prince de la Torah ») qui permet d'acquérir la connaissance de la Torah ou de protéger contre l'ange *Potah* par un rituel d'adjurations (consistant en partie dans la consommation d'œufs et de gâteaux) qui se situe dans la littérature de mystique juive ancienne des *Heikhalot* (principalement dans des sections du *Heikhalot Rabati*, voir Herrmann, K., « Re-written Mystical Texts: The transmission of the Heikhalot Literature in the Middle Ages », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 75, n° 3, Automne 1993, p. 99-100, 112); Voir aussi Marcus, I., G., *ibid.*, p. 53-59 et du même auteur, *Piety and Society, the Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden, E., J., Brill, 1981, p.113. Pour des textes contenant des narrations sur le « *Sar ha-Torah* » voir Swartz, M., D., *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p.53-152 et p. 209-229.

²¹¹ L'état de « *petiḥat lev* » (« l'ouverture du cœur ») n'était pas seulement recherché dans le cas de la cérémonie du Talmud Torah, mais par des adultes dans d'autres circonstances comme dans la connaissance de la Torah ou faisant partie des ascensions extatiques du mysticisme de la *Merkavah*; voir *supra*, note 210 et Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 55, p. 140 (note 15) et p. 156 (note 60), voir Marcus, I., G., *op.cit.*, note 197, p. 49-50, 56-57 et 115-116 et voir Herrmann, K., *ibid.*, p. 100 (note 17). Rebecca Lesses mentionne que l'origine de cette recherche pour atteindre « l'ouverture de son cœur » (« *petiḥat lev* ») viendrait d'une adjuration grecque pour améliorer la mémoire en inscrivant une incantation sur un objet tel un œuf ou une feuille avant de la consommer; voir Lesses, R., M., « Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », in *Harvard Theological Review*, vol. 89, 1996, p. 58 et du même auteur, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg (PA), Trinity Press, 1998, p. 372-373.

²¹² En outre, Des incantations de ce genre se trouvent ailleurs dans le manuscrit B (Ms Add. 27200, f. 58r, signe 150 (אפ), voir aussi l'édition imprimée du *Mahzor Vitry*, *op. cit.*, note 101, vol.1, p. 115-116), insérées dans des lois et coutumes portant sur la cérémonie de clôture de *Shabbat (Havdalah)*. Cette cérémonie est particulière puisqu'elle décrit l'imagerie nuptiale entre Dieu et le peuple juif et des formulations magiques contenant des noms divins et angéliques sont requises pour assurer sa protection contre les forces du mal et contre l'oubli de la Torah; Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 55, p.155 (et notes 58 et 59) et du même auteur « Traces of Esoteric Studies in the Tosafist Period », in *Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jewish Thought, Kabbalah and Hasidism*, Jérusalem, The World Union of Jewish Studies, 1994, p. 2 (et note 9).

partie *halakhique* des manuscrits, a permis de démontrer le double emploi liturgico-légal de ce corpus de manuscrits, grâce à l'approche détaillée du contenu et de la structure. La prochaine étape de ce travail nous conduira à une analyse de textes supplémentaires à caractère non-liturgique, contenus dans les manuscrits du corpus des *Mahzor Vitry*. Six manuscrits hébreux de type liturgico-légal viendront alors compléter cette analyse à titre comparative, soulignant l'existence d'autres manuscrits hébreux de genre liturgico-légal qui ne sont pas identifiés comme des recensions du *Mahzor Vitry*.

V. *Le Maḥzor Vitry: un livre d'étude*

Les précédents chapitres ont porté sur l'origine du *Maḥzor Vitry*, la description et la transmission des manuscrits existants de son corpus, ainsi que la mise en évidence première de la fonction liturgique de cette œuvre, par l'exposition de sa structure et son contenu liturgique. Le présent chapitre va maintenant être consacré à démontrer que le *Maḥzor Vitry* est aussi un livre d'étude. Une première étape identifiera le type d'organisation livresque auquel s'apparente le corpus des manuscrits du *Maḥzor Vitry*. Pour cela, elle s'appuiera sur l'analyse des genres développés à la même époque entre les XIIe et XIVE siècles, dans le milieu chrétien environnant en Europe septentrionale. Elle comparera ensuite un corpus de six manuscrits issus de la même aire géographique d'*Ashkenaz* (régions franco- et germano-ashkénazes), afin d'attester que le modèle d'organisation livresque attribué aux manuscrits du *Maḥzor Vitry* n'est pas propre uniquement à ce corpus de manuscrits. La seconde étape comparera les *additions* à l'intérieur des manuscrits du *Maḥzor Vitry* et des six manuscrits comparatifs, où ces derniers seront classés dans deux tableaux comparatifs, dont l'objet sera d'illustrer l'évolution du nombre d'*additions* dans ces seize manuscrits allant du XIIe au XVe siècle. La troisième et dernière étape analysera la culture littéraire en *Ashkenaz*, au regard du choix et la quantité d'*additions* qui figurent dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* et des six manuscrits comparatifs.

1. Le modèle d'organisation livresque des manuscrits du *Maḥzor Vitry*

Comme indiqué précédemment, les manuscrits existants du *Maḥzor Vitry* se situent entre le début du XIIe et le milieu du XIVE siècle et témoignent que l'*exemplar* de cette œuvre de la fin du XIe siècle n'a pas été confiné à la France du Nord, son lieu de création, mais a été diffusé dans toute la région géographique d'*Ashkenaz*, comprenant l'aire germano-ashkénaze. Trois manuscrits du corpus en particulier témoignent de la diffusion de cette œuvre dans cette aire¹. Ces manuscrits peuvent être considérés comme représentants du recueil liturgico-légal – un ensemble de textes comprenant à la fois un noyau liturgique (prières et poésies liturgiques annuelles) et légal; la partie légale étant relative à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif. La particularité des manuscrits du *Maḥzor Vitry* est la provenance de

¹ Voir les manuscrits O1, O2, et O3.

leurs sources, issues majoritairement du *Siddur Rashi*, du *Seder Amram Gaon* et des *Halakhot Gedolot*².

Ci-dessous, nous allons démontrer que les recueils de ce type constituent un modèle organisation livresque bien définie associée à une période déterminée dans le temps et d'une production livresque environnante, à la fois juive et chrétienne dans la région géographique de la France du Nord et de l'Allemagne et limitée à celle-ci. En effet, l'époque de la production des manuscrits de notre corpus s'étend du XIIe au XIVe siècle; le XIIIe siècle étant marqué par l'apogée de l'efflorescence des genres littéraires. En effet, dans le monde chrétien, « le XIIIe siècle voit une diffusion sans précédent des instruments de culture, un grand accroissement du nombre des hommes cultivés et une utilisation sans cesse croissante des capacités intellectuelles dans toutes les fonctions sociales »³. Ce changement d'état d'esprit lié à une « Renaissance » du XIIe siècle⁴, se caractérise dans le domaine littéraire par une volonté de réorganisation de la page écrite dans les milieux religieux et universitaires chrétiens, elle-même mise en pratique par le développement d'instruments de travail qui facilitent l'accès au texte, afin de l'étudier.⁵ Tributaires de cette nouvelle approche vers la mise en page et la mise en texte, un bourgeonnement de genres littéraires didactiques apparaît⁶ comme les recueils⁷, les florilèges⁸ et les encyclopédies⁹ parmi d'autres, et qui deviennent à partir du XIIIe siècle

² Voir *supra* chapitre II.2. sur les sources du *Maḥzor Vitry*.

³ Voir Paul, J., *L'histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, 1973, p. 273.

⁴ Voir Haskins, C., H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), 1927, Paré, G., Brunet, A., Tremblay, P., *La Renaissance du XIIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris, J. Vrin, 1933, p.138-212 et Knowles, D., *The Evolution of Medieval Thought*, London, Longmans, 1962.

⁵ Voir *infra* chapitre VII, 2., et voir Martin, H., J. et Vezin, J., *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie (Promodis), 1990 et Rouse, R., H., « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIIIe siècle », in *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, Editions du CNRS, 1981.

⁶ La plupart des genres littéraires sont en effet connus depuis l'Antiquité et par conséquent il s'agit plus d'un réemploi de genres littéraires que de l'apparition de nouveaux genres au Moyen Age.

⁷ Le sens du terme « recueil », c'est-à-dire la réunion de textes différents en collection, ne remonte qu'à l'époque humaniste au XVIe siècle ; voir Azzam, W., Collet, O., Foehr-Jassens, Y., « Les manuscrits littéraires français: Pour une sémiotique du recueil médiéval », in *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, Bruxelles, 2005, p. 641-642, voir aussi Collet, O., « Les collections vernaculaires entre diversité et unité. A propos d'une nouvelle recherche sur la mise en recueil des œuvres littéraires au Moyen Age », in *L'Écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 57-66, voir aussi les collections d'articles dans les deux ouvrages collectifs suivants : *Le recueil au Moyen Age. Le Moyen Age central*, Y. Foehr-Janssens et O. Collet (éds.), Turnhout, Brepols, 2010 et *Le recueil au Moyen Age. La fin du Moyen Age*, T. Van Hemelryck et S. Marzano (éds.), Turnhout, Brepols, 2010. A titre indicatif voir Hasenohr, G., « Les recueils littéraires français du XIIIe siècle : public et finalité », in *Codices Miscellaneorum, Colloque Van Hulthem, Bruxelles*, R. Jansen-Sieben et H., Van Dijk (éds.), Bruxelles, 1999, p. 37-50.

⁸ Les florilèges sont des recueils d'extraits ou de citations sélectionnés en fonction d'un critère quelqueconque ; voir Muzerelle, D., *Vocabulaire codicologique, répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, Editions CEMI, 1985, p.130. Le mot latin *florilegium* est un amalgame de deux termes *legere* et *flores*, paru au XVIIe siècle ; voir Rouse, R., H. et Rouse, M., A., « Florilegia of Patristic Texts », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*. Actes du Colloque international

des véhicules privilégiés de la transmission du savoir. Toutefois, il est nécessaire de préciser que ces termes définissant genres littéraires n'étaient pas en usage au Moyen Age et ne remontent pour la plupart qu'au XVIIIe siècle¹⁰. Le type de manuscrit que sont les *Maḥzor Vitry* s'intègre alors bien dans cette même mouvance de création intellectuelle. Elles constituent donc des parallèles esthétiques avec la production livresque qui se développe dans la littérature latine et vernaculaire en langue française dans le courant du XIIIe siècle¹¹, non seulement du point de vue de sa mise en page et de sa mise en texte, comme nous allons le constater plus loin, mais aussi dans la variété de ses textes réunis en un volume. C'est pour cela que le terme « recueil » – un volume contenant différents textes¹² – emprunté à un genre littéraire issu du monde chrétien, en plein essor dans le courant du XIIIe siècle, a été choisi pour définir et cerner le genre de *maḥzor* qu'est le *Maḥzor Vitry*. Le noyau de cette œuvre n'est pas seulement liturgique, mais entouré de textes divers à caractère légal. Ces caractéristiques justifient alors le qualificatif de « recueil de type liturgico-légal » pour les manuscrits du *Maḥzor Vitry*¹³. En outre, certains *siddurim* sont aussi qualifiés de recueils de type liturgico-légal car ils contiennent les mêmes éléments cités que les manuscrits du *Maḥzor Vitry*, mais omettent des poésies liturgiques.

La présente recherche a donc pour objectif de mettre en évidence la composante évolutive que possèdent les manuscrits du *Maḥzor Vitry*, datés entre le XIIe et le XIVe siècle.

de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, p.165 voir Munk Olsen, B., « Les florilèges d'auteurs classiques » in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*, p.151-164, Hamesse, J., « Les Florilèges philosophiques du XIIIe au XVe siècle », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*, p.181-191, du même auteur « Du manuscrit à l'imprimé : l'évolution d'un florilège philosophique du XIIIe au XVIIIe siècle », in « *Ad Ingenii Acuitionem* » *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, S., Carotim R., Imbach, Z., Kaluza, et. al, (éds.), Turnhout, Brepols, 2007, p.127-145.

⁹ L'origine grecque du terme « encyclopédie » (*enkuklios paideia*) remonte au Ve siècle avant l'ère commune et concernait le cycle éducatif et le débat porté sur les rapports de celui-ci avec la philosophie. D'un point de vue plus général, l'encyclopédie illustre la volonté d'un rassemblement de connaissances ; voir Ribémont, B., « Les encyclopédies médiévales, une première approche du genre », in *Comprendre le XIIIe siècle*, P., Guichard et D., Alexandre-Bidon (éds.), Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1995, p. 238-245, voir aussi Le Goff, J., « Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme ? », in *L'enciclopedia medievale*, M., Picone (éd.), Ravenne, 1992, p. 24-40 et Roux, B., « L'encyclopédiste à l'œuvre : Images de la compilation », in *Le recueil au Moyen Age. Le Moyen Age central*, sous la direction de Y. Foehr-Janssens et O. Collet, Turnhout, Brepols, 2010, p. 157-181.

¹⁰ Voir Azzam, W., Collet, O., Foehr-Janssens, Y., *ibid.*, p. 639.

¹¹ Voir Collet, O., *op. cit.*, note 7, p. 60 : « La seconde moitié du XIIIe siècle apparaît ainsi comme l'époque par excellence des collections vernaculaires, ce qui ne fait que confirmer le geste unificateur et cette quête encyclopédique qui caractérisent le domaine savant, parmi d'autres champs de la pensée dominés par l'idée de somme ».

¹² Voir Muzerelle, D., *op.cit.*, note 8, p. 120.

¹³ Cette spécificité l'éloigne alors aussi des *maḥzorim* de type « traditionnel » qui sont des rituels contenant uniquement les prières annuelles et des poésies liturgiques, sans les lois accompagnatrices relatives à la liturgie ou aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif; voir *supra*, chapitre II, note 1.

Cette composante résulte du contenu varié de textes ajoutés incorporés dans ces manuscrits, appelé au chapitre III *additions*. Celles-ci sont greffées au noyau liturgico-légal et sont peu nombreuses jusque dans la première moitié du XIIIe siècle. A partir de ce moment-là, on observe un accroissement net de ces *additions* (voir les tableaux comparatifs p. 180). Cette évolution dans la production livresque du recueil de type liturgico-légal s'est produite dans la région germano- et franco-ashkénaze, comme le témoignent les manuscrits O₁¹⁴ et C du corpus, considérés comme les premières attestations conservées à notre connaissance. Les autres manuscrits du *Mahzor Vitry* de ce type dans le corpus sont B, O₂, et O₃. Ces deux derniers manuscrits en particulier, témoignent par ailleurs, de la propagation du recueil liturgico-légal en région germano-ashkénaze dans le courant des XIIIe et XIVe siècles.

En ce qui concerne les *additions* elles-mêmes, elles sont un élément essentiel pour définir les manuscrits du *Mahzor Vitry* comme manuel d'étude¹⁵ et seront appelées dorénavant *textes d'étude*. Par là même, une désignation également empruntée aux genres littéraires développés en relation au mode de pensée et à la méthode de présentation de la page écrite influencée par la culture scolastique¹⁶ environnante, sera employée pour qualifier cette augmentation de *textes d'étude*. En effet, l'étiquette *encyclopédique*, bien qu'anachronique¹⁷, a été choisie non seulement parce que ce terme caractérise de manière appropriée la richesse du contenu de ces recueils, mais aussi parce que le XIIIe siècle est une époque marquée par l'encyclopédisme¹⁸ par excellence, ce qui correspond bien à la période

¹⁴ Il est important ici de préciser que le manuscrit O₁ (Opp. 59, Oxford, Bodleian Library) est bien de rite germano-ashkénaze et contient des textes *halakhiques* sur la liturgie et ceux relatifs aux pratiques religieuses et quotidiennes, à partir d'un exemplaire du *Mahzor Vitry* ancien (comme pour les manuscrits O₂ et O₃), mais la particularité réside dans le type d'écriture utilisé (f.6v-45v, 100r-121v, 124r-161v, 214r-267v) pour ces sections *halakhiques* et d'autres *textes d'étude*. En effet, cette écriture, pourrait être d'origine franco-ashkénaze et pré-date en tout cas l'influence gothique des lettres brisées à longues hampes et hastes, si caractéristique de ce style. En outre, elle est la seule écriture à avoir été réglée à la pointe sèche dans le manuscrit. Elle pré-date probablement les écritures du reste du manuscrit. De ce fait, les parties du manuscrit O₁, écrites par cette main franco-ashkénaze « pré-gothique » (qualifiée comme « Main I » dans la description paléographique de ce manuscrit, *figure 7d*), pourraient potentiellement être datées de la fin du XIIe siècle, mais plus probablement du tout début du XIIIe siècle, puisqu'il y a la présence dans cette partie du *Seder Tannaïm ve-'Amoraïm* par Judah ben Meir ben Qalonymos, qui serait mort entre 1196 et 1199 et aurait compilé son œuvre entre le milieu et la fin du XIIe siècle. Par conséquent, sa diffusion aurait eu lieu à partir du tout début du XIIIe siècle.

¹⁵ Un autre élément justifiant le qualificatif de manuel d'étude est la présence de nombreuses notes de mains postérieures qui parcourent les textes à caractère liturgique et non liturgique des manuscrits du corpus des *Mahzor Vitry*. Celles-ci attestent de cette fonction première d'étude.

¹⁶ Pour une hypothèse sur la méthode scolastique et ses origines, voir Makdisi, G., « The Scholastic Method in Medieval Education: An Inquiry into its origins in Law and Theology », in *Speculum*, t. 49, n° 4, (oct. 1974), p. 640-661.

¹⁷ Voir Le Goff, J., *op. cit.*, note 9, p. 25-26.

¹⁸ Voir Le Goff, J., *ibid.*, p. 38. Le XIIIe siècle en Europe occidentale est considéré comme « siècle d'encyclopédisme », témoignées par les œuvres d'un Vincent de Bauvais ou d'un Barthélemy l'Anglais et peut être attribué à trois causes essentielles : a) le grand essor autour des milieux urbains et universitaires, b) les

d'évolution du recueil de type liturgico-légal (noyau liturgico-légal avec peu de textes d'étude) en recueil *encyclopédique* de type liturgico-légal (noyau liturgico-légal avec de nombreux textes d'étude) dans le corpus des manuscrits du *Mahzor Vitry*. En d'autres termes, ce genre de recueil *encyclopédique* peut être considéré comme une véritable bibliothèque portable. L'évolution de ce genre littéraire se décline alors en deux temps et se visualise en deux groupes de manuscrits. Le premier groupe, qui contient peu de *textes d'études* (S, P, G, J, A)¹⁹ est appelé « recueil de type liturgico-légal » et le second groupe est nommé « recueil *encyclopédique* de type liturgico-légal » (C, O₁, B, O₂, O₃)²⁰.

Pourquoi avons-nous choisi la dénomination *textes d'étude* pour qualifier les *additions* dans ces manuscrits? La raison en est que ces textes ont été invariablement compilés dans ces recueils de type liturgico-légal afin d'être accessibles et étudiés. Les sujets que renferment les *textes d'étude* dans ces manuscrits témoignent du vaste horizon culturel que connaissaient les milieux érudits en *Ashkenaz* (régions franco- et germano- ashkénazes) déjà aux XI^e et XII^e siècles²¹. La majorité de cette littérature a été rédigée, compilée et rééditée par les Sages d'*Ashkenaz* eux-mêmes depuis la deuxième moitié du XI^e siècle²², à partir de sources littéraires très riches à leur portée et issues de la tradition à la fois babylonienne et palestinienne²³. Cependant, le dynamisme intellectuel s'est traduit par l'adaptation à ce double héritage culturel sous forme d'édition très interventionniste de la littérature transmise jusqu'à eux²⁴; cette attitude de flexibilité textuelle étant telle qu'elle a pris le statut de coutume

auteurs des encyclopédies sont des hommes formés dans l'esprit des Ecoles du XII^e siècle et c) la découverte des textes arabes et des traductions d'Aristote encourage l'élan encyclopédiste de rassembler toutes ces connaissances et de les mettre à disposition d'un public cultivé; voir Ribémont, B., *op.cit.*, note 9, p. 244-245.

¹⁹ Manuscrits *courts* du *Mahzor Vitry* ou recueils de type liturgico-légal; voir *supra* chapitre III, p. 62-63. En ce qui concerne le manuscrit A, qui a été considéré comme un manuscrit de type *court* car il ne comporte qu'une *addition*, il sera traité ici comme tel, bien qu'il soit plus tardif, daté autour du dernier tiers du XIII^e siècle (voir *supra* chapitre III, p. 62-63).

²⁰ Manuscrits *longs* du *Mahzor Vitry* ou recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal; voir *supra* chapitre III, p. 63. En ce qui concerne le manuscrit O₁, il est utile de rappeler que les textes non liturgiques contenus dans ce manuscrit, dont les *additions* (voir *supra* chapitre III, p. 63), justifient sa situation dans la catégorie des recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal, comme pour O₂ et O₃. Ces trois manuscrits renferment uniquement des textes *halakhiques* sur la liturgie et ceux relatifs aux pratiques religieuses et quotidiennes, à partir de manuscrits d'un exemplaire du *Mahzor Vitry* ancien.

²¹ Voir Ta-Shma, I., «Sifriatam šel ḥakhmei Ashkenaz bnei me'ah ha-11-ha-12 » (« La bibliothèque des Sages d'*Ashkenaz* du XI^e au XII^e siècle »), in *Qiriat Sefer*, vol.60, n°1-2, octobre 1984-avril 1985, p. 298-309 et du même auteur « The Library of the French Sages », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p. 80-86.

²² Voir Ta-Shma, I., «Sifriatam šel ḥakhmei Ashkenaz bnei me'ah ha-11-ha-12 » (« La bibliothèque des Sages d'*Ashkenaz* du XI^e au XII^e siècle »), *ibid.*, p. 303.

²³ Ceci est le même cas pour le domaine de la liturgie de type franco- et germano-ashkénaze; voir *supra* chapitre IV.1.

²⁴ Ceci est particulièrement clair pour le cas de la transmission du Talmud de Babylone, qui pour les séfarades existait en une version immuable. En revanche, les Sages ashkénazes ne considéraient pas qu'une transmission

unique en *Ashkenaz*²⁵. La culture textuelle des Sages ashkénazes portait prioritairement sur la Loi Ecrite (Bible) et la Loi Orale (Talmud) ainsi que leurs ramifications, comme l'étude et la rédaction des commentaires du Midrash, des codifications halakhiques et éthiques. En outre, nous trouvons une volonté de préserver et de rassembler les coutumes (*minhagim*) ashkénazes, considérées parfois comme ayant la préséance sur les diktats d'origine talmudique²⁶ en *Ashkenaz*. A cela s'est ajouté un domaine d'étude sous-jacent, mais toutefois inhérent à la culture ashkénaze; à savoir l'étude des textes mystiques issus de la littérature de la *Merkavah* et des *Heikhalot*, témoins d'un héritage italien et dont le contexte historique et culturel sera développé au chapitre VI. En dernier lieu, bien que moins bien représentées en *Ashkenaz*, sont les œuvres à caractère scientifique sur l'astronomie par exemple ou encore sur la cosmologie, représenté notamment par le *Sefer Yeşirah*, où nous trouvons des passages dans une majorité de manuscrits du *Maḥzor Vitry*²⁷. En conclusion, on retrouve dans les manuscrits conservés du *Maḥzor Vitry* cet héritage littéraire représentatif de la culture d'*Ashkenaz* depuis le XIe siècle. De la sorte, la nature des *textes d'étude* dans ces manuscrits est *halakhique*, éthique, midrashique, mystique, scientifique et coutumière. En outre, mais en minorité se trouvent aussi des *textes d'étude* de type prémonitoires²⁸ et calendaires.

Une étude de synthèse de tous les *maḥzorim* et *siddurim* qualifiés de recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal avec des *maḥzorim* de type traditionnel reste encore à faire. De même, notre état de connaissance et l'état de catalogage des manuscrits hébreux ne nous permet pas de proposer des statistiques détaillées sur le nombre existants de *maḥzorim* et *siddurim* qualifiés de recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal. Dans le cadre de cette

unique de ces textes était obligatoire et ont donc réédité des passages sélectionnés, dans le but de fixer une version (*nusah*) qui leur était propre. Ceci est aussi le cas pour le Talmud de Jérusalem que les ashkénazes ont pris la liberté d'adapter en y incorporant des textes issus du Talmud de Babylone selon les sujets traités, rendant alors le Talmud de Jérusalem plus complet que celui qu'ils avaient reçu à l'origine; voir Ta-Shma, I., «Sifriatam šel ḥakhmei Ashkenaz bnei meah ha-11-ha-12» («La bibliothèque des Sages d'*Ashkenaz* du XIe au XIIe siècle»), *op. cit.*, note 21, p. 301-302 et Ta-Shma, I., «The Library of the French Sages», *op. cit.*, note 21, p. 80, 82.

²⁵ Voir Ta-Shma, I., *ibid.*, p. 301.

²⁶ Voir la discussion au chapitre IV, p. 81-82, sur l'importance de la coutume en *Ashkenaz*.

²⁷ En ce qui concerne la présence de textes à caractère scientifique en *Ashkenaz*, voir tout d'abord Langermann, Y., Z., «Was there No Science in Ashkenaz? The Ashkenazic Reception of Some early-Medieval Hebrew Scientific Texts», in *Simon Dubnow Institute Yearbook VII*, G. Freudenthal (éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p. 67-92 et Welborn, M., C., «Lotharingia as a Center of Arabic and Scientific Influence in the Eleventh Century», in *Isis*, n° 16, 1931, p.188-199. Voir aussi la description du *Sefer 'Elqoši* écrit par Jacob bar Samson (ca.1070-1140) vers 1123-1124, qui contenait une section sur l'astronomie aujourd'hui perdue; voir Grossman, A., *The Early Sages of France, Their Lives, Leadership and Works (Hakhmei Šarefat ha-rišonim)* (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1995, p. 418-419. Pour le *Sefer Yeşirah*, voir *infra* note 280.

²⁸ Pour l'utilisation du terme « prémonitoires », voir les textes inclus dans cette classification plus loin dans ce chapitre.

recherche nous avons sélectionné un groupe représentatif de six manuscrits, datés entre les XIII^e et XV^e siècles qui vont servir de comparaison avec les dix manuscrits du *Mahzor Vitry*, afin de démontrer que le genre littéraire du recueil de type liturgico-légal n'est pas unique aux manuscrits du *Mahzor Vitry*, mais est employé à la fois pour des *maḥzorim* et *siddurim* des régions germano- et franco-ashkénazes²⁹.

En ce qui concerne les critères d'emplacement et de longueur, ces *textes d'étude* se situent soit au sein du recueil liturgico-légal, soit sont greffés à la fin du recueil. Il a aussi été observé que sur un plan hiérarchique, certains textes ont bénéficié de la pleine page du manuscrit quand d'autres textes ont été refoulés dans les marges. Ces textes ont été transmis aussi selon des longueurs différentes : soit comme simples mentions, soit sous forme d'extraits ou soit copiés dans leur intégralité³⁰. Les mentions d'œuvres ont été incluses dans cette analyse car elles témoignent de la connaissance d'œuvres supplémentaires en *Ashkenaz*. Chaque manuscrit comparatif a été choisi en fonction de la présence d'au moins un *texte d'étude* identique à ceux des manuscrits du *Mahzor Vitry*.

2. Description de six manuscrits de type liturgico-légal du XIII^e au XV^e siècle

Les manuscrits choisis pour la comparaison avec ceux du corpus du *Mahzor Vitry* sont cinq *maḥzorim* et un *siddur* de type liturgico-légal³¹, puisqu'ils contiennent tous des *halakhot* relatives à la liturgie et/ou aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif au sein de la partie liturgique³². Deux situations peuvent aussi se présenter: soit les *halakhot* sont

²⁹ Nous n'avons pas trouvé de *maḥzorim* ou *siddurim* du genre littéraire du recueil liturgico-légal conservé ayant un rite romain (italien) avant le XV^e siècle, mis à part le manuscrit ex- Montefiore 215-216, (précédemment conservé à Londres, collection Montefiore), qui renferme les prières pour *Roš ha-Šanah*, *Yom Kipur* et *Sukot* (Nouvel An, Jour du Grand Pardon et fête des Cabanes), ainsi qu'un grand nombre d'instructions et de lois relatives aux contrats de mariages et divorce, *šišit*, *tefilin*, *mezuzah*, formules pour documents juridiques (*šetarot*), lois d'abattage rituel (*šehitah*), et des coutumes de Rome. Voir le catalogue de vente *Sotheby's Important Hebrew Manuscripts from the Montefiore Endowment*, (date de vente: 27-28 octobre 2004 à New York), New York, 2004, p. 233-234, lot n° 174 (voir aussi *supra* chapitre II, note 45).

³⁰ Ces critères d'emplacement et de longueur des *textes d'étude* dans les manuscrits seront plus amplement développés lorsque les concepts d'*ordinatio* et de *compilatio* seront évoqués dans le chapitre VII. 2.

³¹ Des descriptions codicologiques et paléographiques, ainsi que du contenu de ces manuscrits comparatifs ont fait l'objet de notices brèves, situées en annexe de ce travail.

³² Les manuscrits comparatifs qui contiennent des *halakhot* au sein de la partie liturgique sont les suivants: Ms Hébr.643 (Paris, Bibliothèque nationale de France) : *Hilkhot Pessaḥ* (f.7r). Ms Hébr. 646 (Paris, Bibliothèque nationale de France) : *Seder ta'anit* (f.23v), *Seder milah* (f.24r-25r), *Seder Purim* (f. 25v-26r), *Seder Šavuot* (f.55v-57r), *Hilkhot Tisha be-Av* (f.57r/v, f. 60v), *Hilkhot Roš ha-Šanah* (f.58r-60v), *Hilkhot Šom Gedaliah* (f.67v-69v), *Hilkhot Yom Kipur* et *Sukot* (f.69v-72r). Ms Parm. 1902 (Parma, Biblioteca Palatina) : *Hilkhot tefilah* (f.69r-70v), et sous forme de gloses accompagnant la partie liturgique : *Hilkhot tefilah* (f.4v-6r) *Šišit* (f.6v-7r), commentaire sur la *tefilah* (f. 8r-33v, f.41v-43r, f.49r-66r), *Hilkhot Pessaḥ* (f.81r-95v) et commentaire sur la *Hagadah* (f. 95v-102v).

intercalées entre des *textes d'étude*³³; soit les *textes d'étude* sont eux-mêmes des textes de nature *halakhique*³⁴ relatifs à la liturgie et/ou aux pratiques religieuses et quotidiennes. Les manuscrits sont de provenance franco- et germano-ashkénaze et sont datés entre le dernier tiers du XIII^e et le dernier tiers du XV^e siècle.

Voici la liste des manuscrits comparatifs dans l'ordre chronologique:

1. Oxford, Bodleian Library, Ms Mich. 569 (cat. Neubauer n°1098), ca. 1289
2. Paris, BnF, Ms Hébr. 643, après 1293
3. New York, Jewish Theological Seminary, Ms 8259, XIV^e siècle et ca. 1435
4. Paris, BnF, Ms Hébr. 646, ca. 1390
5. Cambridge, Cambridge University Library, Ms Add. 3127, 1399
6. Parme, Biblioteca Palatina, Ms Parm. 1902 (De Rossi 403), 1470

Sur ces six manuscrits, quatre sont de rite franco-ashkénaze (Ms Hébr.643, Ms 8259, Ms Add. 3127, Ms Parm. 1902) et deux sont de rite germano-ashkénaze (Ms Mich 569, Ms Hébr. 646). Ci-dessous une description brève des manuscrits sera faite, en indiquant leur nombre de folios, leurs formats, leurs histoires, leurs provenances, leurs datations, ainsi que leurs structures et contenus.

1. Oxford, Bodleian Library, Ms Mich. 569 (cat. Neubauer n°1098), ca. 1289

Le manuscrit Mich. 569 est la partie centrale de deux autres manuscrits démembrés (Ms Mich. 571, cat. Neubauer n°1097 et Ms Mich. 573, cat. Neubauer n°1099)³⁵, tous trois constituant à l'époque de leur rédaction, un *maḥzor* volumineux de 404 folios et de grand format (305 x 225 mm). L'histoire des trois volumes n'est pas connue, mis à part les notes de possesseurs dans le premier volume (Or. Mich 571) au folio 45v par Mešulam ben Mordekhai

³³ Les manuscrits comparatifs qui contiennent des *halakhot* intercalés entre des *textes d'étude* sont les suivants : Ms Mich.569 (Oxford, Bodleian Library) : *Hilkhot šeḥitah* (f.97v-100v). Ms Add. 3127 (Cambridge, Cambridge University Library): *Hilkhot šeḥitah* (f.40v-42r), (*Hilkhot Pessaḥ* et *Haggadah* (f.320v-322v).

³⁴ En ce qui concerne le manuscrit 8259 (New York, Jewish Theological Seminary), il est considéré comme un *maḥzor encyclopédique* de type liturgico-légal, car il contient les *textes d'étude* de nature *halakhique* suivants, qui seront développés plus loin dans ce chapitre: *Sefer ha-Neyar* (dans les marges : f.1v-155r), *Hilkhot nidah* par R. Isaac ben Meir Düren (f. 156v-159r).

³⁵ Neubauer, A., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, including Manuscripts in Other Languages which are Written in Hebrew Characters*, Oxford, Clarendon Press, 1886-1906, vol .1, p. 299-303. Voir également le *corrigenda* de ce catalogue par Malachi Beit-Arieh intitulé : *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda* to vol.1, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 171-172.

Qoşer/Quşer (קוֹצֵר)³⁶ et son frère Menaḥem, (qui rajoute la naissance de son fils le jour du jeûne de *Şom Gedalia*, Jeudi 5343, équivalant à l'année 1582 de l'ère commune), ainsi que Joseph ben Mordekhai (f.8v). Ce *maḥzor*, divisé en trois volumes (Or. Mich. 571, 569 et 573) provient de la collection du bibliophile allemand Heimann Joseph Michael (1792-1846) et a été acheté en 1848 par la Bodleian Library³⁷. Le lieu de copie exacte n'est pas connu. Ce *maḥzor* suit le rite germano-ashkénaze³⁸ et renferme, pour le premier volume (Ms Mich. 571) des prières quotidiennes accompagnées de commentaires marginaux par Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (1165-1230), les *Maximes des Pères* avec un commentaire, ainsi que des *Qinot* (poésies liturgiques d'affliction)³⁹. Le troisième volume (Ms Mich. 573), comporte les prières pour les fêtes de *Roš ha-Şanah*, *Yom Kipur* et *Sukot*, suivies d'un nombre important de *piyyutim* relatifs à ces dernières. Le volume central (Ms Mich. 569, cat. Neubauer 1098), quant à lui, est le plus intéressant, car en sus d'une collection de nombreux *piyyutim*, il comporte des textes complets ou extraits de *textes d'étude*⁴⁰ dans l'espace principal de la page et dans les marges, de nature *halakhique* (*Sefer ha-Berakhot* de Meir ben Barukh de Rothenburg, f.116r-120v), de nature éthique (*Massekhet Derekh 'Ereş Zuta* f.105r-108r), des extraits du *Sefer Ḥaye 'Olam* par Jonah ben Abraham Gerondi, f. 101r-104r et des extraits au folio 104v et une mention au folio 71v, tirés du *Sefer Ḥasidim* attribué à Judah ben Samuel ben Qalonymos (*he-Ḥasid*), de nature prémonitoire (*Sefer Re 'amim*, f.97r et *Sefer Refafot*, f. 115v-116r)⁴¹, de nature midrashique (dans les marges, *Pereq Gan Eden*,

³⁶ La pierre tombale de Meşulam ben Mordekhai Qoşer/Quşer (le possesseur de ce *maḥzor*), mort le 20 juillet 1541, a été retrouvée à Riva di Trento en Italie septentrionale à la fin du XIXe siècle. Selon David Kaufmann, le patronyme *Qoşer /Quşer* serait d'origine germanique, issu du rapprochement entre le nom Yequitiel et Yequusiel selon la prononciation ashkénaze, formant ainsi le diminutif ou abréviation *Qoşer /Quşer*. Par ailleurs, David Kaufmann cite un document de Mayence, datant de 1470, qui accorde la prolongation de séjour d'un an à quelques juifs chassés de la vallée du Rhin, dont un certain *Qoşer zu Waldaffe* et sa famille; voir Kaufmann, D., « La famille קוֹצֵר ou Couseri a Riva », in *Revue des Etudes Juives*, t. XXXV, n° 69 (juillet-septembre), 1897, p.303-304 (et note 2). Pour deux autres articles du même auteur sur ce sujet, voir Kaufmann, D., « L'inscription Riva », in *Revue des Etudes Juives*, t. XXXI, n° 61 (juillet-septembre) 1895, p. 292-293 et Kaufmann, D., « La pierre tumulaire de Meschoullam Kocer a Riva », in *Revue des Etudes Juives*, t. XXXIII, n° 65 (juillet-septembre), 1896, p. 311-314.

³⁷ Voir Richler, B., *Guide to Hebrew Manuscripts Collections*, Jérusalem, The Academy of Sciences and Humanities, 1994, p.120.

³⁸ Curieusement, Adolf Neubauer a considéré ce rituel comme un *siddur*, bien qu'il contienne de nombreux *piyutim* et donc peut être considéré comme un *maḥzor*. Egalement, Adolf Neubauer a décrit ce rituel comme suivant le rite de la France du Nord, quand en réalité il est de rite germano-ashkénaze; voir Neubauer, A., *op. cit.*, note 35, p. 299.

³⁹ Voir *supra* chapitre IV, note 132.

⁴⁰ Pour une mention de ce manuscrit quant à son ordre des *textes d'étude*, voir Kanarfogel, E., *Peering through the Lattices, Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, Wayne State University Press, 2000, p. 65.

⁴¹ Le manuscrit Mich. 569 (Neubauer cat. 1098) a été en outre brièvement décrit dans l'ouvrage de Reimund Leicht, *Astrologumena Judaica, Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur des Juden* (Tübingen, Mohr Siebeck, p.109, p.112-113), où il inclut le Mich. 569 dans un groupe de manuscrits comportant

f.101r-101v, *Pereq Mašiaḥ*, f.102r-104r, *Midrash 'Otot Mašiaḥ*, f.104r/v, *Midrash Goliat ha-Pelišti*, f.105r-106v, *Midrash Galut Šlomoh*, f.107r-109v, *Midrash 'Aqedat Iṣḥaq*, f. 110r-112v) et de nature mystique (une prière pour le voyageur par Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid*, marges des folios 74r-75r et des extraits du *Pereq Širah*, f.77v), qui seront décrits plus bas. La datation de ce *maḥzor* est connue par deux calendriers dans le volume central (Ms Mich. 569); le premier au folio 89v débutant avec le 266^e cycle (רסו), équivalant à (5035-5054) ou 1275/76 de l'ère commune (1275/76 est la première année du cycle de 19 années, allant à 1294/95, dernière année de ce cycle) et le second aux folios 95r-97r, débutant avec l'année 49 (מט) du 266^e cycle (רסו) au folio 95r et terminant avec l'année 88 (פח) du 268^e cycle (רסח); ceci se traduisant par les années 5049-5088, équivalent à 1289-1328 de l'ère commune. Par ailleurs, les dates de ces calendriers coïncident bien avec la mention de R. Meir ben Barukh de Rothenburg de son vivant (mort en 1293), évoqué dans le volume central (Mich. 569, cat. n° 1098) au folio 116r et le dernier volume de ce *maḥzor* (Mich 573, cat. n° 1099), au folio 115r⁴² (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 370-373).

2. Paris, BnF, Ms Hébr. 643, après 1293

Ce manuscrit est un *siddur* de 156 folios et de moyen format (230 x 155 mm) suivant le rite franco-ashkénaze. Jusqu'à présent, ce manuscrit a fait l'objet de deux notices de catalogue⁴³, a été évoqué dans deux articles⁴⁴ et a été présenté lors de trois expositions au cours des deux dernières décennies⁴⁵. L'histoire de ce manuscrit ne nous est connue que par une série d'actes

des textes de présages (*Sefer Refafot* et *Sefer Re'amim*) et qui seraient fréquemment utilisés par le cercle des Piétistes ashkénazes (*Ḥasidei Ashkenaz*).

⁴² Citations qui attestent que R. Meir ben Barukh de Rothenburg était vivant lors de la rédaction du manuscrit: Ms Mich 569, folio 116r : « מורינו הרב ר' מאיר שיחיה » et Ms Mich 573, folio 115r : « מור'ר' הר' מאיר שיחיה ». Voir aussi cette mention dans Beit-Arié, M., *op. cit.*, note 35, p.171. Sur la vie de ce maître voir Kanarfogel, E., "Preservation, Creativity and Courage: The Life and Works of R. Meir of Rothenburg", in *Jewish Book Annual*, vol. 50, 1992-1993, p. 249-259.

⁴³ Voir Zotenberg, H, *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p.90 et Sed-Rajna, G., et Fellous, S., *Les manuscrits hébreux enluminés des bibliothèques de France*, Peeters, 1994, p. 168-171.

⁴⁴ Voir Garel, M., « The Rediscovery of the Wolf Haggadah », in *Journal of Jewish Art*, vol.2, 1975, p. 22-27 et Sirat, C., « Ecriture sur pierre et sur parchemin, les Juifs de Paris au XIII^e siècle », in *Revue du Louvre et des Musées de France*, 4, 1983, p. 249-254.

⁴⁵ Voir les catalogues d'exposition suivants : *Archéologie du livre médiéval*, Paris, Presses du CNRS, 1987, n° 11 (exposition: Paris, Bibliothèque de l' Arsenal, du 24 novembre 1987 au 3 janvier 1988, organisée par l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes, le Centre national de Recherche Scientifique et la Bibliothèque nationale), *A Sign and A Witness. 2000 Years of Hebrew Books and Illuminated Manuscripts.*, New York Public Library and Oxford University Press, 1988, n° 47, p. 201 (exposition: New York, New York Public Library du 15 octobre 1988 au 14 janvier 1989) et *D'une main forte : manuscrits des collections françaises*, (éd.) Garel, M.,

de naissances des années 1409 et 1411 au folio 156v, ainsi qu'un *ex-libris* sur le contreplat supérieur, de Henry du Cambout, duc de Coislin, indiquant que le manuscrit a été légué à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés en 1732⁴⁶. Pendant la Révolution française, ce manuscrit a en effet été transféré de cette abbaye avec trente-trois autres manuscrits hébreux à la Bibliothèque Royale, devenue par la suite Bibliothèque Impériale⁴⁷. Les anciennes cotes viennent en outre attester de l'histoire du manuscrit. La seule indication sur la provenance du manuscrit Hébr. 643 est le nom Lövenich (לוֹבֵנִיִּשׁ), un bourg situé à l'ouest de Cologne⁴⁸, trouvé dans le modèle du formulaire de divorce (טוֹפֶס הַגָּט) (f.87v), au sein du *Sefer Mišvot Qatan* par Isaac ben Joseph de Corbeil (mort en 1280), recopié dans ce manuscrit. Lorsqu'un modèle de divorce était copié dans un manuscrit comme celui-ci, il était habituel que le scribe change la date et en particulier le lieu de la rédaction de l'acte, accompagné du nom d'un ou de plusieurs cours d'eau,⁴⁹ du formulaire de divorce, rapprochant ces données de l'endroit et du moment où il effectuait sa copie⁵⁰. Dans ce cas précis, en revanche, la date de 1288 (5048), inscrite dans le formulaire de divorce du manuscrit Hébr. 643, a probablement été recopié à partir du modèle précédent, comme le propose Michel Garel⁵¹, puisqu'au folio 20v, ligne 1, il y a mention de R. Meir ben Barukh de Rothenburg (ca.1215-1293) en acrostiches suivie d'une eulogie des morts (ה'ר'מ'נ'ע')⁵². Cette dernière précision indique que lorsque le scribe a recopié le nom de R. Meir ben Barukh de Rothenburg, ce dernier était déjà mort. Par conséquent, la date de la copie du manuscrit Hébr. 643 serait postérieure à 1293 (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 374-375).

Paris, Seuil, 1991, n° 99, p. 137 (exposition : Paris, Bibliothèque nationale (Galerie Mansart), du 17 octobre 1991 au 15 janvier 1992).

⁴⁶ Voir Sed-Rajna, G., et Fellous, S., *ibid.*, p. 169.

⁴⁷ Celle-ci est nommée aujourd'hui la Bibliothèque nationale de France et se trouve à Paris ; voir Richler, B., *op. cit.*, note 37, p. 146-147.

⁴⁸ Nom de lieu proposée par Michel Garel, voir Garel, M., (éd.), *op. cit.*, note 45, p. 137. Pour des détails sur ce bourg, voir Averni, Z., (éd.), *Germania Judaica, Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, t. 2, vol. 1: Aachen - Luzern, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, p. 494.

⁴⁹ L'orthographe d'un lieu (ville avec mention d'un ou de plusieurs cours d'eau, afin de situer plus précisément le lieu-dit) translittéré en hébreu, revêt une importance fondamentale dans la rédaction d'un formulaire de divorce, car une erreur d'orthographe rendrait l'acte invalide. Il est curieux tout de même de trouver le nom des cours d'eau suivants dans le formulaire de divorce : la Seine (שֵׁינָא) et l'Aisne (אֵיִשְׁנָא), ce qui incite à penser à deux hypothèses : soit le scribe a uniquement changé le nom de lieu dans le formulaire de divorce, laissant le nom des cours d'eau en France et la date du formulaire sur lequel il s'est basé, soit il ne s'agit pas du bourg de Lövenich, mais de Louvignies (לוֹבֵנִיִּשׁ), appelé Louvignies-Bavay aujourd'hui, dans le département du Nord de la France, au sud-est de Valenciennes. Cependant, Louvignies-Bavay se trouve plus près des rivières de l'Oise et de l'Escaut que de la Seine et de l'Aisne. Par conséquent, il est fort probable que la première hypothèse soit plus correcte.

⁵⁰ Voir Sed-Rajna, G., et Fellous, S., *op. cit.*, note 43, p.170.

⁵¹ Voir Garel, M., (éd.), *op. cit.*, note 45, p. 137.

⁵² Ces acrostiches signifient : « *ha-Rav Meir nišmato Eden* », « le rabbin Meir que son âme soit au jardin d'Eden »; Voir Garel, M., (éd.), *ibid.*, p. 137.

Quant au lieu de copie du manuscrit, il est précisé au folio 155v, dans un colophon, que le scribe se trouvait « hors de Paris » lors de la copie du manuscrit⁵³. Cette information permet de supposer une origine parisienne du scribe⁵⁴, comme l'atteste le style de l'écriture et de la mise en page du manuscrit et suggère qu'il ait émigré en Rhénanie, plus précisément à Lövenich, où la décoration des panneaux de mots initiaux reflète, quant à elle, un programme iconographique de grotesques et d'hybrides, plus inspiré du milieu rhénan que parisien⁵⁵.

En dernier lieu, ce petit *siddur* est structuré par une partie liturgique, incluant les prières quotidiennes, du *Shabbat* et des fêtes (*Pessaḥ* et *Roš ha-Šānah*), des *Maximes des Pères*, ainsi que deux *textes d'étude* complets, le *Sefer ha-Tašbeš* par Samson ben Šadoq (f.20v-36v) et son index (f.37r) et le *Sefer Mišvot Qatan* par Isaac ben Joseph de Corbeil (f.37v-155r), suivi d'un index pour ce livres de préceptes (f.155v-156r).

3. New York, Jewish Theological Seminary (JTS), Ms 8259, XVe siècle et ca.1435

Ce manuscrit est un *maḥzor* de moyen format (195x135 mm) contenant 174 folios, suivant le rite franco-ashkénaze. Son histoire nous est connue par des notes de possesseurs⁵⁶, mais surtout par un *ex-libris* collé sur le contreplat supérieur du codex. Il indique qu'il appartenait à la bibliothèque de Mayer Sulzberger, issue de la collection Halberstam, tout comme l'ancienne cote du volume (H. 443), lorsqu'il appartenait à ladite collection, avec accolée dessous l'*ex-libris*. En effet, le collectionneur et marchand Salomon Joachim Halberstam⁵⁷ (1832-1900) a acquis un grand nombre de manuscrits à partir de 1860 et ce, jusqu'à sa mort. En 1903, Mayer Sulzberger⁵⁸ (1843-1923) un juriste de renom, acheta environ deux cent manuscrits de cette collection (Halb. 412-562) et les offrit, avec trois cent

⁵³ « חזק יוסף המכונה מלך חרץ מפריס ואמין » (« Fort Joseph surnommé Roi hors de Paris et qui soit renforcé »). A cela, Michel Garel ajoute que le surnom de Joseph, le scribe, était probablement « Leroy » ou « *ha-melekh* » en hébreu; voir Garel, M., (éd.), *ibid.*, p. 137. En outre, les colophons aux folios 14v, 20v, 45v et 87r sont explicites quant à son surnom « *Yosef ha-melekh* » (« Joseph le-roi »).

⁵⁴ Michel Garel va plus loin en proposant que les mots « hors de Paris » se réfèrent à l'expulsion des Juifs de France en 1306. De ce fait, il date le manuscrit Hébr. 643 aux environs de 1310; voir Garel, M., (éd.), *ibid.*, p. 137.

⁵⁵ Voir Garel, M., (éd.), *ibid.*, p. 137.

⁵⁶ Voir les folios 1r, 173v, 174r/v.

⁵⁷ Voir Richler, B., *op. cit.*, note 37, p. 70-71.

⁵⁸ Voir Richler, B., *ibid.*, p. 181.

autres en sa possession, à la Jewish Theological Seminary⁵⁹ (JTS) de New York au début du XXe siècle⁶⁰. Il n'existe qu'une seule publication énumérant tous les manuscrits de la JTS⁶¹ et, en ce qui concerne la description des manuscrits issus de la collection Halberstam, Alexander Marx⁶² (1878-1953) a compilé un catalogue manuscrit, comprenant des notices de centaines de *codices*, dont celles de cette collection. Ce n'est que lorsque les manuscrits de la JTS ont été microfilmés dans les années soixante-dix du XXe siècle, qu'ils ont reçu leur présente cote, comme c'est le cas pour les manuscrits 8092 (J) et 8259, étudiés dans ce travail. En outre, ce manuscrit a transité par l'Italie, probablement même par Venise, car dans la marge inférieure du folio 172v, l'on trouve la signature datée de 1593 du censeur Domenico Irosolomitano (signé Domenico Ierosolomino), qui se trouvait déjà à Venise en 1592 et y serait resté jusqu'en 1594, car entre 1595 et 1597, il est attesté à Mantoue⁶³.

La provenance de ce petit *maḥzor* est inscrite dans un modèle de formulaire de divorce intégré au le *Sefer ha-Neyar*, œuvre anonyme de nature *halakhique* de la fin du XIIIe ou du début du XIVe siècle, qui sera décrite plus loin. Le nom du lieu dans le formulaire est la ville de Chambéry (קנבריא)⁶⁴, chef-lieu de la Savoie. Les deux cours d'eau mentionnés dans le formulaire et qui localisent précisément cette ville sont l'Arvan⁶⁵ (ארבנא) et la Leysse⁶⁶ (לאשא) et la date écrite au début de ce formulaire est de 1435 (5195). Or, il a été précisé que ce manuscrit date aussi du XIVe siècle. La présence de deux mains paléographiquement différentes pour les textes principaux du manuscrit confirme ces deux datations. La première main (XIVe siècle) présente un style d'écriture carrée et semi-cursive très brisée franco-ashkénaze, antérieure à la seconde main (ca. 1435), qui est beaucoup plus arrondie, présentant uniquement une écriture semi-cursive probablement aussi de type franco-ashkénaze. Ainsi, il apparaît que la rédaction de ce manuscrit s'est faite en deux temps, la seconde main

⁵⁹ Voir Richler, B., *ibid.*, p. 132-133.

⁶⁰ Voir Richler, B., *op. cit.*, note 37, p. 181.

⁶¹ Voir Rovner, J., E., *A Guide to the Hebrew Manuscript Collection of the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, vol. I-V, New York, 1991.

⁶² Voir Richler, B., *ibid.*, p. 118.

⁶³ Voir Popper, W., A., M., *The Censorship of Hebrew Books*, New York, The Knickerbocker Press, 1899, p. 140-141. Par ailleurs, on trouve aux folios 173v et 174r, la date de la mort de certains membres de la famille « Vizirši » (« ויזירי ») en 1575 et 1581; voir aussi Appel, G., (éd.), *Sefer ha-Neyar: Sefer halakhot mi-posseq qadmon*, (hébreu), Jérusalem, Makhon Yerušalayim, 1960, p. 34.

⁶⁴ Voir Gross, H., *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Amsterdam, Philo Press, 1969, p. 597, où l'on trouve plusieurs manières d'écrire Chambéry en hébreu (קנבאר, קנברי, קנבריא).

⁶⁵ Le torrent de l'Arvan se trouve dans le département de la Savoie.

⁶⁶ La Leysse est la rivière qui passe par la ville de Chambéry.

complétant la première (voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 376-378).

La structure de ce manuscrit est simple et divisée en une partie liturgique, comportant les prières quotidiennes, du *Shabbat* et des fêtes (*Roš ha-Šanah* et *Yom Kipur*), ainsi que le *Traité des Maximes des Pères* et une partie non-liturgique qui renferme deux textes complets : l'œuvre *halakhique* anonyme du *Sefer ha-Neyar* (marges et texte principal, f.1r-155r et son index f.155r-155v) et le *Seder Troyaš* par Menaḥem ben Joseph (f.160v-171r), œuvre sur les coutumes de la ville de Troyes, ainsi que deux textes sous forme d'extraits : *Hilkhot Nidah* par Isaac ben Meir de Düren (f.156v-159r), et des décisions d'ordre légales (*pesaqim*) de R. Isaac de Corbeil (f.171r-173r)⁶⁷.

4. Paris, BnF, Ms Hébr. 646, ca. 1390

Ce beau *maḥzor* de grand format (304 x220 mm) et suivant le rite germano-ashkénaze, contient 244 folios, dont la plupart sont richement enluminés. Jusqu'à présent, ce manuscrit a fait l'objet de deux notices de catalogue⁶⁸, a été mentionné dans deux articles⁶⁹, a fait partie de trois expositions dans les années soixante et soixante-dix du XXe siècle et d'une dernière en 1992⁷⁰. Mis à part des notes de possesseurs en français et en latin inscrites dans les marges de quelques folios⁷¹, ainsi qu'une inscription du nom d'un possesseur appelé Geršon Porat Cohen au folio 244v, l'histoire de ce manuscrit est surtout connue grâce aux anciennes cotes et estampilles. Ce *maḥzor* aurait en effet appartenu au Fonds Gilbert Gaulmin (1585-1665), magistrat et Maître des Requêtes au Conseil de Louis XIV (la cote du manuscrit était alors « *sixtvingtum* »), puis en 1667, serait arrivé dans la collection de la Bibliothèque du Roi, car deux folios du manuscrit (f.1r et 244v) portent ladite estampille. En outre, ce manuscrit a été

⁶⁷ Ces décisions portent sur des permissions et interdictions relatives aux fêtes et au *Šabat* ; voir une description de ce texte dans Emanuel, S., *Šiverei Luhot, Sefarim 'avudim šel ba'alei ha-tosafot (Fragments of the Tablets. Lost Books of the Tosaphists)* (hébreu), Jérusalem, Magnes Press, 2007, p. 201.

⁶⁸ Voir Zotenberg, H., *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p. 92-94 et Sed-Rajna, G., et Fellous, S., *op. cit.*, note 43, p. 221-224.

⁶⁹ Voir Sirat, C., « Un rituel Juif de France : le manuscrit Hébreu 633 de la Bibliothèque nationale de Paris », in *Revue des Etudes Juives*, tome1, vol. CXVIII, 1959/60, p. 11-12 et Sirat, C., « Un rituel juif de France », in *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n° 9, 1960 (1961), p.66.

⁷⁰ Voir les catalogues d'exposition suivants : *Synagoga : Jüdische Altertümer Handschriften und Kultgeräte*, Francfort-sur-Main, Historisches Museum, 1961, n° B 27 (exposition : Francfort-sur-Main, Historisches Museum, du 17 mai au 16 juillet 1961), *Israël à travers les âges*, Paris, Petit Palais, 1968, n° 549, *Trésors d'Orient*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1973, n° 71 et Garel, M. (éd.), *op. cit.*, note 45, p. 144, n° 105.

⁷¹ Voir folios 100v, 101v, 159r, 161r, 161v.

expurgé par deux censeurs : Domenico Irosolomitano en 1597 (f.244v) et Giovanni Domenico Carretto en 1617 (f.127v et 244r). Or, nous savons que le premier était à Mantoue entre 1595 et 1597⁷² et que le second était aussi à Mantoue entre 1617 et 1619⁷³. Par conséquent, la présence des signatures de ces censeurs permet de supposer que ce manuscrit a transité par la ville de Mantoue entre 1597 et 1617, avant d'arriver dans le Fonds Gaulmin (Voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 379-382).

Son lieu de provenance nous est précisé dans un modèle de formulaire de divorce (f. 191r), au sein du *Sefer Mišvot Qatan* par Isaac ben Joseph de Corbeil, recopié dans ce manuscrit. Le nom du lieu est la ville de Burghausen⁷⁴ (פורקהוון) en Haute-Bavière, sur la rive du Salzach (זלצאויי), mentionnée dans le formulaire. La datation du manuscrit est fournie à la fois par le formulaire de divorce, qui précise la date de 1390 et par un calendrier (f. 138v-139v), débutant la même année, en 1390 (5150) (קנ) et se terminant en 1469 (5229) (רכט). Ce calendrier présente aussi les cycles de dix-neuf années allant du 272^e cycle (רעב), ou les années 1389/1390 de l'ère commune, jusqu'au 276^e cycle (רעו), ou les années 1465/1466 de l'ère commune.

La structure de ce *maḥzor*, quant à elle, met bien en évidence deux parties distinctes, une partie liturgico-légale, comportant les prières quotidiennes et du *Shabbat*, accompagnées par un commentaire anonyme citant les enseignements des maîtres du courant des *Ḥasidei Ashkenaz* (Piétistes ashkénazes), Samuel ben Qalonymos *he-Hasid*, le père du fondateur du courant, Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid* et son disciple, Eliezer ben Barukh ben Qalonymos de Worms. Le *Traité des Maximes des Pères* possède un commentaire de nature mystique composé par Jacob ben Samuel *ha-Nazir*⁷⁵. Les fêtes de *Roš ha-Šanah*, de *Yom Kipur*, de *Sukot* et de *Šavuot*, ainsi que les jeûnes de *Tiša be-Av* et de *Šom Gedaliah* sont tous

⁷² Voir Popper, W., A., M., *op. cit.*, note 63, p. 141.

⁷³ Voir Popper, W., A., M., *ibid.*, p. 142 ; voir aussi Tamani, G., *Inventario dei manoscritti ebraici miniati e decorati della Palatina di Parma*, Florence, Leo, S., Olschki, 1967-68, p. 126, où on trouve une liste des censeurs, ainsi que les dates de leur expurgations dans des manuscrits conservés à la Biblioteca Palatina de Parme. Les noms de Giovanni Domenico (1617) et Domenico Irosolomino (1597) se trouvent d'ailleurs dans des manuscrits conservés dans cette bibliothèque (voir p. 72, 113, 117, 119, 196).

⁷⁴ Les Juifs sont attestés dans cette ville depuis le début du XIV^e siècle, mais ont tous été victime de la Peste Noire entre les XIV^e et XV^e siècles. Également, la ville de Burghausen est aussi épelée sous la forme «*Purghausen*» (פורקהוון) dans le manuscrit 403 (f. 50r), conservé à la Haus-Hof-und Staatsbibliothek de Vienne; voir Aveni, Z., (éd.), *op. cit.*, note 48, p. 146.

⁷⁵ Disciple et parent de R. Samuel de Bamberg ; voir *supra* chapitre III, p. 59, la description du manuscrit O3 ; voir aussi Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 100 (note 13).

accompagnés de *halakhot*. La partie non-liturgique comportant les *textes d'étude*, renferme l'extrait sur les lois de *'Issur ve-heiter* (f.140r- 153r) tiré du *Ša'arei Dura* par R. Isaac ben Meir Düren (2^e moitié du XIII^e siècle) et le *Sefer Mišvot Qatan* par Isaac ben Joseph de Corbeil (f.153v-234r) avec un index de ces préceptes (f.235r-236v). A la suite de cela, on retrouve une partie liturgique de dévotion personnelle à caractère mystique constitué par les *Ševi'im Pesuqim*⁷⁶ (Soixante-Dix Versets, f.237r/v); des *Baqašot* (supplications) à réciter le matin et le soir pour cinq jours de la semaine (f.237v); des *Hašba'ot*⁷⁷ (invocations) à des entités célestes (f.238r-239v) attribuées à R. Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid*; un *Pereq Širah* abrégé (Chapitre du Chant) (f.240r-242r); un *Birkat ha-Kohanim* (bénédiction des prêtres) avec commentaire (f.242r/v); un *Ṭavat Ḥalom*⁷⁸ (prière pour l'amélioration des rêves) (f.243r) et des bénédictions diverses (f.243r-244v).

5. Cambridge, Cambridge University Library, Ms Add. 3127, 1399

Ce volumineux *mahzor* de 352 folios d'une très belle qualité de parchemin, de format moyen (200 x 140 mm), suit le rite franco-ashkénaze⁷⁹. Son histoire est peu connue avant son acquisition par la Cambridge University Library de Cambridge en 1875⁸⁰. Toutefois, il y a des notes de possesseurs partiellement effacées au folio 312v, ainsi que la signature de deux censeurs au folio 352v: Fra Bartolomeo Rocca di Praterino⁸¹ (sans date) et Giovanni Domenico Carretto, daté 1607⁸². Cette dernière information indique un transit italien de ce manuscrit avant de parvenir à Cambridge. La provenance de ce manuscrit est plus connue, car le nom de la ville de Montargis (מונטרגייש), ainsi que le cours d'eau de la Seine (שיינא)⁸³

⁷⁶ Ces versets à connotation mystique, sont attribués au célèbre maître de Gérone, R. Moïse ben Nahman (*RaMBaN*), surnommé aussi Nahmanides (1194-1270) et se récitent en général après le *Seder ha-Ma'amadot*, qui contient le *Seder ha-Ma'arakhah* et la prière de *'Aleinu le-Šhabeah* (voir *supra* chapitre IV, p. 108-113), bien que le manuscrit Hébr. 646 ne contienne que les Soixante-dix versets; voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 179-180 (note 110).

⁷⁷ Les folios 239r/v contiennent une invocation (« *Hašba'ah* ») (יהי רצון) comportant de nombreux noms d'anges; voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 182 (note 113).

⁷⁸ Voir *supra* chapitre IV, p. 113-114.

⁷⁹ Ce manuscrit a fait l'objet d'une notice de catalogue; voir Reif, S., C., *Hebrew Manuscripts at the Cambridge University Library. A Description and Introduction*, Cambridge, University of Cambridge Oriental Publications 52, Cambridge University Press, 1997, p. 219-224.

⁸⁰ Voir Richler, B., *op. cit.*, note 37, p. 31.

⁸¹ Il y a une hypothèse voulant que ce censeur ait été actif à Turin; voir Popper, W., A., M., *op. cit.*, note 63, p.139.

⁸² En 1607, ce censeur était actif à Venise (voir Popper, W., A., M., *ibid.*, p.142). En outre, à titre informatif, le manuscrit Add. 27200-01 (B), contient la signature de ce même censeur à la même date; voir *supra* chapitre III, note 75.

⁸³ Notons que la rivière de la Seine peut s'écrire de plusieurs manières en judéo-français, dont שיינא, trouvé dans le manuscrit Hébr. 643 (voir *supra*, note 49) et שיינא, comme dans le manuscrit Add. 3127, décrit ci-dessus.

passant près de cette ville, sont inscrits dans un modèle de formulaire de divorce au folio 190r au sein du *Sefer Mišvot Qatan* par Isaac ben Joseph de Corbeil. En revanche, la date de 1349, écrite dans le formulaire de divorce, a probablement été copiée à partir du modèle, car un colophon au folio 309v précise la date du 15 Juillet 1399 (12 du mois d'Av 5159)⁸⁴, date à laquelle la rédaction de ce manuscrit a été terminée. En outre, ce *maḥzor* inclut une large section portant sur le thème du calendrier hébraïque, à savoir un premier calendrier (f.330v), le calcul de l'intercalation des jours dans une année ('ibur) selon les années simples (*pešutah*) et intercalées (*me'uberet*) pour sept années (f.331r-334r et 352r/v), des calculs en rapport avec les solstices et équinoxes (*tequfot*)⁸⁵ pour vingt-huit années (f.334v-338r), un diagramme mnémotechnique en forme de mains, pour calculer les *tequfot* (f.343v) et un commentaire sur le même sujet qui suit (f. 344r/v). Cependant, l'insertion la plus intéressante et la plus curieuse est celle d'un second calendrier, mais chrétien⁸⁶ (f.345r-350v), comportant douze folios, chacun se rapportant à un mois de l'année du calendrier julien, transcrits en judéo-français. Ainsi, le mois de janvier par exemple est disposé en trente-et-une lignes, désignant les trente-et-un jours dans le mois et trois colonnes, signifiant de droite à gauche: a) la longueur du jour en heures (שעות) et minutes (דקים), b) les sept jours de la semaine et c) les jours des saints⁸⁷, des jours importants dans le calendrier chrétien⁸⁸ et le jour marquant le début d'un signe du zodiaque⁸⁹, accompagné d'un commentaire à la verticale sur les signes zodiacaux et sur des explications sur les calculs des *tequfot* (figure 17). Il est d'ailleurs intéressant d'ajouter que le calendrier chrétien présent dans le manuscrit Add. 3127 est certes atypique pour un rituel de prières hébreu, mais pas unique, car au moins deux autres

⁸⁴ Colophon : « Moi... (nom du scribe effacé) j'ai écrit ce petit livre et je l'ai terminé le douzième jour du mois de Av, année 159, selon le petit compte » (« אג...כתבתי זהספר קטן וסיימתי ביב' ימי לירח אב שנת קנט' לפק' »). Dans la notice de catalogue de Stefan Reif, il est précisé que le nom du scribe est Samuel bar Salomon, que l'on trouve au folio 33v du manuscrit et non au folio 39v comme dans le catalogue (voir Reif, S., C., *ibid.*, p. 221). Malheureusement, il ne s'agit pas de la main de celle du colophon au folio 309v, mais de celle d'un autre scribe, ayant écrit les gloses marginales parcourant le manuscrit. Par conséquent, le nom du scribe principal n'est pas connu.

⁸⁵ Les *tequfot* (תקופות) sont les quatre saisons de l'année, régulées par deux équinoxes (printemps, 21 mars et automne, 23 septembre) et deux solstices (été, 21 juin et hiver, 22 décembre).

⁸⁶ Nous remercions Sacha Stern (University College London) de nous avoir patiemment expliqué le fonctionnement de ce calendrier, ainsi que certains de ces *le'azim* judéo-français.

⁸⁷ Le 17 janvier l'on trouve écrit le jour de la St Antoine (ק' אנטווא), ou encore sur le folio 350r, représentant le mois de novembre, l'on trouve écrit la Toussaint (כל הקדשים), qui tombe un 1^{er} novembre. En outre, le 1^{er} Janvier est décrit comme le jour de la circoncision de Jésus (יום המילה ישו).

⁸⁸ Le 6 janvier l'on trouve la fête des Rois (יום המלכים) et le 25 janvier marque le jour de la conversion de saint Paul (לקורורשאיון ק' פול אפוטרא), la version hébraïque ajoute le mot אפוטרא (*apotra*) après le nom de saint Paul, signifiant l'apôtre. Le 25 mars, on trouve écrit le jour de l'Annonciation (לנושיאשיאן) ou encore le jour de saint Jean Baptiste (ק' גיאן בטיט), fêté le 24 Juin.

⁸⁹ A titre d'exemple, le 15 août est le jour de l'Assomption de la Vierge qui coïncide par hasard ici avec le premier jour du signe du zodiaque de la Vierge, en l'occurrence, où le soleil pénètre ce signe du zodiaque (השמע בתולה). Le seul élément juif dans ce calendrier, écrit le jour du 22 novembre, est le mot hébreu *Še'elah* (שאלה), pour *Še'elat Gešamim*, traduit littéralement par « demande pour la pluie ».

manuscrits connus écrits dans la France du Nord contiennent ce genre de calendrier. Ce sont les manuscrits Add. 11639⁹⁰ (Londres, British Library, f. 542v), appelé aussi la « Miscellanée de la France du Nord » qui est daté de 1278 et le manuscrit Hébr. 407 (Paris, BnF, f. 235v), une copie du *compendium* halakhique du *Sefer Mordekhai*⁹¹, daté de 1418 (Voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 383-385).

Le contenu général et la structure de la dernière partie de la description du manuscrit Add. 3127 est l'une des plus complexes des manuscrits comparatifs. Ce *maḥzor* de petit format contient une partie liturgique avec les prières quotidiennes, de *Shabbat* et des additions pour les fêtes (*Pessaḥ*, *Roš ha-Šanah*, *Yom Kipur*), ainsi que de nombreux *piyyutim* pour les fêtes. Dans les marges de la partie liturgique se trouve le *Sefer ha-Maḥkchim* par Nathan bar Judah (f.1r-33r), une œuvre de coutumes ashkénazes du milieu du XIIIe siècle. Puis commence un grand nombre de *textes d'étude*⁹², la majorité de nature *halakhique*, mais aussi éthique, midrashique et mystique. Les textes *halakhiques* sont les suivants : le *Sefer Mišvot Qatan* par Isaac ben Joseph de Corbeil, accompagné d'un commentaire par Pereš ben Elie de Corbeil (f.63r-309v), ainsi que de l'index de ces préceptes (f.328r-330r), le *Sefer Ša'arei Dura* par Isaac ben Meir de Düren (marges, f.63r-111r), le *Sefer ha-Tašbeš* par Samson ben Šadoq (marges, f.112r-165r) et des lois sur la pureté familiale (*Hilkhot nidah*) par Isaac ben Meir de Düren (f.311r-312v). Ce manuscrit renferme aussi deux œuvres de nature éthique: le *Sefer Ḥaye Olam* par Jonah ben Abraham Gerondi (appelé ici *Seder Olam*, f.55v-56v et marges, f.57r-62r) et le *Šulḥan Šel 'Arb 'a* par Baḥya ben Ašer (f.217r-247v)⁹³. Les textes midrashiques

⁹⁰ Voir *The North French Hebrew Miscellany* (Ms. Add. 11639, British Library, Londres), J., Schonfield, (éd.), Londres, Facsimile Editions, 2003.

⁹¹ Composé par Mardochee ben Hillel ha-Kohen Ashkenazi (1240 ?-1298); voir Schwarzfuchs, S., « Mordecai ben Hillel et le judaïsme allemand », in *Revue des Etudes Juives*, t. CXII, (janvier-décembre), 1953, p. 43-52 et Garel, M., (éd.), *op. cit.*, note 45, p. 100-101, n° 69.

⁹² Le manuscrit Add. 3127 comporte aussi plusieurs sections de décrets, décisions *halakhiques* et notes où plusieurs autorités franco-ashkénazes sont citées : lois sur l'abattage rituel (*šehitah*) et animaux non consommables (*tereifot*) par Jacob ben Yedidiah (f. 40v-42r), décrets de Geršom bar Judah (*Rabenu Geršom Me'or ha-Golah*, dans les marges, f.54v-55v et 62r/v), mélanges de décisions *halakhiques* sur des sujets éthiques et rituels par divers autorités, dont Isaac ben Joseph de Corbeil (marges, 165v-174r, voir *infra* note 94 de ce chapitre), deux passages de décisions (*pišeqei*) par R. Yeḥiel de Paris sur les lois de *'Issur ve-heiter* (ce qui est non permis et permis) (marges, f. 254r-276v), et variées (marges, f.278r-293v), notes sur *Pessaḥ* par divers autorités rabbiniques (f.320v-322v). Pour les décisions de R. Yeḥiel de Paris, voir Emanuel, S., *op. cit.*, note 67, p. 192.

⁹³ Voir aussi un texte tardif d'une main postérieure dans le manuscrit Add. 3127 (f.324v) intitulé « le testament éthique de Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid* » (« *Šava'at le-Rabi Yehudah he-Ḥasid* »), qui est une collection d'instructions éthiques attribuées à Judah *he-Ḥasid*, suivies de mises en garde contre ceux qui ne les appliquent pas. Il existe en outre plusieurs versions manuscrites et imprimées de ce testament, dont une à la fin du *Sefer ha-Kavod*, œuvre aussi attribuée à Judah *he-Ḥasid* ; voir Hallamish, M., « Rabbi Judah The Pious' Will

sont au nombre de trois dans ce manuscrit et sont tout d'abord le *Ma'aseh Torah*, œuvre attribuée à Judah *ha-Nasi* (f.42r-48v), puis un texte sur la mort d'Aaron (*Petirat 'Aharon*, marges, f.248r-249v) et sur la mort de Moïse (*Petirat Mošeh*, marges, f.249v-253v). En dernier lieu, on trouve un texte de nature mystique⁹⁴, le *Ša'ar ha-Gemul* par Moïse ben Naḥman (Naḥmanide) (marges, f.174r-216v).

6. Parme, Biblioteca Palatina, Ms Parm. 1902 (de Rossi 403), ca. 1470

Ce *maḥzor* de petit format (160 x 115 mm), renferme toutefois 336 folios d'une très belle qualité de parchemin. Une notice de catalogue lui a été consacrée⁹⁵. Deux possesseurs de ce manuscrit sont connus, grâce à deux colophons précisant les noms suivants : Geršon bar Moïse Menosa (f. 1r et 335r)⁹⁶ et Moïse Yaraq qui a reçu ce *maḥzor* en héritage d'un certain Axelrod Yaraq (f.264v)⁹⁷. Un acte de vente de 1485⁹⁸ se situe également quelques folios plus loin (f.285v). Grâce à son ancienne cote (De Rossi 403), nous savons qu'il faisait autrefois partie de la collection de l'érudite italien Giovanni Bernardo De Rossi (1742-1831) avant son acquisition par la Biblioteca Palatina à Parme en 1816 sur la volonté de la Duchesse Marie-Louise de Parme⁹⁹. Ce *maḥzor*¹⁰⁰ de rite franco-ashkénaze a été écrit en

in Halakhic and Kabbalistic Literature », in *Mysticism, magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, K., E., Grözinger et J., Dan (éds.), Berlin, New York, W. de Gruyter, 1995, p.117, Dan J., « The Book of Divine Glory by Rabbi Judah The Pious of Regensburg », in *Studies in Jewish Manuscripts*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1999, p.1, Abrahams, I., « Jewish Ethical Wills », in *Jewish Quarterly Review*, vol. 3, n° 3, (avril 1891), p. 472 et *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, p. 352, s.v. « Judah ben Samuel he-Ḥasid ».

⁹⁴ Le manuscrit Add. 3127 comporte également des sections de commentaires liturgico-mystiques par Moïse ben Šneur d'Evreux (marges, f. 294r-310v), ainsi que des prières, bénédictions (f. 315r-320r) et commentaires sur le Pentateuque (f.323r-326r), basés sur la *gematria* qui est une définition mystique de la valeur numérique des mots et des lettres dans ces textes, largement inspiré du courant des *Ḥasidei Ashkenaz* (Piétistes ashkénazes). Également, la première partie des mélanges de décisions *halakhiques* sur des sujets éthiques et rituels par divers autorités (voir *supra* note 92) dans les marges des folios 165v-174r (voir *supra* note 92), se consacrent à des décisions et coutumes personnelles d'Isaac ben Joseph de Corbeil, particulièrement aux folios 165v-166v, dévoilant un comportement ascétique à symbolique mystique. Ce dernier est d'ailleurs surnommé *ha-Qadoš* (« le saint ») à deux reprises au folio 166r. Sur les surnoms de R. Isaac ben Joseph de Corbeil de « *ha-Qadoš* » ou encore de « *he-Ḥasid* » (« le pieux »), voir Kanarfogel, E., « German Pietism in Northern France: The Case of R. Isaac of Corbeil », in *Hazon Nahum*, N., Lamm et Y, Elman, J., S. Gurock, (éds.), 1997, p. 221-222 (note 50). Pour les décisions (*pišeqei*) sur les coutumes personnelles de R. Isaac ben Joseph de Corbeil (f. 165v-166v), voir Kanarfogel, E., *op cit.*, note 40, p. 62 (note 83) et p. 91 (note 176), voir également Emanuel, S., *op. cit.*, note 67, p. 201-202 et Soloveitchik, H., « Piety, Pietism and German Pietism: *Sefer Hasidim I* and the Influence of *Ḥasidei Ashkenaz* », in *Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. 92, n°3/4, Janvier-avril, 2002, p. 490-493.

⁹⁵ Voir Richler, B. (éd.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jérusalem, 2001, p. 273-275. La datation des manuscrits de ce catalogue a été faite par Malachi Beit-Arié selon des indices codicologiques et paléographiques.

⁹⁶ Au folio 1r, on trouve le nom Menosa avec un « s » et au folio 335r, ce nom est écrit avec la lettre « z », donnant Menoza; voir les notes de possesseurs de ce manuscrit en annexe, dans le volume II de ce travail, p. 388.

⁹⁷ Voir les notes de possesseurs de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 388.

⁹⁸ Voir les notes de possesseurs de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 388.

⁹⁹ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, p. 1557, s.v. « De Rossi, Giovanni Bernardo » et Richler, B., *op. cit.*, note 37, p. 149-150.

1470¹⁰¹ par le scribe Pereš ben Salomon Cohen¹⁰² de la ville de Tournus¹⁰³ (טורנוש), au sud de Mâcon. Ces informations sont connues grâce à deux colophons, le premier au folio 186r,¹⁰⁴ précisant le nom du scribe et la datation du manuscrit et un second au folio 254r¹⁰⁵, signalant la ville d'origine du scribe, en l'occurrence la ville de Tournus.

En ce qui concerne le lieu de copie du Ms Parm.1902, il peut être supputé d'après la prise en considération de deux colophons d'un autre manuscrit attribué au même scribe, Pereš ben Salomon Cohen de Tournus. Le manuscrit Hébr. 422 (Paris, BnF) conserve deux colophons, dont le premier au folio 192v¹⁰⁶, précise la ville de Soncino (שוניצין), lieu de copie de ce dernier. Le second au folio 250r¹⁰⁷, donne lui l'année 1496 pour la date de copie. Ces indices permettent dès lors, de supposer que le scribe Pereš aurait pu déjà être en Italie du Nord lors de la production du manuscrit Parm. 1902, puisqu'il y mentionne Tournus, le nom de sa ville d'origine, impliquant ainsi qu'il n'est plus à cet endroit lorsqu'il copie ce petit *mahzor* pour un commanditaire, nom, d'ailleurs, effacé dans le colophon au folio 186r par un possesseur postérieur (Voir la description codicologique et paléographique de ce manuscrit en annexe dans le volume II de ce travail, p. 386-392).

¹⁰⁰ Curieusement, Benjamin Richler considère ce *mahzor* comme un *siddur* (voir Richler, B., *ibid.*, p. 273), bien que ce dernier comporte des poésies liturgiques (*piyyutim*) et que dans le deuxième entre-nerfs du dos du volume il soit précisé l'appellation *mahzor* et surtout que dans des colophons du manuscrit, le scribe lui-même mentionne avoir terminé de rédiger son *mahzor* ; voir *infra* note 104.

¹⁰¹ Ce manuscrit comporte également aux folios 267r-280r des textes calendaires (f.268r-277r) pour calculer les années simples (*pešutah*) et bissextiles (*me ūberet*), ainsi que deux calendriers, l'un calculant un cycle de dix-neuf années (f.277v), représentant les cycles de 264 à 276 égalant à 4997-5244, ce qui équivaut à 1256-1484 de l'ère commune, et l'autre calculant un cycle de vingt-huit années (f.278r-281r), pour les années 5078-5105, équivalant à 1318-1345.

¹⁰² Il est le scribe principal du manuscrit; il a toutefois été aidé pour la copie de la majorité des gloses marginales (ainsi que le texte principal des folios 290r-295v et 297r-338v) par un second scribe au nom partiel de ha-Levi (הלבי), mis en évidence aux folios 294v et 312v.

¹⁰³ Benjamin Richler (voir Richler, B., *op. cit.*, note 95, p. 274) et Kirsten Fudeman (*Vernacular Voices: Language and Identity in Medieval French Jewish Communities*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 108) ont proposé la ville de Tournois ; Or, selon l'écriture du nom de la ville (טורנוש) au folio 254v, cette suggestion n'est pas possible car il manque la lettre *yod* (י) ou le 'i' pour que cela soit « Tournois ». Nous avons opté pour la ville de Tournus (טורנוש) ; voir Gross, H., *op. cit.*, note 64, p. 216.

¹⁰⁴ « אני פרץ בר שלמה כהן כתבתי זה המחזור... וסיימתי יום ב' פרשה בהעלותך שנת ר"ל לפ"ק... » (« Moi Pereš bar Salomon Cohen j'ai écrit ce *mahzor* (nom du commanditaire effacé)... et je l'ai terminé le jour du lundi de la semaine de la lecture de la péricope de *Beha' alotekha* année 230 selon le petit compte... »). Or l'année (5)230 équivaut à 1470 de l'ère commune.

¹⁰⁵ « הכות' פרץ בר' שלמה כהן טורנוש יצ"ו » (« Mon cœur va couler comme de l'eau pour servir mon rocher, que ma lumière brille. Celui qui a écrit Pereš bar Salomon Cohen, Tournus, Dieu est mon Rocher et mon Sauveur »).

¹⁰⁶ « אני פרץ בהרר' שלמה כהן יצ"ו כתבתי זה הספר פה שונצין וסיימתי היום ה' פרשה ויגש וישק לו וירח את ריח בגדיו ויברכהו. » (« Je suis Pereš fils du rabbin Rabbi Šalomon Cohen Dieu est mon Rocher et mon Sauveur. J'ai écrit ce livre ici à Soncino et j'ai terminé en ce jour jeudi de la semaine de la péricope biblique *Vayigaš* (déc-janv). Il s'approcha et l'embrassa, il senti l'odeur de ses vêtements, et il le bénit »). (Genèse 27 : 27)

¹⁰⁷ « סיימתי היום יום ג' י' ימים לחדש תמוז שנת רנו ליעקב" שמחה חזק » (« J'ai terminé en ce jour mardi ... (?) du mois de Tamuz l'année 256 pour Jacob Simḥah avec force »). L'année 256 (רנו) du calendrier hébraïque équivaut à 1496 de l'ère commune.

Ce petit *maḥzor* comporte une partie liturgique avec les prières quotidiennes, du *Shabbat* et des fêtes (*Pesaḥ*, *Šavuot*, *Sukot*, *Roš ha-Šanah*, *Yom Kipur*), une partie halakhique sur la prière¹⁰⁸, ainsi que de nombreux *piyyutim*¹⁰⁹ pour les fêtes et le *Traité des Maximes des Pères*. Ensuite la partie non liturgique se situe soit dans le texte principal soit dans l'espace marginal du manuscrit. Elle renferme divers textes de nature *halakhique* tels un extrait sur les lois de *'Issur ve-heiter* tiré du *Sefer Ša'arei Dura* par Isaac ben Meir de Düren (f.288v-330r, texte principal et marges), des extraits du *Sefer ha-Terumah* par Barukh ben Isaac de Worms (marges, f. 312v-319v) et l'œuvre *Sefer Al ha-Kol* par un élève de Moïse ben Šneur d'Evreux (marges, f.234v-254r). Ce manuscrit comporte aussi deux textes de nature éthique, le *Sefer Ḥaye 'Olam* par Jonah ben Abraham Gerondi (marges, f.223v-232v) et le *Šulḥan Šel 'Arb 'a* par Baḥya ben Ašer (f.231v-264v), ainsi que deux textes de coutumes franco-ashkénazes¹¹⁰ du XIIIe siècle, qui sont le *Minhag Troyaš (Seder Troyaš)* par Menaḥem ben Joseph (marges, 187v-203r) et le *Sefer ha-Maḥkhim* par Nathan bar Judah (marges, 203v-223r).

3. Les textes d'étude dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* et les manuscrits comparatifs

A présent, les *textes d'étude* dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* et des manuscrits comparatifs seront décrits dans une organisation par thème. Comme il a été évoqué plus haut, ces textes ont été copiés dans les manuscrits sous forme complète, d'extraits ou de mentions et sont de nature halakhique, éthique, midrashique, mystique, coutumière, scientifique, prémonitoire et calendaire. Chaque manuscrit comparatif a été choisi en fonction de ses *textes d'étude*, dont, comme il a été indiqué au début de ce chapitre, au moins un se trouve dans un des manuscrits du *Maḥzor Vitry*. Toutefois, certains textes d'étude qui ne se trouvent que dans des manuscrits comparatifs ont été également décrits,

¹⁰⁸ Les *halakhot* s'étendent des folios 33r-48v. Dans les marges des folios 43v-44v, l'on trouve un commentaire sur les treize « attributs » (*midot*) divins composé par Isaac ben Joseph de Corbeil (mort ca.1280) et intitulé : « *Piruš 13 midot morenu ha-Rav Rabenu Ishaq mi-Corbeil* ». (פירוש י"ג מידות מהר"ר יצחק מקורבייל) ; voir aussi la mention de ce commentaire dans Emanuel, S., *op. cit.*, note 67, p.199.

¹⁰⁹ Ce manuscrit comporte aussi un commentaire sur les poésies liturgiques (*parešanut ha-piyyutim*) en araméen sur les Dix Commandements (voir *supra* chapitre IV, note 148) avec une description de la transmission de ce commentaire : « שלשה הדברות פי' רבי' משה בר' משה החסיד והעניו חתנו של רבי' יום טוב מיגוני מכאן ואילך פי' הר"ר שמעי' מפי' » (« Trois de ces paroles viennent de la bouche de Moïse bar Moïse le pieux et ont été répondues par son gendre Yom Tov de Joigny et ainsi venant de la bouche de R. Šemayah et de la bouche de Rabbi Salomon que son âme soit dans le jardin d'Eden »).

¹¹⁰ Les marges des folios 187v-231r comportent une série de coutumes franco- et germano-ashkénazes diverses arrangés par Yedidiah ben Mordekhai, mentionnant entre autres des coutumes de R. Méir ben Barukh de Rothenburg (f.202r et 221r) et encore des coutumes de la ville de Troyes (f.225r).

afin de justifier de la richesse de contenu du genre littéraire du recueil *encyclopédique* de type liturgico-légal. Le choix de chacun des manuscrits comparatifs s'est fait grâce à une consultation minutieuse des catalogues de manuscrits hébreux conservés dans des bibliothèques européennes et outre-atlantique, renfermant le nombre le plus important de ce type de manuscrits, à savoir la British Library (Londres), la Bodleian Library (Oxford), la Cambridge University Library (Cambridge), la Biblioteca Palatina (Parme), la Bibliothèque nationale de France (Paris) et la Jewish Theological Seminary (New York). Cette enquête a donc permis de rassembler des manuscrits hébreux ashkénazes de type liturgico-légal qui renfermaient en outre des *textes d'études*, pertinents à ceux contenus dans le corpus des *Mahzor Vitry*. Ci-dessous se trouve la liste reprise du chapitre III, où tous les *textes d'étude* contenus dans les manuscrits du *Mahzor Vitry* ont été énumérés, mais où ont été à présent inclus les *textes d'étude* des manuscrits comparatifs (**en gras**).

ŒUVRES HALAKHIQUES:

- Sefer ha-Ittim* par Judah ben Barzilai Al-Bargeloni (fin XI^e-début XII^e siècle) (B, O2)
- Sefer ha- 'Eškol* par Abraham ben Isaac de Narbonne (ca.1110-1179) (P)
- Seder Tanaim ve- 'Amoraim* par Judah ben Qalonymos ben Meir (mort ca.1196/1199) (O1)
- Sefer ha-Raviah* par Eliezer ben Joel Ha-Levi de Bonn (ca.1140-1225) (O3)
- Sefer ha-Roqeah* par Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (ca.1165-1230) (O2, extraits, **Parm.1902**)
- Sefer ha-Terumah* par Barukh ben Isaac de Worms (fin XII^e-début XIII^e siècle) (C, B, O2, extraits, **Parm.1902**)
- Sefer Mišvot Gadol (SeMaG)* par Moïse ben Jacob de Coucy (première moitié du XIII^e siècle, extraits) (O2)
- Al ha-Kol* par un élève de Moïse ben Šneur d'Evreux (première moitié du XIII^e siècle) (**Parm.1902**)
- Ša 'arei Dura* par Isaac ben Meir Düren (2^e moitié du XIII^e siècle) (O3, **8259JTS, Hébr. 646, Add. 3127, Parm. 1902**)
- Sefer Mišvot Qatan (SeMaQ)* par Isaac ben Joseph de Corbeil (mort ca.1280) (A, **Hébr. 643, Hébr.646, Add. 3127**)
- Sefer ha-Berakhot* par Meir ben Barukh de Rothenburg (ca.1215-1293) (**Mich.569**)
- Sefer ha-Neyar* par anonyme (fin XIII^e-début XIV^e siècle) (**8259 JTS**)

ŒUVRES ETHIQUES:

- Massekhet Derekh 'Ereš* (Traité du Talmud) (G, J, O1, C, B, **Mich.569**)
- Sefer Ḥasidim* attribué à Judah ben Samuel Qalonymos *he-Hasid* (ca.1150-1217) (**Mich. 569**)
- Sefer Ḥaye 'Olam (Sefer ha-Yirah ou Seder Olam)* par Jonah ben Abraham Gerondi (ca.1200-1263) (C, **Mich. 569, Add. 3127, Parm.1902**)
- Šulkhan Šel 'Arb 'a* par Bahya ben Ašer ben Ḥlava (XIII^e siècle) (**Add. 3127, Parm.1902**)

ŒUVRES DE COUTUMES (MINHAGIM):

- Sefer ha-Maḥkhim* par Nathan bar Judah (milieu du XIII^e siècle) (**Add. 3127, Parm.1902**)
- Seder Troyaš* par Menahem ben Joseph (XIII^e siècle) (**8259 JTS, Add. 3127**)

-*Sefer ha-Tašbeš* par Samson ben Šadoq (deuxième moitié du XIII^e siècle) (C, O₃, **Hébr. 643, Add. 3127**)

ŒUVRES MIDRASHIQUES:

-*Ma'aseh Torah* attribué à Judah *ha-Nasi* (fin du II^e siècle-début du III^e siècle) (O₁, **Add. 3127**)

-*Midrash Sekhel Tov* par Menahem ben Salomon (début du XII^e siècle) (O₂)

-*Midrash Gehinom*. (C)

-*Midrash Gan Eden* (C, B, **Mich. 569**)

-*Milhemet Melekh ha-Mašiaḥ* ou *Pereq Mašiaḥ* (B, **Mich. 569**)

-*'Otot ha-Mašiaḥ* (**Mich. 569**)

-*Midrash Goliat ha-Pelišti* (**Mich. 569**)

-*Midrash Galut Šlomoh* (**Mich. 569**)

-*Midrash 'Aqedat Išḥaq* (**Mich. 569**)

-*Petirat 'Aharon* (**Add. 3127**) et *Petirat Mošeh* (**Add. 3127**)

-*Kise 'Šlomoh zeh hu* (O₁)

ŒUVRES MYSTIQUES :

-*Sefer ha-Kavod* attribué à Judah ben Samuel Qalonymos *he-Hasid* (ca.1150-1217) (O₂)

- *Ša'ar ha-Gemul* par Moïse ben Naḥman (ca.1194-1270) (**Add. 3127**)

-*Pereq Širah* attribué au Roi David (**Mich.569, Hébr.646**)

-*Sefer Qomah* (anonyme)(O₃)

-*Sefer Heikhalot* (anonyme) (O₃)

ŒUVRES SCIENTIFIQUES:

-*Sefer Yeširah* (anonyme, III^e-IV^e siècle et Xe siècle) (S, P, G, O₁, J, C, B, O₃)

ŒUVRES PREMONITOIRES:

-*Sefer Refafot* attribué à Hai ben Šerirah Gaon (ca. 939-1038) (O₁, **Mich. 569**)

-*Sefer Re'amim* (auteur inconnu) (O₁, **Mich. 569**)

ŒUVRES CALENDAIRES :

-*Peiruš ha-'Ibur* (S)

a) description des *textes d'étude*

Par souci de clarté, chaque genre de texte fera tout d'abord l'objet d'un tableau chronologique, précisant le nom de l'œuvre, son auteur, son époque, l'origine géographique de l'œuvre et si celle-ci est représentée dans les manuscrits sous forme complète, d'extraits ou juste comme mention dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* et les manuscrits comparatifs. Puis, nous procéderons à une description brève, à caractère introductif, de chaque œuvre présente dans leur tableau respectif.

ŒUVRES HALAKHIQUES

Œuvre	Auteur et son époque	Origine	Complet	Extraits	Mentions
<i>Sefer ha-Ittim</i>	Judah ben Barzilai 'Al-Barzeloni (ca. fin XIe- début XIIe s.)	séfarade		B, O2	
<i>Sefer ha-'Eškol</i>	Abraham b. Isaac de Narbonne (ca.1110-1179)	provençale		P	P
<i>Seder Tanaiim ve-'Amoraïm</i>	Judah ben Qalonymos ben Meir (mort ca. 1196/1199)	germano-ashkénaze		O1	
<i>Sefer ha-Raviah</i>	Eliezer b. Joel ha-Levi de Bonn (ca.1140-1225)	germano-ashkénaze		O3	O2
<i>Sefer ha-Roqeah</i>	Eleazar b. Judah b. Qalonymos de Worms (ca. 1165-1230)	germano-ashkénaze		O2	Parm.1902, O2
<i>Sefer ha-Terumah</i>	Barukh b. Isaac de Worms (actif vers 1200)	franco-ashkénaze		C, B, O2, Parm.1902	B
<i>Sefer Mišvot Gadol</i>	Moïse b. Jacob de Coucy (1 ^e moitié XIIIe s.)	franco-ashkénaze		O2	
<i>Al ha-Kol</i>	Élève de Moïse ben Šneur d'Evreux (1 ^e moitié XIIIe s.)	franco-ashkénaze	Parm. 1902		
<i>Ša'arei Dura</i>	Isaac b. Meir Düren (2 ^e moitié XIIIe s.)	germano-ashkénaze	Add. 3127	O3, 8259JTS, Hébr.646, Add.3127, Parm.1902	
<i>Sefer Mišvot Qatan</i>	Isaac b. Joseph de Corbeil (mort ca. 1280)	franco-ashkénaze	Hébr.643, Hébr.646, Add.3127	A	
<i>Sefer Berakhot</i>	Meir ben Barukh de Rothenburg(ca.1215-1293)	germano-ashkénaze		Mich.569	
<i>Sefer ha-Neyar</i>	Anonyme (fin XIIIe-début XIVe s.)	franco-ashkénaze	8259 JTS		

Sefer ha-Ittim (ספר עתים): Œuvre de Judah ben Barzilai 'Al-Barzeloni¹¹¹ (fin XIe siècle-début XIIe siècle), rabbin de la ville de Barcelone et un des plus grands codificateurs séfarades de Loi juive. Le manuscrit B contient un extrait du *Sefer ha-Ittim* au sein de son commentaire des *piyyutim* en araméen sur les Dix Commandements (Ms Add. 27201, signe (אצ) 291 et p. 323 du vol.2 de l'édition imprimée)¹¹². En revanche, le manuscrit O₂ renferme un extrait de cette œuvre sur les lois de *havdalah* (f.238v), la cérémonie commémorant la fin du *Shabbat*¹¹³. Le *Sefer ha-Ittim* se fonde sur le *Sefer ha-Halakhot* d'Isaac ben Jacob Alfasi¹¹⁴, mais ce qui reste de cette œuvre aujourd'hui est à l'état fragmentaire et porte uniquement sur les lois relatives au *Shabbat*, aux fêtes et au calendrier hébraïque, d'après l'unique fragment manuscrit italien de ca. 1430 (ex-Ms Montefiore 126), conservé autrefois au Jews' College, Londres¹¹⁵. Pourtant, selon de nombreux auteurs médiévaux qui ont puisé dans cette œuvre¹¹⁶, Judah ben Barzilai aurait codifié toute la loi civile et religieuse dans son *Sefer ha-Ittim*.

Sefer ha-'Eškol (ספר האשכול): Œuvre de Abraham ben Isaac de Narbonne (ca. 1110-1179, *Rabi 'Abad*) un des chefs spirituels de la Provence, dont il existe un extrait sur les *halakhot* de *tefilin* dans le manuscrit P (f.44r) et une mention des *halakhot* de *mezuzah* (f.43v)¹¹⁷. Cette œuvre est en réalité un abrégé du code de lois perdu intitulé le *Sefer ha-Ittim* de Judah ben Barzilai 'Al-Barzeloni. Le *Sefer ha-'Eškol* est la première codification de *Halakha* d'origine provençale et a inspiré d'autres compilations du même type par la suite. Cet abrégé comporte en outre des commentaires de deux contemporains d'Abraham ben Isaac, issus de la France

¹¹¹ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, p. 341-342, s.v. « Judah ben Barzilai 'Al-Barzeloni ». En outre, ce surnom est l'équivalent en langue arabe « de Barcelone ».

¹¹² Il est utile de rappeler ici que le commentaire des *piyyutim* en araméen sur les Dix Commandements décrit au chapitre IV (voir *supra* chapitre IV, note 148) n'est pas le même d'un manuscrit à l'autre dans les manuscrits P, G, J, C et B contrairement à ce que pense Israel Ta-Shma dans son article, où il indique non seulement que seuls les manuscrits B et J contiennent le commentaire des *piyyutim* araméens sur les Dix Commandements, mais aussi omet de préciser que ce ne sont pas des textes identiques, car ils contiennent des variantes et des ajouts différents selon les manuscrits ; voir Ta-Shma, I., « 'Al ha-peruš le-piyyutim ha-'aramiyim še be-Mahzor Vitry », (sur le Commentaire des Poèmes liturgiques Araméens dans le Mahzor Vitry), (hébreu), in *Qiriat Sefer*, n° 57, 1982, p.701-708.

¹¹³ Voir *supra*, chapitre IV, note 111.

¹¹⁴ Voir *supra* chapitre III, note 16.

¹¹⁵ Voir le catalogue de vente *Sotheby's Important Hebrew Manuscripts from the Montefiore Endowment*, (date de vente: 27-28 octobre 2004 à New York), New York, 2004, p. 147, lot n° 117. En outre, deux éditions du *Sefer ha-Ittim* ont été effectuées, basées sur ce manuscrit, voir Coronel, N., N., *Zekher Natan*, Vienne, 1872 et Schorr, R., J., *Sefer ha-Ittim*, Cracovie, 1902, p. iii-xxiii (introduction).

¹¹⁶ Deux maîtres provençaux se sont largement inspiré du *Sefer ha-Ittim*: Abraham ben Isaac de Narbonne (*Rabi 'Abad*, ca. 1110-1179) dans son ouvrage intitulé le *Sefer ha-'Eškol* et Abraham ben David de Posquières (*Rabad*, ca.1125-1198) dans son ouvrage intitulé *Temim De'im*. Egalement, il est intéressant d'ajouter que le *Sefer ha-'Orah* (Buber S., (éd.) *Sefer ha-'Orah*, Lemberg, 1905), une des œuvres issues de l'Ecole de *Rashi* en contient de nombreux extraits; voir *op.cit.*, note 111, p. 342.

¹¹⁷ Ces *halakhot* font partie d'un ensemble allant des folios 42r à 51v dans le manuscrit P. Voir *supra* chapitre III, note 16 et voir la description de ces folios en annexe dans le volume II de ce travail, p. 302.

du Nord; Salomon ben Isaac (ca.1040-1105, *Rashi*) et son petit-fils, Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*, ca.1100-1171)¹¹⁸.

Seder Tannaïm ve-’Amoraïm (סדר תנאים ואמוראים)¹¹⁹: Cette oeuvre a été rédigée par Judah ben Qalonymos ben Meir (mort ca. 1196/1199)¹²⁰, originaire de la ville de Spire et cousin du fondateur du courant des *Hasidei Ashkenaz* (Piétistes ashkénazes). Ce Sage est connu pour la rédaction de cette compilation, qui apparaît sous forme d’extraits, lacunaire en son début et à sa fin dans le manuscrit O₁ (f. 250v-253v)¹²¹ et intitulée *Seder Tannaïm ve-’Amoraïm* dans le manuscrit. Organisée comme un lexique, cette oeuvre, considérée comme une « biographie halakhique », est l’histoire généalogique des *Tannaïm* (Sages rédacteurs de la *Mishna*, ca.70 à 200 de l’ère commune) et *’Amoraïm* (Sages rédacteurs de la *Guemara*, constituant le Talmud entre 230 et 500 de l’ère commune), arrivée cependant jusqu’à nous en état lacunaire au début et à la fin¹²². Cette oeuvre n’est pas à confondre avec une autre éponyme¹²³, datée de l’époque gaonique du dernier tiers du IXe siècle. En outre, il est intéressant d’ajouter qu’une troisième oeuvre sur l’Histoire généalogique des Sages de l’époque talmudique soit connue, nommée le *Seder ’Olam* et aujourd’hui perdue¹²⁴. Une quatrième oeuvre également éponyme, qui pré-date

¹¹⁸ Une grande controverse a éclaté lors de la publication de l’édition du *Sefer ha-’Eškol* et son commentaire *Nahal ha-’Eškol*, par Zvi Bejamin Auerbach en 1869. Ce dernier prétendait que son édition était basée sur un manuscrit espagnol médiéval, quand en réalité il s’agissait d’une compilation de sources diverses allant du XVIe au XVIIIe siècle. Shalom Albeck a dénoncé cette contrefaçon en publiant sa propre édition à partir du manuscrit authentique de cette oeuvre, intitulée *Kofer ha-’Eškol* (Varsovie, 1911) et complété par son fils Hanoah Albeck en 1935-38 à Jérusalem. Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p.146-147, s.v., « Abraham ben Isaac of Narbonne ». Voir aussi Albeck, H., *Sefer ha-’Eškol*, Jérusalem, Da’at Kohen, 1935-38.

¹¹⁹ Voir Epstein, A., «Das talmudische Lexikon יהוסי תנאים ואמוראים (Yihusei Tannaïm ve-’Amoraïm) und Jehuda b. Kalonymos aus Speier», in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (MGWJ), XXXIX, 1895, p. 398-403, 447-460, 507-513.

¹²⁰ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, p. 348-349 et Urbach, E., E., *The Tosaphists: Their History, Writings and Methods*, (hébreu), 2 vol., Jérusalem, 1955, p. 299-300.

¹²¹ Cette recension lacunaire (présence d’une réclame dans la marge inférieure gauche au folio 253v, mais dont le folio suivant avec le mot correspondant manque) comporte de nombreuses variantes avec l’édition incomplète de cette oeuvre par Y. Maimon et intitulée *Yihusei Tannaïm ve-’Amoraïm*, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1963. L’édition imprimée est basée principalement sur un manuscrit pragoïse du XVIIIe siècle, Ms Opp. 391-393 (Neubauer cat. n° 2199, p.758), Oxford, Bodleian Library, lacunaire lui aussi au début et à la fin (ne comprend que les entrées de א et ט); voir Neubauer, A., *op. cit.*, note 35, p. 758 et Malachi Beit-Arié, *op. cit.*, note 35, p. 410. (A titre informatif, une copie du manuscrit Opp. 391-393 se trouve lui aussi à la Bodleian Library, Oxford sous la cote Ms Mich. 98, Neubauer cat. n° 2200, p. 758).

¹²² Le texte le plus complet du *Yihusei Tannaïm ve-’Amoraïm* de Judah ben Qalonymos ben Meir est un manuscrit pragoïse incomplet au début et à la fin, en trois volumes, daté du XVIIIe siècle: Ms Opp. 391-393, Oxford, Bodleian Library.

¹²³ La première édition de cette oeuvre est parue à Leghorn en 1796. Voir aussi Kahana, K., *Seder Tannaïm ve-’Amoraïm. Auf Grund mehrerer veröffentlichter und nichtveröffentlichter Texte bearbeitet, übersetzt mit Einleitung und erklärenden Noten versehen*, Frankfurt-am-Main, 1935 et Grossman, A., *op. cit.*, note 27, p. 73-74.

¹²⁴ Cette oeuvre de l’époque des *’Amoraïm* est connue grâce à sa mention dans les *Tosafot* du traité *Berakhot* 42b par Judah ben Isaac *Sire Leon* de Paris (ca.1166-1244), voir Grossman, A., *ibid.*, p. 424 (note 245). Depuis le XIIe siècle, le *Seder ’Olam* est connu d’ailleurs sous le nom de *Seder ’Olam Rabbah*; voir Strack, H., L., et Sternberger, G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh, T.T. Clark, 1996, p. 326.

celle de Judah ben Qalonymos ben Meir de deux générations, est attribuée à Jacob bar Samson (ca.1070-1140), un des disciples de *Rashi*. Selon Abraham Grossman, il s'agit là, d'une tentative innovatrice d'exploiter un nouveau domaine littéraire, celui de l'Histoire, qui n'avait pas été traité auparavant en région germano- et franco-ashkénaze¹²⁵.

Sefer ha-Raviah (ספר הרביה): Cette œuvre par Eliezer ben Joel ha-Levi de Bonn (ca. 1140-1225, *ha-Raviah*)¹²⁶ se trouve dans le manuscrit O₃ (f.303r-322v) sous forme d'extraits de lois diverses, issues du *Sefer ha-Raviah* - une compilation de lois et de *responsa* rassemblées selon l'ordre des traités du Talmud - d'après l'acrostiche du nom de son auteur. Cependant, cette œuvre n'a jamais été appelée de cette manière avant l'époque moderne¹²⁷, puisqu'elle est intitulée « 'Avi ha-ôzri » (« mon père mon aide »), comme il est écrit en petit module au folio 307r du manuscrit O₃ et dans le titre de l'extrait des lois portant sur la cachérisation d'ustensiles (*din hagalah ve-libun*), tirée du *Sefer ha-Raviah* et également intitulée de la même manière, en petit module dans le manuscrit O₂ (f.207r, 211r-213r). En effet, Eliezer ben Joel ha-Levi de Bonn a étudié principalement avec son père, Joel ha-Levi de Bonn (c.1115-1200), à qui il vouait un grand respect, comme l'on trouve écrit au folio 310r du manuscrit O₃: « *Mi-pi mori 'avi ha-ôzri* » (« de la bouche de mon maître mon père mon aide », « מפי מורי אבי העוזרי »)¹²⁸. Il a en outre étudié sous la tutelle de Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (c.1165-1230) appelé aussi « mon maître » par ce dernier, au folio 317r: « *Mori harav rabenu Eleazar ben ha-rav Yehuda ben Qalonymos* » (« mon maître le rabbin Eleazar fils du rabbin Judah ben Qalonymos », « מורי הרר' אלעזר בהר' יבק' »), ainsi qu'avec Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid* (c.1150-1217), dont Eliezer ben Joel ha-Levi cite le nom au folio 314r: « *rabenu Yehudah he-Hasid* » (« notre maître Judah le pieux », « רבינו יהודה »)¹²⁹. Ces extraits du *Sefer ha-Raviah* trouvés dans le manuscrit O₃ ont été rassemblés

¹²⁵ Voir Grossman, A., *op. cit.*, note 27, p.424.

¹²⁶ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 6, p. 625-626, s.v. « Eliezer ben Joel ha-Levi of Bonn ».

¹²⁷ Voir l'édition critique de cette œuvre en deux volumes par Avigdor Aptowitz, intitulée *Sefer ha-Raviah*, (hébreu), Berlin, Meqise Nirdamim, 1913 (2^e édition, Jérusalem, 1935), *Addenda et Corrigenda*, publié en 1936 et une introduction intitulée *Mavo' le-Sefer Raviah, (Introductio ad Sefer Raviah)* (hébreu), Jérusalem, 1938. Voir aussi l'édition critique révisée par Cohen Y. et Prisman, E. (éds.), *Sefer Ravyah*, 4 vol., Jérusalem, 1965.

¹²⁸ Le folio 312r comporte ailleurs en sus l'appellation « *Mori 'avi ha-ôzri* » (« mon maître mon père mon aide »).

¹²⁹ Eliezer ben Joël ha-Levi de Bonn cite des commentaires et des décisions légales au nom de Judah ben Samuel *he-Hasid*, qu'il nomme « notre maître » à plusieurs endroits dans son œuvre le *Sefer ha-Raviah*; voir Aptowitz, A., *op. cit.*, note 127, p. 22, 252, 343 et Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 40, p. 48 (et note 38).

par le compilateur qui se nomme lui-même, Ašer de « *Osnabruga* » (Osnabrück)¹³⁰, de son vrai nom Ašer ben ha-Levi de Osnabrück au folio 322v du manuscrit¹³¹.

Sefer ha-Roqeah (ספר הרקעא)¹³²: L'auteur de cette œuvre est Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (ca.1165-1230)¹³³, parent et disciple principal de Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid* (ca.1150-1217), fondateur du courant des *Hasidei Ashkenaz* (Piétistes ashkénazes). Auteur dans les domaines de la théologie ésotérique, de l'exégèse, de la liturgie¹³⁴, de la poésie liturgique¹³⁵ et de l'éthique, Eleazar ben Judah ben Qalonymos a aussi écrit une œuvre de nature *halakhique*, le *Sefer ha-Roqeah*, qui se rattache davantage à l'esprit de la littérature de l'Ecole de *Rashi* qu'à d'autres œuvres *halakhiques* franco- ou germano-ashkénazes du XIIIe siècle¹³⁶ et d'inspiration *tosafiste*¹³⁷ (qui portaient principalement sur des discussions et débats talmudiques). Composée majoritairement d'explications de diverses lois basées sur les sources talmudiques, ainsi que des coutumes (*minhagim*) germano-ashkénazes, cette œuvre était destinée plutôt au lecteur non-érudit. Ses deux premiers chapitres portent cependant sur des sujets de nature éthique, comme la crainte de Dieu et la repentance. Un

¹³⁰ Voir *supra* chapitre III, notes 111 et 112. Selon Israel Ta-Shma, le maître de ce dernier était Samuel de Bamberg, voir Ta-Shma, I., « 'Al kamah 'inyanei Maḥzor Vitry » (A propos de quelques questions concernant le Maḥzor Vitry) (hébreu), in ' *Alei Sefer*, 11, (avril 1984/85), p. 81 et 86, Emanuel, S., « Le-Inyanei šel Maḥzor Vitry » (hébreu) (« Quelques questions concernant le Maḥzor Vitry »), in *Alei Sefer*, 12, 1986, p. 130 et Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p.103 et 104 (note 20).

¹³¹ Il est intéressant au regard de l'hypothèse d'Ephraïm Kanarfogel qu'Ašer de Osnabrück lui-même aurait pu aussi qualifier Eleazar ben Judah ben Qalonymos et Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid* de « mon maître » et « notre maître », puisqu'il avait aussi un contact important avec ces deux maîtres et le courant des Piétistes ashkénazes; voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 104 (note 21) et voir *infra* chapitre VI, 1b) pour l'influence des Piétistes ashkénazes dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry*.

¹³² Voir la première édition du *Sefer ha-Roqeah*, parue à Fano en 1505, voir aussi Eleazar of Worms, *Sefer ha-Roqeah*, Jérusalem, 1967.

¹³³ Voir Urbach, E., *op. cit.*, note 120, p. 321-341 et *Encyclopedia Judaica*, vol. 6, p. 592-594, s.v. « Eleazar ben Judah of Worms ».

¹³⁴ Le commentaire sur la liturgie de Eleazar ben Judah ben Qalonymos est largement inspiré du commentaire liturgique perdu de son maître Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid*, le « *Sodot ha-Tefilah* » (« Les Secrets de la prière ») et constitue le premier commentaire non *halakhique* sur la liturgie dans la Pensée juive; voir Dan, J., « The Emergence of Mystical Prayer », in *Studies in Jewish Mysticism*, J., Dan et F., Talmage (éds.), Cambridge (Mass.), 1982, p. 92.

¹³⁵ Il est intéressant de mentionner qu'un des élèves du groupe restreint de Eleazar ben Judah ben Qalonymos, Abraham ben Azriel de Bohême (XIIIe siècle) a écrit une œuvre gigantesque consacrée au commentaire de la poésie liturgique (*Parešanut ha-Piyyut*) intitulée « *Sefer'Arugat ha-Bosem* »; voir Urbach, E., E., (éd.), *Sefer Arugat ha-Bosem, kulan perušei ha-piyyutim*, (hébreu), Jérusalem, Meqışe Nirdamim, 1939-1963.

¹³⁶ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 19.

¹³⁷ Ce terme est l'appellation des Sages franco- et germano-ashkénazes qui ont écrit les *Tosafot* entre le milieu du XIIe siècle et le milieu du XIIIe siècle (même si la baisse du degré de créativité se fait déjà sentir au début du XIIIe siècle). Les *Tosafot* sont des « compléments » ou « additions » à l'œuvre de *Rashi* et de l'œuvre composite du Talmud, où les *tosafistes* ont essayé d'aplanir ses difficultés et de concilier ses contradictions, grâce à la méthode de la dialectique; voir Touati, C., « Les *Tosafot* ou la quête indéfinie de la cohérence », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G., Dahan, G., Nahon, et E., Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 331-341, Soloveitchik, H., « Three Themes in Sefer Ḥasidim », in *Association for Jewish Studies Review (AJSR)*, vol. 1, 1976, p. 348 et Kanarfogel, E., « Progress and Tradition in Medieval Ashkenaz », in *Jewish History*, vol. 14, 2000, p. 287-315.

extrait de ce traité se trouve dans le manuscrit O₂ sur les lois relatives à la cérémonie de clôture de la fin du *Shabbat* (*Havdalah*) (f.238v) et deux mentions du *Sefer Roqeah* se trouvent aussi dans le manuscrit O₂, dans des lois relatives au deuil (f. 190r, 194r) et dans des lois relatives à la cachérisation des ustensils (*din hagalah ve-libun*) (f.213r). La dernière mention apparaît dans une glose marginale du manuscrit le plus tardif du corpus, à savoir Ms Parm.1902 (f.90r), au sujet d'une coutume relative à la fête de *Pessah*¹³⁸.

Sefer ha-Terumah (ספר התרומה)¹³⁹: Ce livre est une œuvre de Barukh ben Isaac de Worms¹⁴⁰ (actif vers 1200), un *tosafiste* vivant à Worms, mais originaire de France comme son surnom de « *ha-Şarefati* » l'indique. Il était également un disciple de Isaac ben Samuel de Dampierre (*RI ha-Zaqen*, mort vers ca. 1185, arrière-neveu de *Rashi* et petit-fils de Simḥa ben Samuel de Vitry)¹⁴¹. Barukh ben Isaac de Worms est connu pour son œuvre de nature *halakhique*, le *Sefer ha-Terumah*, qui comprend un résumé des lois les plus importantes de la vie juive, arrangé selon les Traités du Talmud. L'œuvre reflète non seulement les enseignements de son maître principal¹⁴², Isaac ben Samuel de Dampierre, mais aussi ceux des premiers *tosafistes* et maîtres d'origine franco-ashkénaze, tous issus de la maison de *Rashi*, tels que Isaac ben Meir (*Ribam*, milieu XIIe siècle), Samuel ben Meir (*Rašbam*, XIIe siècle) et de Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*, 1100-1171), les petits-fils de *Rashi*. En vertu de la richesse de ses sources et de sa facilité de lecture, cette œuvre a été citée par maintes autorités en *Ashkenaz*, Italie et Espagne. Ce traité est conservé dans de nombreux manuscrits sous forme complète et sous forme abrégée. Plusieurs extraits ont été aussi copiés dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*, tels les manuscrits C (extraits des lois sur *Shabbat*, f. 86v-94r et une recension abrégée de l'œuvre, f. 137r-152v), B (extrait sur les lois de *tefilin*, f. 190r-193v et de nombreuses mentions¹⁴³) et O₂ (extrait sur les lois de *nidah*, f. 217r-219v et mentions, f. 235r-237r), ainsi que dans un manuscrit comparatif du corpus Ms Parm.1902 (extrait sur les lois de *šeḥitah* et *tereifot*, f. 312v-319v).

¹³⁸ Voir *infra*, la description codicologique et paléographique du manuscrit Parm.1902 en annexe dans le volume II de ce travail, p. 386-392.

¹³⁹ Voir Urbach, E., E., *op. cit.*, note 120, voir index s.v. « R. Barukh ben Isaac de Worms », p. 579.

¹⁴⁰ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 4, p. 278, s.v. « Baruch ben Isaac of Worms ».

¹⁴¹ Voir Gross, H., *op. cit.*, note 64, p.161-162.

¹⁴² Barukh ben Isaac de Worms a étudié par la suite avec Judah ben Isaac *Sire Leon* de Paris (ca.1166-1244) après la mort d'Isaac ben Samuel de Dampierre.

¹⁴³ Voir Hurwitz, S. (éd.), *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥa*, Nuremberg, Bulka, (2nd édition), 1923, p. 80.

Sefer Mišvot Gadol (ספר מצות גדול)¹⁴⁴: Ce livre est une œuvre par Moïse ben Jacob de Coucy¹⁴⁵ (ca. première moitié XIIIe siècle), un *tosafiste* et prêcheur itinérant, originaire de Coucy-le-Château¹⁴⁶. Il était un des quatre rabbins ayant pris part à la controverse de Paris en 1240, tenue à l'instigation de l'apostat Nicolas Donin¹⁴⁷. La réputation de Moïse ben Jacob de Coucy repose essentiellement sur son œuvre considérable, le *Sefer Mišvot Gadol* (*SMAg*, Livre des Grands Préceptes), écrit vers 1240¹⁴⁸ et fondé principalement sur le code de lois *Mišneh Torah* par Moïse ben Maïmon (Maïmonide ou *RaMBaM*, ca. 1134-1204). L'œuvre de Maïmonides a probablement été accessible à Moïse ben Jacob de Coucy durant son séjour en Espagne en 1236. En outre, Moïse ben Jacob de Coucy fait largement usage des Talmud de Babylone et de Jérusalem, ainsi que de la littérature rabbinique franco- et germano- ashkénaze de ses contemporains et prédécesseurs. Le *Sefer Mišvot Gadol* est unique parmi les compilations *halakhiques* de l'époque, car il est organisé selon les 613 commandements de la Loi juive, divisés eux-mêmes en deux groupes, de 365 préceptes négatifs et de 248 préceptes positifs. Cette œuvre a été par la suite très bien accueillie et a servi de guide à de nombreuses autorités rabbiniques des générations qui ont suivi celle de Moïse ben Jacob. L'immensité de l'œuvre, en revanche, a inspiré une compilation sous forme abrégée de ces préceptes, intitulée *Sefer Mišvot Qatan* et composée par le *tosafiste* franco-ashkénaze, Isaac ben Joseph de Corbeil (mort ca.1280). Le *Sefer Mišvot Gadol* se trouve dans le manuscrit O2 du corpus des *Maḥzor Vitry* sous forme d'extraits (f. 232r/v, 233v-237r).

Sefer 'Al ha-Kol (ספר על הכל)¹⁴⁹: Cette œuvre a été écrite par un élève de Moïse ben Šneur d'Evreux (première moitié XIIIe siècle). Les frères Moïse, Samuel et Isaac ben Šneur d'Evreux étaient à la tête d'une académie talmudique foisonnante à Evreux¹⁵⁰, où de

¹⁴⁴ Cette œuvre a été un des premiers livres hébreux à être imprimé (en 1480 à Rome). Voir en outre l'édition de ¹⁴⁵ Voir Urbach, E., E., *op.cit.*, note 120, p. 384-395 et index s.v. « Mošeh ben Ya 'aqov mi-Qouši », p. 584, voir *Encyclopedia Judaica*, vol.12, p. 418-420, s.v. « Moses ben Jacob of Coucy ».

¹⁴⁶ Voir Gross H., *op. cit.*, note 64, p. 556-558.

¹⁴⁷ Les trois autres rabbins qui ont pris part à la controverse de Paris étaient : Yeḥiel ben Joseph de Paris (mort c. 1265)(voir Gross, H., *ibid.*, p. 526-527), Judah ben David de Melun (voir Gross, H., *ibid.*, p. 354) et Samuel ben Salomon de Falaise (voir Gross, H., *ibid.*, p. 478-479); Voir Schwarzfuchs, S., « La vie interne des communautés juives du Nord de la France au temps de R. Yehiel et de ses collègues », in *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Dahan, G.(éd.), Paris, Edition du Cerf, 1999, p.23-37.

¹⁴⁸ La collection Braginsky à Zurich détient la recension la plus ancienne conservée du *Sefer Mišvot Gadol* (Ms 374), manuscrit ashkénaze daté de 1288. En outre, il existe deux fragments de manuscrits de ce texte, datés du XIVe siècle et conservés à la Biblioteca Angelica de Rome (voir Abate, E., « Frammenti manoscritti del *Sefer Mišvot Gadol* conservati alla Biblioteca Angelica di Roma », in *Sefarad*, vol. 69 :2, juillet-décembre 2009, p.477-489), ainsi qu'un fragment de vingt-quatre folios de ce texte provenant du même volume, daté de l'époque médiévale, trouvés dans les reliures de dix imprimés, conservés à la Biblioteca del Dottorato de l'Université de Pérouse en Italie (voir le site internet : <http://www.documentiebraici.unipg.it>).

¹⁴⁹ Voir Weiss, M., Z., (éd.) « Sefer 'Al ha-Kol », in *Ha-Goren*, 7, 1908.

¹⁵⁰ Voir Gross, H., *ibid.*, p. 40-41.

nombreuses *tosafot* ont été rédigées pendant la première moitié du XIII^e siècle. En outre, il semblerait que ces frères aient été influencés par le courant des *Ḥasidei Ashkenaz* (Piétistes ashkénazes), en intégrant un certain nombre d'enseignements de nature piétiste dans leurs écrits par des voies littéraires¹⁵¹. Le *Sefer 'Al ha-kol*¹⁵² est une œuvre comprenant des lois et des coutumes, incluant des discussions sur la prière, issue de l'académie d'Evreux et compilée par un des élèves de Moïse ben Šneur d'Evreux¹⁵³. Cette œuvre existe sous forme complète dans les marges du manuscrit Parm. 1902 (f.234v-254r).

Ša'arei Dura (שערות דורה): Ce livre est une œuvre écrite par Isaac ben Meir Düren¹⁵⁴ (2^e moitié XIII^e siècle)¹⁵⁵, autorité *halakhique* de la ville de Düren¹⁵⁶, principalement connu pour son œuvre intitulée *Ša'arei Dura* ou *Ša'arim Dura* (« les portails de Dura ») des lois portant sur *'Issur ve-heiter* (« l'interdit et le permis») relatif à la nourriture et aux lois relatives à l'état de *Nidah* (« d'impureté »). Uniquement basé sur les décisions des autorités rabbiniques franco- et germano- ashkénazes, principalement celles de Meir Ben Barukh de Rothenburg (ca.1215-1293), cet ouvrage est devenu une référence pour ces deux domaines *halakhiques* complexes. Sa grande notoriété lui a valu de recevoir des gloses de grands talmudistes des générations suivantes, intégrées dans les nombreuses éditions imprimées de cette œuvre¹⁵⁷. Le *Ša'arei Dura* existe sous forme complète dans un manuscrit, le Ms Add. 3127 (marges des folios 63r-111r). L'œuvre est conservée ici soit sous forme des deux sections consacrées aux lois de *'Issur ve-heiter* : O₃ (f. 355r-377r), Ms Hébr. 646 (f.140r-153r) et Ms Parm. 1902 (marges et texte principal des folios 288v-330r), soit sous forme d'extraits de la partie relative aux lois de *Nidah*: Ms 8259JTS (f. 156v-159r) et de nouveau Ms Add. 3127 (marges des folios 311r-312v).

¹⁵¹ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 26 (note 21) et p. 59. Cette influence sera plus amplement décrit dans le chapitre suivant, voir *infra* chapitre VI. 3.

¹⁵² Voir Epstein, J., N., « Al ha-Kol », in *Sinai*, 94, 1984, p. 123-136.

¹⁵³ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.12, p. 433, s.v. « Moses of Evreux» et Urbach, E., E., *op. cit.*, note 120, p. 395-399 et index s.v. « Mošeh ben Šneur mi-Evreux », p. 585.

¹⁵⁴ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 6, p. 261-262, s.v. « Dueren, Isaac ben Meir ».

¹⁵⁵ Cette datation a été choisie (voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 6, p. 261) au détriment de celle de ca.1320, trouvée dans un ouvrage de Moritz Steinschneider, intitulée *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century with an Introduction on Talmud and Midrasch, A Historical Essay*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, p. 73.

¹⁵⁶ Il existait vraisemblablement une communauté juive à partir de la première moitié du XIII^e siècle; voir Averni, Z., (éd.), *op.cit.*, note 48, p. 179-181, s.v. « Düren ».

¹⁵⁷ La première édition imprimée du *Ša'arei Dura* a été faite en 1534 à Cracovie, voir *Encyclopedia Judaica*, *op. cit.*, note 154, p. 262.

Sefer Mišvot Qatan (ספר מצוות קטן)¹⁵⁸: Le « Livre des petits préceptes » est l'œuvre d'Isaac ben Joseph de Corbeil¹⁵⁹ (mort ca.1280), un des grands codificateurs et *tosafistes* français du XIIIe siècle. Cette œuvre est aussi appelée « *Amudei ha-Golah* » (« Les colonnes de l'Exil ») et doit beaucoup au *Sefer Mišvot Gadol* de Moïse ben Jacob de Coucy, puisqu'il s'agit d'une version abrégée et plus accessible que celle-ci. Ce compendium de préceptes a été compilé pour subvenir aux besoins de la communauté et renferme non seulement des *halakhot* (sans les longues discussions *halakhiques* trouvées dans le *Sefer Mišvot Gadol*), mais aussi des homélies éthiques et des paraboles. A la différence du *Sefer Mišvot Gadol*, les références au *Mišneh Torah* de Maïmonide ont été enlevées du *Sefer Mišvot Qatan*¹⁶⁰ et les préceptes sont divisés en sept piliers, correspondant aux sept jours de la semaine. Cette œuvre de structure plaisante et simple gagne en notoriété très vite et à tel point que certaines autorités rabbiniques franco- et germano- ashkénazes contemporaines l'intègrent dans les rituels de prière (*siddurim* et *maḥzorim*), afin qu'elle soit lue quotidiennement. Le manuscrit A possède justement ce cas de figure où cinq sections ou extraits de cet ouvrage (lus chacun les premiers cinq jours de la semaine), se situent à la suite du *Seder ha-Ma'arakhah*, du *Šir ha-Yiḥud* et d'une insertion de deux extraits du Décalogue¹⁶¹. Par ailleurs, de nombreux manuscrits conservés renferment le *Sefer Mišvot Qatan*, une des œuvres les plus copiées en *Ashkenaz* depuis sa création et apportant de ce fait, une preuve supplémentaire à sa popularité¹⁶². En outre, de nombreuses gloses sont ajoutées à cette œuvre, les plus connues sont celles de Pereš ben Elie de Corbeil¹⁶³ qui en a constitué un livre dans le seul but d'améliorer l'œuvre de son maître, Isaac ben Joseph de Corbeil¹⁶⁴. Dans le corpus de manuscrits comparatifs, trois renferment cette œuvre en entier, suivis d'un index pour l'œuvre: Ms Hébr. 643 (f.37v-155r et

¹⁵⁸ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 9, p. 21-22, s.v. « Isaac ben Joseph of Corbeil » et Urbach, E., E., *op. cit.*, note 120, p. 447-457. A titre informatif, le maître principal et beau-père d'Isaac ben Joseph de Corbeil était Yehiel ben Joseph de Paris (mort ca. 1265), grand *tosafiste* qui succéda à la direction de l'académie talmudique de Paris à la mort de Judah ben Isaac *Sire Leon* (ca.1166-1244).

¹⁵⁹ Voir Gross, H., *op. cit.*, note 64, p. 562-565 et Urbach, E., E., *ibid.*, p. 447-451.

¹⁶⁰ Voir Soloveitchik, H., « The Halakhic Isolation of the Ashkenazic Community », in *Simon Dubnow Institute Yearbook*, vol.VIII, Freudenthal, G., (éd.), 2009, p. 43.

¹⁶¹ Voir *supra* chapitre IV, p. 113 et note 186.

¹⁶² A titre d'exemple, rien que dans la Bodleian Library à Oxford, on trouve ces quelques manuscrits franco- et germano-ashkénazes des XIIIe et XIVe siècles (suivi du numéro du catalogue de Neubauer, voir Neubauer, A., *op. cit.*, note 35) qui renferment le *Sefer Mišvot Qatan* : Ms Opp. 339 (n°883), Ms Opp. 337 (n°884), Ms Opp. 338 (n°874), Ms Opp. 340 (n°875), Ms Hunt. 499 (n°885), Ms CAN. Or. 30 (n°886) et Ms Opp. 335 (n°1130), qui comportent tous les gloses de Pereš ben Elie de Corbeil (voir *infra* note 137). En outre, la première édition imprimée du *Sefer Mišvot Qatan* à Constantinople en 1510 contient les gloses de ce dernier.

¹⁶³ Un des plus grands *tosafistes* de son temps (mort ca. 1295-1298), il était le disciple de Yehiel ben Joseph de Paris (mort ca. 1265), Samuel ben Šneur d'Evreux (début XIIIe siècle), Isaac ben Joseph de Corbeil (mort ca. 1280) et de Meir ben Barukh de Rothenburg (mort 1293); voir Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 40, p. 89 (note 169), 124 et 241, Urbach, E., E., *op. cit.*, note 120, p. 585, s.v. « Pereš bar Eliahu mi-Qorbeil ». Voir aussi *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, p. 284-285, s.v. « Perez ben Elijah of Corbeil ».

¹⁶⁴ Voir *Encyclopedia Judaica*, *ibid.*, p. 285.

index aux folios 155v-156r), Ms Hébr. 646 (f.153v-234r et index aux folios 235r-236v) et Ms Add. 3127 (f.63r-309v et index aux folios 328r-330r), qui comporte en plus des gloses marginales de Pereš ben Elie de Corbeil.

Sefer ha-Berakhot (ספר ברכות): Œuvre de Meir ben Barukh de Rothenburg¹⁶⁵ (ca.1215-1293), une des plus grandes autorités rabbiniques et figure publique¹⁶⁶ (*tosafiste* et juge) en *Ashkenaz* du XIIIe siècle. Dans sa jeunesse, il a étudié à la fois à Würzburg avec des maîtres germano-ashkénazes tels qu'Isaac ben Moïse 'Or Zaru à de Vienne¹⁶⁷ (ca.1180-1250) et franco-ashkénazes, en France du Nord, sous la tutelle, entre autre, de Yeħiel ben Joseph de Paris (mort ca. 1265)¹⁶⁸. Meir ben Barukh de Rothenburg a été le premier à répertorier les *responsa* des autorités rabbiniques des générations précédentes et à en préserver les siennes¹⁶⁹. Parmi une profusion d'écrits de nature *halakhique* et de coutumes, il a écrit de nombreux *tosafot* au Talmud, ainsi qu'une série de *compendia halakhiques*, dont une porte sur les lois des bénédictions appelé *Hilkhot berakhot*¹⁷⁰ ou sous le titre de *Sefer ha-Berakhot*, comme il est trouvé sous forme d'extrait dans le manuscrit Mich. 569 (f.116r-120v). Au sein du titre il est également précisé que ce texte a été copié du vivant de son auteur, Meir ben Barukh de Rothenburg¹⁷¹.

¹⁶⁵ Plusieurs ouvrages et articles ont été écrits sur cette grande personnalité depuis la fin du XIXe siècle et sont les suivants en ordre chronologique : Back, S., R., *Meir b. Baruch aus Rothenburg*, Francfort sur le Main, 1895, Wellesz, J., « Meir b. Baruch de Rothenburg », in *Revue des Etudes Juives*, n° 58, 1909, p. 226-240; n° 59, 1910, p. 42-58 ; n° 60, 1910, p. 53-72 ; n° 61, 1911, p. 44-59, Agus, A., R. *Meir of Rothenburg*, 2 vols., Philadelphie, 1947, Urbach, *op. cit.*, note 96, p. 521-564, *Encyclopedia Judaica*, vol.11, p.1247-1253, s.v. « Meir ben Baruch of Rothenburg » et Kanarfogel, E., « Preservation, Creativity, and Courage: The Life and Works of R. Meir of Rothenburg », in *Jewish Book Annual*, vol. 50, 1992-1993, p. 249-259. A titre informatif, pour des précisions sur la ville de Rothenburg au Moyen Age, voir Averni, Z., *op. cit.*, note 48, vol. 2, p. 706-718.

¹⁶⁶ A titre informatif, une page enluminée du *Florilège de Rothschild*, un manuscrit italien daté de 1470 (Ms IM 180/51, Jérusalem, Israel Museum) représente au folio 79v, Meir ben Barukh de Rothenburg lisant un livre, assis au-dessus de son nom en acrostiches (*MaHaRaM*) écrit en lettres d'or.

¹⁶⁷ A titre indicatif, Isaac ben Moïse de Vienne était le disciple de Eliezer ben Joel ha-Levi de Bonn (c.1140-1225), de Judah ben Isaac *Sire Leon* de Paris (ca.1166-1244) et de Judah ben Samuel Ben Qalonymos *he-Hasid* (c.1150-1217); voir Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 40, p. 39 (note 16) et *Encyclopedia Judaica*, *op. cit.*, note 165, p. 1247.

¹⁶⁸ Voir Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 165, p. 249-250.

¹⁶⁹ Au XIIe siècle, les premiers *tosafistes* français comme Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*, ca. 1100-1171) et Isaac ben Samuel de Dampierre (*RI ha-Zaqen*, mort ca.1185) avaient déjà rassemblé des *responsa*, mais uniquement de manière partielle. C'est aussi le cas pour certains *tosafistes* allemands des XIIe et XIIIe siècles, tels Eliezer bar Nathan (ca.1090-1170), Eliezer ben Joel ha-Levi de Bonn (ca.1140-1225) et Isaac ben Moïse de Vienne (ca.1180-1250), qui ont inclus des *responsa* sélectives dans leurs œuvres; voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 165, p. 251.

¹⁷⁰ Voir *Encyclopedia Judaica*, *op. cit.*, note 165, p. 1252.

¹⁷¹ Voir *supra* note 42.

Sefer ha-Neyar (ספר הנײר)¹⁷²: l'œuvre du « livre du papier » est attribué à un auteur anonyme franco-ashkénaze, probablement un des derniers *tosafistes* de la fin du XIIIe siècle ou du début du XIVe siècle. Son titre lui a été attribué tardivement pour deux raisons possibles : soit l'œuvre est originaire de la ville de Niort (département des Deux-Sèvres en France)¹⁷³, soit elle a eu un lien avec l'introduction du papier à la fin du XIIIe siècle en France et aurait été un des premiers livres écrits sur papier au lieu de parchemin¹⁷⁴. Cette œuvre décrit les us et coutumes franco- et germano-ashkénazes et comporte un peu de matériel de nature historique, mais elle contient principalement les *halakhot* relatives aux pratiques quotidiennes et religieuses du Juif et se base surtout sur les enseignements des *tosafistes* français et allemands (tels que Isaac de Corbeil, Pereš ben Elie de Corbeil et Meir ben Barukh de Rothenburg), ainsi que les œuvres du *Mišneh Torah* de Maïmonides, du *Sefer ha-Halakhot* d'Isaac ben Jacob Alfasi et des *Halakhot Gedolot* par Simeon Qeraya. En outre, une de ses sources majeures connue grâce à des mentions et citations au sein du *Sefer ha-Neyar*, est l'œuvre d'un certain Barukh Ḥayim ben Menaḥem de « Niort (« ניאורייש »)¹⁷⁵, un des disciples mal connu du *tosafiste* Samson ben Abraham de Sens (fin XIIe siècle)¹⁷⁶ et des frères Moïse et Samuel ben Šneur d'Evreux (début XIIIe siècle)¹⁷⁷. Selon Geršon Appel, l'auteur de l'édition critique du *Sefer ha-Neyar*, ce rédacteur anonyme aurait peut-être été un élève de Barukh Ḥayim ben Menaḥem¹⁷⁸. Cet ouvrage sous forme complète est présent dans les marges¹⁷⁹ des folios 1r-155v du manuscrit 8259 de la Jewish Theological Seminary (JTS) de New York.

¹⁷² Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.14, p.1098 et Appel, G., (éd.), *op. cit.*, note 63, p. 32-36, où il a utilisé les sept manuscrits existants du *Sefer ha-Neyar* pour cette édition critique, dont le manuscrit 8259 (New York, JTS) étudié dans ce travail.

¹⁷³ Voir Gross, H., *op. cit.*, note 64, p. 392-393.

¹⁷⁴ Voir Appel, G., (éd.), *ibid.*, p. 18-19.

¹⁷⁵ Voir Gross, H., *ibid.*, p. 392.

¹⁷⁶ Voir Appel, G., (éd.), *ibid.*, p. 25-28 et Gross, H., « Etude sur Simson ben Abraham de Sens », in *Revue des Etudes Juives*, VII, 1883, p.74-77.

¹⁷⁷ Voir Appel, G., (éd.), *ibid.*, p. 14-15.

¹⁷⁸ Voir Appel, G., (éd.), *op. cit.*, note 63, p. 28, (note 47). On ici trouve de nombreuses citations où l'auteur utilise le titre de « הרב » (« Monsieur le Rabbin ») pour Barukh Ḥayim ben Menaḥem, titre généralement employé de manière honorifique pour nommer son maître.

¹⁷⁹ Ce texte se trouve aussi dans le texte principal de certains folios (f. 115v-119r et 153r-155v).

ŒUVRES ETHIQUES

Œuvre	Auteur et son époque	Origine	Complet	Extraits	Mentions
<i>Massekhet Derekh 'Ereš</i>	Traité talmudique	babylonienne	B	G, J, C, O1, Mich.569	
<i>Sefer Hasidim</i>	attribué à Judah ben Samuel ben Qalonymos <i>he-Hasid</i> (ca.1150-1217)	germano-ashkénaze		Mich.569	Mich.569
<i>Sefer Haye Olam</i>	Jonah ben Abraham Gerondi (ca.1200-1263)	franco- et germano-ashkénaze	C, Mich.569, Add.3127, Parm.1902		
<i>Šulhan Šel 'Arb 'a</i>	Bahya ben Ašer ben Hlava (XIII s.)	Séfarade	Add.3127, Parm.1902		

Massekhet Derekh 'Eres (מסכת דרך ערש)¹⁸⁰: Cette oeuvre appelée « la voie du monde » est un Traité mineur du Talmud qui se trouve aujourd'hui dans les éditions imprimées à la fin de l'ordre de *Neziqin*, un des quatre ordres du Talmud. Ce traité porte principalement sur les valeurs morales et sociales de l'homme et se divise en deux groupes: *Derekh 'Ereš Rabbah* (« la grande voie du monde »), qui comporte onze chapitres, et *Derekh 'Ereš Zuta*¹⁸¹ (« la petite voie du monde »), qui comporte dix chapitres, le dixième étant une addition appelée *Pereq ha-Šalom* (« chapitre de la paix »), qui exalte les vertus de la Paix. Il sied de souligner qu'une majorité de manuscrits du *Maḥzor Vitry* comportent ce traité de *Derekh 'Ereš Zuta* (G, J, O1, C, B), par rapport à un manuscrit comparatif (Mich.569), et que ceux-ci sont ensemble datés entre la fin du XIIe siècle et la fin du XIIIe siècle, pas plus tard. Egalement, les manuscrits G (f.90v-92v), J (f.96v-98r), O1 (f.243r-250v), C (f.112r-115r) et Mich.569 (f.105r-108v) comportent seulement les chapitres un à six. Seul le manuscrit B¹⁸² (début dans Ms Add. 27201, signe 530, תקל et suite et fin dans Ms Add. 27200, signe 531, תקלא) renferme les dix chapitres, mêmes si ces derniers sont séparés dans les deux volumes du manuscrit¹⁸³. En outre, le titre de ce traité varie d'un manuscrit à l'autre. Il se trouve sous le nom de

¹⁸⁰ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 5 p. 1551-1552, s.v. «Derekh Erez », Steinschneider, M., *op. cit.*, note 130, p. 41, Sperber, D., *Massekhet Derekh Ereš Zuta 'u-Fereq ha-Šalom*, (hébreu), Jérusalem, Šurot, 1994 (3^e édition) et l'édition imprimée des Traités *Derekh 'Ereš* de Higger, M., *Massekhtot Derekh 'Ereš*, 1935.

¹⁸¹ En réalité la qualification de « *zuta* » (« petit ») est trompeuse dans ce cas et les deux sous-traités n'ont rien avoir l'un avec l'autre. De plus, l'emploi du mot « *zuta* » dans le titre semble être plus tardif (voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, p. 1552).

¹⁸² Voir l'édition de Hurwitz, S., *op. cit.*, note 143, vol. 2, p.721-723.

¹⁸³ Comme il a été précisé à la fin du chapitre II de ce travail, p. 31, le manuscrit Add. 27200-01 (B) a été relié dans un grand désordre et le traité *Derekh 'Ereš* a été séparé entre le manuscrit Add. 27200 et Add. 27201. L'on trouve le début de ce Traité dans Ms Add. 27201 (signe 530, תקל jusqu'au début du signe 531, תקלא) et la suite et fin dans Ms Add. 27200 (signe 531, תקלא). Cependant, Salomon Hurwitz a placé le traité en entier dans le volume 2 (p.721-734) de son édition, où il aurait dû se trouver à l'origine, c'est-à-dire à la fin de Ms Add. 27201.

Hilkhot Derekh 'Ereş pour les manuscrits G, J, O₁, sous le nom de *Massekhet Derekh 'Ereş* au début du manuscrit Mich.569 et à la fin des manuscrits B¹⁸⁴ et C¹⁸⁵. A la suite du *Massekhet Derekh 'Ereş Zuta* se trouve six chapitres tirés du *Massekhet Derekh 'Ereş Rabah* dans les manuscrits G (92v-95v), O₁ (247r-250v), C (115r-117r) et Mich 569 (108v-110v). Tous commencent par les mots « ... בן אַזַּאי אָמַר » (« Ben Azai a dit... ») qui correspondent au début du troisième chapitre de ce Traité selon l'édition imprimée¹⁸⁶.

Sefer Hasidim (סֵפֶר הַסִּידִיִּם)¹⁸⁷ : Œuvre traditionnellement attribuée à Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid* (c.1150-1217)¹⁸⁸, le maître spirituel principal du courant des Piétistes ashkénazes (*Ḥasidei Ashkenaz*) avec son père Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid*. On connaît très peu sur sa vie. Il serait né à Spire, puis aurait vécu un temps à Regensburg, comme il est mentionné dans des sources contemporaines¹⁸⁹. Judah *he-Ḥasid* est majoritairement connu pour ses enseignements dans les domaines de la théologie ésotérique et dans l'éthique. Le *Sefer Ḥasidim* ou le « Livre des Pieux » est considéré comme le *Volksbuch*¹⁹⁰ de l'homme 'pieux' et fournit une source historique importante sur les mœurs et coutumes des juifs dans la région germano-ashkénaze entre la fin du XIIe et début du XIIIe siècle. C'est sous forme de morales et d'anecdotes populaires que sont formulés les enseignements de nature éthique, où plusieurs sujets sont traités: l'humilité, l'altruisme et avant tout l'ascétisme, le piétisme et la pénitence¹⁹¹. Sous-jacent à cela, l'on trouve aussi de nombreux enseignements plus

¹⁸⁴ Le début de ce Traité est intitulé « הילכות דרכן של תלמידי חכמים » (« Lois pour être dans la voie des Sages »).

¹⁸⁵ En revanche le titre du début de ce Traité est intitulé « דרכו של תלמידי » (« la voie des hommes d'étude »).

¹⁸⁶ Dans tous les manuscrits l'ordre des chapitres est différent de celui des éditions imprimées (voir *supra* note 180) : 1^e chapitre dans les manuscrits = III, 2^e chapitre = IV, 3^e chapitre = V, 4^e chapitre = VI, 5^e chapitre = VII et 6^e chapitre = VIII.

¹⁸⁷ Il existe plusieurs éditions du *Sefer Ḥasidim*, énumérées par ordre chronologique: *Sefer Ḥasidim*, Bologne, 1538; Bâle, 1580, *Sefer Ḥasidim*, J., Wistinetzki (éd.), avec introduction par Jacob Freiman, Francfort-sur-le Main, Wahrmann, 1924 (basé sur Ms Parm.3280 (De Rossi 1133), Parme, Biblioteca Palatina); *Sefer Ḥasidim*, R. Margoliot (éd.), Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1964 et *Medieval Jewish Mysticism : Book of the Pious*, traduit par S., A., Singer (éd.), Northbrook, Illinois, Whitehall, 1971, Marcus, I., G., *Piety and Society, the Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden, E.J. Brill, 1981 et *Sefer Hassidim, le guide des Hassidim*, traduit de l'hébreu par E. Gourévitch, (éd.), Paris, Les éditions du Cerf, 1988. Voir aussi l'article de Haïm Soloveitchik basé sur l'édition de Bologne (*op. cit.*, note 94, p. 455-493) et le chapitre essentiel à la compréhension de ce courant intitulé « Hasidism in Medieval Germany » par Gershom G., Scholem dans son œuvre *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1961, p. 80-118, ainsi que l'article de Baer, I, E., « The Socio-religious Orientation of *Sefer Hasidim* », in *Binah: Studies in Jewish Thought and Culture*, J., Dan (éd.), New York, Praeger, 1989, p. 57-95.

¹⁸⁸ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, p. 352, s.v. « Judah ben Samuel he-Ḥasid ».

¹⁸⁹ Voir en l'occurrence Ms Mich. 569, folio 74r, voir *supra* chapitre IV, note 139.

¹⁹⁰ Voir Schäfer, P., « The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidim and its Roots in Jewish Tradition », in *Jewish History*, vol. 4, n° 2, (automne) 1990, p. 9.

¹⁹¹ A ce sujet, voir Marcus, I., G., « Ḥasidei 'Ashkenaz Private Penitentials : An Introduction and Descriptive Catalogue of their Manuscripts and Early Editions », in *Studies in Jewish Mysticism*, Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April 1978, Cambridge (Mass.), Association for Jewish Studies, 1978, p. 57-61.

profonds de type théologique-ésotérique et homilétique principalement basés sur des passages bibliques¹⁹². Le *Sefer Ḥasidim* tel qu'il est arrivé jusqu'à nous est une œuvre avant tout composite¹⁹³ et anonyme¹⁹⁴. En effet, il n'y a aucune mention explicite d'auteur(s), même si certaines sections seraient bien de la main de Judah *he-Ḥasid*, de son père Samuel *he-Ḥasid*, ainsi que d'Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (ca.1165-1230), dont le *Sefer Roqeah*, son œuvre halakhique magistrale¹⁹⁵, ressemble de manière idéologique et linguistique à certains passages du *Sefer Ḥasidim*. Une mention de cette œuvre se trouve dans le manuscrit Mich 569, folio 71v, en relation avec la prière. Des extraits s'y trouvent également au folio 104v, en lien avec la prière, les *tefilin* et la synagogue.

Sefer Ḥaye 'Olam (ספר חיי עולם): œuvre éthique de Jonah ben Abraham « Gerondi » (« de Gérone ») (ca.1200-1263)¹⁹⁶ appelé aussi *Sefer ha-Yirah*. Auteur, prêcheur et moraliste, Jonah ben Abraham Gerondi était l'élève le plus important de Salomon ben Abraham de Montpellier (XIIIe siècle), l'instigateur de la controverse sur certaines œuvres de Moïse ben Maïmon 'Maïmonide'¹⁹⁷. Dans sa jeunesse, Jonah ben Abraham étudia à l'académie talmudique de Moïse et Samuel ben Šneur d'Evreux et c'est grâce au temps passé dans cette académie qu'il s'inspira du contenu du *Sefer Ḥaye 'Olam*, œuvre comportant des coutumes et sujets d'éthique issus du milieu franco- et germano- ashkénaze. Il a été démontré dans les dernières décennies que Jonah ben Abraham Gerondi était un disciple fervent des Piétistes ashkénazes (*Ḥasidei Ashkenaz*), qu'il a côtoyés à Evreux et était une des branches de ce courant au Nord de la France¹⁹⁸. Dès lors, il apparaît que l'œuvre éthique du *Sefer Ḥaye 'Olam* est un véritable programme de comportement piétiste et ascétique, ayant de nombreux parallèles avec le *Sefer*

¹⁹² Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.7, p.1389, s.v. «Ḥasidim, Sefer».

¹⁹³ Voir Marcus, I., G., "The Recensions and Structure of *Sefer Ḥasidim*", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 45, (1978), p. 131-153.

¹⁹⁴ Voir Dan, J., *op. cit.*, note 93, p. 4.

¹⁹⁵ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.7, p.1388, s.v. «Ḥasidim, Sefer ».

¹⁹⁶ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.10, p.179-181, s.v. « Jonah ben Abraham Gerondi ».

¹⁹⁷ Salomon ben Abraham de Montpellier (première moitié du XIIIe siècle), et ses deux principaux disciples Jonah ben Abraham Gerondi et David ben Saul, cherchèrent le soutien des rabbins du Nord de la France contre le rationalisme et la philosophie maïmonidienne. Ces derniers prononcèrent le ban de certaines de ses œuvres en 1232. En contre-offensive, les rabbins de Provence, qui soutenaient la philosophie maïmonidienne ont excommunié Salomon et ses deux disciples; voir Ta-Shma, I., « Rabbi Jonah Gerondi : Spirituality and Leadership », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p. 212-227, voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 15, p. 121-122, s.v. « Solomon ben Abraham of Montpellier » et vol. 11, p. 745-746, s.v. « Maimonidean Controversy ».

¹⁹⁸ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 62 et Ta-Shma, I., « Ḥasidut Aškenaz ašer bi-Sefarad, Rabenu Yonah Gerondi ha-iš u-fo'alo », (Entre le Hasidisme Ashkénaze et Séfarade, Rabenu Yonah Gerondi, l'homme et son œuvre), (hébreu), in *Galut 'aḥar Golah*, A. Mirsky *et al.*(éds.), Jérusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1988, 165-193.

Ḥasidim, œuvre fondamentale de ce courant, dont les doctrines ont dû rejoindre le Nord de la France probablement par des canaux livresques¹⁹⁹. De plus, le seul nom de maître rabbinique mentionné dans cette œuvre par Jonah ben Abraham Gerondi est celui de Samuel ben Šneur d'Evreux²⁰⁰. En outre, le *Sefer Ḥaye Olam* a été plus largement diffusé en *Ashkenaz* (comprenant les régions franco- et germano-ashkénazes) qu'en *Sefarad*, puisque, selon les quarante-trois manuscrits conservés et vérifiés, vingt-six sont ashkénazes, huit sont italiens, deux sont des régions byzantines et sept sont séfarades²⁰¹. Dans le corpus des manuscrits étudiés dans ce travail, cette œuvre est présente dans un manuscrit du *Maḥzor Vitry*, le manuscrit C (f.215v-221r) et dans trois manuscrits comparatifs, à savoir, Ms Mich. 569 (f.101r-104v, lacunaire au début), Ms Add. 3127 (intitulé *Seder Olam*, f. 55v-56v, f. 60v-62r et marges f. 57r-60r) et Ms Parm. 1902 (f. 223r-232v). Ajouté à la suite du *Sefer Ḥaye Olam* dans le manuscrit Mich. 569, on découvre le *Sod ha-Tešuvah* (« *Le secret de la repentance* ») (f. 103v-104r), une supplication de pénitence composée par Moïse ben Jacob de Coucy que Jonah ben Abraham Gerondi a copié et ajouté à son œuvre²⁰².

Šulhan Šel 'Arb 'a (של ארבע) ²⁰³: Œuvre de l'auteur et mystique séfarde Baḥya ben Ašer ben Ḥlava (XIII^e siècle)²⁰⁴. Cet ouvrage constitue une des sources juives majeures sur l'éthique de l'alimentation médiévale, portant sur les manières et l'étiquette de table, destiné aux juifs séfarades du XIII^e²⁰⁵, qui devaient garder ce manuel avec eux pendant les repas²⁰⁶. L'objectif était de dignifier les repas en ayant un comportement adéquat et en récitant des paroles des Ecritures Saintes²⁰⁷, afin de rendre le repas 'authentique' en conformité avec ce que Baḥya ben Ašer ben Ḥlava appelle « אכילה ודית » (« *akhilah vadayit* »), où manger devient

¹⁹⁹ Voir Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 40, p. 63-64 et 66-67.

²⁰⁰ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 63 (note 85).

²⁰¹ Sur les sept manuscrits séfarades, au moins un a été copié à partir d'un manuscrit ashkénaze. Par conséquent, il se trouve que seul six manuscrits de cette œuvre sont d'origine séfarde ; voir Richler, B., « Al kitvei ha-yad šel Sefer ha-Yirah ha-Meyuḥas le Rabenu Yonah Gerondi », (Sur le manuscrit du livre de la Crainte attribué à notre Rabbin Yonah Gerondi) (hébreu), in *'Aleï Sefer*, n° 8, 1981, p. 52. En outre, Benjamin Richler attribue le *Sefer Ḥaye Olam* à un anonyme, qui l'aurait rédigé entre le XII^e et le XIII^e siècle (voir Richler, B., *ibid.*, p. 57 et Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 63 (note 84)).

²⁰² Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 72.

²⁰³ Voir Baḥya ben Ašer ben Ḥlava, « Shulhan Šel Arba' », in *Kitve rabenu Baḥya*, (hébreu), Ch., B., Chavel (éd.), Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1969, p. 453-514.

²⁰⁴ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 4, p. 104-105, s.v. « Baḥya ben Ašer ben Ḥlava ».

²⁰⁵ Voir Assis, Y., T., *The Golden Age of Aragonese Jewry ; Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, Portland (Or.), Littman Library of Jewish Civilization, Vallentine Mitchell 1997 et Brumberg-Kraus, J., « Meat-Eating and Jewish Identity; Ritualization of the Priestly Torah and Beast and Fowl (Lev 11:46) in Rabbinic Judaism and Medieval Kabbalah », in *Association of Jewish Studies Review (AJS)*, 24, 1999, p. 227-262.

²⁰⁶ Voir Chavel, Ch., B., (éd.), *ibid.*, p. 460.

²⁰⁷ Voir Gries, Z., *Siferut ha-Hangaot : Toldotekhah u-Meqomah be-Ḥaye Ḥasidei R. Israel Ba'al Šem Tov*, (hébreu), Jérusalem, Mosad ha-Bialik, 1989, p. 18-22.

une expérience à la fois physiologique et spirituelle pour servir le divin²⁰⁸. Baḥya divise son manuel en quatre chapitres ou portails, d'où le nom de « *Šulḥan Šel 'Arba'* » (« la table de quatre »). Le premier portail porte sur les bénédictions et l'ablution des mains selon les prescriptions rabbiniques avant les repas. Le deuxième portail renferme une discussion mystique sur la nature de manger, où le terme du repas 'authentique' (« אכילה ודיה ») apparaît. Le troisième portail porte sur l'étiquette sociale à table et donne une brève anthologie des traditions entre un invité et son hôte, issues des Traités mineurs du Talmud du « *Derekh 'Ereš Zuta'* » et du « *Derekh 'Ereš Rabah'* »²⁰⁹ et finalement le quatrième et dernier portail porte sur des discussions sur les banquets eschatologiques réservés aux Justes dans le monde à venir²¹⁰. Ce petit manuel a été conservé dans de nombreux exemplaires manuscrits et imprimés²¹¹, ce qui atteste de sa popularité non seulement séfarade, mais aussi ashkénaze, comme il apparaît dans les manuscrits Add. 3127 (f.217r-247v) et Parm.1902 (f.231v-264v) du corpus des manuscrits comparatifs dans ce travail.

²⁰⁸ Voir Brumberg-Kraus, J., « Real Eating : A Medieval Spanish Jewish View of Gastronomic Authenticity », in *Authenticity in the Kitchen: Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery*, R., Hosking (éd.), Totnes, Prospect Books, 2006, p.119-131.

²⁰⁹ Voir *supra* note 180.

²¹⁰ Voir Brumberg-Kraus, J., *op. cit.*, note 208.

²¹¹ Ce manuel a été très diffusé parmi les cercles des *Ḥasidim* en Europe de l'Est au XVIIIe siècle, voir notes introductives dans Chavel, Ch., B., (éd.) *op. cit.*, note 203, p. 456.

ŒUVRES DE COUTUMES (MINHAGIM)

Œuvre	Auteur et son époque	Origine	Complet	Extraits	Mentions
<i>Sefer ha-Maḥkhim</i>	Nathan bar Judah (milieu XIIIe s.)	franco- ashkénaze	Add. 3127, Parm.1902		
<i>Seder Troyaš</i>	Menaḥem ben Joseph (XIIIe s.)	franco- ashkénaze	8259 JTS, Add.3127		
<i>Sefer ha-Tašbeš</i>	Samson ben Šadoq (2 ^e moitié XIIIe s.)	germano- ashkénaze	C, O3, Hébr.643, Add. 3127,		

Sefer ha-Maḥkhim (ספר המצוות)²¹²: œuvre de Nathan bar Judah (milieu du XIIIe siècle)²¹³, sur les lois et coutumes pour un officiant de synagogue (*šaliaḥ šibur/ḥazan*). De nombreuses autorités franco- et germano- ashkénazes y sont citées²¹⁴. Cette œuvre se trouve dans deux manuscrits comparatifs Add. 3127 (marges, f.1r-33r) et Parm.1902 (marges, 203v-223r).

Seder Troyaš (סדר טרוישי)²¹⁵: œuvre sur les coutumes liturgiques et ordre des prières de la ville de Troyes, par Menaḥem ben Joseph de Troyes²¹⁶ (XIIIe siècle), petit-fils de Judah le *Ḥazan* (officiant synagogal) de Troyes, compilateur liturgique et *Ḥazan*, comme son père et son grand-père. Menaḥem ben Joseph de Troyes a en outre rassemblé quelques lois et coutumes issues du *Sefer ha-Maḥkhim* dans son *Seder Troyaš*²¹⁷. Ce manuel de coutumes et de prières est conservé dans deux manuscrits comparatifs, à savoir Ms. 8259JTS (f.160v-171r), où il est nommé *ha-Seder mi-Troyaš* et Ms. Parm.1902 (marges, f.187v-203r), sous le titre de *Minhag Troyaš*.

Sefer ha-Tašbeš (ספר התשבש)²¹⁸: œuvre par Samson ben Šadoq (2^e moitié XIIIe siècle)²¹⁹ un des plus fervents disciples de Meir ben Barukh de Rothenburg (*MaHaRaM*, ca.1215-1293),

²¹² Voir Freiman, J., (éd.), « Sefer Ha-Maḥkhim », in *Haeschkol*, Cracovie, 1909, n° 6, p. 94-162.

²¹³ Voir Gross, H., *op. cit.*, note 64, p.580 et Zunz, L., *Die Ritus des Synagogalen Gottesdienstes*, vol. 2, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967 p. 28.

²¹⁴ Voir Freiman, J., (éd.), *ibid.*, p. 94-161.

²¹⁵ Voir l'édition imprimée de M., Z., Weiss (éd.), *Seder Troyes*, Francfort sur le Main, 1905 et Zunz, L., *ibid.*, p. 28, 134, 202-203.

²¹⁶ Voir Gross, H., *op. cit.*, note 64, p. 240.

²¹⁷ Voir Freiman, J., (éd.), *op.cit.*, note 212, p. 106.

²¹⁸ Aussi appelé le *Tašbeš Koton* (voir une édition récente du *Tašbeš ha-Koton*, Israel, Makhon Torah še-bi-keṭav, 2005). A ne pas confondre avec l'œuvre de l'auteur judéo-provençale Simon ben Šemaḥ Duran (ca.1361-1444) les *Responsa Tašbaš*, couvrant de nombreux aspects de la vie juive.

qui a compilé toutes les coutumes de son maître en relation avec les fêtes juives, la prière et la vie quotidienne. Ce livre de coutumes aurait été rédigé lorsque Meir ben Barukh de Rothenburg avait été emprisonné entre 1286 et 1293. Il est mort en 1293²²⁰. D'autres disciples du *MaHaRaM* de Rothenburg, tels que Mordekhai ben Hillel ha-Kohen (ca. 1250-1298, auteur du *Sefer Mordekhai*)²²¹, Ašer ben Yeḥiel (ca.1250-1327, auteur du *Roš*) et son fils Jacob ben Ašer (ca.1269-1343, auteur du '*Arbah Turim*) ont inclus plusieurs de ses coutumes dans leur œuvres. En outre, le *Sefer ha-Tašbeš* a été commenté par Pereš ben Elie de Qorbeil²²² que l'on trouve sous forme de gloses au sein du *Sefer ha-Tašbeš* dans le manuscrit C (f. 117v-120v et 193r-215v). En revanche, les autres manuscrits du corpus étudié comportent juste le texte sans les gloses, à savoir les manuscrits O₃ (f.323r-352v), Hébr. 643 (f. 20v-37r) et Add. 3127 (marges, f.112r-165r).

²¹⁹ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.11, p. 1251, s.v. « Meir ben Barukh of Rothenburg ». Le nom de l'œuvre *ha-Tašbeš* est l'acrostiche de *Talmid Šimšon ben Šadoq*.

²²⁰ Meir ben Barukh de Rothenburg a été emprisonné sur ordre de l'empereur Rodolphe Ier de Habsbourg, car ce dernier avait imposé la taxe des *servi camerae* sur les juifs en 1286. Lorsque ces derniers refusèrent de payer et immigrèrent en masse d'Allemagne, Meir ben Barukh de Rothenburg, en tant que représentant de la communauté juive germano-ashkénaze de l'époque, fut arrêté 1286 et mis en prison, où il mourut en 1293. Sa rançon n'a pu être payée qu'après sa mort; voir *Encyclopedia Judaica*, *ibid.*, p. 1251 et pour la datation de l'œuvre *Sefer ha-Tašbeš* vers 1292, voir Zunz, L., *op. cit.*, note 213, p. 29.

²²¹ Voir Schwarzfuchs, S., *op. cit.*, note 91, p. 43-52.

²²² Voir *supra* note 163.

ŒUVRES MIDRASHIQUES

Œuvre	Auteur et son époque	Origine	Complet	Extraits	Mentions
<i>Ma'aseh Torah</i>	Attribué à Judah ha-Nasi (fin 2 ^e - début IIIe s.)	Judée	Add.3127	O1	
<i>Midrash Sekhel Tov</i>	Menaḥem ben Salomon (1 ^e moitié XIIe s.)			O2	
<i>Pereq Gehinom</i>			C		
<i>Pereq Gan Eden</i>			C, B, Mich.569		
<i>Milḥemet Melekh ha- Mašiaḥ</i> ou <i>Pereq Mašiaḥ</i>			B, Mich.569		
<i>'Otot ha-Mašiaḥ</i>			Mich.569		
<i>Midrash Goliat ha-Pelišti</i>			Mich.569		
<i>Midrash Galut Šlomoh</i>			Mich.569		
<i>Midrash 'Aqedat Išḥaq</i>			Mich.569		
<i>Petirat 'Aharon et</i> <i>Petirat Mošeh</i>			Add.3127		
<i>Kise' Šlomoh zeh hu</i>			O1		

Ma'aseh Torah (מעשה תורה)²²³: Œuvre midrashique attribuée à Judah *ha-Nasi* (fin IIe siècle-début IIIe siècle)²²⁴, appelé également « *Pirqei Rabenu ha-Qadoš* »²²⁵ (« Chapitres de Notre Saint Maître»). Judah *ha-Nasi*²²⁶ était le rédacteur principal de la *Mišnah* et chef spirituel de la communauté juive de Judée pendant l'occupation romaine entre la fin du IIe siècle et le début du IIIe siècle. Le *Ma'aseh Torah* est une compilation midrashique-halakhique de doctrines et de règles de comportement, arrangés en vingt-quatre groupes et issus de sources variées. Ce *midrash* est conservé dans le manuscrit comparatif Add. 3127 (f.42r-48r) et partiellement dans le manuscrit O1 (f.146v), mais sous le nom de *Pesiqta' de-haftarah*²²⁷.

²²³ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, p.1515, s.v. « Smaller midrashim », ainsi que Jellinek, A., *Beit ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischte Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur (nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst Einleitungen herausgegeben um Adolf Jellinek)*, 1967, vol. II, p. 92-101.

²²⁴ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, p. 366-372, s.v. « Judah ha-Nasi ».

²²⁵ Judah *ha-Nasi* était aussi nommé « *Rabenu ha-Qadoš* ».

²²⁶ Il était issu de la lignée davidique, d'où le titre « *ha-Nasi* » (« le prince »).

²²⁷ Cet extrait traite d'un groupe d'éléments énumérés de trois à dix; voir en comparaison pour ce texte, Grünhut, L., *Sefer ha-Liqutim. Sammlung älteren Midraschim und wissenschaftlicher Abhandlungen*, Jérusalem, 1967, vol. III, p. 35.

Midrash Sekhel Tov (מדרש שכל טוב) : Œuvre par Menaḥem ben Salomon (1^e moitié du XII^e siècle), une autorité rabbinique probablement d'origine italienne, puisque on trouve de nombreux mots italiens dans le *Sekhel Tov*. Cette œuvre est une anthologie midrashique contenant de la *Halakha* et de la *aggadah*²²⁸, arrangées selon les lectures des péripécies bibliques hebdomadaires. Seuls les parties de la Genèse et de l'Exode ont été conservées et ont fait l'objet d'une édition critique de Salomon Buber²²⁹. Le *Midrash Sekhel Tov* se trouve dans le manuscrit O₂ sous forme de nombreux extraits portant sur différents sujets *halakhiques*: lois sur le permis et l'interdit (*'Issur ve-heiter*) (f.153v-175r); lois sur le deuil (*avelut*) (f.188v-195v); lois relatives à l'impureté de l'homme à la synagogue (*Inian tumat adam še be-beit ha-knesset*) (f.213r/v); lois relatives au jeûne du neuf Av (*Tišah be-Av*) (f.213v-216r); lois sur la bénédiction sur le vin à l'entrée du *Shabbat* (*Qiduš*) et à la cérémonie de la fin du *Shabbat* (*Havdalah*) (f.227r-232r, 239r/v); lois relatives à la circoncision qui a lieu lors du *Shabbat* (f.237r/v); lois sur les commandements (*mišvot*) (f.243r-244r).

Pereq Gehinom (פרק גהינום)²³⁰: Le « Chapitre sur l'Enfer » est un petit texte midrashique qui se trouve uniquement dans le manuscrit C (f.177r/v). Il est inséré ici au sein du *Pereq Gan Eden* « Chapitre sur le Paradis » et porte principalement sur la visite de R. 'Aqiva ben Joseph (c. 50-135 de l'ère commune, un des plus grand *Tannaïm* ayant contribué à la rédaction de la *Mišnah* et la plus grande figure dans la littérature de la *Merkavah*) en Enfer.

Pereq Gan Eden (פרק גן עדן) : Le « Chapitre sur le Paradis » est identique dans les manuscrits C (f.176v-177r), B (f.120v-121r, Add.27200, signe תקלב) et Mich 569 (f.101r-101v, marges) et porte sur la description du paradis par R. Yošua' ben Levi²³¹. Toutefois en C l'on trouve également une autre description de R. Yošua' ben Levi (*Ma'aseh be-Rabi Yošua'*) sur le Paradis et l'Enfer (f. 177v-179r)²³².

²²⁸ La *Aggadah* est une amplification narrative, historique et éthique qui complète la Loi Orale; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, 354-365, s.v. « Aggadah ».

²²⁹ Voir Buber, S., *Midrasch Tehilim : Sekhel Tov*, Berlin, Itskovsky, 1900.

²³⁰ Voir Jellinek, A., *op. cit.*, note 223, vol. V, p. 42-45 (p. 43-44, *Gehinom*), s.v. « Gan Eden ve-Gehinom », et vol. I, p.147-149, s.v. « Massekhet Gehinom » et pour une traduction de ce texte, voir Gaster, M., *Visions of Hell and Paradise, Studies and Texts*, vol. 1, p.124-164.

²³¹ Voir Jellinek, A., *ibid.*, vol. II, p.52-53, s.v. « Ma'aseh de-rabi Yošua' ben Levi » (description du paradis).

²³² Voir Jellinek, A., *ibid.*, vol. II, p. 48-51, s.v. « Ma'aseh de-rabi Yošua' ben Levi » (description du paradis et de l'enfer). Dans l'œuvre de Michael Higger, (*Halakhot ve-Aggadot : Qet'ei Halakha u-Midrash*, Jérusalem, Meqor, (hébreu), 1971, p. 145-150) ce texte est intitulé « Pereq Gan Eden ». Aussi pour une traduction voir Gaster, M., *ibid.*, p. 124-164.

Milhemet Melekh ha-Mašiah (מלחמת מלך המשיח)²³³: « La Guerre du roi Messie » se trouve dans le manuscrit B du corpus du *Mahzor Vitry* aux folios 121r-122r (Ms Add. 27200, signe תקלג) et dans les marges du manuscrit comparatif Mich 569, aux folios 102r-104r et qui est appelé ici *Pereq Mašiah* (פרק משיח). Seul le manuscrit Mich 569 fait suivre ce petit *midrash* par un autre texte également midrashique intitulé '*Otot ha-Mašiah*'²³⁴ dans les marges des folios 104r-104v.

Midrash Goliat ha-Pelišti (מדרש גלית הפלשתי): Ce petit texte midrashique sans titre inséré dans les marges des folios 105r-106v du manuscrit Mich. 569, il a été intitulé « *Ma'aseh David ve-'im Goliat ha-Pelišti* » (« Récit de David et de Goliath le Philistin »), de même que dans l'œuvre de Michael Higger²³⁵ qui base l'édition de ce texte sur le manuscrit Mich. 569.

Midrash Galut Šlomoh (מדרש גלות שלמה): Ce petit texte midrashique intitulé « le *Midrash* de l'Exil de Salomon »²³⁶ se trouve dans les marges des folios 107r-109v du manuscrit Mich. 569. Michael Higger s'est basé sur le manuscrit Mich 569 pour l'édition de ce texte dans son ouvrage *Halakhot ve-'Aggadot*²³⁷.

Midrash 'Aqedat Ishaq (מדרש עקידת יצחק): Ce petit texte midrashique intitulé « le *Midrash* du Sacrifice d'Isaac »²³⁸ se trouve dans les marges des folios 110r-112v du manuscrit Mich.569. Michael Higger s'est basé sur le manuscrit Mich 569 pour l'édition de ce texte dans son ouvrage *Halakhot ve-'Aggadot*²³⁹.

Petirat 'Aharon et Petirat Mošeh (פתירת אהרן ופתירת משה): Deux textes *midrashiques* qui se trouvent dans les marges du manuscrit Add. 3127; l'un sur la mort de Aaron²⁴⁰ (f. 248r-249v) et l'autre sur la mort de Moïse²⁴¹ (f.249v-253v). L'épisode de la mort d'Aaron figure dans

²³³ Voir Jellinek, A., *ibid.*, vol.VI, p.117-118.

²³⁴ Voir Jellinek, A., *op. cit.*, note 223, vol. II, p. 58-63 et Higger, M., *op. cit.*, note 232, p. 117-123. Pour un texte complémentaire sur le même sujet mais pas dans le manuscrit Mich 569, voir Higger, M., *ibid.*, p. 127-130.

²³⁵ Voir Higger, M., *op. cit.*, note 232, p. 77-80.

²³⁶ Pour une version anglaise de ce récit voir Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1968, vol. IV, p. 170-172.

²³⁷ Voir Higger, M., *ibid.*, p. 83-87.

²³⁸ Pour une version anglaise de ce récit voir Ginzberg, L., *ibid.*, vol. I, p. 272-288.

²³⁹ Voir Higger, M., *ibid.*, p. 69-73.

²⁴⁰ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 2, p. 7-8, s.v. « Aaron ».

²⁴¹ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 12, p. 395, s.v. « Moses ».

deux versions de la Bible.²⁴² Le *midrash* sur la mort d'Aaron est une version *aggadique* de la version biblique en Nb 20:22-29 et Nb 33 :33-34 qui relate comment Dieu ordonne à Moïse de monter avec Aaron et son fils Eleazar sur le mont Hor, où ce dernier dépouille son père de ses habits et les revêt. C'est là qu'Aaron meurt et Moïse et Eleazar redescendent de la montagne devant toutes les tribus d'Israël. Le *midrash* sur ce texte se trouve dans le *Yalkut Šimoni*²⁴³ qui raconte le moment de la mort d'Aaron sur la montagne, quand une magnifique caverne s'ouvre devant lui. Celle-ci est meublée d'un lit, autour duquel se tiennent des anges. Aaron se couche sur ce lit et Dieu reprend son âme. La mort de Moïse se base sur le verset biblique du Dt 31 :14 où Dieu dit à Moïse que ses jours approchent à leur terme. Le récit midrashique²⁴⁴ relate comment Dieu demande aux anges *Gabriel, Michael* puis *Zagzagel* d'aller chercher l'âme de Moïse, et de quelle façon ceux-ci refusent. Seul *Samael*, l'ange de la mort accepte, mais lorsqu'il arrive vers Moïse, ce dernier lui fait peur par sa sainteté et manque de peu de tuer l'ange. Finalement, Dieu se révèle à l'âme de Moïse avec les anges *Gabriel, Michael* et *Zagzagel* en lui disant de se coucher sur un lit. Un dialogue entre l'âme de Moïse et Dieu s'en suit, puis Moïse meurt du baiser divin²⁴⁵.

Kise' Šlomoḥ zeh hu (כִּסֵּא שְׁלֹמֹה זֶה הוּא): Description de type *midrashique* du trône de Salomon²⁴⁶ aux folios 282v-283r du manuscrit O₁, qui coïncide avec la description trouvée dans l'ouvrage de Louis Ginzberg *The Legends of the Jews*²⁴⁷ et qui se base sur un texte tiré du *Targum Šeni* (1.2, 5-7)²⁴⁸.

²⁴² Aaron serait mort dans deux endroits différents selon Nb 20 :22-29 et Dt 10 :6. Pour résoudre cette discordance entre les deux textes, voir le *Midrash Tanḥuma*, Ḥukat 18 (voir Buber, S., *Midrash Tanḥuma*, Vilna, 1885). A titre informatif, les traductions de l'hébreu dans ce travail sont basées sur l'ouvrage suivant : *La Bible, édition bilingue*, Z., Kahn (éd.), Paris, éditions Colbo, 1986.

²⁴³ Voir *Yalkut Šimoni*, *Huqat* 764 (Livre des Nombres, sections 683-788). Le *Yalkut Šimoni* est une compilation *aggadique* sur le Pentateuque, Prophètes et Hagiographes, datant de l'époque médiévale que les Sages d'*Ashkenaz* ont beaucoup utilisé; voir deux éditions récentes de cette œuvre: *Yalkut Šimoni :Midrash'al Torah Nevi'im u-Qetuvim* (hébreu), Jérusalem, Yarid ha-Sefarim, 2006 et *Midrash Yalkut Šimoni : Torah, Neviim u-Ketuvim* (hébreu), Jérusalem, Makhon ha-Me'or, 2001. Le *midrash* sur la mort d'Aaron (*Petirat Aharon*) se trouve aussi dans l'œuvre de Louis Ginzberg, *op. cit.*, note 236, vol. III, p.324-327 et dans l'œuvre d'Adolf Jellinek, *op. cit.*, note 223, vol. I, p. 91-95.

²⁴⁴ Voir *Yalkut Šimoni*, *Vayelekh* 940 (Livre du Deutéronome, sections, 789-963), voir *supra, ibid.*

²⁴⁵ Voir Ginzberg, L., *ibid.*, vol. III, p. 463-473 et Jellinek, A., *ibid.*, vol. I, p. 115-129.

²⁴⁶ Les légendes concernant le trône de Salomon sont traitées dans l'ouvrage de Cassel S., *Der Thron Salomo's. Wissenschaftliche Berichte. Unter Mitwirkung von Mitgliedern der Erfurter Akademie gemeinnütziger Wissenschaften Herausgegeben von S. Cassel*, Erfurt, 1853.

²⁴⁷ Voir Ginzberg, L., *ibid.*, vol. IV, p.157-158 et voir Jellinek, A., *ibid.*, vol. II, p.83-85 et vol. V. p. 34-37.

²⁴⁸ Traduction araméenne du Livre d'Esther avec de nombreux textes apocryphes, car la moitié de cette traduction de type midrašique est consacrée à l'histoire du roi Salomon et de la reine de Saba. Pour des éditions récentes de ce texte, voir Grossfeld, B., *The Two Targums of Esther. Translated, with Apparatus and Notes*, Edinburgh 1991 et Ego, B., *Der Targum Šeni zu Esther*, Tübingen 1966.

ŒUVRES MYSTIQUES

Œuvre	Auteur et son époque	Origine	Complet	Extraits	Mentions
<i>Sefer ha-Kavod</i>	Attribué à Judah ben Samuel ben Qalonymos <i>he-Hasid</i> (ca.1150-1217)	germano-ashkénaze		O2	
<i>Ša'ar ha-Gemul</i>	Moïse ben Naḥman (ca.1194-1270)	séfarade	Add.3127		
<i>Pereq Širah</i>	Attribué au Roi David	?		Hébr.646 Mich.569	
<i>Sefer Qomah</i>	Anonyme (entre IIIe et VIe s.)	palestinien/babylonien		O3	
<i>Sefer Heikhalot</i>	Anonyme (entre le Ve et VIe s.)	palestinien/babylonien		O3	

Sefer ha-Kavod (ספר הכבוד): Intitulé le « Livre de la Gloire divine » par Judah ben Samuel Qalonymos *he-Hasid* de Regensburg (ca.1150-1217)²⁴⁹, chef spirituel du courant des Piétistes ashkénazes (*Hasidei Ashkenaz*). Récemment encore, cette monographie majeure sur la théologie ésotérique des Piétistes ashkénazes avait été considérée comme perdue²⁵⁰. Seuls des extraits et citations étaient préservés dans des œuvres contemporaines, particulièrement dans l'œuvre consacrée aux commentaires de *piyyutim* et intitulée *Sefer Arugat ha-Bosem* par un des disciples principaux de Judah ben Samuel ben Qalonymos, à savoir Avraham ben Azriel de Bohême (XIIIe siècle)²⁵¹. Dans un article paru en 1999²⁵², Joseph Dan met en avant l'hypothèse que le *Sefer ha-Kavod* se trouve en entier dans deux manuscrits des XVIIe et XVIIIe siècles, conservés à la Bodleian Library à Oxford (Mss Opp. 540 [cat. n°1567] et sa copie Opp.111 [cat. n°1566])²⁵³ et développe toutes les hypothèses à disposition permettant de rapprocher le texte de 260 folios trouvé dans le manuscrit 1567 du *Sefer ha-Kavod* de Judah *he-Hasid*. Une des difficultés qui s'est présentée dans l'attribution et l'identification du *Sefer ha-Kavod* de Judah *he-Hasid* est, comme pour l'œuvre de nature éthique du *Sefer Hasidim*,

²⁴⁹ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, p. 352, s.v. « Judah ben Samuel *he-Hasid* ».

²⁵⁰ Voir *Encyclopedia Judaica*, *ibid.* et la liste des œuvres de Judah *he-Hasid* dans l'introduction par Jacob Freiman du *Sefer Hasidim*, J., Wistinetzki (éd.); voir *op. cit.*, note 187.

²⁵¹ Voir aussi la liste de citations tirées de cette œuvre dans l'introduction du *Sefer Hasidim* par Jacob Freiman; voir J., Wistinetzki (éd.), *ibid.*

²⁵² Voir Dan, J., *op. cit.*, note 93, p.1-18.

²⁵³ Voir Dan, J., *ibid.*, p. 8. Le manuscrit Opp. 540 (Cat. n°1567) a été écrit à Francfort en 1637/38 et le manuscrit Opp.111 a été écrit à Prague en 1720; voir Neubauer, A., *op. cit.*, note 35, p. 548 et Beit-Arieh, M., *op. cit.*, note 35, p. 263-264.

l'importance mise sur l'anonymat de son auteur par soucis d'humilité²⁵⁴. Par conséquent, une comparaison du manuscrit 1567 avec des extraits et citations de cette œuvre trouvés au sein du *Sefer 'Arugat ha-Bosem*, ainsi que des traités de théologie ésotérique intitulés *Sodey Razaya* (rédigés par Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (c. 1165-1230), le principal disciple et collectionneur des enseignements de Judah *he-Ḥasid*)²⁵⁵, a permis de reconstituer le texte du *Sefer ha-Kavod* et de démontrer que c'est bien le manuscrit 1567 qui est l'original. Ces analyses comparatives ont permis de reconstituer le texte du *Sefer ha-Kavod* et de reconnaître l'authenticité du manuscrit 1567. En ce qui concerne la présence de cette œuvre dans un des manuscrits étudié dans ce travail, un extrait se trouve au folio 237v dans le manuscrit O2 du *Maḥzor Vitry*, au sujet de la circoncision d'un nouveau-né qui a lieu le *Shabbat*.

Ša'ar ha-Gemul (שער הגמול): Œuvre de nature mystique par Moïse ben Naḥman de Gérone (ca.1194-1270) dit *Naḥmanide*²⁵⁶, une des plus grandes autorités rabbiniques du monde séfarade au XIIIe siècle. Philosophe, talmudiste, exégète, kabbaliste, poète et médecin, cette grande personnalité a tout d'abord reçu une éducation dans la tradition *tosafiste* de la France du Nord²⁵⁷, tout en gardant un contact proche avec les rabbins séfarades et provençaux. En ce qui concerne les œuvres²⁵⁸ de *Naḥmanide*, de nombreux passages ont été préservés dans les domaines de la *Halakha*, de l'exégèse biblique et quelques-uns de nature mystique, comme c'est le cas du *Ša'ar ha-Gemul*. Cette œuvre est en réalité le trentième chapitre d'une monographie *halakhique*, intitulée *Torat ha-'Adam* et portant sur les lois du deuil et de l'ensevelissement des morts. Le *Ša'ar ha-Gemul* possède un style plus exégétique et homilétique, traitant de sujets eschatologiques, sur les récompenses et les punitions à la fin des temps²⁵⁹.

²⁵⁴ Voir Dan, J., *op. cit.*, note 93, p. 3.

²⁵⁵ Voir Dan, J., *ibid.*, p. 12.

²⁵⁶ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 12, p. 774-782, s.v. « Naḥmanides ». Moïse ben Naḥman était d'ailleurs le cousin germain de Jonah ben Abraham Gerondi (ca.1200-1263), l'auteur du *Sefer Ḥaye Olam* (voir *supra*, p. 155-156).

²⁵⁷ Lors de la controverse maïmonidienne de 1232 sur les œuvres du *Mišneh Torah* et du *Moreh Nevukhim* (Guide des Égarés), Moïse ben Naḥman a décidé d'agir comme conciliateur en écrivant aux rabbins de la France du Nord de lever le ban sur les œuvres de Maïmonides; voir *supra*, note 197 et *Encyclopedia Judaica*, *op. cit.*, note 256, p. 774-775.

²⁵⁸ Voir Kanarfogel, E., « On the Assessment of R. Moses b. Naḥman (Naḥmanides) and His Literary Oeuvre », in *Jewish Book Annual*, 51, 1993-1994, p.158-172.

²⁵⁹ Voir *Encyclopedia Judaica*, *ibid.*, p. 781-782.

Pereq Širah (פרק שירה)²⁶⁰ : Généralement attribué au Roi David dans la tradition juive, cette collection anonyme d'hymnes anciennes porte sur la nature mystique de la Création en décrivant les animaux, les fruits et les végétaux, ainsi que le ciel, le soleil, la lune et les astres. Inclus dans la liturgie de dévotion personnelle, ce texte est divisé en quatre-vingt-quatre sections, composées de versets dont la plupart sont tirés de la Bible et des Psaumes. Cette hymne se trouve particulièrement dans des *maḥzorim* de rite germano-ashkénaze, influencés par le cercle des *Ḥasidei Ashkenaz* (Piétistes ashkénazes) dans le courant des XIIIe et XIVe siècles, comme c'est le cas du *Pereq Širah* dans le manuscrit Hébr. 646 (f.240r-242r) et dans le manuscrit Mich.569 (f.77v). Le texte dans le manuscrit Hébr.646 est plus complet par rapport à celui du manuscrit Mich.569, où seul le début du texte est présent. Le manuscrit Hébr.646 renferme deux textes souvent inclus au début et à la fin de cette hymne. Nous trouvons un *midrash* sur le Roi David et des grenouilles²⁶¹ comme introduction à l'hymne (f.240r/v). Puis, sur les folios suivants s'étend le *Pereq Širah* (f.240v-241v) et en guise de conclusion du verset des Psaumes 95: 6 («Venez ! Nous voulons nous prosterner et plier les genoux devant l'Éternel.»)²⁶², récité par le chien dans cette hymne, le dernier animal à être décrit, s'intercale un *midrash* sur le thème des chiens, basé sur le verset 7 chapitre 11 du Livre de l'Exode (« Quant aux enfants d'Israël, pas un chien n'aboiera contre eux ni contre leur bétail... »)²⁶³. On le trouve dans le *Midrash Yalkut Šimoni* sur le Livre de l'Exode²⁶⁴.

Sefer Qomah (ספר קומה)²⁶⁵: Le « Livre des dimensions » fait partie d'une catégorie de textes appelés « *Ši'ur Qomah* »²⁶⁶ (« la mesure du corps »), intégrée elle-même dans la mystique de

²⁶⁰ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, p. 273-274, s.v. « Perek Shirah » et *The Jewish Encyclopedia*, New York et Londres, Funk & Wagnalls Company, vol. XI, p. 294-296, s.v. « Shirah, Perek ».

²⁶¹ Ce *midrash* raconte que lorsque le roi David eut terminé son livre des Psaumes, il fut pris d'un moment de vanité et s'exclama à Dieu qu'il n'y avait rien d'autre qui soit plus beau que le son de ses Psaumes. Dieu répliqua en envoyant des grenouilles dont le croassement était censé rappeler au roi David l'humilité, afin de lui apprendre que même une grenouille possède un plus beau 'chant' que ses Psaumes; voir *Yalkut Šimoni* sur les Psaumes (sections 610-890), Psaume 150, section 889; voir *supra*, note 243.

²⁶² Voir *La Bible, op. cit.*, note 242, tome III, p. 1051.

²⁶³ Voir *La Bible., ibid.*, p. 106.

²⁶⁴ Voir *Yalkut Šimoni* sur le Livre de l'Exode (sections 163-247), Ex 11:7, section 187 (voir *op. cit.*, note 243). Ce *midrash* raconte comment R. Yešayah, disciple de Ḥanina ben Dosa (un des *tannaïm* du Ie siècle de l'ère commune, actif en Galilée) trouvait que les chiens ne méritaient pas de chanter l'hymne du *Pereq Širah*, quand apparut un ange qui lui rappela le verset du Livre de l'Exode 11:7, où les chiens n'ont pas aboyé contre le peuple d'Israël en Egypte et de ce fait ont eu le mérite de chanter des louanges, comme il est dit dans le Livre des Proverbes 21: 23 : « Mettre un frein à sa bouche et à sa langue, c'est se préserver de bien des tourments. » (voir *La Bible, ibid.*, tome III, p. 1106).

²⁶⁵ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, p. 1387-1388, s.v. « Merkabah Mysticim ».

²⁶⁶ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, p. 1417-1419, s.v. « Shi'ur Komah ».

la « *Merkavah* » au sein de la littérature des « *Heikhalot* »²⁶⁷ qui s'est développée pendant la période talmudique (entre le IIIe et Ve siècle). Le thème de cette œuvre populaire au Moyen Age est la doctrine ésotérique de l'anthropomorphisme et les dimensions du Corps divin. Cette doctrine faisant partie de la littérature sur la *Merkavah* (char/trône divin) se base essentiellement sur le verset dans 1 :26 du Livre d'Ezéchiel, où il est écrit : « Et par-dessus le firmament qui dominait leur têtes, il y avait comme une apparence de pierre de saphir, une forme de trône et sur cette forme de trône, une forme ayant apparence humaine par-dessus²⁶⁸. » De surcroît, des fragments de textes provenant du *Ši'ur Qomah* ont été préservés jusqu'à nos jours²⁶⁹ et décrivent des pieds à la tête les membres du corps divin aux dimensions astronomiques et fantastiques²⁷⁰. Un petit extrait du *Sefer Qomah* se trouve au folio 102r du manuscrit O3 du *Maḥzor Vitry* par une main du XVe ou XVIe siècle.

Sefer Heikhalot (ספר היכלות): Le « Livre des palais » ou le « Livre III d'Enoch » fait partie de la littérature apocalyptique et variée des *Heikhalot* qui porte principalement sur les récits des voyages au ciel de R. Aqiva et R. Iśmaël. Il y a six palais divins que le voyageur, dans sa contemplation mystique, traverse pendant son ascension transcendantale, jusqu'au septième où se trouve la *Merkavah*, ce char, sur lequel siège Dieu sur le trône divin (appelé «Trône de la Gloire», « *Kise ha-Kavod* »)²⁷¹. Malgré son importance dans la mystique juive, cette littérature ne compte pas toutefois un très large corpus d'œuvres. Celles-ci sont: *Heikhalot Rabati*, *Heikhalot Zutrati*, *Ma'aseh Merkavah*, *Merkavah Rabah* et *Sefer Heikhalot* (ou *III Enoch*), dont les plus anciens témoins subsistant sont des manuscrits médiévaux datés entre les XIIIe et XVe siècles²⁷², ainsi que des fragments de manuscrits trouvés dans la Gueniza du

²⁶⁷ Voir Janowitz, N., « God's Body : Theological and ritual roles of *Shi'ur Komah* », in *People of the Body: Jews and Judaism, an Embodied Perspective*, H., Eilberg-Schwartz (éd.), Albany (NY), State University of New York Press, 1992, p.186.

²⁶⁸ Voir *La Bible*, op. cit., note 242, tome II, p.836.

²⁶⁹ Voir Cohen, M., *The Shiur Komah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham (MD), University Press of America, 1983 et du même auteur *The Shiur Komah: Texts and Recensions*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985. En réaction aux ouvrages de Martin Cohen, voir Schäfer, P., « Shi'ur Qomah : Rezensionen und Urtext » in *Hekhalot-Studien*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988, p. 75-83 et Herrmann, K., « Text und Fiktion. Zur Textüberlieferung des Shi'ur Qomah », in *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 16, 1988, p. 89-142.

²⁷⁰ Voir Janowitz, N., *ibid.*, p. 186. Voir aussi Wolfson, E., R., « Images of God's Feet: Some Observations on the Divine Body in Judaism », in *People of the Body: Jews and Judaism, an embodied Perspective*, H., Eilberg-Schwartz (éd.), Albany (NY), State University of New York Press, 1992, p. 143-181.

²⁷¹ Voir Scholem, G., G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1974, p. 45 et voir Kuyt, A., *The 'Descent' to the Chariot, Toward a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995, p. 2.

²⁷² Kuyt, A., « Traces of Mutual Influence of the Haside Ashkenaz and the Hekhalot Literature », in *From Narbonne to Regensburg, Studies in Medieval Hebrew Texts*, N., A., Van Uechelen and I., E., Zwiép (éd.), Amsterdam, Juda Palache Institute, 1993, p. 63 et Schäfer, P., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1981.

Caire²⁷³. La datation de ces textes est très problématique, le texte du *Heikhalot Zutrati* étant le plus ancien selon Geršom Scholem²⁷⁴ et le *Sefer Heikhalot* étant le plus tardif²⁷⁵. Il serait tout de même possible de proposer avec précaution une datation à la fin de la période des *Amoraïm*²⁷⁶ (Sages rédacteurs de la *Guémara*, ca. 230-500) entre les Ve et VIe siècles. En effet, une localisation babylonienne conviendrait pour ces textes, même si le texte le plus ancien selon Scholem, le *Heikhalot Zutrati* contient des traditions palestiniennes des Ier et IIe siècles²⁷⁷. Le « Livre III d'Enoch » est un texte apocryphe pseudépigraphique de R. Išmaël²⁷⁸. Il est unique en son genre (avec le *Sefer Qomah*) au sein de la littérature des *Heikhalot*, car il ne décrit pas en détail les traditions d'ascension extatique vers le char divin, accompagnée des techniques théurgiques (pour atteindre l'état contemplatif du Trône de la Gloire, le « *Kise ha-Qavod* » comme dans certaines sections des œuvres de *Heikhalot Rabati* et *Heikhalot Zutrati*). Au contraire, il dépeint la rencontre de R. Išmaël avec l'ange *Metatron* (ex-Enoch) et les révélations uniques qui lui sont faites sur les hiérarchies angéliques et la cosmologie céleste²⁷⁹. Le manuscrit O₃ comporte un petit extrait de cette œuvre inséré au folio 102r par une main du XVe ou XVIe siècle.

²⁷³ Voir Schäfer, P., (éd.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984. Pour d'autres textes à ce sujet voir entre autres, Schäfer, P., *Hekhalot Studien*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988.

²⁷⁴ Voir Scholem, G., G., *ibid.*, p.45 (note 15).

²⁷⁵ Voir Scholem, G., G., *op. cit.*, note 278, p.45. Hugo Odeberg a été le premier à éditer et traduire le Livre d'Enoch III, mais ce travail a été basé sur un manuscrit corrompu (Ms. Add. 556, Oxford, Bodleian Library). Il date en outre le Livre d'Enoch III au IIIe siècle de l'ère commune ; voir Odeberg, H., *Third Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928. Pour une traduction, introduction et commentaire d'Enoch III plus récente, voir Alexander, P., S., « (Hebrew Apocalypse of) Enoch (Fifth to Sixth Century A.D.) » in *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*, J., H., Charlesworth (éd.), vol. I, Garden City, New York, Doubleday, 1983, p. 223-316 et *Le Livre hébreu d'Hénoch ou le livre des palais*, traduit de l'hébreu, introduit et annoté par Charles Mopsik, Paris, Verdier, 1989.

²⁷⁶ Voir Kuyt, A., *op. cit.*, note 272, p. 64.

²⁷⁷ Voir Scholem, G., G., *op. cit.*, note 271, p. 45 et 47. Concernant des traditions et même des sources palestiniennes plus anciennes dans ces textes, il en est de même pour J., D., Haleprin (*The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven CT, 1980, p. 184 et du même auteur : *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988).

²⁷⁸ R. Išmael ben Eliša était un collègue de R. Aqiva ben Joseph (voir *supra* dans ce chapitre sous *Pereq Gehinom*, p. 161) une des grandes figures de la littérature de la *Merkavah*. Selon la tradition, R. Išmael (un des plus grands *Tannaïm*, qui vécut entre 90 et 135 de l'ère commune) serait devenu un Grand Prêtre (« *Kohen Gadol* ») après son ascension extatique au ciel.

²⁷⁹ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.10, p. 500, s.v. «Kabbalah », Dan, J., « The Ancient Heikhalot Mystical Texts in the Middle Ages: Tradition, Source, Inspiration », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 75, n° 3, Automne 1993, p. 90 et Herrmann, K., « Re-written Mystical Texts: The transmission of the Heikhalot Literature in the Middle Ages », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 75, n° 3, Automne 1993, p. 99.

ŒUVRES SCIENTIFIQUES

Œuvre	Auteur et son époque	Origine	Complet	Extraits	Mentions
<i>Sefer Yeşirah</i>	Anonyme (IIIe – IVe s. et Xe s.)	palestinien		S, P, G, J, C, B	O1, O3

Sefer Yeşirah (ספר יצירה)²⁸⁰: Le « Livre de la Formation » est l'œuvre hébraïque la plus ancienne de pensée spéculative qui soit arrivée jusqu'à nous. Ce petit traité est structuré en six chapitres « d'enseignements » (« *mišnayot* ») portant sur la cosmologie et la cosmogonie (« *Ma'aseh Berešit* », « l'acte de la Création »). La datation de cette œuvre ne pouvant être précisée, il serait toutefois plausible de la situer entre les IIIe et VIe siècles en Palestine²⁸¹, vraisemblablement pendant la même période de ferveur spirituelle, qui a produit la littérature des *Heikhalot*²⁸². Cette œuvre mérite une attention particulière et une explication plus développée puisque pas moins de huit manuscrits du *Maḥzor Vitry* (S, P, G, O1, J, B, A, O3) comportent soit un extrait, soit une mention de cette œuvre.

Selon l'ordre chronologique de Joseph Dan pour décrire l'histoire du *Sefer Yeşirah*²⁸³, on discerne trois phases principales. La première phase se situe du moment de la rédaction de cette œuvre (IIIe ou IVe siècle) jusqu'au Xe siècle de l'ère commune, qui se caractérise par une ignorance délibérée de cette œuvre, étrange à un moment de créativité intellectuelle

²⁸⁰ Cette œuvre sur la cosmologie a été classée dans une catégorie d'œuvres scientifiques, même si nous la considérons aujourd'hui comme une œuvre de type mystique. La raison étant que les commentaires divers citant des passages du *Sefer Yeşirah* copiés dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* pré-datent cette qualification mystique, qui n'a eu lieu qu'à partir du XIIe siècle, sous l'influence du développement des courants de mystique juive tels que le Piétisme ashkénaze en région germano-ashkénaze ou le Cercle du chérubin unique en région franco-ashkénaze. La difficulté de classer cette œuvre dans une catégorie a été étudiée par Joseph Dan, dans son article intitulé « The Religious Meaning of *Sefer Yezira* », in *Jerusalem Studies in Jewish Thought* (JSJT), vol. 40, 1993, p.7-35. L'édition *princeps* de cette œuvre a été faite à Mantoue en 1562, puis encore de nombreuses autres depuis. Le *Sefer Yeşirah* a été en outre traduit en latin en 1552 à Paris, avant l'édition hébraïque; voir *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, p. 782-788, s.v. « Yezirah, Sefer ». Pour une recherche complémentaire sur ce texte voir Séd, N., *La mystique cosmologique juive*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1981 et plus récemment, voir Hayman, A., P., *Sefer Yezira : Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*, Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ), 104, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

²⁸¹ Pour la datation et le contexte historique de cette œuvre, voir la vaste liste de références bibliographiques dans l'ouvrage de Joseph Dan intitulé *The "Unique Cherub" Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1999, p. 39 (note 13).

²⁸² Voir Dan J., *The Ancient Jewish Mysticism*, Tel-Aviv, MOD Books, p. 200.

²⁸³ Voir Dan, J., « Three Phases of the History of *Sefer Yezira* », in *Frankfurter Judaistische Beiträge* (FJB), 21, 1994, p. 7-29.

vibrante de l'histoire juive. C'est à cette période que le Talmud et le *Midrash*²⁸⁴ sont en train d'être édités, qu'une littérature mystique (*Heikhalot* et *Merkavah*) et de la poésie liturgique voient le jour, sans aucune mention de cette œuvre²⁸⁵. Malheureusement, la raison de ce silence probablement délibérée n'est pas encore élucidée²⁸⁶. Mais, très vite, au cours du Xe siècle, lors de la seconde phase de son histoire, le *Sefer Yeşirah* est traité comme une œuvre cosmologique de type scientifique²⁸⁷. L'intense innovation intellectuelle de ce siècle finira tout de même par contribuer à cette réévaluation car dans l'espace de deux-cent ans de nombreux commentaires sont écrits par des grands rationalistes et scientifiques juifs tels que Sa'adia Gaon (Égypte et Bagdad, ca.882/92-942)²⁸⁸, Dunaš Ibn Tamim (Qairouan, actif vers le milieu du Xe siècle), Šabetai Donnolo (Italie du Sud, ca. 913-982)²⁸⁹, Salomon Ibn Gabirol (Malagà, ca.1021-1058)²⁹⁰, Judah ben Barzilai *Al-Bargeloni* (fin XI^e-début XII^e siècle)²⁹¹ et Abraham bar Ḥiyya de Barcelone (mort 1136)²⁹², parmi d'autres²⁹³. Ces commentaires ont par ailleurs servi de moteur de diffusion de la connaissance scientifique pendant ce laps de temps. La troisième phase se situe dès le milieu du XII^e siècle²⁹⁴. Une conception mystique de cette œuvre est alors mise en exergue, qui deviendra une source majeure du mysticisme juif. Les cercles de mystique juive font florès au cours des XII^e et XIII^e siècles, et ont, de ce fait, largement contribué à ce passage d'un ouvrage considéré comme rationaliste-scientifique à

²⁸⁴ Cependant, après le Xe siècle, le *Sefer Yeşirah* utilisé dans des commentaires midrashiques, tels que celui du *Berešit Rabati* sur le chapitre I de la Genèse par Moïse *ha-Daršan* (« le prédicateur ») de Narbonne (milieu XI^e siècle) ; voir Albeck, H., *Berešit Rabati*, Jérusalem, Meqışe Nirdamim, 1940, p.1-3 et Dan, J., *ibid.*, p. 10.

²⁸⁵ Voir Dan, J., *op.cit.*, note 281, p. 39 et du même auteur *op.cit.*, note 283, p. 8-9.

²⁸⁶ Pour les discussions quant à l'ignorance délibérée de cette œuvre voir Dan, J., *op.cit.*, note 283, p. 9-11.

²⁸⁷ Sur la notion scientifique du *Sefer Yeşirah* voir, Langermann, Y., *Z.*, *op.cit.*, note 27, p.67-72 et voir Dan, J., *ibid.*, p. 13.

²⁸⁸ Voir Ben Shammai, H., « Saadia's Goal in His Commentary on Sefer Yezira » in *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hayman*, R., Link-Salinger, *et al.*, (éd.), Washington D.C., 1988, p. 1-9 et Jospe, R., « Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezira: Some Comments », in *REJ*, 149, 1990, p. 369-415 (voir bibliographie). Voir aussi Dan, J., *op.cit.*, note 283, p. 15 (notes 12 et 15).

²⁸⁹ Voir Sharf, A., *The Universe of Shabbatai Donnolo*, New York, 1976 et Wolfson, E., « The Theosophy of Shabbatai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of Sefirot in Sefer Hakhmony », in *The Frank Talmage Memorial Volume*, B., Walfish (éd.), vol. 2, (*Jewish History*, n° 6), 1992, p. 281-316 (voir bibliographie). Voir aussi Dan, J., *ibid.*, p. 12 (note 8).

²⁹⁰ Voir Liebes, Y., « The Use of Sefer Yezira by Solomon Ibn Gabirol », in *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe, Proceedings of the Second International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Jérusalem, 1987, p.76-80. Voir aussi Dan, J., *ibid.*, p. 15 (note 15).

²⁹¹ Voir Halberstam, S., J., (éd.), *Kommentar zum Sepher Jezira von Rabbi Jehudah b. Barsilai*, Berlin, Meqışe Nirdamim, 1885. Voir aussi Dan, J., *ibid.*, p. 14 (note 10).

²⁹² Voir son traité qui porte principalement sur la cosmogonie, la cosmologie et l'astronomie intitulé *Megilat ha-Megaleh*, voir Poznansky, Z., Berlin, 1924 et Dan, J., *ibid.*, p. 24 (note 42).

²⁹³ Voir Dan, J., *op.cit.*, note 242, p. 36 et du même auteur *ibid.*, p. 12-18.

²⁹⁴ Cette conception du *Sefer Yeşirah* est reconnue jusqu'à nos jours. A titre informatif, voir un commentaire moderne du *Sefer Yeşirah* par Aryeh Kaplan, intitulée *Sefer Yezira. Translation and Commentary*, New York, 1989.

celui d'un ouvrage identifié comme mystique²⁹⁵. Parmi eux, on compte principalement les Piétistes ashkénazes (*Hasidei Ashkenaz*)²⁹⁶ actifs en région germano-ashkénaze, mais aussi les cercles français du Chérubin Unique (*Hug ha-Qeruv ha-Meyuḥad*)²⁹⁷, et enfin les cercles provençaux-séfarades de la Contemplation (*Iyyun*)²⁹⁸ et de la Kabbale²⁹⁹. Un des moyens qui ont permis à l'interprétation nouvelle de cette œuvre est l'adoption d'un lien entre le *Sefer Yeşirah* et la littérature des *Heikhalot*³⁰⁰, afin de justifier son ancienneté³⁰¹. Les deux manuscrits les plus anciens³⁰² que nous ayons conservé de cette œuvre, datent du Xe siècle. L'un est un fragment de la Gueniza du Caire (T.-S. 32/5)³⁰³ et l'autre se trouve dans un manuscrit du Vatican, Ms Assemani 299 (f.66r-71v)³⁰⁴. Par ailleurs, selon les recherches d'Abraham Epstein³⁰⁵, une autre recension du *Sefer Yeşirah* aujourd'hui perdue, contenant des *Aggadot*³⁰⁶, aurait été basée également sur une recension du Xe siècle et aurait circulé en *Ashkenaz* entre le XIe et le XIIIe siècle³⁰⁷. Ce qui nous intéresse en particulier dans cette recension appelée *Pseudo-Sefer Yeşirah* par Nicolas Séd³⁰⁸ est le fait que des extraits et mentions de cette œuvre soient rapportés dans des commentaires et œuvres composés par

²⁹⁵ Pour les suggestions de Joseph Dan sur les raisons du changement d'interprétation du *Sefer Yeşirah* en une œuvre mystique par des cercles mystiques, voir Dan, J., *op. cit.*, note 283, p. 22-25.

²⁹⁶ Il est important de mentionner que le protagoniste du mouvement des Piétistes ashkénazes, Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid* a écrit un commentaire sur le *Sefer Yeşirah* (aujourd'hui perdu) qu'Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms, son principal disciple, a largement utilisé dans son propre commentaire. L'existence du commentaire par Judah *he-Hasid* est connue grâce aux commentaires collectionnés sur cette œuvre par Abraham ben Samuel Abulafia (Saragosse, ca.1240-1291, un des fondateurs de la Kabbale espagnole), que l'on peut voir dans la publication de Jellinek, A., *op.cit.*, note 223, vol. III, Jérusalem, 1967, p. XLIII ; voir aussi Dan, J., *op.cit.*, note 283, p.19 (notes 12 et 22).

²⁹⁷ Voir Dan, J., *op.cit.*, note 281.

²⁹⁸ Le *Sefer ha-Iyyun* a été récemment publié par Verman, M., *The Book of Contemplation*, Albany, New York, state of New York Press, 1992.

²⁹⁹ Voir Dan, J., *Early Kabbalistic Circles*, Jerusalem, Academion, 1977, p.177-179 et Scholem, G., G., *The Origins of Kabbalah* (traduite de l'allemand par A. Arkush et édité par R., J., Z., Werblowsky), Princeton, Jewish Publication Society et Princeton University Press, 1987.

³⁰⁰ Voir Dan, J., *ibid.*, p. 22 et *op.cit.*, note 281, p. 37.

³⁰¹ Voir Dan, J., *op.cit.*, note 244, p. 24 (note 41).

³⁰² Il existe trois recensions différentes de cette œuvre bien décrite dans l'article de Nicolas Séd intitulé « Le Sefer Yeşira, l'édition critique, le texte primitif, la grammaire et la métaphysique », in *Revue des Etudes Juives*, t. 132, 1973, p. 513-528.

³⁰³ Voir Habermann, A., M., « Avḥanim le-ḥequer Sefer Yeşirah », (« Examens de la recherche sur le Sefer Yeşirah ») (hébreu) in *Sinai*, 10, 1947, p. 3-12 et Hayman, A., P., *Sepher Yezira : Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*, Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ), 104, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

³⁰⁴ Ithamar Gruenwald s'est basé sur ce manuscrit pour son édition critique, voir Gruenwald, I., « Some Critical Notes on the First Part of Sefer Yezira », in *Revue des Etudes Juives*, t.132, 1973, p. 475-512 et du même auteur « A Preliminary Critical Edition of the Sefer Yezira » in *Israel Oriental Studies I*, Tel-Aviv, 1971, p.132-177.

³⁰⁵ Voir Epstein, A., « Le qorot ha-qabalah ha-aşkenazit » («les développements de la Kabbale ashkénaze ») (hébreu), in *Mi-qadmoniot ha-yehudim*, Jérusalem, 1958, p.227-230.

³⁰⁶ Il s'agit d'une amplification narrative.

³⁰⁷ Voir Epstein, A., *ibid.*, p. 228 et Voir également Kanarfogel, E., « Rashi's Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions », in *Raschi und sein Erbe, Internationale Tagung des Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms*, Heidelberg, 2007, p. 29, voir aussi du même auteur, *op. cit.*, note 40, p. 145 (et note 31).

³⁰⁸ Voir Séd, N., « Rashi et le Pseudo- *Sepher Yeşirah* », in *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, Sed-Rajna G. (éd), Paris, Les Editions du Cerf, 1993, p. 237.

l'École de *Rashi*³⁰⁹, dont le *Maḥzor Vitry*. Il est important de préciser que les insertions de cette œuvre dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* ont été incorporées aux textes dans une optique cosmologique ou scientifique³¹⁰. En effet, l'interprétation de la signification mystique de cette œuvre n'avait pas encore eu lieu au moment où ces extraits et mentions sont intégrés dans les textes qui ont été recopiés dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry*. Cependant, deux éléments différencient la recherche d'Abraham Epstein et la nôtre. En premier lieu, il ne se base que sur l'édition imprimée de Salomon Hurwitz (Ms Add. 27200-01/manuscrit B dans notre travail), quand nous avons un corpus de dix manuscrits du *Maḥzor Vitry* à disposition. En second lieu, il ne cite qu'une occurrence présente dans cette édition³¹¹, quand en fait il y en a trois, comme nous allons le voir ci-après.

Le premier extrait est celui qui se situe au sein des *halakhot* relatives à la fête de *Roš ha-Šanah*. Cet extrait se trouve non seulement dans le manuscrit B (signe (שכה), 325, édition imprimée vol. 1, p. 366), mais aussi dans les manuscrits S (f. 155v, p. 303) et G (f. 141v)³¹². Le deuxième extrait, mentionné par Ephraïm Kanarfogel³¹³, se situe au sein des *halakhot* relatives à la prière de *Minhah* du *Shabbat*. Il est non seulement dans le manuscrit B (signe (אלק), 131, édition imprimée vol. 1, p.108)³¹⁴, mais aussi dans le manuscrit S (f.66r, p.122), dans le manuscrit P (f. 68r) et dans le manuscrit J (f. 33r). Le troisième extrait se trouve uniquement dans le manuscrit B (signe (רפה), 268, édition imprimée vol. 1, p. 319) et se situe au sein du commentaire sur les *piyyutim* araméens du Décalogue³¹⁵. En dernier lieu, les manuscrits O₁ (f. 147v) et O₃ (f. 192v) sont les seuls du corpus à conserver chacun une mention du *Sefer Yeširah*. Dans le manuscrit O₁ (f.147v), il se trouve au sein d'un « *peruš*

³⁰⁹ Abraham Epstein cite neuf occurrences sur dix, où les citations proviennent des commentaires de l'École de *Rashi*, la dixième, se trouvant dans un commentaire d'Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms ; voir Epstein, A., *ibid.*, p. 228-230.

³¹⁰ Voir Y., Z., Langermann, *op. cit.*, note 27, p. 71, où ce dernier confirme que : « ... *In any event, it is clear that in Ashkenaz, as indeed throughout the Jewish diaspora in the early medieval period, Sefer Yešira was considered to be a work of science...* ».

³¹¹ En outre, Abraham Epstein évoque un autre *maḥzor* daté de 5061, équivalant à 1301 de l'ère commune, où se trouve un extrait du *Sefer Yeširah* et que Nicolas Séd considère curieusement ce *maḥzor* comme un « autre » *Maḥzor Vitry* qu'Abraham Epstein avait en sa possession, mais qu'Abraham Epstein ne mentionne nullement comme tel ; Voir Epstein, A., *op. cit.*, note 305, p. 229 (n° 5 et n° 6) et Séd., N., *op. cit.*, note 308, p. 244 (et notes 17 et 18).

³¹² Le manuscrit P contient sûrement cet extrait, sauf que le manuscrit est illisible sur quelques folios qui comportent les lois de *Roš ha-Šanah*.

³¹³ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p.145 (note 31).

³¹⁴ Voir également cet extrait dans le *Sefer ha-Pardes* ; voir Ehrenreich, H., L. (éd.), *Sefer Ha-Pardes, an Liturgical and Ritual Work, Attributed to Rashi. Edition with Introduction and Notes*, Budapest, 1924, p. 314 et dans le *Siddur Rashi* ; voir Buber, S. et Freiman J. (éds.), *Siddur Raschi*, Berlin, 1911, p. 256 (signe 514,7"תק).
³¹⁵ Après vérification dans les manuscrits P, G, J et C, cet extrait ne se trouve pas dans ces manuscrits. La raison principale, déjà évoquée dans le chapitre IV (voir *supra*, note 148) est simplement le fait que ces commentaires ne sont pas les mêmes d'un manuscrit à l'autre.

meqadeš » (« commentaire sur la sainteté ») et dans le manuscrit O₃ (f.192v), il se trouve dans le commentaire marginal d'un *piyyut*, où Jacob bar Samson, un des disciples de *Rashi*, est mentionné³¹⁶.

ŒUVRES PREMONITOIRES

Œuvre	Auteur et son époque	Origine	Complet	Extraits	Mentions
<i>Sefer Refafot</i>	Attribué à Hai ben Šerirah Gaon (ca.939-1038)	babylonienne (époque du Califat abbaside)	Mich.569	O1	
<i>Sefer Re'amim</i>	Anonyme	franco- ou germano- ashkénaze	O1, Mich.569		

Sefer Refafot (ספר רפפות)³¹⁷: Le « Livre des tremblements³¹⁸ » Ce texte est attribué à Hai ben Šerirah Gaon (c. 939-1038)³¹⁹, théologien, poète liturgique, philologue et mystique qui présida l'académie talmudique de Pumbedita en Babylonie dans le courant des Xe et XIe siècles. Il est surtout connu pour ses nombreux *reponsa* aux communautés de la Diaspora et pour la codification de certaines branches de la loi talmudique. Le *Sefer Refafot* lui est également attribué³²⁰ et porte sur des prémonitions, où des membres du côté gauche et du côté droit du corps humain subissent une légère crispation spasmodique passagère et ils sont interprétés comme présage d'un évènement spécifique. Ce texte obscur est introduit de la manière suivante : « Au moment où les meurtriers de l'homme vont trembler il va comprendre ceci et va examiner dans ce livre et va comprendre ce qui va arriver dans le futur si c'est mal ou si c'est bien et celui qui a confiance en Dieu sera entouré par Sa grâce divine. » (Ms Mich 569, f.115v, col. gauche, lignes 1-5). Egalement voici ce que l'on trouve au sein de ce texte à

³¹⁶ Voir aussi cette mention dans l'article de Y., Z., Langermann, *op. cit.*, note 27, p. 70 (note 11).

³¹⁷ Voir la mention de cette œuvre dans l'ouvrage de Moritz Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters; meistens nach Handschriftlichen Quellen*, Berlin, 1893, p. 893 et de Leicht, R., *op. cit.*, note 41, p. 113.

³¹⁸ La racine hébraïque de רפף veut dire « être faible, trembler ».

³¹⁹ Voir *Encyclopedia Judaica*, vol.7, p. 1130-1131, s.v. « Hai ben Sherira » et *The Jewish Encyclopedia*, *op. cit.*, note 260, vol.VI, p.154.

³²⁰ Un « *Pitaron Ḥalomot* » (« Interprétation des rêves », voir *supra* chapitre IV, p. 113-114) est en outre attribué aussi à Hai ben Šerirah Gaon (ca.939-1038) que l'on trouve précédant le *Sefer Refafot* aux folios 111v-114r du manuscrit Mich. 569 et intitulé « *Athil pitron ḥalomot šel Rav Hai Gaon...* » (« Début de l'Interprétation des rêves de R. Hai Gaon...»). Le *Sefer Refafot* a été imprimé pour la première fois en 1566 à Ferrare. En ce qui concerne ce genre de littérature prémonitoire, Gideon Bohak nomme cela « *Twitch Divination* » ; voir Bohak, G., *Ancient Jewish Magic, a History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 216. Voir aussi une publication à paraître par Gideon Bohak sur des fragments de la Gueniza du Caire, dont quelques-uns portent sur ce sujet : « Towards a Catalogue of the Magical, Astrological, Divinatory and Alchemical Fragments from the Cambridge Genizah Collections », in B., Outhwaite et S., Bhayro (éds.), *From a Sacred Source: Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif*, Leiden, Brill.

titre d'exemple: « ... Et si c'est le doigt de la main droite d'un homme de sa génération, il va mourir et à gauche, il va trouver la joie... Et si c'est la jambe droite, il va aller en chemin et si c'est la gauche il aura de la richesse et de l'honneur... » (Ms Mich.569, f.116r, col. gauche, lignes 7-11). Ce texte se trouve de manière identique dans le manuscrit O₁ du *Mahzor Vitry*, folios 145r/v et dans le manuscrit Mich. 569 aux folios 115v-116r.

Sefer Re' amim (ספר רעמים)³²¹: Le « Livre des Tonnerres ». Ce texte est anonyme, mais se trouve dans le *Sefer ha-'Orah*³²², une des œuvres issues de l'École de *Rashi* et confirme donc un intérêt pour ce genre de texte en *Ashkenaz*. Le sujet de ce texte porte sur la brontologie ou la prédiction d'événements futurs sur la base de manifestations météorologiques telles que le tonnerre (βροντος en grec) et cela, en fonction des mois de l'année. La brontologie est une pratique très ancienne qui trouve ses origines en Mésopotamie à l'époque néo-assyrienne (612-609 avant l'ère commune)³²³. Cependant, la découverte de *brontologia* à Qumran sont non seulement les premières attestations de ce type de texte de divination au Moyen Orient pendant la période hellénistique, mais aussi les témoignages les plus anciens survivants de ce genre de texte en araméen³²⁴. Une version de ce texte comportant des variantes se trouve dans chacun des manuscrits O₁ au folio 282v et Mich.569 au f. 97r³²⁵. A titre d'exemple voici deux passages pour les mois d'Av (juillet-août) et de *Tišri* (septembre-octobre) dans les deux manuscrits : « ...Si le tonnerre tombe au mois d'Av un grand homme mourra et s'il y a du bruit il y aura un exil et un esclavage des sept nations... » (Ms Mich.569, f. 97r, col. du milieu dernière ligne et col. gauche lignes 1-2). « ...Si c'est *Tišri* cela annonce de mauvaises choses pour le monde... » (Ms Mich.569, f. 97r, col. gauche lignes 4-5). « ...S'il y a du tonnerre à Av le treize ou le dix-huit ou le vingt-et-un, il y aura des fruits, des cultures et toutes les herbes des champs en petite quantité et annoncera beaucoup de bien, et si c'est pendant les autres jours, il n'y aura pas de bonnes choses... » (Ms O₁, f. 282v, col. droite, lignes 23-28). « ...Et

³²¹ Les deux manuscrits qui contiennent ce texte ont un titre différent. Dans le manuscrit O₁ on trouve *Seder Re'amim* et dans le manuscrit Mich. 569 on trouve le titre *Sefer Re'amim*.

³²² Voir Buber, S., *op. cit.*, note 116, p. 158 (§124).

³²³ Voir Hunger, H., *Astrological Reports to Assyrian Kings*, Helsinki, Helsinki University Press, 1992, p. 166, s.v. « thunders ».

³²⁴ En outre, nous avons connaissance de *Brontologia* en grec grâce à des sources byzantines, mais ce phénomène a sûrement des antécédents bien plus anciens dans le monde hellénistique; Voir *Discoveries in the Judean Desert*, XXXVI, *Qumran Cave 4*, XXVI, P., Alexander, M., Broshi, E., Chazon, et al., (éd), Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 269. Une source juive plus tardive appelée le *Sefer ha-Evrontot* (Livre des Intercalations) conserve également un texte de brontologie, qui reste encore à être étudié ; voir à titre d'exemple le *Sefer ha-Evrontot*, Zolkiew (Zalkowa), 1805, f. 22v, où il est écrit : « Av, s'il y a du tonnerre en lui, un grand homme va mourir ».

³²⁵ Voir Leicht, R., *op. cit.*, note 41, p. 112. A titre informatif, Raimund Leicht cite le *Sefer Re'amim u-Re' ašim* d' Isaac ben Salomon Luria (1534-1572) comme texte équivalent au *Sefer Re'amim* pour le manuscrit Mich 569.

si le tonnerre est à *Tišri* il y aura une bonne année et ils vont semer, manger, boire et ils seront rassasiés et il y aura beaucoup de pluie et de vin fermenté. » (Ms. O₁, f. 282v, col. gauche, lignes 1-4).

ŒUVRES CALENDAIRES

Œuvre	Auteur et son époque	Origine	Complet	Extraits	Mentions
<i>Peirus ha-'Ibur</i>	Anonyme	franco-ashkénaze	S		

Peirus ha-'Ibur (פירוש השנה): Ce « Commentaire sur l'Intercalation » est inséré à la suite des calendriers dans le manuscrit S (f.230r-235r). Il n'apparaît pas comme faisant partie, au premier abord, du *Sod ha-'Ibur* (סוד השנה) par Jacob bar Samson (ca.1070-1140)³²⁶, un disciple de *Rashi* ou de celui d'Abraham bar Ḥiyya de Barcelone (mort 1136), l'un des premiers grands astronomes juifs d'Espagne. Une édition critique minutieuse de ce texte dans le manuscrit S avec les deux autres cités est en préparation³²⁷.

b) Classement des manuscrits

Après la description des *textes d'étude* dans les manuscrits, il a été observé que les seize manuscrits étudiés³²⁸ se distinguent par la quantité de *textes d'étude* qu'ils possèdent, comme on l'a dit au début de ce chapitre. Ces manuscrits ont été classés en trois catégories, dont la première est le recueil de type liturgico-légal, représenté par des *maḥzorim* comportant peu de *textes d'étude*, c'est-à-dire les manuscrits anciens et courts du *Maḥzor Vitry* (S, P, G, J, A), ainsi que le manuscrit comparatif, Ms Hébr. 643. Les deux autres catégories se rapportent au recueil *encyclopédique* de type liturgico-légal, présent dans les manuscrits du *Maḥzor Vitry* et les six manuscrits comparatifs, qui renferment un nombre important de *textes d'étude*. Cette catégorie de recueils se divise elle-même en deux sous-catégories, en rapport avec la quantité de *textes d'étude* présents au sein des manuscrits de cette catégorie. De ce fait, ces *maḥzorim* et un *siddur* (Ms Hébr. 643) ont été classés comme recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal *peu étendus* (Hébr. 646, 8259 JTS) et recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal *très étendus* (O₁, C, B, Mich. 569, O₂, O₃, Add. 3127, Parm. 1902). Dans la sous-

³²⁶ Un fragment de cette œuvre calendaire par Jacob bar Samson se trouve dans le manuscrit ashkénaze Opp. 317 (cat. n° 692), folios 88r-103v, appelé *Sod ha-'Ibur* et correspond au milieu du 24^e chapitre de cette œuvre écrite en 1123/24, comme indiqué dans deux colophons aux folios 90r et 92v ; voir Neubauer, A., *op. cit.*, note 35, vol.1, p. 136-137.

³²⁷ Une recherche post-doctorale sur les textes calendaires et calendriers des manuscrits hébreux médiévaux de l'aire géographique franco- et germano- ashkénaze (dont les manuscrits du corpus étudiés dans le cadre de ce présent travail) est en cours sous l'égide du professeur Sacha Stern au département des Etudes juives à University College London, Londres.

³²⁸ Dix manuscrits du *Maḥzor Vitry* et six manuscrits comparatifs.

catégorie des recueils *très étendus*, il sied de clarifier la position du manuscrit B, daté du milieu du XIII^e siècle : en effet, il est non seulement considéré comme le manuscrit le plus riche du corpus des *Maḥzor Vitry* sur un plan liturgico-légal (*halakhique*), comme nous l'avons vu au chapitre III, mais il contient aussi une grande quantité d'*additions* ou *textes d'étude*, puisqu'elles sont au nombre de six (des extraits du *Sefer ha-Terumah*, une œuvre éthique complète du *Derekh 'Ereṣ*, un extrait du *Sefer ha-Ittim*, plusieurs extraits du *Sefer Yeṣirah* et deux textes *midrashiques*, le *Pereq Gan Eden* et le *Pereq Milḥemet Melekh ha-Mašiaḥ*). Cela confirme bien sa position dans la catégorie de recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal *très étendus*. En revanche, il s'avère que le manuscrit C, qui était apparu dans le chapitre III comme pauvre en *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif (si on se limite à prendre en compte les textes issus du *Maḥzor Vitry*), s'avère en réalité très riche en *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes, si on prend en considération tous les ouvrages issus de l'École de *Rashi*. De surcroît, le manuscrit C est aussi encore plus riche que le manuscrit B du point de vue des *textes d'étude*. En effet, le manuscrit C daté de la première moitié du XIII^e siècle renferme sept *textes d'étude* (l'œuvre *halakhique* du *Sefer Terumah* sous forme d'extraits et sous forme complète, un extrait du *Sefer Yeṣirah*, deux textes *midrashiques*: *Midrash Gan Eden* et *Midrash Gehinom*, deux œuvres éthiques sous forme complète: le *Derekh 'Ereṣ* et le *Sefer Ḥaye 'Olam*, ainsi qu'une œuvre de coutume sous forme complète : *Sefer ha-Tašbeṣ*). Cependant, deux d'entre eux ont été écrits par une main plus tardive du XIV^e siècle (*Sefer ha-Tašbeṣ* et le *Sefer Ḥaye 'Olam*). Un cas similaire concerne le manuscrit O₁, qui contient en tout six *textes d'études*, mais dont quatre sont de la main (nommée main I dans la description du manuscrit O₁ dans le volume II en annexe de ce travail p. 315) la plus ancienne du manuscrit, datée de la fin XII^e ou début XIII^e siècle (trois œuvres sous forme complète : *Seder Tanna'im ve-'Amora'im*, *Sefer Refafot* et *Derekh 'Ereṣ* et une œuvre sous forme d'extraits: *Sefer Yeṣirah*) et les deux autres *textes d'étude* ont été rédigés par une main plus tardive du XIV^e siècle (*Seder Re 'amim* et *Kise 'Šlomoh zeh hu*). Toutefois, le fait que les manuscrits C et O₁ comportent respectivement cinq et quatre *textes d'étude* par rapport aux manuscrits anciens du *Maḥzor Vitry* S, P, G, J, A (dont la datation coïncide avec la fin du XII^e siècle ou le début du XIII^e siècle, ainsi que la première moitié du XIII^e siècle), cette quantité de *textes d'étude* leur accorde tout de même le statut de premiers recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal du corpus des seize manuscrits³²⁹.

³²⁹ A titre informatif, le manuscrit O₃ (ca.1352-1408) contient deux *textes d'études* par une main postérieure (XV^e-XVI^e siècle) au folio 102v : *Sefer Qomah* et *Sefer Heikhalot*.

Ces distinctions sont nécessaires à cette description, puisqu'elles vont permettre de visualiser ci-dessous l'état de ce type de *maḥzor* ashkénaze de type liturgico-légal entre la fin du XIIe siècle ou du tout début du XIIIe siècle et le troisième quart du XVe siècle, même si deux facteurs majeurs entrent en contre-courant avec cette évolution. En premier lieu, comme évoqué au début du chapitre, la quantité restreinte de ces *maḥzorim* choisis dans ce travail limite la vision à large spectre nécessaire pour observer une évolution d'un genre littéraire. En second lieu, le choix des *textes d'étude* ainsi que leur nombre est inhérent à la volonté du copiste ou commanditaire du manuscrit et, de ce fait, est un paramètre essentiel pour la diffusion de ces *textes d'étude*.

De plus, il a été observé dans plusieurs manuscrits que certains *textes d'étude* dans les recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal, *peu étendus* et *très étendus* des seize manuscrits du corpus, ont été copiés ensemble, ce qui semblerait être un phénomène récurrent, puisque d'autres exemples ont été trouvés dans d'autres *codices* de textes légaux et *Maḥzorim* franco- ou germano- ashkénazes de type liturgico-légal, datés entre les XIIIe et XVe siècles³³⁰. Voici, à titre d'exemple des parallèles textuels entre certains manuscrits du corpus et d'autres manuscrits choisis parmi des *maḥzorim* et compendia *halakhique* franco- et germano-ashkénazes, qui renferment les mêmes textes :

-Dans le manuscrit O3 (daté entre 1352 et 1418) on trouve un *Sefer ha-Tašbeš* et un *Ša'arei Dura* et dans le manuscrit C (daté entre 1218 et 1227) on trouve un *Sefer ha-Tašbeš* et un *Sefer Ḥaye Olam*. Le manuscrit Add. 3127 (daté de 1399) renferme quatre textes ensemble, à savoir le *Sefer ha-Tašbeš*, le *Ša'arei Dura*, le *Sefer Mišvot Qatan* et le *Sefer Ḥaye Olam*. Un autre *maḥzor* de rite germano-ashkénaze, Ms Parm. 1265 (Parme, Biblioteca Palatina, De Rossi 1017) contient le *Sefer ha-Tašbeš*, le *Ša'arei Dura* et le *Sefer Ḥaye Olam*. Egaleme nt le compendium *halakhique* Ms Opp. 339 (Oxford, Bodleian Library, Neubauer cat. n° 883) contient trois autres textes : *Sefer ha-Tašbeš*, le *Ša'arei Dura*, le *Sefer Mišvot Qatan*. Le *Sefer ha-Tašbeš* se trouve par ailleurs, dans le manuscrit Hébr. 646 (daté de 1390), mais associé cette fois au *Sefer Mišvot Qatan*. Le manuscrit Parm. 1902 (daté de 1470) associe, lui, le *Ša'arei Dura* et le *Sefer Ḥaye Olam*.

-Comme évoqué plus haut, le *Sefer Mišvot Qatan*³³¹ est l'une des œuvres *halakhiques* les plus copiées. De ce fait, nous trouvons le *Sefer Mišvot Qatan* aussi associé au *Ša'arei Dura* dans

³³⁰ Voir aussi Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 65.

³³¹ Voir *supra* p. 150-151.

le manuscrit Add. 3127, ainsi que dans un autre *maḥzor* de rite français daté de 1340, Ms. Opp. 335 (Oxford, Bodleian Library, Neubauer cat. n°1130), ou encore de paire avec une section du *Ša'arei Dura* portant sur les lois de *'Issur ve-heiter* (interdit et permis) dans le manuscrit Hébr. 646 et dans un autre *maḥzor*, Ms Dd.13.7, daté de 1387, de rite germano-ashkénaze et conservé à Cambridge (Cambridge University Library).

-Egalement, le *Sefer Mišvot Qatan* peut se trouver accompagné du *Sefer Ḥaye Olam* comme dans le manuscrit Add. 3127, mais aussi au sein d'un compendium *halakhique* germano-ashkénaze, qui est le manuscrit Add. 2580, daté de 1397 (Cambridge, Cambridge University Library). De surcroît, le *maḥzor* germano-ashkénaze, Ms Opp. 337 (Oxford, Bodleian Library, Neubauer cat. n° 884), daté de 1382, contient aussi l'association du *Sefer Mišvot Qatan* et du *Sefer Ḥaye Olam*, mais avec l'addition du *Sod ha-Tešuvah* (« *Le secret de la repentance* »), une supplication de pénitence composée par Moïse ben Jacob de Coucy que Jonah ben Abraham Gerondi a copié et ajouté au *Sefer Ḥaye Olam*, de même que le compendium *halakhique* germano-ashkénaze Ms Opp. 340 (Oxford, Bodleian Library, Neubauer cat. n° 875) daté de 1299, contient *Sefer Mišvot Qatan*, un *Sefer Ḥaye Olam* et en plus un *Sefer Ḥasidim*.

-L'association du *Sefer Ḥaye Olam*, incluant à sa suite le *Sod ha-Tešuvah*, des extraits du *Sefer Ḥasidim*, ainsi que des textes à caractères liturgiques intitulés *Šir ha-Yiḥud* et *Šir ha-Kavod*³³², se trouve dans le manuscrit comparatif Mich. 569. En effet, dans le *maḥzor* germano-ashkénaze du XIIIe ou XIVe siècle, Ms Add. 379.1-2 (Cambridge, Cambridge University Library), on trouve un *Sefer Ḥaye Olam*, un *Sefer Ḥasidim* et un *Šir ha-Kavod*. Dans le *maḥzor* germano-ashkénaze de 1410, Ms Opp. 156 (Oxford, Bodleian Library, Neubauer cat. n° 1114) se situe un *Sefer Ḥaye Olam* et un *Šir ha-Yiḥud*.

-Finalement, dans le manuscrit Add. 3127, l'on voit aussi une présence du *Ša'arei Dura* et du *Šulḥan Šel Arba'á* comme dans le manuscrit Parm. 1902, ainsi que dans un compendium *halakhique* germano-ashkénaze de 1381, contenant ces deux textes parmi d'autres textes légaux, Ms Mich.392 (Oxford, Bodleian Library, Neubauer cat. n° 693).

D'après l'énumération des textes copiés ensemble ci-dessus, il est intéressant d'observer qu'un certain nombre de *textes d'étude* sont souvent compilés ensemble. Ils ont été trouvés au sein de la plupart des manuscrits comparatifs du corpus étudiés dans le cadre de ce travail, ainsi que dans d'autres *maḥzorim* et compendia *halakhiques* franco- ou germano- ashkénazes

³³² Voir *supra* chapitre IV, 2.b), les poésies liturgiques.

qui ont été ajoutés à la comparaison ci-dessus. Par conséquent, il est à présent évident que ces textes ont été copiés dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*, datés à partir de la première moitié du XIII^e siècle, grâce à leur impact majeur sur le domaine littéraire rabbinique en *Ashkenaz*. Qui plus est, il est possible d'établir, à partir de cet échantillon de comparaison entre des manuscrits ashkénazes conservés, que les œuvres du *Sefer ha-Tašbeš*, *Sefer Mišvot Qatan*, *Sefer Ḥaye Olam*, *Ša 'arei Dura* et du *Sefer Ḥasidim* en particulier, ont été copiées ensemble de manière récurrente en région germano- et franco-ashkénaze entre la première moitié du XIII^e siècle et le troisième quart du XV^e siècle, amenant dès lors une preuve de leur grande diffusion.

A présent, nous allons procéder à la mise en évidence de l'étendue de ces recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal qui figureront dans deux tableaux comparatifs et auront pour objet d'illustrer l'évolution du nombre de *textes d'étude* sous forme chronologique :

DIX MANUSCRITS DU MAḤZOR VITRY			
Manuscrits du <i>Maḥzor Vitry</i> (date)	Recueils de type liturgico-légal nombre de textes (1+)	Recueils encyclopédiques <i>peu étendus</i> nombre de textes (3+)	Recueils encyclopédiques <i>très étendus</i> nombre de textes (6+)
S (1104)	2		
P (fin 12 ^e -début 13 ^e)	2		
G (après 1171)	2		
J (1204)	2		
O1 (fin 12 ^e ou début 13 ^e puis 14 ^e)			4+2 tardifs ³³³
C (1218-1237 et 15 ^e)			5+2 tardifs ³³⁴
B (1242)			6
A (1280-1300)	1		
O2 (1332)			6
O3 (1352-1408)			4+2 tardifs ³³⁵
MOYENNE	2		6

SIX MANUSCRITS COMPARATIFS			
Manuscrits comparatifs (date)	Recueils de type liturgico-légal nombre de textes (2+)	Recueils encyclopédiques <i>peu étendus</i> nombre de textes (3+)	Recueils encyclopédiques <i>très étendus</i> nombre de textes (6+)
Mich.569 (1288-89)			9 ³³⁶
Hébr.643 (après 1293)	2		
8259JTS (14 ^e et 1435)		3	
Hébr.646 (1390)		3	
Add. 3127 (1399)			10 ³³⁷
Parm. 1902 (1470)			7
MOYENNE	2	3	8

³³³ *Seder Re 'amim et Kise' Šlomoh zeh hu.*

³³⁴ *Sefer ha-Tašbeš et Sefer Ḥaye 'Olam.*

³³⁵ *Sefer Qomah et Sefer Heikhalot.*

³³⁶ Les trois petits textes *midrashiques* de *Goliat ha-Pelišti*, *Galut Šlomoh* et de *'Aqedat Išhaq* ont été compté comme un texte (Ms Mich.569, Oxford, Bodleian Library).

³³⁷ Les deux petits textes *midrashiques* de *Petirat 'Aharon* et *Petirat Mošeh* sont comptés comme un texte, puisqu'ils sont de moindre importance dans le manuscrit Add. 3127 (Cambridge, Cambridge University Library).

Ces tableaux permettent de constater que le nombre de textes contenu dans les seize manuscrits varie de manière erratique et qu'il n'y a aucun fil conducteur pour prétendre à une évolution quantitative de *textes d'étude* dans le temps. Bien que l'échantillon de seize manuscrits à notre disposition est maigre, comme évoqué au début du chapitre, il se dégage pourtant une date charnière lors de la première moitié du XIII^e siècle, où une transformation se fait dans ces recueils de type liturgico-légal. En effet, nous passons abruptement d'une moyenne de deux *textes d'étude* dans les recueils de type liturgico-légal³³⁸ à une moyenne de six *textes d'étude* dans les recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal, très étendus au sein des manuscrits du *Maḥzor Vitry*, et à une moyenne de huit au sein des manuscrits comparatifs de cette même catégorie. Par conséquent, nous pouvons dire que la croissance du nombre de *textes d'étude* dans les manuscrits est proportionnelle à l'avancement temporel à partir de la première moitié du XIII^e siècle. A partir de ce moment-là, nous ne trouvons pas une croissance constante mais plutôt fluctuante, comme illustré par le manuscrit Mich.569 (ca.1288-89), qui en compte neuf et par les manuscrits plus tardifs, Hébr. 643 (ca. 1293) ou Hébr. 646 (1390), qui comptent respectivement deux et trois *textes d'étude*.

c) *Ashkenaz* et sa culture littéraire vus à travers les manuscrits étudiés

A présent que les *textes d'étude* dans cet échantillon de seize manuscrits ont été énumérés, décrits et comparés entre eux, il semble pertinent de mettre en évidence le contexte historique et culturel, dans lequel ces *textes d'étude* ont été intégrés dans les manuscrits étudiés. A titre de rappel, les manuscrits que nous évoquons ici sont spécifiquement les recueils liturgico-légaux de type *encyclopédique* qui ont joué un rôle important de véhicule de transmission des *textes d'étude* décrits ci-dessus³³⁹ entre le début du XIII^e siècle et le troisième quart du XV^e siècle. Le milieu dans lequel ces recueils ont évolué se situe dans les régions franco- et germano- ashkénazes. Les aires géographiques sont imprégnées de ferveur religieuse, isolées linguistiquement et culturellement d'autres centres juifs³⁴⁰ et surtout

³³⁸ Il est nécessaire ici de rappeler que le manuscrit A, bien que daté entre 1280 et 1300 est un manuscrit lacunaire avec un *texte d'étude* et par conséquent n'est pas pris en compte dans cet argument.

³³⁹ En particulier les textes *halakhiques*, éthiques, de coutumes, midrashiques, mystique, prémonitoires et brontologiques; les textes calendaires et calendriers faisant partie inhérente du *maḥzor* lui-même, sauf pour le manuscrit S qui contient un commentaire sur l'Intercalation (« *Peiruš ha-Ibur* »).

³⁴⁰ Cyril Aslanov démontre comment les cultures d'*Ashkenaz/ Şarefat* et *Sefarad/Provence* se tournaient volontairement le dos dans son article intitulé « The Juxtaposition Ashkenaz / Tsarfat vs. Sepharad/Provence Reassessed-A linguistic approach », in *Simon Dubnow Institute Yearbook*, vol.VIII, Freudenthal, G., (éd.), 2009, p. 49-65).

prônent une orientation talmudo-centrique³⁴¹. Ceci est à l'opposé de l'attitude des Juifs d'Espagne (*Sefarad*) de Provence (*Provenzia*) et même d'Italie (*Italia*) qui accueillent la philosophie, les sciences et la poésie profanes à bras ouverts, grâce au phénomène d'acculturation de la littérature gréco-arabe disponible dans le même environnement.

Malgré cet isolement volontaire³⁴² et une attirance pour d'autres domaines littéraires inhérents à leur mode de vie, tels la *Halakha*, l'éthique, la mystique, le *midrash* et les coutumes, les Sages d'*Ashkenaz* sont dotés d'une grande créativité spirituelle et intellectuelle et ont à leur disposition de nombreuses sources littéraires de provenance italo-byzantine, palestinienne et babylonienne, rassemblées par les Sages des générations antérieures au XIe siècle³⁴³. A cela vient se greffer la « Renaissance du XIIe siècle » qui marque et révolutionne l'atmosphère intellectuelle de l'Europe septentrionale, particulièrement le Nord de la France. Celle-ci transforme non seulement la démographie, l'économie, la théologie, le droit canon et romain, ainsi que la culture littéraire³⁴⁴, mais influe aussi sur les juifs ashkénazes³⁴⁵, comme expliqué au début de ce chapitre. Cette influence va se faire sentir principalement dans le domaine de l'étude, où un transfert de la méthode d'explications exégétiques de type littéral (« *pešat*») aura lieu, représentée jusqu'à là par le plus grand commentateur biblique et talmudique de la deuxième moitié du XIe siècle, Isaac ben Salomon de Troyes (*Rashi*), à la

³⁴¹ Voir Kanarfogel, E., *Jewish Society and Education in the Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1992, p. 63 et 69.

³⁴² Dans l'introduction de l'ouvrage collectif intitulé *Simon Dubnow Institute Yearbook* (vol.VIII, 2009, p. 18-24) Gad Freudenthal explique que la culture gréco-arabe n'a pas pénétré l'aire géographique d'*Ashkenaz* (régions franco- et germano- ashkénazes) et n'est pas devenue une partie intégrante de leur culture et ce, principalement pour une raison : les Sages franco- et germano- ashkénazes étaient indifférents et même réfractaires au rationalisme aristotélicien que nous voyons transparaître dans les œuvres de Maïmonide ou Saadia Gaon. De surcroît, selon Gad Freudenthal, ces œuvres de philosophie et de sciences traduites d'arabe en hébreu principalement par Judah, Samuel et Moïse Ibn Tibbon (famille de Juifs lettrés andalous, émigrés à Lunel en Provence vers 1140) ont nécessité une explication suivie du texte par ces traducteurs pour le commanditaire de la traduction. Sans cela, le texte traduit était incompréhensible pour quelqu'un de non affilié à cette manière de penser. En outre, ce refus d'acceptation des Sages ashkénazes serait aussi dû à l'ignorance du raisonnement pour comprendre la matière traduite et par conséquent rejetée. A titre indicatif, voir également Berger, D., « Polemic, Exegesis, Philosophy and Science: On the Tenacity of Ashkenazic Modes of Thought », in *Simon Dubnow Institute Yearbook*, vol.VIII, Freudenthal, G., (éd.), 2009, p. 27-39 et Ta-Shma, I., « The Library of the French Sages », *op. cit.*, note 21, p. 82.

³⁴³ Voir Grossman, A., « Towards a Portrait of the Rabbi in Eleventh-Century Ashkenaz », in *Das Aschkenasische Rabbinat*, J., Carlebach (éd.), Berlin, Metropol Verlag, 1995, p. 35 et Ta-Shma, I., « Sifriatam šel ḥakhmei Ashkenaz bnei me'ah ha-11-ha-12 », *op. cit.*, note 21.

³⁴⁴ Voir Ta-Shma, I., « Halakha, Reality and the Concept of Historical Change », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p.102.

³⁴⁵ Les Juifs de la région germano-ashkénaze ont été moins influencés par la « Renaissance du XIIe siècle » et par le mouvement de rationalisme le caractérisant ; voir Grossman, A., *ibid.*, p. 35. Toutefois, un mouvement de *Tosafistes* allemands de moindre importance existera en parallèle au mouvement français dès le début du XIIe siècle avec Eliezer bar Natan (*Ravan*, ca.1090-1170), un des premiers *tosafistes* germano-ashkénazes actif à Mayence et ayant survécu à la première Croisade de 1096.

méthode dialectique³⁴⁶. Celle-ci est adoptée par les *tosafistes*³⁴⁷ de culture scolastique et s'est configurée à la fois à partir d'un développement lié à la culture chrétienne environnante et à une réactivation d'une méthode critique de type dialectique de la *Halakha* pratiquée par les *'Amoraïm* (Sages rédacteurs de la *Guemara*, constituant le Talmud entre 230 et 500 de l'ère commune) des centaines d'années plus tôt³⁴⁸. Cette révolution intellectuelle bien ancrée à la fin du XIIe siècle dans le monde non seulement chrétien, mais aussi juif franco-ashkénaze³⁴⁹, va promouvoir la *Halakha* à un niveau jamais encore atteint pendant la période de créativité intellectuelle des *tosafistes*, dès la première moitié du XIIe siècle et ce, jusqu'à la première moitié du XIIIe siècle³⁵⁰, lorsqu'une période de consolidation s'installe, comme Haïm Soloveitchik le décrit parfaitement: «*The thirteenth century simply arranged and packaged the intellectual revolution of the twelfth*³⁵¹». Les premières académies talmudiques (*yešivot*) de la première moitié du XIIe siècle se situent principalement en région franco-ashkénaze³⁵², dirigées par les premiers *tosafistes*, dont la plupart sont issus de la famille de *Rashi*³⁵³. Ces académies deviendront des foyers de créativité sans précédent grâce à des maîtres de la dialectique *tosafiste*, tels que Jacob ben Meïr (*Rabenu Tam*, 1100-1171), Isaac de Dampierre (*RI de Dampierre*, mort ca.1189) ou encore Samson ben Abraham de Sens (*Raš mi-Šanš*, ca.

³⁴⁶ La définition de la dialectique selon Raban Maur (ca. 780-856), archevêque de Mayence et l'un des plus grands auteurs de la Renaissance carolingienne, est la suivante : « la dialectique est une discipline rationnelle pour chercher, définir, exposer et aussi pour être capable de discerner le vrai du faux...elle nous permet d'argumenter et de découvrir ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas conclure, ce qui, dans les questions en discussions, est vrai, vraisemblable ou tout à fait faux » ; voir Riché, P., *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age. Fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle*, Paris, Picard, 1989, p. 374-375. Voir aussi Soloveitchik, H., «Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz -1096, 1242, 1306 and 1298 », in *Jewish History*, vol.12, n° 1, 1998, p. 72 et 76.

³⁴⁷ Les *tosafistes* ont employé la méthode dialectique pour réconcilier des conflits dans les aspects religieux, sociaux et économiques de la Loi talmudique; voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 137, p. 300. Pour une définition de *Tosafiste*, voir *supra* note 137.

³⁴⁸ Voir Ta-Shma, *op. cit.*, note 344, p.103, Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 137, p. 295. De surcroît, il est supposé que les créateurs de cette méthode auraient été des *Tannaïm* (Sages rédacteurs de la *Mishna* entre le IIe et IVe siècle) du IVe siècle, à savoir Abbaye et Rava ; voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 341, p. 69 et Soloveitchik, H., *op. cit.*, note 346, p. 73.

³⁴⁹ Voir Soloveitchik, H., *ibid.*, p.73-74 et Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 71. Pour une bonne description de la Renaissance du XIIe siècle du point de vue à la fois Juif et Chrétien, voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 66-75.

³⁵⁰ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 137, p. 295 et Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 72 et 74.

³⁵¹ Voir Soloveitchik, H., *ibid.*, p.74.

³⁵² Eliezer bar Natan (*Ravan*, ca.1090-1170) était un des premiers *tosafistes* de la région germano-ashkénaze à Mayence. Il est aussi important d'évoquer qu'un système d'étude du Talmud très proche de la méthode dialectique des *Tosafistes* aurait été utilisé pendant un temps limité dans l'académie de Worms pendant le dernier tiers du XIe siècle; voir Grossman, A., « On the Early Sages of Ashkenaz », (book review), in *Immanuel*, 15, Hiver 1982/1983), p. 80 et voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 341, p.72. Pour une étude plus complète de ce phénomène à Worms, voir Grossman, A., «Social Structure and Intellectual Creativity in Medieval Jewish Communities (Eighth to Twelfth Centuries) », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 3, I. Twersky et J. M., Harris (éd.), Cambridge, MA., Harvard University Press, 2000, p. 11-17.

³⁵³ Meïr ben Samuel (*Ram*, ca.1060-1135, beau-fils de *Rashi*) et ses fils Samuel ben Meïr (*Rašbam*, ca. 1085-1158), Isaac ben Meïr (*Ribam*, ca. 1090-1130) et Jacob ben Meïr (*Rabenu Tam*, 1100-1170) et Isaac ben Samuel de Dampierre (*RI ha-zaqen*, mort ca. 1185) neveu de ce dernier.

1150-1220) et ce transfert du centre de transmission du savoir vers la France du Nord est à la fois dû à la décimation des grands centres d'étude germano-ashkénazes de Mayence, Spire et Worms après la première Croisade de 1096 et à la stature de *Rashi*. Ces foyers d'études talmudiques de la France du Nord vont changer successivement de lieu entre le XIe et XIIIe siècles; en commençant par Troyes, puis Ramerupt³⁵⁴, Dampierre, Sens et Paris, le centre talmudique majeur en France à partir de la fin du XIIe siècle, où enseigne Judah ben Isaac *Sire Leon* de Paris (ca.1166-1244) et Yeḥiel ben Joseph de Paris (mort ca. 1265). Après la destruction par le feu du Talmud à Paris en 1242³⁵⁵, les académies s'en iront dans la périphérie de Paris, en Normandie, à Evreux ou encore à Falaise et décupleront leurs efforts dans l'édition, la codification et la compilation des *tosafot* du XIIe siècle³⁵⁶, lorsque s'engage le déclin du mouvement *tosafiste* en France à partir du milieu du XIIIe siècle. Cependant, le déclin de la position dominante du mouvement *tosafiste* français va permettre un transfert de créativité intellectuelle pendant le reste du XIIIe siècle dans la région germano-ashkénaze, sous-jacente jusqu'alors³⁵⁷. Ce déplacement se fait aussi grâce à la créativité productrice et hors du commun d'une des plus grandes personnalités du XIIIe siècle, nommé Meir ben Baruch de Rothenburg (ca.1215-1293)³⁵⁸. Ce dernier a reçu, comme évoqué plus haut dans ce chapitre³⁵⁹, une éducation à la fois chez des maîtres germano- et franco- ashkénazes et sera considéré comme le Sage, dont la mort en 1293³⁶⁰ marquera la clôture du mouvement *tosafiste*.

³⁵⁴ Selon une hypothèse de Norman Golb, l'idée que des petit-fils de *Rashi* auraient vécu à Ramerupt (un village en Champagne) reconnu par de nombreux chercheurs modernes est erronée et se base sur la recherche d'Henri Gross (voir *op. cit.*, note 64, p. 634-635, s.v. « Ramerupt »), où ce dernier trouve de nombreuses variantes dans l'écriture de ce toponyme. En réalité selon la théorie de Norman Golb, il ne s'agirait pas de Ramerupt mais de Reims, ville importante, où aurait vécu Samuel ben Meir (*Rašbam*) et Jacob ben Meir (*Rabenu Tam*), deux des petits-fils de *Rashi*. Par ailleurs, il est connu que Samuel ben Meir voyageait régulièrement avec des commerçants juifs de Reims pour se rendre à la foire de Troyes. Egalement, lors de l'incident connu, où Jacob ben Meir est attaqué par des Croisés au moment de la 2^e Croisade, le lieu de cette attaque aurait été plutôt Reims que Ramerupt, puisque selon des sources historiques, les Croisés de Champagne se sont réunis à Reims en mai 1147 en route pour se rendre de St Denis à Metz, la ville de Reims se trouvant sur le chemin de Metz. Voir Golb, N., *Les Juifs de Rouen au Moyen Age, portrait d'une culture oubliée*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1985, p. 143-144 (note 1), p. 148 (note 12) et p. 149-150 (note 16) et Runciman, S., *A History of the Crusades II: The Kingdom of Jerusalem and and the Frankish East 1100-1187*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 261-262. Sur la participation des juifs à la foire de Troyes, voir Agus, I., *Urban Civilization in the Middle Ages in Pre-Crusade Europe*, vol. I, New York, Yeshiva University Press, 1965, p. 173-181 et Desportes, P., *Reims et les Rémois aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Picard, 1979, p.107-108.

³⁵⁵ Voir *supra* note 147.

³⁵⁶ Voir Soloveitchik, H., *op. cit.*, note 346, p. 75-76.

³⁵⁷ Voir Soloveitchik, H., *ibid.*, p. 76. Pour une explication sur la différence de méthode entre les *tosafistes* franco- et germano- ashkénazes, voir Soloveitchik, H., *op. cit.*, note 160, p. 41-47.

³⁵⁸ Voir Soloveitchik, H., *op. cit.*, note 316, p. 78.

³⁵⁹ Voir *supra* p.151.

³⁶⁰ Ses élèves, en particulier Ašer ben Yeḥiel (*Roš*, ca.1250-1327) et son fils Jacob ben Ašer (*Ba'al ha-Turim*, 1279-1340) marqueront la clôture définitive de ce mouvement intellectuel par leur fuite de l'Allemagne vers Tolède en Castille en 1304, à cause de la détérioration de la situation en région germano-ashkénaze

Ce bref survol historique du contexte intellectuel en *Ashkenaz* aux XIIe et XIIIe siècles permet de mieux situer l'échantillon de seize recueils *encyclopédiques* de type liturgico-légal étudiés dans ce travail et de leur accorder la place de témoins de cette grande créativité intellectuelle, particulièrement dans le domaine de la *Halakha*. Avec cela, il est intéressant d'observer que de tous les *textes d'étude* dans ces manuscrits, le plus grand nombre sont effectivement des textes de nature halakhique. En comparaison, les textes de nature midrashique³⁶¹, éthique, mystique, coutumière, scientifique, prémonitoire et calendaire sont moins nombreux. En se référant au tableau d'œuvres halakhiques plus haut, pas moins de dix textes d'origine germano- et franco- ashkénaze sont énumérés³⁶², preuve irréfutable de cette élan créateur visible, même au sein d'un échantillon restreint de seize manuscrits tel que celui-ci. En regardant de plus près, on observe qu'il y a une part égale d'œuvres d'origine germano- ashkénaze (5) et franco- ashkénaze (5) qui représentent ensemble deux phases distinctes de cette révolution intellectuelle. En premier lieu, le point culminant de cette créativité entre 1200 et 1230 est le mieux représenté par l'œuvre d'inspiration *tosafiste* française par excellence, le *Sefer ha-Terumah* par Barukh ben Isaac de Worms³⁶³, (dont des extraits se trouvent dans quatre manuscrits différents du corpus étudié, C, B, O₂, Parm.1902). En second lieu, la phase à la fois de cristallisation et de continuation qui prend la relève progressivement à partir du milieu du XIIIe siècle est le mieux illustrée ici par l'œuvre germano-ashkénaze du *Ša'arei Dura*³⁶⁴ de Isaac ben Meir Düren (dont l'œuvre complète et des extraits sont présents dans cinq manuscrits du corpus étudié, O₃, 8259JTS, Hébr.646, Add.3127 et Parm.1902), dont le contenu est une brillante compilation cumulative des *responsa* des autorités franco- et germano- ashkénazes des générations précédentes et contemporaines et en particulier, ceux de Meir ben Barukh de Rothenburg. En outre, du côté franco-ashkénaze, l'œuvre du *Sefer Mišvot Qatan*³⁶⁵ datée de la fin du XIIIe siècle (sous forme complète dans les manuscrits Hébr.643, Hébr.646, Add.3127 et sous forme abrégée

(emprisonnement de Meir ben Barukh de Rothenburg en 1286-1293 (voir *supra* note 220), massacres de Rindfleisch en 1298, massacres du Bon Werner en 1286); voir Soloveitchik, H., *op. cit.*, note 346, p.78 et Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 40, p. 249.

³⁶¹ Bien qu'il y ait en tout dix textes midrashiens inclus en tout dans les manuscrits étudiés, ces textes sont pour la plupart des « *midrašei ge'ulah* », c'est-à-dire des textes midrashiens en relation avec la Rédemption finale, un thème et un genre littéraire déjà très usité par les Sages ashkénazes dès le XIe siècle ; voir Grossman, A., *op. cit.*, note 343, p. 35.

³⁶² Le *Sefer ha-Ittim* d'origine séfarade et le *Sefer ha-'Eškol* d'origine provençale ne sont pas pris en considération ici car il ne s'agit que d'un extrait et d'une mention.

³⁶³ Voir *supra* p. 147. Le *Sefer ha-Terumah* reflète avant tout les enseignements de son maître, le *tosafiste* Isaac ben Samuel de Dampierre (mort ca. 1185).

³⁶⁴ Voir *supra* p. 149.

³⁶⁵ Voir *supra*, p. 150.

dans le manuscrit A) par Isaac ben Joseph de Corbeil, beau-fils de Yeḥiel de Paris (lui-même maître principal de Meir ben Barukh de Rothenburg lors de son séjour en France) est une œuvre qui souligne également cette deuxième phase de cristallisation et témoigne en même temps du rayonnement intellectuel du Sage Meir Ben Barukh de Rothenburg dans la deuxième partie du XIIIe siècle³⁶⁶.

Le présent chapitre nous a permis de démontrer que les manuscrits du *Mahzor Vitry* sont non seulement des rituels de prière, mais aussi des manuels d'étude, caractérisés par leur genre littéraire de recueil de type liturgico-légal qui ne se limite pas à ces manuscrits, mais à d'autres *mahzorim* et *siddurim* de l'aire géographique ashkénaze. Ces derniers ne comportent peut-être pas le même noyau liturgico-légal composé des enseignements de l'École de *Rashi*, du *Seder Amram Gaon* et des *Halakhot Gedolot*, mais ils contiennent toutefois des lois qui accompagnent la liturgie et/ ou des lois relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif. Comme déjà indiqué, les six manuscrits comparatifs ont été choisis en fonction des *textes d'étude* qu'ils renferment, où au moins un *texte d'étude* figure dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*. Après une description de tous les *textes d'étude*, classés par thème, une comparaison entre les seize manuscrits a été effectuée, permettant de constater une nette augmentation de *textes d'étude* à partir de la première moitié du XIIIe siècle. Cette constatation a octroyé d'une part le choix du qualificatif d'*encyclopédique* pour ces recueils de type liturgico-légal et d'autre part, a permis la justification de l'emploi de ce terme destiné à ces recueils, qui sont sans doute influencés par l'*encyclopédisme* du XIIIe siècle en Europe septentrionale. De ce fait, nous assistons à la naissance des « bibliothèques portables », caractérisées par la richesse et la diversité de leur contenu. En second lieu, ce chapitre a démontré que le choix de certains *textes d'étude* copiés ensemble, était inhérent à la volonté du copiste ou commanditaire du manuscrit. De ce fait, ce choix représente un paramètre essentiel pour l'appréciation de la distribution de ces *textes d'étude* à l'intérieur de ces recueils. L'ultime étape de ce chapitre était de réaliser que la majorité des *textes d'études* contenus dans cet échantillon de seize recueils de type liturgico-légal sont de nature *halakhique* et dès lors reflètent le caractère majoritairement talmudo-centrique en *Ashkenaz*.

Les deux chapitres suivants de ce travail vont permettre d'achever cette mise en contexte historique et culturelle des manuscrits du *Mahzor Vitry*. Le premier décrira

³⁶⁶ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 165, p. 249-259.

brièvement leur profil mystique, mettant en relief une valeur culturelle inhérente en *Ashkenaz*. Le dernier chapitre comparera les manuscrits du *Mahzor Vitry* avec des manuscrits latins et vernaculaires de l'époque scolastique, dévoilant ainsi la complexité de leurs mises en page et de leurs mises en textes, accueillant ainsi les textes de liturgie, de *Halakha* et d'étude.

VI. *Le Maḥzor Vitry et la mystique juive*

Dans les deux précédents chapitres, la présence d'éléments issus de la mystique juive ancienne a souvent été évoquée, que cela soit au sein de textes liturgiques (chapitre IV) ou de *textes d'étude* (chapitre V) dans certains manuscrits du corpus étudié. Il est important de rappeler que les manuscrits du *Maḥzor Vitry* ne sont pas des manuscrits de genre mystique à proprement parler, mais des recueils de type liturgico-légal qui renferment en majorité des *textes d'étude* de nature *halakhique*, comme nous l'avons démontré au chapitre précédent. Toutefois, la présence de textes influencés par la mystique juive ancienne justifie qu'une place particulière soit consacrée à ce sujet. Ces textes peuvent se diviser en deux catégories, à savoir, ceux qui citent des textes de la mystique juive ancienne et ceux ayant adapté cette mystique juive ancienne d'origine à la perception existentielle et spirituelle des Piétistes ashkénazes. Ceux-ci étaient actifs principalement en région germano-ashkénaze, entre la fin du XIIe siècle et le milieu du XIIIe siècle, mais les enseignements, qui se propageront d'ailleurs aussi dans la région franco-ashkénaze, seront d'usage encore bien plus tard, comme l'atteste le manuscrit O3, daté du milieu du XIVe siècle, que nous évoquerons plus bas.

A présent, une brève mise en contexte historique de la place de la mystique juive et de sa littérature en *Ashkenaz* au Moyen Age sera présentée. Puis, cette situation dichotomique reflétée dans la tradition manuscrite des régions franco- et germano- ashkénaze sera développée par l'analyse d'une coutume issue d'une ancienne tradition mystique, répandue en *Ashkenaz*, à savoir celle de la *mezuzah* (objet rituel) de type amulette, ainsi que la mise en évidence de l'influence du courant des Piétistes ashkénazes sur certains textes au sein des manuscrits du *Maḥzor Vitry*.

1. Le contexte historique du *Torat ha-Sod* en *Ashkenaz*

En premier lieu, il sied d'éclaircir les termes de « mystique juive ancienne » ou de « tradition juive ésotérique » (« *Torat ha-Sod* »), dont des éléments se trouvent dans les manuscrits du corpus des *Maḥzor Vitry*. Ce terme désigne ici le mysticisme issu de la littérature des *Heikhalot*¹, dont les débuts peuvent être datés entre les Ie et IIIe siècles (en parallèle à la rédaction de la *Mishna* et puis au début de la rédaction de la *Guemara*), et qui

¹ *Heikhalot Rabati*, *Heikhalot Zutрати*, *Ma'aseh Merkavah*, *Merkavah Rabah* et *Sefer Heikhalot*, voir *supra* chapitre V, p.167-168.

s'est développé entre les Ve et VIIe siècles², pour être finalisé entre les IXe et Xe siècles. Malgré les tentatives de la recherche pour leur attribuer une origine palestinienne, il semblerait que celle-ci soit pseudépigraphique et que la période formative de cette littérature soit en réalité la Babylonie³. Celle-ci est incorporée dans les manuscrits sous forme d'extraits ou comme simples mentions et touche principalement au mysticisme de *Merkavah* (descriptions des ascensions extatiques du mystique au char/trône divin), mais aussi à la cosmologie et à l'angéologie (hiérarchies angéliques). Il existe des extraits de différents ouvrages provenant de la littérature des *Heikhalot* dans les manuscrits étudiés, comme des extraits du *Ma'aseh Merkavah* qui ont été intégrés dans la liturgie germano- et franco-ashkénaze présente dans les manuscrits de notre corpus⁴ ; dans le *Sefer Qomah*⁵ décrivant les mesures divines ou dans le *Sefer Heikhalot*⁶ (ou le Livre III d'Enoch), décrivant la révélation de l'ange *Metatron* à R. Išmaël.

La littérature des *Heikhalot* est effectivement présente dans les manuscrits étudiés ici et en particulier dans le *Sefer Qomah* et le *Sefer Heikhalot*, que nous avons par ailleurs dans le manuscrit O3 de notre corpus du *Maḥzor Vitry*⁷. Ces deux œuvres sont par ailleurs, fréquemment copiées pendant le moyen âge. Elles attestent d'une connaissance et d'une utilisation de textes mystiques dans le milieu intellectuel et religieux rabbinique germano- et franco-ashkénaze, divulguée non seulement par des voies de transmission majoritairement orales, mais aussi écrites. Cette connaissance est sans doute arrivée jusqu'en *Ashkenaz* non seulement grâce à la famille Qalonymos⁸ lors de leur venue d'Italie au Xe siècle mais aussi grâce à des membres de la famille Abun, émigrés à Mayence depuis Le Mans à l'ouest de la

² Voir Dan, J., « The Ancient Heikhalot Mystical Texts in the Middle Ages: Tradition, Source, Inspiration », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 75, n° 3, Automne 1993, p. 86 et 93.

³ Voir Schäfer, P., « The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidim and its Roots in Jewish Tradition », in *Jewish History*, vol. 4, n° 2, (automne) 1990, p. 14. En outre, une datation entre le IIIe et VIIIe siècle de l'ère commune est proposée par Swartz, M., D., *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1992, p. 5 et Lesses, R., « Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », in *Harvard Theological Review*, vol. 89, 1996, p. 42. Pour la question de la situation géographique de la période formative de la littérature des *Heikhalot* ; voir Schäfer, P., « Research on Hekhalot Literature. Where do we stand now ? » in Sed-Rajna G. (éd.), *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993, p. 232.

⁴ Voir *supra* chapitre IV, note 87.

⁵ Sous forme d'extrait dans le manuscrit O3, folio 102r, (*figure 14d*) ; voir *supra* chapitre V, p. 166-167.

⁶ Sous forme d'extrait dans le manuscrit O3, folio 102r, (*figure 14d*) ; voir *supra* chapitre V, p. 167-168.

⁷ Voir Dan, J., *op.cit.*, note 2, p. 89-90. C'est justement le cas pour le manuscrit O3.

⁸ Grossman, A., « The Migration of the Kalonymos Family from Italy to Germany » (hébreu), in *Zion*, XL, 1975, p. 154-185 et Kuyt, A., « Traces of Mutual Influence of the Haside Ashkenaz and the Hekhalot Literatures », in *From Narbonne to Regensburg, Studies in Medieval Hebrew Texts*, N., A., Van Uechelen and I., E., Zwiép (éd.), Amsterdam, Juda Palache Institute, 1993, p. 67. Pour l'arrivée de la littérature des *Heikhalot* en région germano-ashkénaze voir aussi Schäfer, P., *Übersetzung des Hekhalot-Literatur*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1987, vol. II, paragraphes 81-334.

France⁹ dans le courant du Xe siècle¹⁰. Ces mêmes textes mystiques étaient intégrés à une chaîne de transmission de la littérature des *Heikhalot* ayant transité auparavant à la fois par la tradition égyptienne-palestinienne¹¹, nord-africaine¹² et babylonienne. Par ailleurs, une légende diffusée dans le cercle des Piétistes ashkénazes (*Hasidei Ashkenaz*)¹³ évoque une chaîne de transmission directe depuis Bagdad par un Gaon du IXe siècle nommé Aaron ben Samuel de Bagdad (surnommé 'Abu 'Aharon). Il aurait voyagé en Italie et transmis ses connaissances ésotériques à des membres de la famille Qalonymos. De ce fait, cette diffusion représenterait le lien entre la Babylonie et l'Europe¹⁴. En effet, l'Italie était un centre

⁹ Il est intéressant de préciser que des portions de la littérature des *Heikhalot* et de cosmogonie juive ancienne étaient connues en France du Nord en tout cas avant l'an 1000 (XIe siècle). Ceci est attesté par un témoignage d'Agobard de Lyon (ca.779-840) dans son *De judaicis superstitionibus* (ca.826-827), où ce dernier critique les juifs dans leurs descriptions anthropomorphiques de la divinité selon le *Šiur Qomah* et sur le rôle des lettres de l'alphabet dans la Création du monde et leurs permutations selon le *Sefer Yeširah*. Il est alors évident que les juifs en Europe à cette époque avaient connaissance de cette littérature; voir Bonfil, R., «The Cultural and Religious Traditions of French Jewry in the Ninth Century as Reflected in the Writings of Agobard of Lyons », in *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby on his 75th Birthday*, J. Dan et J. Hacker (éd.), Magnes Press, Jérusalem, 1986, p. 327-348. Voir aussi Kanarfogel, E., *Peering through the Lattices, Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, Wayne State University Press, 2000, p. 28 et Dan, J., « The Beginnings of Jewish Mysticism in Europe », in *The World History of the Jewish People, The Medieval Period : The Dark Ages*, C., Roth (éd.), vol. 2, 1966, p. 289 (et note 41).

¹⁰ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 41 et 131 et pour un contexte historique du judaïsme au Nord de la France au Xe siècle, voir *supra*, chapitre IV, p. 86-87. Il est important de préciser que certains membres de la famille Abun, tels R. Menahem et ses deux fils, R. Elie et R. Isaac sont restés au Mans et ont dirigé cette communauté dans le courant du XIe siècle. Par ailleurs, R. Elie ben Menahem *ha-Zaqen* du Mans (première moitié du XIe siècle) est l'auteur du *Seder ha-Ma'arakhah* évoqué au chapitre IV (voir *supra* p. 112-113) de ce travail ; voir Grossman A., *The Early Sages of France, Their Lives, Leadership and Works (Hakhmei Šarefat ha-rišonim)* (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1995, p. 38-39 et 95.

¹¹ Nous avons des preuves tangibles de cette transmission par la présence de 23 fragments de cette littérature, trouvés dans la Gueniza du Caire, dont le plus ancien date d'avant le IXe siècle (voir fragment T.-S. K 21.95.S, Cambridge, Cambridge University Library). Ces fragments contiennent différentes recensions de cette littérature ; Voir Dan, J., *op. cit.*, note 2, p. 93 et Schäfer, P., (éd.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985, p.10.

¹² Voir en particulier les *responsa* de Šerirah Gaon et de Hai Gaon au milieu du Xe siècle à la communauté de Fez au Maroc ; voir Lewin, B., M., *Ošar ha-Geonim*, vol. IV/2, (Hagigah), Jérusalem, 1931, p.10 et Hildesheimer, E., E., *Mystik und Aggadah im Urteil der Gaonen R. Scherira und Haj*, Berlin, 1931. La Littérature des *Heikhalot* était en outre mentionnée par Sa'adiah Gaon et par les Qaraïtes Jacob al-Qirqisani et Salomon ben Yeruhim au Xe siècle également ; voir Alexander, P., S., « (Hebrew Apocalypse of) Enoch (Fifth to Sixth Century A.D.) » in *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*, J., H., Charlesworth (éd.), vol. I, Garden City, New York, Doubleday, 1983, p. 228, (note 12).

¹³ La transmission de cette connaissance était connue d'Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (c.1165-1230), le principal disciple de Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid*; voir Dan, J., *The Esoteric Theory of Ashkenazi Hasidism (Torat ha-Sod šel Hasidut Ashkenaz)* (hébreu), Jérusalem, Mosad Bialik, 1968, p.15-17 et 83. En outre, la source principale de cette légende se trouve dans la Chronique d'Aḥima'az ben Paltiel, poète liturgique italien du XIe siècle, qui est l'auteur d'une chronique sur les communautés juives dans certaines villes d'Italie du Sud et du Nord et il évoque la venue du Gaon Samuel ben Aaron de Bagdad à Lucques, où il a transmis son savoir entre autres à Moïse ben Qalonymos de Lucques (IXe siècle). Pour une transcription et un commentaire de cette chronique, voir Klar, B., *Megilat Aḥima'az, (Le rouleau d'Aḥima'az)*, (hébreu), Jérusalem, 1974.

¹⁴ Voir Scholem, G., G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1961, p. 84, Dan, J., *op. cit.*, note 2, p. 86, Kuyt, A., *op. cit.*, note 8, p. 67. Voir aussi Bohak, G., *Ancient Jewish Magic, a History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 204-295 et Harari, Y., « The Scroll of Aḥima'az and the Jewish Magical Culture : a Note on the *Sotah* Ordeal » (hébreu), in *Tarbiz*, 75, p.185-202.

important de mystique juive¹⁵ qui a recueilli ces deux traditions¹⁶ et les a véhiculées vers l'aire géographique ashkénaze à partir du Xe siècle. A cette époque-là, la ville de Mayence dans la région rhénane maintenait l'exclusivité de l'étude du « *Torat ha-Sod* » jusqu'à la première Croisade en 1096¹⁷.

La pratique du « *Torat ha-Sod* » se caractérisait principalement, en plus de l'étude de la littérature des *Heikhalot*, par la piété religieuse, l'humilité et une tendance aux pratiques ascétiques (appelées « *perišut* »). Elles sont attestées dans les poésies religieuses (« *piyyutim* ») d'un membre de la famille Abun, Simon ben Isaac « *ha-Gadol* » (ca. 950-1030)¹⁸ et dans les enseignements conservés chez les trois maîtres de *Rashi*, à savoir Jacob ben Yakar¹⁹ (mort ca.1064) et Isaac ben Judah²⁰ (XIe siècle) à Mayence et Isaac ha-Levi²¹ (mort ca. 1070) à Worms. De ce fait, il est possible d'affirmer que *Rashi*, même s'il se contentait de donner des explications exégétiques de type littéral, selon le concept du « *sensus litteralis* » (« *pešat* ») dans ses commentaires, avait baigné dans cette tradition vivante acquise lors de son séjour à Mayence. Il en témoigne par ailleurs plusieurs fois au sein de ses commentaires du Talmud²², sans pour autant être lui-même un « *ba'al ha-Sod* » (ou maître reconnu pratiquant le « *Torat ha-Sod* ») comme ses maîtres²³.

¹⁵ Il est d'ailleurs intéressant de mentionner que certains poèmes liturgiques (*piyyutim*) italiens du Xe siècle, en particulier le genre appelé 'Ofanim (voir *supra*, chapitre IV, note 124) contiennent des extraits et interpolations issus de la littérature des *Heikhalot* ; voir Dan, J., *op.cit.*, note 9, vol. 2, p. 287.

¹⁶ Même si sur un plan liturgique, c'est la tradition palestinienne qui a primé en Italie.

¹⁷ Le seul Sage associé à l'étude de la littérature mystique et à sa transmission dans la ville de Worms avant la première croisade fut un poète liturgique (« *paytan* ») et officiant de synagogue (« *Šaliaḥ Šibur* ») nommé Meir ben Isaac (mort avant 1096) ; voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p.186-187 (note 122). Du même auteur voir « Traces of Esoteric Studies in the Tosafist Period », in *Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jewish Thought, Kabbalah and Hasidism*, Jérusalem, The World Union of Jewish Studies, 1994, p.1-2.

¹⁸ Une mention dans le manuscrit B (ms Add. 27201, signe שכה (325) et l'édition imprimée de ce manuscrit par Hurwitz, S., *Maḥzor Vitry le-Rabenu Simḥah*, Nuremberg, Bulka, (2nd édition), 1923, vol. 1, p.364) où il est écrit : « ...R. Simeon bar Isaac *ha-Gadol* était 'instruit dans les miracles' ... » (« ר' שמעון בר' יצחק הגדול שהיה מלומד » (« *בניסים* »). Voir Kanarfogel E., « Rashi's Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions », in *Raschi und sein Erbe, Internationale Tagung des Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms*, Heidelberg, 2007, p. 27. Voir aussi Habermann, A., M., (éd.) *Piyyutei R. Šimon b. Iṣḥaq, (Poésies liturgiques de R. Simon ben Isaac)*, (hébreu), Jérusalem, 1938 et Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 37 (notes 9 et 10).

et Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 17, p. 1.

¹⁹ Voir Grossman, A., *The Early Sages of Ashkenaz, Their Lives, Leadership and Works (900-1096)*, (*Ḥakhmei Ashkenaz ha-rišonim*), Jérusalem, The Magnes Press, 1988 (1ère édition 1981), p. 246-248 et Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 37.

²⁰ Voir Grossman, A., *ibid.*, p. 310 et Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 9, p. 38.

²¹ Ce dernier avait cependant étudié à Mayence sous Eliezer ben Isaac *ha-Gadol* (ca. 990-1060) qui avait repris la direction de l'académie talmudique de Mayence après la mort de Geršom ben Judah de Metz *Rabenu Geršom Me'or ha-golah* (ca. 960-1028).

²² Voir les commentaires dans les traités du Talmud de Babylone suivants: *Sukah* 45a (s.v. «'ani va-ho »), *gidušin* 71a (s.v. « šem ben 'arba 'otiyot »), *Avodah Zarah* 17b (s.v. « alav li-serefah »), *Sanhedrin* 101b (s.v. « u-vilešon »), *Ḥagigah* 13a (s.v. « siterei Torah »), *Ḥagigah* 14b (s.v. « nikhnesu le-pardes »). Ces sources ont été mentionnées par Ephraïm Kanarfogel, *op.cit.*, note 17, p.7 (note7). Voir aussi Kanarfogel E., « Rashi's Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions », *op. cit.*, note 18 p. 28-31. En outre, Ephraïm

Dans la tradition du « *Torat ha-Sod* » au sein des cercles rabbiniques ashkénazes déjà avant 1096, mais aussi après cette date cruciale, l'intérêt principal se fonde sur l'emploi de noms divins et angéliques au sein de formulations à connotation théurgique²⁴ tirées de la littérature des *Heikhalot*. Des exemples de cette tradition que l'on retrouve souvent parmi d'autres, sont des adjurations pour éloigner et neutraliser l'ange de l'oubli (*Potah*) communément mises en pratique dans la cérémonie d'initiation à la Torah²⁵ ou dans une cérémonie de *Havdalah* particulière, décrivant l'imagerie nuptiale entre Dieu et le peuple juif²⁶. Également dans ce contexte de la tradition ésotérique, une importance est octroyée à l'ajout de noms divins et angéliques au texte biblique contenu dans la *mezuzah*²⁷, un objet rituel communément utilisé dans le judaïsme. C'est ce dernier cas de figure qui nous intéresse puisque un modèle particulier destiné à la copie est présent dans pas moins de quatre manuscrits du *Maḥzor Vitry* et deux autres œuvres issues de l'école de *Rashi*. Ces modèles témoignent ici par leur présence répétée de la tradition ésotérique du « *Torat-ha-Sod* » dans la littérature rabbinique dans l'aire géographique ashkénaze²⁸, et ceci de manière ininterrompue depuis la fin du IXe siècle.

Kanarfogel a décrit les sources talmudiques de *Ḥagigah* 13a (s.v. « sitrei Torah »), *Ḥagigah* 14b (s.v. « nikhnesu le-pardes») et *Berakhot* 51a (s.v. « eimatai yavo adam»), voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 146 (et notes 33, 34, 35) et Joseph Dan a analysé les sources talmudiques de *Ḥagigah* 13a (s.v. « sitrei Torah »), *Ḥagigah* 14b (s.v. « nikhnesu le-pardes») dans son article intitulé « Rashi and the Merkabah », in Sed-Rajna G. (éd.), *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993, p. 263-264.

²³ Voir une mention dans le manuscrit B (Ms Add. 27200, signe « רמה » (255), et l'édition imprimée de ce manuscrit par Hurwitz, S., *op. cit.*, note 18, vol.1, p. 211), où il est écrit au sein des lois concernant la fête de *Purim* un commentaire au nom de *Rashi* qui précise : « Il y a des ascètes (« *perušim* ») qui, bien qu'ils jeûnent le jeudi avec la communauté, refont un jeûne le lendemain, afin de rapprocher le jeûne de *Purim*, car ainsi est la loi ». (« יש פרושים שאע"פ שמתענין בחמישי עם הציבור חוזרין ומתענין למחר כדי לסמוך התענית לפורים שכן הוא דינו »). Cet acte de *perušut* ou d'ascétisme de la part de certains Sages est pour rapprocher le jeûne d'Esther (appelé ici « jeûne de *Purim* ») de la fête de *Purim*, lorsque cette fête tombe un *Shabbat*. Selon la Loi juive les jeûnes ne tombent jamais les vendredis, sauf exception. Voir aussi Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 41 (note 22).

²⁴ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 29 et p. 153-154. Du même auteur, voir « Traces of Esoteric Studies in the Tosafist Period », *op. cit.*, note 17, p. 2 et « Rashi's Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions », *op. cit.*, note 18, p. 31-32. Pour des éléments de magie juive dans des textes de l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Age, voir Swartz, M., D., *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p.18-20.

²⁵ Voir *supra* chapitre IV, p.114-116.

²⁶ Le manuscrit B est le seul manuscrit du corpus à décrire cette cérémonie particulière. Voir *supra* chapitre IV, note 212. Pour une cérémonie complète contenant des invocations magiques basées sur des formulations tirées de la littérature des *Heikhalot*, voir l'article de Scholem, G., G., « Havdalah de-R. Aqiv 'a » (hébreu), in *Tarbiz* 50, 1980-81, p. 243-281. Voir aussi Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 155 (note 58).

²⁷ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 154, du même auteur, voir « Traces of Esoteric Studies in the Tosafist Period », *op. cit.*, note 17, p. 3 et « Rashi's Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions », *op. cit.*, note 18, p. 32.

²⁸ Voir Herrmann, K., « Re-written Mystical Texts: The transmission of the Heikhalot Literature in the Middle Ages », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 75, n° 3, Automne 1993, p. 100.

2. La mezuzah-amulette

Nous allons à présent nous concentrer de manière détaillée sur la présence des traits caractéristiques issus de la tradition du « *Torat-ha-Sod* » contenus dans des manuscrits du *Mahzor Vitry* et notamment sur le modèle d'une *mezuzah* spécifique. Ils concernent quatre manuscrits (P, G, C, B) suivant le rite de la région franco-ashkénaze (*nusah Şarefat*) de surcroît et datés entre la fin du XIIe siècle et le milieu du XIIIe siècle. Ceux-ci renferment une particularité rattachée aux *halakhot* portant sur la rédaction de la *mezuzah*, qui est un objet rituel important dans le judaïsme. Il s'agit d'une petite boîte fixée au linteau des portes, avec à l'intérieur un rouleau de parchemin, sur lequel sont écrits des versets bibliques tirés du Livre du Deutéronome (Dt 6 :4-9 et 11 :13-21). La définition première du mot « *mezuzah* » est toutefois, un « montant de porte », comme il est écrit dans le Livre de l'Exode, chapitre 12, verset 7 à propos de la brebis pascale : « On prendra de son sang et on en teindra les deux poteaux et le linteau des maisons dans lesquelles on la mangera. » (« ולקחו מן-הדם ונתנו על שתי וְלִקְחוּ מִן־הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וְעַל־הַמַּשְׁקוּף עַל הַבַּתִּים אֲשֶׁר־יֹאכְלוּ אֹתוֹ בַּהֵם »)²⁹. Le fait de fixer une *mezuzah* sur les montants des portes de sa résidence est considéré comme un des six-cents treize commandements (*mišvot*), auquel le juif pratiquant est astreint. Les prescriptions de fabrication et de rédaction de cet objet rituel se trouvent dans le traité *Menahot* du Talmud de Babylone (*Menahot*, 31b-34a). Quant à l'objectif principal de la *mezuzah*, il est avant tout un « signe » pour se rappeler du principe premier du monothéisme, à savoir l'Unité divine³⁰. Cependant, une seconde fonction apotropaïque semble lui avoir été attribuée³¹. La valeur apotropaïque de la *mezuzah* est déjà mentionnée explicitement dans le Talmud (traité *Avodah Zara* 11a, Talmud de Babylone par exemple)³² et peut être enrichie par un exemple supplémentaire grâce à un fragment de la Gueniza du Caire qui évoque le cas d'un scribe

Voir également le chapitre six dans l'ouvrage *Ancient Jewish Magic, A History* de Gideon Bohak, intitulé « Magic and Magicians in Rabbinic Literature », voir *op. cit.*, note 14, p. 351-425.

²⁹ Pour cette traduction, voir *La Bible, édition bilingue*, Z. Kahn (éd.), Paris, éditions Colbo, tome I, p.107.

³⁰ A titre informatif, il existe des fragments de *mezuzah* datant d'avant la destruction du deuxième Temple en 70 de l'ère commune, trouvés à Qumran (caverne 4: Mezuzah A-G, 4Q149-155 et caverne 8: 8Q4) et sur lesquels sont écrits des versets provenant du Livre du Deutéronome (Dt 6 :4-9 et 11 :13-21). Par conséquent, la découverte de ces fragments de *mezuzah* à Qumran permet d'affirmer une utilisation déjà quasiment standardisée de cet objet rituel; Voir Schiffman, L., H., et VanderKam, J., C., (éd.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol.2, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 677, s.v. « Phylacteries and Mezuzot ».

³¹ Selon Joshua Trachtenberg, la *mezuzah* serait le descendant d'un objet superstitieux primitif qui était fixé sur les linteaux de portes pour chasser les démons et n'aurait pris des connotations religieuses que plus tardivement ; voir Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York, Atheneum, 1977, p.146 et 149.

³² Voir Kanarfogel, E., « Traces of Esoteric Studies in the Tosafist Period », *op. cit.*, note 17, p. 4 (note 32). Voir aussi Jansson, E.-M., *The message of a Mitsvah. The Mezuzah in Rabbinic Literature*, Lund, Novapress, 1999, p. 52.

ayant rédigé une amulette pour un nouveau-né, ainsi qu'une *mezuzah* destinée à être fixée sur le montant de la porte de la chambre de la nouvelle mère, afin de protéger celle-ci et son enfant contre le mauvais œil³³. De ce fait, il est possible de suggérer que cet objet rituel possède un double emploi, à savoir, un premier de type exotérique, défini par la prescription biblique de se rappeler du divin en accrochant une *mezuzah* à sa porte, et un second, à connotation ésotérique, ayant une valeur de protection pour le ou la propriétaire de cet objet rituel contre des influences maléfiques. En outre, la valeur anti-démoniaque confère dès lors à la *mezuzah* un statut d'amulette (« *kame à* »)³⁴, dont l'essence même est apotropaique ou encore prophylactique³⁵.

Un autre élément propre aux amulettes assez répandu dans les fragments de textes magiques de la Gueniza du Caire³⁶ et que nous trouvons justement dans les exemples de modèles de *mezuzah* dans nos quatre manuscrits du *Mahzor Vitry*, est l'insertion de certains éléments issus de la tradition du *Torat ha-Sod* à côté des versets bibliques inscrits sur le rouleau de parchemin. Il s'agit de l'importance de placer des noms d'anges et leur « symboles » respectifs, intercalés par des noms divins et parfois des hexagrammes, qui sont écrits à côté de certains versets du texte biblique (Dt 6 :4-9 et 11 :13-21). L'origine de ces additions au texte biblique semble être double; à la fois issue de la tradition ésotérique babylonienne et égypto-palestinienne. Dans la tradition babylonienne, la présence des noms d'anges et des hexagrammes est attestée dans les lois sur la *mezuzah* pendant l'époque gaonique (VIIIe-XIe siècle) dans le *Sefer Halakhot Gedolot*³⁷ par Siméon Qeraya (début IXe siècle)³⁸. Dans cette œuvre, une *mezuzah* de vingt-deux lignes est ordonnée, incluant l'addition d'hexagrammes aux lignes 3,4 et 7, ainsi que des noms angéliques de Michaël,

³³ La cote et le folio du fragment est la suivante: ENA NS 18, folio 7; voir Goitein, S., D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities as Portrayed in the Documents of the Cairo Gueniza*, Berkeley, University of California Press, vol. 3 p. 226 et 474 (note 18).

³⁴ Voir Trachtenberg, J., *op.cit.*, note 31, p. 132.

³⁵ Si nous prenons pour exemple les fragments d'amulettes et de textes magiques trouvés dans la Gueniza du Caire, nous trouvons que leur fonction est pour la plupart celle de la protection contre la magie noire et la sorcellerie ou encore contre un ennemi; pour la guérison; pour aider une femme en couche; ou encore pour augmenter l'amour entre deux personnes. Voir Schiffman, L., H., et Swartz, M., D., *Hebrew and Aramaic Incantation texts from the Cairo Genizah. Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1*, Sheffield, Sheffield University Press, 1992, p. 34 et p. 46-48.

³⁶ Voir Schiffman, L., H., et Swartz, M., D., *ibid.*, Naveh, J. et Shaked, S., *Magic Spells and Formulas. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1993 et des memes auteurs *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Leiden, Jérusalem, E., J., Brill et The Magnes Press, 1985.

³⁷ Voir Hildesheimer, E., (éd.) *Halakhot Gedolot*, vol. I, Jérusalem, 1971, p. 497-500.

³⁸ Pour la discussion sur l'auteur, voir *supra* chapitre II, 2.

Gabriel et Raphaël sont prescrits après les lignes 15, 18 et 19³⁹. Curieusement, un fragment de *mezuzah* de la Gueniza du Caire T.-S. A.S. 142.245 (*figure 18a*), dans une écriture de type orientale et de tradition égypto-palestinienne, datée par Gideon Bohak⁴⁰ aux alentours du XIe ou XIIe siècle, comporte bien vingt-deux lignes, mais sept noms angéliques (*Mika'el*, *Gabri'el*, *'Azri'el* (seul la première lettre de ce nom est visible: ץ), *Ṣadiqi'el*, *Sarafi'el*, *Rafa'el*, *Ana'el*) à la place de trois, ainsi que des noms divins et un hexagramme⁴¹. Par conséquent, une évolution dans les additions de la *mezuzah* a dû avoir lieu entre le IXe siècle et le XIe ou XIIe siècle.

En ce qui concerne la source égypto-palestinienne, les noms d'anges et leurs « symboles » respectifs, intercalés par des noms divins existent déjà dans des fragments d'amulettes de la Gueniza du Caire datés vers le Xe siècle (voir *figure 33*)⁴². Plus loin, nous allons voir que la présence de ces « symboles » angéliques et des noms divins ont été empruntés aux modèles d'amulettes pour augmenter la valeur apotropaïque de la *mezuzah*. Dès lors, il faut regarder la source de ces amulettes pour trouver la source de ces mêmes types d'additions dans la *mezuzah*. Vraisemblablement rédigée entre les IIIe et VIe siècles, le *Sefer ha-Razim*⁴³ (ספר הרזים, « Livre des Mystères »), une œuvre ésotérique de tradition égypto-palestinienne, traite de manière systématique de formules et de textes magiques à propos de sorcellerie, d'incantations, de remèdes surnaturels. Il comporte également une liste de noms d'anges avec leurs symboles⁴⁴, leurs fonctions, et leurs pouvoirs et leur hiérarchie dans le

³⁹ Voir Hildesheimer, E., *op. cit.*, note 37, p. 501. Voir aussi Jansson, E.-M., *op. cit.*, note 32, p. 61.

⁴⁰ Voir Bohak, G., « Mezuzot im tosafot magiot mi-genizat Qahir », (Mezuzot avec des additions magiques de la Gueniza du Caire) (hébreu), in *Dine Israel : Studies in Halakha and Jewish Law*, vol. 26-27, *Festschrift Dedicated to Mordechai Akiva Friedman on the Occasion of his Retirement*, 2009-2010, p. 389.

⁴¹ Pour une étude de l'origine des hexagrammes, voir Oegema, G., S., *The History of the Shield of David. The Birth of a Symbol*, Frankfurt-am-Main et New York, Peter Lang, 1996.

⁴² Voir *supra* note 36.

⁴³ Voir la première édition de cette œuvre (faite à partir de fragments de la Gueniza du Caire) par Mordekhai Margolioth, qui date cette œuvre entre la fin du IIIe siècle et le début du IVe siècle, voir Margolioth M., *Sefer ha-Razim : Hu Sefer Kešafim mi-tequmat ha-Talmud*, (*Le livre des secrets: Un livre de sorcellerie de l'époque du Talmud*) (hébreu), Jérusalem, American Academy for Jewish Research, 1966, p. 23-25. Philipp Alexander, en revanche, précise une datation de la fin du IVe siècle et un lieu de composition palestinien et même égyptien, compte tenu de la nature de l'hébreu et des nombreuses références grecques au sein de cette œuvre; voir Alexander, P., S., « Incantations and Books of Magic » in Schüler, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175B.C.-A.D.135*, G., Vermes, F., Millar, M. Goodman (éd.), Edinburgh, T&T Clark, 1986, vol. 3, p. 349. Peter Schäfer propose une datation entre le IVe et Ve siècle, voir Schäfer, P., *op. cit.*, note 37, p. 37. Ithamar Gruenwald, quant à lui, propose une datation pour cette œuvre au VIe ou VIIe siècle dans son œuvre *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden ; Brill, 1980, p. 226. Pour deux éditions plus récentes du *Sefer ha-Razim*, voir Morgan, M., A., *Sefer ha-Razim : The Book of the Mysteries*, (Society of Biblical Literature (SBL) Texts and Translations), Chico (CA), Scholars Press, 1983, et Rebiger, B., Schäfer, P., (éds.) *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, vol. 1.

⁴⁴ Voir Morgan, M., A., *ibid.*, p. 46 (note 14), p. 52 (note 35) et p. 63.

ciel⁴⁵. Bien que le *Sefer ha-Razim* renferme des éléments trouvés dans la littérature des *Heikhalot*, il contient des éléments de tradition gréco-égyptienne qui ont été judaïsés⁴⁶. Il emploie des « symboles » magiques associés à des noms anges dans la *mezuzah* appelé aussi « *charaktères* », que nous développerons plus loin. De surcroît, le *Sefer ha-Razim* est connu depuis longtemps, notamment grâce à de nombreux passages enrichis de formules magiques et de matériel angéologique intégrés dans l'anthologie mystique appelé *Sefer Razi'el*⁴⁷ (ספר רזא"ל, « Livre de Razi'el »), qui reflète des traditions ésotériques plus tardives de l'époque gaonique et médiévale⁴⁸. Néanmoins, ni le *Sefer ha-Razim* ni le *Sefer Razi'el* ne contiennent un modèle de « *mezuzah*-amulette » à proprement parler parmi les formules et incantations magiques décrits.

Ces éléments particuliers dernièrement cités sont prescrits à l'intérieur des *halakhot* portant sur la *mezuzah* dans nos manuscrits du *Maḥzor Vitry* et relèvent non seulement d'une influence de la mystique juive ancienne, mais surtout à la magie⁴⁹. Gideon Bohak a bien défini le lien entre la religion et la magie, en considérant que le but de la pratique d'un acte rituel liée à une appartenance religieuse implique forcément une volonté de gain personnel ou de récompense. Celui-ci peut être de type matériel ou spirituel en relation avec la performance de l'acte religieux⁵⁰. Dans le cas de la *mezuzah*, au fait que celle-ci possède une valeur apotropaïque intrinsèque, le gain personnel est alors une assurance de longévité, comme il est écrit dans le traité *Qidushin* 34a du Talmud de Babylone. C'est pourquoi la Torah attribue la longévité comme récompense à l'accomplissement de la *mišvah* (du commandement) de la

⁴⁵ Voir Dan, J., *The Ancient Jewish Mysticism*, Tel-Aviv, MOD Books, 1993, p.127.

⁴⁶ Au sein du *Sefer ha-Razim*, dans la quatrième sphère céleste consacrée au soleil, le nom du dieu grec du soleil nommé Hélios est écrit en caractères grecs ; voir Margoloth, M., *op. cit.*, note 43, p. 96-100 et Morgan, M., A., *op. cit.*, note 44, p.71, ainsi qu'un développement de ce sujet dans Bohak, G., *op. cit.*, note 14, p. 247-248.

⁴⁷ Une collection de textes mystiques appartenant entre autres, à la littérature des *Heikhalot* (incluant aussi des textes cosmologiques comme celui du *Ma'aseh Berešit*), à la littérature des *Ḥasidei Ashkenaz* et à la littérature kabbalistique pré-lurienne. L'édition *princeps* de cette œuvre a été faite à Amsterdam en 1701, puis réimprimée de nombreuses fois. Il était d'ailleurs communément admis que celui qui possédait une copie du *Sefer Razi'el* chez lui était protégé contre les incendies et les dangers. En outre, l'introduction du *Sefer ha-Razim* (voir Margoloth, M., *ibid.*, p. 65) donne la source pour le nom du *Sefer Razi'el*, qui est la révélation de secrets transmise à Adam, puis ses descendants par l'ange *Razi'el*; voir *Encyclopedia Judaica*, vol.13, p. 1592-1593, s.v., « Razi'el, Book of » et Swartz, M., D., *op. cit.*, note 24, p.191-192.

⁴⁸ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 141.

⁴⁹ Pour une définition de la magie juive, nous avons choisi celle de Moshe Idel, qui semble être la plus claire et la plus succincte: « *By Jewish magic I mean a system of practices and beliefs that presupposes the possibility to achieve material gains by means of techniques that cannot be explained experimentally; these topics are part of Jewish traditions that were conceived of as transmitted and as relying on the authority or the experiments of others* »; voir Idel, M., « On Judaism, Jewish Mysticism and Magic », in *Envisioning Magic a Princeton Symposium*, P., Schäfer et H., G., Kippenberg (éd.), Leiden, Brill, 1997, p. 195. Pour l'état de la recherche sur la magie voir Schäfer, P., « Magic and Religion in Ancient Judaism », in *Envisioning Magic a Princeton Symposium*, P., Schäfer et H., G., Kippenberg (éd.), Leiden, Brill, 1997, p.19-26.

⁵⁰ Voir Bohak, G., *op. cit.*, note 14, p. 64.

*mezuzah*⁵¹. Par conséquent, l'ajout des noms d'anges, leurs symboles spécifiques et les noms divins est censé augmenter cette caractéristique apotropaïque de la *mezuzah*⁵², qui confère alors une assurance supplémentaire de longévité.

Un exemple de plus qui témoigne clairement de la relation entre la mystique juive ancienne et la magie sont les prières d'incantation trouvées dans la littérature des *Heikhalot*, constellées d'éléments magiques, et supposées de ce fait améliorer l'ascension de l'adepte dans son voyage transcendantal vers le Trône divin (*Kise' ha-Kavod*). Dans ce cas, le gain spirituel pour l'adepte est qu'il atteigne son objectif⁵³. En outre, de même que la littérature des *Heikhalot* mentionne des techniques magiques pour atteindre le monde céleste, des éléments comme les noms d'anges et les noms divins ont été empruntés par cette même littérature pour la fabrication d'amulettes et de recettes magiques⁵⁴.

Il reste encore à démontrer comment ce modèle de « *mezuzah*-amulette »⁵⁵ imprégné d'éléments magiques, comme nous allons à présent le nommer, s'est trouvé intercalé à l'intérieur de *halakhot* sur la fabrication et la rédaction de cet objet rituel issue de la tradition rabbinique ashkénaze médiévale. De plus, ces derniers sont situés au sein de manuscrits du *Maḥzor Vitry*, une œuvre issue de la tradition rabbinique⁵⁶ par excellence⁵⁷. En effet, il semble que la tradition rabbinique franco-ashkénaze entretient une relation singulière avec la pratique de la magie. Les chercheurs qui portent un avis sur l'attitude du judaïsme rabbinique envers la magie depuis l'époque talmudique⁵⁸, montrent que cette question n'est pas tout à fait tranchée. Certaines autorités rabbiniques ont avancé une opinion défavorable, dans le cas de la mise à mort d'un magicien par lapidation (*Mishna, Sanhedrin 7 :4, 11*) ou comme le montre la

⁵¹ Voir Jansson, E.-M., *op. cit.*, note 32, p. 54.

⁵² Voir Bohak, G., *op. cit.*, note 14, p. 67.

⁵³ Voir Schäfer, P., « Jewish Liturgy and Magic », in *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, 1996, vol.1, p. 545.

⁵⁴ Voir Bohak, G., *ibid.*, p. 336.

⁵⁵ Cette appellation a été choisie uniquement pour mieux définir ce type de *mezuzah* comportant des additions de type magique. En revanche, Joshua Trachtenberg et Franz Landsberger considéraient que la *mezuzah* avait un statut d'amulette depuis son origine; voir Trachtenberg, J., *op. cit.*, note 31, p. 147, Landsberger, F., « The Origin of the Decorated Mezuzah », in *Hebrew Union College Annual*, vol. XXXI, p. 153 et Jansson, E.-M., *op. cit.*, note 32, p. 15 et 18.

⁵⁶ Par le terme « rabbinique » nous entendons la culture et le canon religieux du judaïsme post-exilique jusqu'à nos jours, dont les créations majeurs sont la *Mishna*, le Talmud et le Midrash dans le courant de la première moitié du premier millénaire; voir Schäfer, P., *op. cit.*, note 37, p. 33.

⁵⁷ Voir Jansson, E.-M., *op. cit.*, note 32, p. 77-81, où cette dernière ne mentionne que l'édition de Salomon Hurwitz lorsqu'elle cite le *Maḥzor Vitry*.

⁵⁸ Cette recherche a été effectuée par Veltri, G., *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997 et voir Schäfer, P., *ibid.*, p. 34.

condamnation de l'incantation de mots magiques et de noms divins à but prophylactique pour soigner une plaie (*Mishna, Sanhedrin* 10 :1). D'autres, en revanche s'expriment positivement sur le sujet, favorables aux prières spécifiques pour des malades (traité *Berakhot* 34b, Talmud de Babylone)⁵⁹ et à la protection d'un individu face à un danger (traité ' *Avodah Zarah* 11a, Talmud de Babylone) comme évoqué plus haut dans le cas de la *raison d'être* de la *mezuzah*.

A l'époque médiévale, deux tendances quant à l'attitude envers la magie dans la tradition rabbinique se côtoient également. Nous allons décrire ces tendances par le biais de l'attitude envers la présence des noms d'anges, leurs symboles magiques ou *charaktères* et des noms divins dans la « *mezuzah*-amulette ». La première tendance est celle de la condamnation de cette pratique, illustrée par Maïmonide dans sa célèbre codification talmudique intitulée le *Mišneh Torah*. Nous y trouvons une critique sévère au sein des lois sur les *tefilin*, *mezuzah* et *Sefer Torah* sur «... Ceux qui écrivent des noms d'anges, des noms sacrés, des versets ou des formes à l'intérieur de la *mezuzah* n'auront pas une part dans le monde à venir. Non seulement ces idiots annulent le commandement, mais font de ce grand commandement, qui est [reflète] l'unité divine, son amour et le service qui lui est dû, une amulette pour leur propre gain. Dans leur conception futile, ils pensent que cela va les aider dans les futilités du monde». (« אבן אילן שכותבין מבפנים שמות המלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא. שאלו הטפשים לא די להם שהטלו המצוה אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם. »)⁶⁰ Par ce propos, Maïmonide résume bien ce que nous avons évoqué plus haut sur la double fonction de la *mezuzah*. Dans la conception médiévale, et pour les adhérents du courant rationaliste comme Maïmonide, le commandement de la *mezuzah* reflète d'une part, l'unité divine, et d'autre part, un objet rituel à valeur apotropaïque, dont l'effet est amélioré par la présence des noms d'anges, des symboles magiques et des noms divins, assurant par conséquent, le gain personnel du propriétaire sous la forme de protection et longévité supplémentaires. Seulement, pour Maïmonide ces deux fonctions sont contradictoires. Non seulement il conteste l'idée de pouvoir tirer un bénéfice personnel d'un objet rituel tel que la *mezuzah*, mais rejette aussi totalement sa valeur apotropaïque, permettant uniquement le respect de son objectif premier, à savoir le rappel de l'unité divine. Plusieurs fervents adeptes

⁵⁹ Voir Schäfer, P., *op.cit.*, note 37, p. 34.

⁶⁰ Voir chapitre 5, *halakha* 4 (traduction libre de l'anglais). Voir la traduction anglaise du *Mišneh Torah* de Maïmonide (*Rambam*) par E. Touger (éd.) *Mishneh Torah*, New York, Moznaim Publishers, 1987, vol. 8 (*Hilkhot Sefer Torah, Tefilin Mezuzah, Tsitsit*, chapitre 5, *halakha* 4). A titre informatif, l'opinion de Maïmonide sur la *mezuzah* a triomphé de nos jours. Le texte en hébreu a été trouvé sur le CD-rom de recherche *Bar Ilan's Judaic Library, version 14 Classic Library*.

de Maïmonide en *Ashkenaz* et en Provence vont le suivre en bannissant l'addition des noms d'anges, des symboles magiques et des noms divins, devenus une coutume répandue en *Ashkenaz*⁶¹, ou du moins font l'écho de ses opinions. On peut mentionner ici Moïse ben Jacob de Coucy (1^{er} moitié du XIII^e siècle) dans son *Sefer Mišvot Gadol*⁶², Meir ben Barukh de Rothenburg (ca.1215-1293) dans ses *Hagahot u-Tešuvot Maymuniot*, cite la coutume d'Avigdor ben Elie ha-Cohen de Vienne, même si Meir ben Barukh lui-même était favorable à cette pratique⁶³, Ašer ben Yeḥiel (ca.1250-1327), dans son œuvre intitulée *Piseqei ha-Roš*⁶⁴ ou encore le rabbin provençal Aharon ha-Kohen de Lunel (fin XIII^e –début XIV^e siècle), rédacteur du *'Orhot Hayim*⁶⁵.

La seconde tendance, elle, tolère ou favorise ces additions. Eliezer ben Samuel de Metz (mort ca. 1175) dans son *Sefer Yere'im*⁶⁶, inclut également un modèle de « *mezuzah*-amulette »⁶⁷ ou encore Abraham ben Isaac de Narbonne (ca. 1110-1179, *Rabi 'Abad*), un des chefs spirituels de la Provence, précise dans son *Sefer ha-'Eškol*⁶⁸ que le fait d'ajouter des noms d'anges et des figures à la fin de certaines lignes est une pratique, mais pas une prescription proprement dite. En revanche, d'autres Sages ashkénazes ont une attitude favorable à cette pratique comme Meir ben Barukh de Rothenburg (ca. 1215- 1293), même s'il ne fait que louer la valeur apotropaïque de la *mezuzah*, sans évoquer explicitement les bienfaits des signes angéliques et divins⁶⁹. Il y a également les œuvres issues de l'École de *Rashi* qui contiennent ces prescriptions de type « magique » au sein de leurs lois, attestant que

⁶¹ Voir les *Hilkhot mezuzah* dans les *Halakhot Qetanot* § 18 de Ašer ben Yeḥiel (*Roš*), où il écrit que la pratique d'ajouter des noms divins afin que la *mezuzah* devienne une amulette protectrice (קמיע לשמירה) est un phénomène germano- et franco-ashkénaze (לכתוב באשכנז ובצרפת). Voir aussi Apowitzter, V., « Les noms de Dieu et des Anges dans la Mezouza, contributions à l'histoire de la mystique et de la Cabbale », in *Revue des Etudes Juives*, t. 60, 1910, p. 42.

⁶² Voir le *Sefer Mišvot Gadol*, Jérusalem, 1991, vol.1 (commandement positif, *Mišvah 'Assah*) n° 22; Voir Apowitzter, *op.cit.*, note 61, p. 43 (et note 1).

⁶³ Voir les *Hagahot u-tešuvot Maymuniot*, Varsovie, 1880, lois sur *Tefilin*, verset 4, note 4. Voir Apowitzter, V., *ibid.*, p. 43 (et note 2). En outre, il est intéressant de préciser que Meir ben Barukh de Rothenburg était lui-même très favorable à cette pratique et considérait que cet objet avait une valeur apotropaïque ; voir ses *Še'elot u-Tešuvot (Questions et Réponses)* édition de Crémone, Budapest, 1896, p.79, §108 et Trachtenberg, J., *op. cit.*, note 31, p.146.

⁶⁴ Voir les *Hilkhot Mezuzah* dans les *Halakhot Qetanot* § 18 des *Piseqei ha-Roš*, d'Ašer ben Yeḥiel (*Roš*). Voir Apowitzter, V., *ibid.*, p. 43 (et note 3).

⁶⁵ Voir *Sefer 'Orhot Hayyim*, Schlesinger, M., (éd.), Berlin, 1902, vol. II, p.192. Voir Apowitzter, V., *ibid.*, p. 44 (et note 1).

⁶⁶ Voir Apowitzter, V., *ibid.*, p. 40 (et note 5) et p. 51 (et note 1).

⁶⁷ Voir le *Sefer Yere'im*, Vilna, 1892 et le manuscrit n° 1309 (folios 203v-206r), de la Bibliothèque Impériale de France, sur lequel est basé l'édition de Vilna; voir Zotenberg, H., *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p. 233-234. Voir aussi Apowitzter, V., *ibid.*, p. 51 (et note 1).

⁶⁸ Voir *supra* chapitre V, p. 143 et voir Albeck, H., *Sefer ha-'Eškol*, Jérusalem, Da'at Kohen, 1985, vol. II, p.73.

⁶⁹ Voir *supra*, *op. cit.*, note 63.

cette pratique était non seulement bien acceptée, mais aussi commune en régions franco- et germano- ashkénazes. Cette pratique devenue coutume justifie dès lors la présence de lois pour rédiger une « *mezuzah*-amulette » au sein des lois sur la fabrication d'une *mezuzah* dans ces œuvres de type halakhique. Ces œuvres sont précisément le *Siddur Rashi*⁷⁰, le *Sefer ha-Pardes*⁷¹, dans lesquels sont ajoutés un passage sur une prescription relatives aux permutations des noms divins (ou *Tetragramme* comme expliqué plus loin) dans la « *mezuzah*-amulette » par Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid*, ainsi que quatre manuscrits du *Maḥzor Vitry* (P, G, C, B). De surcroît, il est important de mentionner qu'un manuscrit du *Sefer 'Assufot* par Eliezer ben Joël ha-Levi de Bonn (ca.1140-1225) (Ms ex-Montefiore 115, folios 113a-113d)⁷² contient trois modèles de la « *mezuzah*-amulette » avec des variantes⁷³. Finalement, un modèle de « *mezuzah*-amulette » est mentionné par le Qaraïte R. Judah ben Elie Hadassi, qui a vécu à Constantinople dans le courant du XIIe siècle. L'œuvre majeure de codification halakhique de ce dernier, le *Sefer ha-Kofer* (publié en Crimée en 1836) propose deux façons discordantes sur la rédaction d'une « *mezuzah*-amulette », contenant des noms d'anges et des noms divins⁷⁴, mais donne toutefois une précision importante: le texte d'une *mezuzah* babylonienne compte vingt-deux lignes, tandis que le texte d'une palestinienne n'en compte que sept. Il est intéressant de mentionner que ces deux types de modèles sont également indiqués dans les lois des quatre manuscrits du *Maḥzor Vitry*, du *Siddur Rashi* et du *Sefer ha-Pardes*, comme nous allons le décrire plus loin dans notre analyse⁷⁵. En outre, tous les modèles de « *mezuzah*-amulette » connus jusqu'à présent, trouvés soit dans le *Sefer Yere'im* d'Eliezer ben Samuel de Metz, soit dans les manuscrits P, G et C du *Maḥzor Vitry* ou encore dans le *Sefer 'Assufot* sont tous constitués de vingt-deux lignes de texte selon le modèle babylonien, le modèle palestinien n'étant que décrit dans le *Sefer 'Assufot*⁷⁶.

⁷⁰ Voir Buber, S. et Freiman J. (éds.), *Siddur Raschi*, Berlin, 1911.

⁷¹ Voir Ehrenreich, H., L. (éd.), *Sefer ha-Pardes, an Liturgical and Ritual Work, Attributed to Rashi. Edition with Introduction and Notes*, Budapest, 1924.

⁷² Ces références ont été empruntées à l'article de Victor Apowitzter intitulé « Les noms de Dieu et des Anges dans la Mezouza », in *Revue des Etudes Juives*, t. 65, 1913, p. 54. Cependant, il n'attribue pas le *Sefer 'Assufot* à Eliezer ben Joël ha-Levi de Bonn. Pour cette attribution, voir Wolfson, E., *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 253, (note 269).

⁷³ Voir Apowitzter, V., *ibid.*, p. 56-59.

⁷⁴ Voir Apowitzter, V., *ibid.*, p. 46-47.

⁷⁵ Voir *infra*, p. 202.

⁷⁶ Voir Apowitzter, V., *ibid.*, p. 46 (note 3).

L'indication de la différence du nombre de lignes selon l'origine palestinienne ou babylonienne de la *mezuzah* souligne, d'une part, l'origine double de cette coutume et d'autre part, qu'elle est aussi connue et mise en pratique jusqu'en Espagne (ou en Egypte, où vécut Maïmonide) en Provence, ainsi qu'à Constantinople.

Toutefois, la coutume de la « *mezuzah*-amulette » est pratiquée très fréquemment dans les régions franco- et germano ashkénazes et soutenue par les autorités rabbiniques, certes, non sans débat, comme l'attestent les contestations de Moïse ben Jacob de Coucy, d'Avigdor ben Elie ha-Cohen de Vienne ou encore d'Ašer ben Yeḥiel. Ces derniers mentionnent précisément que cette pratique d'ajouter des éléments magiques à une *mezuzah* est répandue en *Šarefat* (région franco-ashkénaze) et en *Ashkenaz* (région germano-ashkénaze). Sur ce point, il est important de préciser que les autorités rabbiniques en faveur de ces additions n'ont jamais conçu que la *mezuzah* était une amulette. Selon eux, les éléments magiques dans la *mezuzah* ont été uniquement ajoutés pour améliorer l'effet apotropaïque intrinsèque de cet objet, duquel découle la longévité.

Il faut à présent ajouter que cette coutume à effet apotropaïque était aussi courante en Orient, comme l'atteste la collection des fragments Taylor-Schechter de la Gueniza du Caire, conservés à Cambridge. Cette collection renferme en plus du fragment mentionné ci-dessus : T.-S. A.S.142.245 (*figure 18a*), un autre fragment d'une « *mezuzah*-amulette » : T-S NS 290.58, recto (*figure 18b*)⁷⁷, également de tradition égypto-palestinienne. Il se trouve que ce dernier est constitué de vingt-deux lignes et rédigé dans une écriture de style orientale. De surcroît, ce fragment contient en plus des noms divins et des hexagrammes (mais sans les *charaktères*), curieusement les mêmes sept noms d'anges que sur le modèle dans le *Sefer Yere'im* (*figure 18c*) d'Eliezer de Metz ou encore dans le modèle du manuscrit C (*figure 21*). Quant au choix des permutations des noms divins, aucun des trois modèles n'est le même.

Par conséquent, le fait que des modèles de « *mezuzah*-amulettes », suivant le modèle babylonien de vingt-deux lignes, ont été conservés dans des textes d'origine germano-ashkénaze (*Sefer 'Assufot* et l'interpolation de Judah *he-Ḥasid* dans le *Sefer ha-Pardes*) d'origine franco-ashkénaze (*Sefer Yere'im*, manuscrits P, G, C du *Maḥzor Vitry*), ou encore Qaraïte (*Sefer ha-Kofer* de Judah ben Elie Hadassi), prouve que cette pratique d'ajouter des

⁷⁷ Voir Davis, M., *Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, planche 2.

éléments teintés de magie était courante dans de nombreux endroits. Par ailleurs, cette tendance existait aussi en régions séfarade et égypto-palestinienne, comme l'illustre les exemples de type oriental de la Gueniza du Caire (T.-S. A.S. 142.245 et T.S. NS 290.58), ce qui a poussé les rationalistes tels que Maïmonide, ainsi que certains de ses adeptes ashkénazes et provençaux, à condamner la pratique. En effet, ces derniers considéraient les additions de noms d'anges, de noms divins et de *charaktêres* comme faisant partie de la magie populaire et sans aucun rapport avec la tradition de la *mišvah* de la *mezuzah* instituée dans le Talmud, où une personne respectant cette *mišvah* méritera une belle demeure (Talmud de Babylone, traité *Shabbat* 23b) et une personne n'ayant pas de *mezuzah* à sa porte sera bannie du paradis (Talmud de Babylone, traité *Pessaḥim* 113b). En contrepartie, l'approche de cette pratique était tout autre en *Ashkenaz* car l'instruction d'ajouter ces éléments de type magiques, en marge du texte biblique, apparaît à l'intérieur de textes de type halakhique, comme nous avons vu ci-dessus avec l'énumération des Sages ashkénazes en faveur de cette pratique. Cette observation est alors une preuve supplémentaire que la tradition de *Torat ha-Sod* est une partie intrinsèque de la culture en *Ashkenaz*, comme nous allons voir plus précisément ci-dessous, dans les recueils de type liturgico-légal du *Maḥzor Vitry*.

A présent, nous allons comparer les prescriptions et les modèles de la « *mezuzah*-amulette » dans nos manuscrits du *Maḥzor Vitry* avec deux œuvres issues de l'École de *Rashi* qui contiennent également ces lois (mais sans les modèles à proprement parler), à savoir, le *Siddur Rashi* et le *Sefer ha-Pardes*.

Avant de décrire les modèles de représentation du texte de la « *mezuzah*-amulette » dans les manuscrits P (f. 52v, *figure 19*), G (f. 207r, *figure 20*) et C (f.186v, *figure 21*) du *Maḥzor Vitry*, nous allons vérifier les textes comportant les lois de préparation de ces objets dans les manuscrits P, G et C, au sein du manuscrit B qui ne renferme qu'une partie *halakhique*, tout comme dans le *Siddur Rashi*⁷⁸ et le *Sefer ha-Pardes*⁷⁹. Nous allons nous concentrer sur les éléments de type mystique au sein du *Seder Mezuzah* (lois sur la *mezuzah*) de six textes, qui démontreront que la coutume de préparer une *mezuzah*, avec ses additions magiques, était une partie intégrante des lois elles-mêmes dans ces manuscrits et ouvrages de

⁷⁸ Voir *supra*, *op. cit.*, note 70.

⁷⁹ Voir *supra*, *op. cit.*, note 71.

l'aire géographique franco- et germano- ashkénaze de la fin du XIIe siècle et de la première moitié du XIIIe siècle⁸⁰.

Le début de ces lois (*halakhot*) renferme un passage attribué au Sage babylonien Šerirah Gaon (Xe siècle)⁸¹ sur les influences astrologiques et angéologiques à respecter lors de la préparation, non seulement d'un objet rituel tel qu'une *mezuzah*, mais aussi d'autres types d'amulettes⁸² (*figure 22*). Ce passage se trouve de manière identique (sans prendre en considération les fautes involontaires du scribe) dans nos manuscrits P (f. 53r, lignes 2-5, *figure 23*), G (f. 206v, col. droite, lignes 14-18, *figure 24*) et de manière restreinte dans le manuscrit C (f.186v, lignes 27-32, *figure 21*), dans le *Sefer ha-Pardes*⁸³ (*figure 25a-25b*) et dans le *Siddur Rashi*⁸⁴ (*figure 26*), dont le contenu est exposé de manière lacunaire. C'est aussi le cas dans le manuscrit B (Ms Add. 27201, f.194r, signe תקטו, col. droite, lignes 4-5, *figure 27*, texte en partie effacé)⁸⁵. Le texte est le suivant : « Nous pouvons écrire (la *mezuzah*) le lundi à la cinquième heure, au début où l'ange *Raphaël* préside sur l'astre du soleil ou jeudi, dans la quatrième heure au début où [l'ange] l'astre *Anaël* préside sur l'astre *Vénus*⁸⁶ » (« נכתב בשני ובחמישי בשני בשעת ובחמישי בתחילה במזל חמה במלאך רפאל הממונה באותה שעה וכתב בשני ובחמישי בשעת רביעית במזל נוגה בתחילתו [מלאך] במזל ענאל הממונה באותה שעה »)⁸⁷.

En outre, une caractéristique intéressante déjà évoquée, est la précision dans les manuscrits G (f. 206v, col. gauche, lignes 20-21, *figure 24*) et B (f. 194v, col. droite, ligne 2, *figure 17d*, texte en partie effacé)⁸⁸ que le texte inscrit sur le rouleau de parchemin dans la tradition palestinienne⁸⁹ (« מזוזה ירושלמית », « *mezuzah de Jérusalem* ») contient sept lignes⁹⁰,

⁸⁰ Voir aussi Trachtenberg, J., *op. cit.*, note 31, p.149.

⁸¹ Il est également intéressant de souligner que malgré la connaissance de ce genre de *mezuzah* dans le sud de l'Europe et de l'Afrique du Nord, nous ne connaissons aucun exemple préservé de nos jours de ces aires géographiques ; Voir Trachtenberg, J., *op.cit.*, note 31, p. 147.

⁸² Le respect de ces influences devait aussi être appliqué lors de la préparation de *tefilin* et autres amulettes ; voir Trachtenberg, J., *ibid.*, p.147. En outre, le folio 52r du manuscrit P contient un modèle de rédaction du texte à copier sur un rouleau de parchemin destiné aux *tefilin*.

⁸³ Voir Ehrenreich, H., L. (éd.), *op. cit.*, note 71, p. 25, כה, lignes 10-12.

⁸⁴ Voir Buber, S., et Freiman, J., *op. cit.*, note 70, p. 230.

⁸⁵ Voir aussi l'édition imprimée de ce manuscrit par Hurwitz, S., *op. cit.*, note 18, vol. 2, p. 647 et Apowitz, V., *op. cit.*, note 61, p. 49 (et note 4).

⁸⁶ Sur l'emploi des noms des planètes comme pour Vénus (נוגה) dans le texte; voir Bohak, G., *op. cit.*, note 14, p. 243 (et note 69). Voir aussi la relation des anges et des planètes dans Trachtenberg, J., *op. cit.*, note 31, p. 251.

⁸⁷ Cette transcription a été faite à partir du manuscrit P, folio 53r (*figure 17a1*). Il ne contient qu'une erreur qui est le mot מזל (astre) qui a été corrigé par le mot en parenthèses [מלאך] (ange) dans la transcription, grâce aux manuscrits G, C, le *Siddur Rashi* et le *Sefer ha-Pardes*, qui n'ont pas cette erreur.

⁸⁸ Voir l'édition imprimée de ce manuscrit par Hurwitz, S., *op.cit.*, note 18, vol. 2, p. 648.

⁸⁹ Voir Apowitz, V., *op.cit.*, note 61, p. 47 et Trachtenberg, J., *op. cit.*, note 31, p.150-151.

⁹⁰ Dans le manuscrit P (f.53r, *figure 23*), le manuscrit C (f. 186v, *figure 21*), le *Siddur Rashi* (*op. cit.*, note 70, p. 230, *figure 26*) et le *Sefer ha-Pardes* (*op. cit.*, note 71, p. 25, *figure 25a*) il n'y a pas cette précision.

mais qu'il en faut vingt-deux selon la tradition babylonienne, comme précisé tout à l'heure dans le *Sefer Halakhot Gedolot*⁹¹. La mention de cette dernière tradition est juste sous-entendue dans les *halakhot* sur la *mezuzah* des manuscrits P (f.53v, ligne 11, *figure 28*), G (f. 206v, col. gauche, ligne 18, *figure 24*), B (f.194v, col. droite, ligne 3, *figure 29*, texte en partie effacé) et C (f.187r, col. droite, ligne 15-16, *figure 21*) et le *Sefer ha-Pardes* (p. 26, *figure 25b*)⁹². Ceci illustre que les deux traditions sont connues dans cette aire géographique ashkénaze, mais que les modèles de « *mezuzah*-amulette » dans nos manuscrits P, G et C mettent en pratique la tradition d'origine babylonienne car ils contiennent chacun un texte de vingt-deux lignes.

Pour continuer notre comparaison entre les textes *halakhiques* des manuscrits P, G, C, B, du *Siddur Rashi* et du *Sefer ha-Pardes*, le nombre d'anges nécessaire au fonctionnement de cette « *mezuzah*-amulette » varie selon les lois des textes. Le manuscrit B (f. 194v, col. droite, ligne 25, *figure 29*) fait état de douze anges à placer à gauche des versets bibliques⁹³; le *Siddur Rashi* (p. 231, *figure 26*) n'en nomme que trois (*Mika'el*, *Gabri'el*, *'Azri'el*) car le texte est probablement lacunaire. En effet, dans le *Sefer ha-Pardes* (p. 26 (כו), *figure 25b*) nous trouvons les noms de sept anges énumérés à partir du même ordre que dans le *Siddur Rashi* (*Mika'el*, *Gabri'el*, *Azri'el*, *Šadiki'el*, *Sarafi'el*, *Rafa'el*, *Ana'el*) avec la précision qu'ils sont suivis d'un « signe » (סימן, « *siman* »), c'est-à-dire un « symbole ». Le manuscrit P (f.53r, lignes 32-34 et f.53v, lignes 1-2, *figure 23* et *figure 28*), quant à lui, dénombre aussi les mêmes sept anges, suivis de leurs « signes » respectifs, alors que les manuscrits G (*figure 20*) et C (*figure 21*) ne possèdent aucune énumération d'anges au sein de leur lois sur la préparation d'une *mezuzah*.

En ce qui concerne les noms divins censés se trouver intercalés entre les noms des anges et de leurs « symboles » respectifs dans les marges gauches du texte de la « *mezuzah*-amulette », le manuscrit B en mentionne vingt-quatre (כ"ד שמות) (f. 194v, col. droite, ligne 25, *figure 29*)⁹⁴ et le *Sefer ha-Pardes* (p.26, lignes 12-15, *figure 25b*) propose une coutume de

⁹¹ Voir Apowitz, V., *ibid.*, p. 48 et Trachtenberg, J., *ibid.*, p.150-151.

⁹² Dans le *Siddur Rashi* (*op.cit.*, note 70, p. 230, *figure 26*) il n'y a pas cette précision.

⁹³ Voir Hurwitz, S., *ibid.*, vol. 2, p. 648 et aussi Apowitz, V., (*op. cit.*, note 61 p. 50 (note 4), qui parle de la *mezuzah* « du » *Mahzor Vitry* (en réalité l'édition imprimée du manuscrit Add. 27200-01, nommé B dans ce travail) comme « la Mezouza mystique française », quand il ne s'agit que d'une des versions. Selon lui, les douze anges correspondent au douze mois de l'année. Voir aussi Theodor Schrire qui énumère également douze anges correspondant à douze mois dans l'année dans son ouvrage intitulé *Hebrew Amulets their Decipherment and Interpretation*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966, p. 107.

⁹⁴ Voir Hurwitz, S., *op.cit.*, note 18, vol. 2, p.649 et voir Apowitz, V., *op.cit.*, note 61, p. 50 (note 4).

Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid* de placer trois noms divins à la fin du premier verset de la *mezuzah*, quatre noms divins à la fin du septième verset et deux noms divins à la fin du treizième verset⁹⁵. En outre, il y a la mention d'écrire « le nom ineffable divin de quatorze lettres » (השם מפורש הנכתב ב'יד אותיות), « *ha-Šem Meforaš ha-nikhtav 14 'otiyot* », dont la prononciation est incertaine. Ce nom, qui n'est pas connu du Talmud, trouve sa source plutôt dans une des œuvres de la littérature des *Heikhalot* : le *Sefer Heikhalot Zutrati*, où ce nom doit être inscrit au début du second paragraphe dans la *mezuzah*⁹⁶. En revanche, dans des sources plus tardives, il est inscrit dans deux manuscrits du *Mahzor Vitry* (B texte effacé, f. 195r, *figure 29* et P, f. 52v, *figure 19*). Ces deux derniers sont inscrits au-dessus du premier verset du texte de la *mezuzah* (Dt 6 :4), écrit en remplaçant chacune des quatorze lettres de ce nom divin par la lettre suivante de l'alphabet donnant כו"ו במוכס"ז כו"ו⁹⁷. Ce type d'écriture cryptique remplaçant des lettres par des autres est nommée *Temurah*, et comprend plusieurs formes. La technique la plus communément utilisée, comme pour le cas ci-dessus, est celle du système nommé *Atbaš* ("את"בש")⁹⁸, qui consiste à remplacer la première lettre de l'alphabet par la dernière lettre de l'alphabet, la deuxième lettre de l'alphabet par l'avant dernière lettre de l'alphabet et ainsi de suite. Ce nom divin de quatorze lettres écrit de manière cryptique, figure également dans les manuscrits P (dans le texte *halakhique*, f.53v, ligne 9, *figure 28* et au début du texte de la « *mezuzah*-amulette » f.52v, *figure 19*), G (f.206v, col. gauche, lignes 22-23, *figure 24*) et B (f.194v, col. droite, ligne 32, *figure 29*)⁹⁹.

A présent, nous allons brièvement décrire la « *mezuzah*-amulette » elle-même, contenue dans les manuscrits P (f.52v, *figure 19*), G (f.207r, *figure 20*) et C (f.186v, *figure 21*) du *Mahzor Vitry*¹⁰⁰. Les manuscrits P et G ne suivent pas très précisément les directives

⁹⁵ Voir *Sefer ha-Pardes*, *op. cit.*, note 71, p. 26.

⁹⁶ Néanmoins il est important de prendre en considération que le manuscrit contenant cette œuvre (Ms 8128, JTS, New York), date autour de 1500 de l'ère commune et aurait été écrit en Allemagne dans des cercles de Piétistes ashkénazes. Voir Jansson, E.-M., *op. cit.*, note 32, p. 65 (et note 36). Voir aussi le manuscrit G (f.206v, col. gauche, lignes 22-23, *figure 24*).

⁹⁷ Voir Jansson, E.-M., *ibid.*, p. 64, Apowitz, V., *op.cit.*, note 61, p.42 et Trachtenberg, J., *op. cit.*, note 31, p.148.

⁹⁸ Voir Schrire, T., *op.cit.*, note 93, p. 84 et 97.

⁹⁹ Voir Hurwitz, S., *op.cit.*, note 18, vol. 2, p.649.

¹⁰⁰ Il est important de préciser ici que les versets bibliques inscrits sur les rouleaux de parchemin des *mezuzot* doivent comporter trois petits traits verticaux au-dessus de certaines lettres appelés « couronnes » ou « *tagin* » en araméen. Ces traits se trouvent uniquement au-dessus des lettres dans le modèle de « *mezuzah*-amulette » dans le manuscrit P. En revanche dans le manuscrit G (f.205v-206r) une section de *halakhot* précédant celles sur la *mezuzah* s'intitule « *'Otiyot de-Sefer Torah* » (« Lettres du livre de la Torah »), et donne la liste des lettres sur lesquelles on ajoute ces traits. Il existe un manuel à ce sujet appelé « *Sefer ha-Tagin* », dont une version a été copiée dans le manuscrit B (Ms 27201, f. 195v-215v, voir aussi Hurwitz, S., *op.cit.*, note 18, vol. 2, p. 674-683). Les « *tagin* » font avant tout partie de l'écriture des rouleaux de Torah selon la tradition juive (« *massorah* »), comme précisé dans les *halakhot* dans le manuscrit G.

évoquées ci-dessus de placer le nom de sept anges¹⁰¹ (*Mika'el, Gabri'el, Azri'el, Šadiki'el, Sarafi'el, Rafa'el, Ana'el*) le long de la marge gauche de la « *mezuzah*-amulette ». Mais on en trouve sept de plus (*Qanfi'el, Akatri'el, Sama'el, Rani'el, Šuri'el, Metatron, Sandalfon*), soit quatorze anges dans le manuscrit P; six de plus dans le manuscrit G (*Akatri'el, Metatron, Ami'el, Sandalfon, Natana'el, Samkhi'el*) soit au total treize anges. Seul le manuscrit C comporte les sept anges évoqués dans les lois de la *mezuzah* évoqués dans le *Sefer ha-Pardes* et le manuscrit P. De nouveau, les manuscrits P, G et C ne respectent pas les indications sur les « signes angéliques », trouvés dans le *Sefer ha-Pardes*, qui accompagnent les sept noms d'anges, car P et G font état chacun de « symboles » non seulement pour les noms divins et les anges additionnels, mais aussi de « symboles » qui diffèrent d'un manuscrit à l'autre. Le manuscrit C lui, ne comporte pas de « symboles » du tout. En revanche, le schéma de ces « symboles » diffère selon l'ange ou le nom divin que ceux-ci représentent et attribue une valeur ou un pouvoir magique visuel unique à chaque modèle de « *mezuzah*-amulette », comme c'est le cas dans les manuscrits P, G et C. De surcroît, les manuscrits P et G contiennent des pentagrammes (G) et des hexagrammes (P) qui sont des symboles anciens communément employés dans des amulettes¹⁰² au Xe siècle, comme ceux trouvés dans la Gueniza du Caire (*figure 30*).

En ce qui concerne les noms divins¹⁰³ insérés entre les noms d'anges dans les manuscrits, le manuscrit B en avait précisé vingt-quatre au sein de ses lois (f. 194v, col. droite, ligne 25, *figure 29*), ce qui a été respecté dans les manuscrits P (*figure 19*) et G (*figure 20*), mais pas partout de la même manière, puisque dans le manuscrit G, les quatre noms divins finaux se trouvent dans deux versets après le texte biblique au bas du folio. Ces deux manuscrits contiennent en effet vingt-quatre noms divins, dont la plupart sont inscrits à la suite l'un de l'autre sous forme de permutations variées du *Tetragrammaton* (יהוה, le nom ineffable divin): en utilisant des *digrammata* (יהי dans P et G et יהו dans G, f. 207r, *figure 20*, ligne 7), mais aussi des combinaisons de permutation du *Tetragrammaton* avec d'autres lettres (יהי-יהו-יהוה, P, f. 52v, *figure 19*, ligne 12 et יהי-יהו-יהוה, G, f. 207r, *figure 20*, ligne 20).

¹⁰¹ Pour une description détaillée de chaque ange, voir Margoliotz, M., *Malakhei 'Elyon* (hébreu), Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1988.

¹⁰² Voir *supra* note 41 et *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, p. 687-697, s.v. « Magen David ».

¹⁰³ Pour une explication plus détaillée sur les noms divins trouvés fréquemment dans des amulettes, voir Schrire, T., *op. cit.*, note 93, p. 91-99.

En outre, il y a deux autres noms divins présents dans ces « *mezuzah*-amulettes »¹⁰⁴. Le manuscrit C (*figure 21*, folio 186v) est le seul à respecter la prescription de Judah *he-Hasid*, comme décrit ci-dessus dans le *Sefer ha-Pardes*, même si le texte *halakhique* de C n'en fait aucune mention explicite. En effet, l'on compte trois *digrammata* à la fin du premier verset, quatre *digrammata* à la fin du septième verset et deux *digrammata* à la fin du treizième verset. Ce détail est important puisque ce manuscrit a été produit en région franco-ashkénaze, tout en étant imprégné d'une coutume de région germano-ashkénaze et plus précisément celle de Judah *he-Hasid*, fondateur des *Hasidei Ashkenaz* (Piétistes ashkénazes). L'influence de ce dernier courant sur les manuscrits du *Mahzor Vitry* fera l'objet d'une description plus loin dans ce chapitre.

A présent, il est important d'ajouter que les « symboles » dans ces « *mezuzah*-amulettes » sont aussi nommés par le terme d'origine grec *charaktères*¹⁰⁵. Ils sont formés de traits rectilignes et/ou courbes avec de petits cercles à leurs extrémités. Ils sont considérés comme une écriture « sacrée » à connotation magique¹⁰⁶. L'origine de leur utilisation est bien plus ancienne que ce que nous trouvons dans le *Sefer ha-Razim*, évoqué plus haut, puisque ces « symboles » à dominante de traits et bulbes à leurs extrémités se trouvent déjà dans les *papyri* magiques des périodes gréco-égyptiennes (Ve siècle avant l'ère commune jusqu'au Ie siècle de l'ère commune, *figure 31*) et coptes (entre Ie siècle et le VIIe siècle de l'ère commune, *figure 32*)¹⁰⁷. A partir de cette observation, il est possible de démontrer comment des éléments issus de la magie gréco-égyptienne, transmise vraisemblablement par les juifs hellénistiques, ont contribué à la formation de la mystique juive ancienne, particulièrement de

¹⁰⁴ Le premier (ⲉ-ⲓ-ⲱ) se trouve dans les deux manuscrits, P (*figure 19*) et G (*figure 20*), les deux à la ligne 19 du texte biblique de la *mezuzah* et le deuxième nom (ⲉ-ⲓ-ⲓ-ⲓ-ⲓ) se trouve uniquement dans le manuscrit G, à la ligne 17.

¹⁰⁵ Voir Frankfurter, D., « The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions », in *Helios*, vol. 21, n° 2, automne 1994, p. 205. Nous remercions Philippe Matthey du Département des Sciences de l'Antiquité (Unité de l'Histoire des Religions) à l'Université de Genève de nous avoir communiqué cette précieuse référence. Voir aussi l'explication des *charaktères* par Gideon Bohak dans son ouvrage ; voir Bohak, G., *op. cit.*, note 14, p. 250-251, p. 270-274.

¹⁰⁶ Voir Frankfurter, D., *ibid.*, p. 207.

¹⁰⁷ Les *charaktères* de l'époque gréco-égyptienne, gréco-romaine et copte, situés dans des *papyri* magiques, des amulettes (en pierre, or, argent, bronze, tissus, cuir, etc...) et textes rituels, fonctionnent comme des symboles visuels associés à la prononciation de formules magiques et de la préparation de substances magiques. David Frankfurter suggère que les *charaktères* dériveraient des hiéroglyphes (considérés comme des *figuræ magicæ* dans la culture gréco-romaine), car selon lui, l'héritage sémiotique et iconographique du hiéroglyphe dans les *papyri* magiques et amulettes gréco-égyptiennes et coptes est particulièrement clair et bien enraciné ; voir Frankfurter, D., *ibid.*, p. 206 (et note 124), p. 211. Sur les *papyri* magiques grecs, voir Betz, H., D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells: Texts*, vol. 1, Chicago, London, University of Chicago Press, 1992 (Introduction).

la littérature des *Heikhalot*¹⁰⁸ et dont certaines parties sont arrivées jusqu'à nous dans le *Sefer ha-Razim*. Par conséquent, l'origine égypto-palestinienne du *Sefer ha-Razim* est plus claire lorsque nous mettons en parallèle l'adaptation de ces *charakterès* gréco-égyptiens, en quelque sorte « judaïsés » et convertis en « signes angéliques¹⁰⁹ », tout comme les suites de voyelles et lettres de l'alphabet grec dans les *papyri* magiques (*figure 31*) qui ont eux-mêmes été transformées en permutations du *Tetragrammaton* et de combinaisons de noms divins avec d'autres lettres¹¹⁰. De plus, les noms d'anges invoqués oralement ou écrits dans des amulettes, comme précisé dans le *Sefer ha-Razim*, remplacent aussi les noms des divinités tirés des traditions gréco-égyptiennes et romaines¹¹¹. Des fragments de textes araméens magiques (en tissu, parchemin ou papier) de la Gueniza du Caire et datés à partir du Xe siècle viennent en outre confirmer ces « judaïsations » qui peuvent être observées précisément dans le fragment T-S K1.80 (verso) conservé à Cambridge University Library (*figure 33*). Ce fragment contient une formule d'incantation pour diverses occasions, où des noms d'anges et des permutations du *Tetragrammaton* ont été encadrés, puis suivis par des *charaktères*. En revanche, ces derniers ne sont pas en relation avec la présence des noms d'anges dans cette formule, contrairement aux modèles de « *mezuzah*-amulettes » dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*. Quant aux *charaktères*, aux noms angéliques et aux noms divins dans les textes étudiés ici, nous avons constaté que seul le *Sefer ha-Pardes* propose d'inscrire un « signe » (*charaktères*) à côté des sept noms d'anges dans ses *halakhot*. Le manuscrit P, quant à lui, insère quelques *charaktères* au sein de ses *halakhot* relatives à la *mezuzah*, mais ne les respecte pas dans le modèle proposé après ces *halakhot*. De plus, les manuscrits P (*figure 19*) et G (*figure 20*) comportent chacun des noms anges différents (mis à part les sept anges principaux), placés dans un ordre varié, et des *charaktères* qui ne concordent pas entre les deux manuscrits, tant au niveau de leur schéma que de leur emplacement dans le texte. En ce qui concerne les noms divins, les permutations du *Tetragrammaton* sont bien intercalées entre les noms d'anges, mais elles sont aussi différentes d'un manuscrit à l'autre. Ces observations, ainsi que la présence d'autres modèles de « *mezuzah*-amulettes » cités ci-dessus dans le *Sefer Yere'im*, le *Sefer 'Assufot* ou encore dans les fragments de la Geniza du Caire : T.-S. A.S. 142.245 (*figure 18a*) et T-S NS 290.58 (*figure 18b*), montrent une diversité de traditions des éléments magiques qui nous conduisent à supposer que la fabrication des « *mezuzah*-amulettes » était

¹⁰⁸ Voir Lesses, R., *op.cit.*, note 3, p. 60.

¹⁰⁹ Voir Bohak, G., *op.cit.*, note 14, p. 274.

¹¹⁰ Voir Lesses, R., *op. cit.*, note 3, p. 52-53.

¹¹¹ Voir *supra*, note 46, pour la référence au dieu Hélios. Voir aussi Lesses, R., *ibid.*, p. 53 et Alexander, P., S., *op. cit.*, note 43, p. 361.

transmise peut-être souvent de manière orale et informelle, si nous nous référons aux choix des noms d'anges, des permutations des noms divins et des *charaktêres*.

Grâce à la description de ces modèles de la *mezuzah*, nous avons vu que cette dernière possède une valeur apotropaïque intrinsèque, lui conférant le rôle d'amulette, c'est-à-dire un statut supérieur à celui d'un objet rituel rappelant l'unité divine. Cette valeur apotropaïque est d'ailleurs augmentée par la présence, dans certains modèles de *mezuzah* appelés « *mezuzah-amulettes* », composées de noms d'anges, de permutations de noms divins et de *charaktêres* à signification magiques. Ces éléments ont été intercalés, afin d'offrir au possesseur un gain personnel qui est, dans ce cas de figure, une protection assurée contre des forces démoniaques qui pourraient l'entourer, afin d'obtenir la longévité. La source principale des éléments magiques de cette « *mezuzah-amulette* » est trouvée dans le *Sefer ha-Razim*, mais sans qu'elle soit mentionnée explicitement. Rappelons par ailleurs, que ce modèle de *mezuzah* était non seulement retrouvé dans la Gueniza du Caire, mais aussi connu par un juif Qaraïte du XIIe siècle, Judah ben Elie Hadassi de Constantinople. Ces deux éléments témoignent alors de l'étendue de la connaissance de la tradition du *Torat ha-Sod* non seulement d'origine babylonienne mais aussi palestinienne. Toutefois, c'est l'aire géographique d'*Ashkenaz* qui a permis la plus grande propagation de cette pratique d'ajouter des éléments magiques à l'intérieur d'une *mezuzah*. Il semble que l'accueil favorable de ces pratiques par les rabbins ashkénazes, à l'opposé de la critique des rationalistes, tels que Maïmonide, a favorisé l'emploi plus généralisé de ce type de *mezuzah* en *Ashkenaz*. Dès lors, nous trouvons des prescriptions pour sa fabrication au sein de textes halakhiques, non seulement dans les œuvres franco-ashkénaze issues de l'Ecole de *Rashi* (*Siddur Rashi*, le *Sefer ha-Pardes* et les manuscrits P, G, C, et B du corpus des *Maḥzor Vitry*) et du *Sefer Yere'im* d'Eliezer ben Samuel de Metz, mais aussi dans des œuvres germano-ashkénazes comme le *Sefer 'Assufot* d'Eliezer ben Joël ha-Levi de Bonn.

Il est désormais possible d'établir à travers les textes étudiés qu'il y avait une connaissance bien fondée de la tradition mystique (*Torat ha-Sod*) issue des traditions à la fois babylonienne et palestinienne, et ce, tant dans les cercles rabbiniques germano-ashkénazes que franco-ashkénazes. Ceci révèle ainsi une continuité ininterrompue de cette tradition, à la

fois orale et écrite, entre les premiers siècles de l'ère commune et l'Europe occidentale des XIIe et XIIIe siècles¹¹².

Nous allons maintenant nous intéresser aux plus importants continuateurs de cette tradition du *Torat ha-Sod* en *Ashkenaz*, instigateurs de la transmission finale de cette littérature mystique ancienne jusqu'à nous: les Piétistes ashkénazes.

3. L'influence du courant des *Hasidei Askenaz* dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*¹¹³

Le courant intellectuel et spirituel des Piétistes ashkénazes (*Hasidei Ashkenaz*), mentionné plus haut dans ce travail, a eu une grande importance dans le monde ashkénaze médiéval. Ses maîtres, Samuel ben Qalonymos (actif au milieu du XIIe siècle), son fils Judah ben Samuel Qalonymos *he-Hasid* (ca.1150-1217) et leur plus important disciple et parent, Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (ca.1165-1230), ont imprégné de leur piétisme et de leur doctrines théosophique-ésotériques principalement la région germano-ashkénaze, dans les villes de Spire, de Mayence et de Worms dans une moindre mesure¹¹⁴.

La question de la formation historique du piétisme ashkénaze a été longuement débattue entre les chercheurs, proposant des théories différentes. Gershom Scholem¹¹⁵ est le premier à émettre l'hypothèse de l'émergence de ce courant de piétisme en réaction à la première croisade de 1096, qui dévasta les communautés rhénanes. Isaac Baer¹¹⁶, pour sa part, suggère plutôt que la naissance de ce courant était inspirée par l'émulation des Chrétiens et en particulier de la réforme cistercienne de 1098 promouvant, entre autres, l'ascétisme. Robert Chazan¹¹⁷, quant à lui, ne réfute pas totalement l'idée de Baer, même s'il souligne que les juifs n'empruntent pas directement cette idéologie aux Cisterciens. Il propose plutôt un parallèle entre les Piétistes ashkénazes et les Cisterciens qui avaient une prise de conscience collective quant à l'innovation spirituelle des XIe et XIIe siècles. Celle-ci a mis en valeur une intensification de pratiques religieuses, fondées sur l'austérité et l'ascétisme. Haïm

¹¹² Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 29.

¹¹³ La traduction du nom de ce courant a été choisi comme telle par souci de précision avec le nom en hébreu (*Hasidei Ashkenaz*).

¹¹⁴ Voir *supra* chapitre V, note 352.

¹¹⁵ Voir Scholem, G., *op. cit.*, note 14, p. 80-81.

¹¹⁶ Voir Baer, I., E., « The Socio-religious Orientation of *Sefer Hasidim* », in *Binah: Studies in Jewish Thought and Culture*, J., Dan (éd.), New York, Praeger, 1989, p. 57-95.

¹¹⁷ Chazan, R., « The Early Development of Hasidut Ashkenaz », in *The Jewish Quarterly Review, New Series*, vol.75, n° 3, 1985, p. 210-211.

Soloveitchik¹¹⁸, sur un tout autre plan, voit le développement du mouvement des Piétistes ashkénazes comme une réaction à l'emploi exagéré de la dialectique par les *tosafistes*¹¹⁹. Finalement, Ivan Marcus¹²⁰ rejette toutes ces hypothèses pour attester de l'ancienneté de leurs nombreuses traditions, soutenu également par Peter Schäfer¹²¹ et Ephraïm Kanarfogel¹²², tous deux évoquant les racines du piétisme ashkénaze comme issues de la tradition juive elle-même. Peter Schäfer en particulier démontre une proximité avec l'ascétisme élitiste des *Yordei Merkavah* (Descendeurs du Char)¹²³ de la période talmudique, protagonistes du mysticisme de la *Merkavah*¹²⁴ et connus grâce à la littérature des *Heikhalot*. En effet, les Piétistes ashkénazes¹²⁵ ont participé à la conservation et à la perpétuation de la tradition ésotérique (*Torat ha-Sod*), principalement de la littérature des *Heikhalot*, par le biais de l'édition et de la transmission de ces textes¹²⁶. En d'autres termes, ils sont les continuateurs des cercles mystiques de l'antiquité tardive, dont les traditions sont arrivées en Italie aux alentours du IXe siècle, puis montées en *Ashkenaz* à partir du Xe siècle¹²⁷.

Le courant des Piétistes ashkénazes est évoqué dans ce chapitre portant sur la mystique juive car un certain nombre de manuscrits du corpus du *Mahzor Vitry* porte des signes

¹¹⁸ Voir Soloveitchik, H., «Three Themes in Sefer Hasidim», in *Association for Jewish Studies Review (AJSR)*, vol.1, 1976, p. 346.

¹¹⁹ Voir Kanarfogel, E., «Progress and Tradition in Medieval Ashkenaz», in *Jewish History*, vol. 14, 2000, p. 295-296.

¹²⁰ Voir Marcus, I., G., «Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany», in *Jewish History*, vol. 1, 1986, p. 25 (note 34).

¹²¹ Voir Schäfer, P., «The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidim and its Roots in Jewish Tradition », in *Jewish History*, vol. 4, n° 2, (automne) 1990, p. 9-20.

¹²² Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 254

¹²³ Voir Kuyt, A., *The 'Descent' to the Chariot, Toward a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995.

¹²⁴ Voir Schäfer, P., *ibid.*, p. 14.

¹²⁵ Il est important de préciser que les Piétistes ashkénazes ne sont pas les seuls à avoir eu un intérêt pour la transmission et la conservation de la tradition ésotérique («*Torat ha-Sod*»). D'autres cercles mystiques émergeant dans le courant des XIIe et XIIIe siècles ont aussi participé à la continuité de cette tradition par leurs écrits, tel que celui du *Hug ha-Qeruv ha-Meyuhad* («Cercle du Chérubin Unique»), un cercle de mystiques en France du Nord et en Angleterre, inspiré du courant des Piétistes ashkénazes. Cependant, le lien précis entre ces deux groupes reste incertain (voir Kanarfogel, E., *op.cit.* note 9, p. 56 (note 65), p. 67 (note 94) et p.192 (note 5). Joseph Dan, qui a consacré toute une œuvre à ce cercle, le situe plutôt en région germano-ashkénaze; voir Dan, J., *The "Unique Cherub" Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1999). Ajouté à cela, le cercle du *Iyyun*, actif en Provence pendant le premier quart du XIIIe siècle (selon G. Scholem) ou en Castille entre 1230 et 1270 (selon M. Verman) possède des auteurs, dont les écrits sont considéré comme les précurseurs de la Kabbale (voir Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 9, p. 241 et Scholem, G., G., *The Origins of Kabbalah* (traduite de l'allemand par A. Arkush et édité par R., J. ,Z., Werblowsky), Princeton, Jewish Publication Society et Princeton University Press,1987, p. 309-364 et p. 49-80, voir aussi Verman, M., *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*, Albany, State University of New York Press, 1992).

¹²⁶ Voir Dan, J., *op. cit.*, note 2, p. 91.

¹²⁷ Voir Herrmann, K., *op. cit.*, note 28, p. 84-87 et voir Kanarfogel, E., «Rashi's Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions », *op. cit.*, note 18, p. 27.

d'influence de ce courant dans ses textes. Cette pénétration d'influence est rendue possible par la même provenance géographique d'*Ashkenaz* (englobant les régions franco- et germano-ashkénazes). Une tendance vers le piétisme et un intérêt pour les études mystiques au sein des cercles rabbiniques existe déjà avant la fin du XIe siècle dans cette région. Cette tendance persiste après la première Croisade et parallèlement à cela, émerge le courant des Piétistes ashkénazes à partir de la deuxième moitié du XIIe siècle et dans le courant du XIIIe siècle. Les préceptes de ce courant se répandent principalement par des canaux livresques et sont même accueillis parmi quelques *tosafistes* tels que Isaac de Corbeil (mort ca.1280)¹²⁸, Jonah ben Abraham Gerondi (ca.1200-1263)¹²⁹, Moïse et Samuel d'Evreux (première moitié XIIIe siècle)¹³⁰, Meir ben Barukh de Rothenburg (ca.1215-1293)¹³¹, ou encore Pereş ben Elie de Corbeil (mort ca.1295-1298)¹³², parmi d'autres. De ce fait, l'imprégnation du courant des Piétistes ashkénazes et de sa littérature sur la culture ashkénaze n'a été possible que parce que l'intérêt pour le mysticisme était une valeur rabbinique bien établie et cultivée en *Ashkenaz* depuis le Xe siècle. Les manuscrits du *Mahzor Vitry*, renfermant des textes mystiques¹³³, sont des témoins de cette intégration du « *Torat ha-Sod* » (dont le courant des Piétistes ashkénazes est juste une des manières d'expression de la tradition du « *Torat ha-Sod* ») comme valeur culturelle au sein des cercles rabbiniques dans l'aire géographique ashkénaze aux XIIIe et XIVe siècles.

Nous allons à présent tenter d'expliquer brièvement comment les manuscrits O₃, A, C et O₂, datés entre le milieu du XIIIe siècle et le milieu du XIVe siècle et d'une origine non

¹²⁸ Voir Kanarfogel, E., « German Pietism in Northern France: The Case of R. Isaac of Corbeil », in *Hazon Nahum*, (éd. N., Lamm et Y., Elman, J., S. Gurock), 1997, p. 207-227 et du même auteur «Traces of Esoteric Studies in the Tosafist Period», *op.cit.*, note 17, p.1-8.

¹²⁹ Voir Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 9, p. 62-66.

¹³⁰ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 58-68.

¹³¹ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 92 et 234.

¹³² Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p.124 (et note 70).

¹³³ Notons que les manuscrits du *Mahzor Vitry* et les manuscrits comparatifs qui n'ont subi aucune influence de la part du courant des *Hasidei Ashkenaz* sont les suivants : S, P, G, J, O₁ Hébr.643 et 8259 JTS. Il est aussi important d'évoquer que certains manuscrits comparatifs étudiés dans ce travail ont un lien direct avec le courant des Piétistes ashkénazes comme les manuscrits comparatifs de rite germano-ashkénaze Mss Mich.569 et Hébr.646. D'autres ont un lien indirect de par leur datation tardive, comme les manuscrits comparatifs de rite français Mss Add. 3127 (daté de 1399) et Parm.1902, (daté de 1470) et indiquant un intérêt pour des enseignements de maîtres *tosafistes* français ayant eu des affinités avec le Piétisme ashkénaze reflété dans leurs écrits; voir *supra* chapitre V. 2. Pour la structure de ces manuscrits comparatifs. L'influence directe ou indirecte du courant des Piétistes ashkénazes sur les manuscrits comparatifs ne sera pas décrit dans ce travail, puisque l'objectif de ce chapitre étant de se concentrer sur l'influence de ce courant sur les manuscrits du *Mahzor Vitry*. A titre indicatif, voir l'œuvre fondamentale abondamment citée dans ce chapitre, intitulée *Peering through the Lattices, Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period* d'Ephraïm Kanarfogel, où il précise justement l'influence directe ou indirecte du Piétisme ashkénaze dans deux manuscrits du corpus étudié dans ce travail: pour le Ms Hébr.646 voir : *op.cit.*, note 9, p.72 (note 112), p. 102 (note 15), p. 147 (note 37), p. 179-180 (note 110), p. 212 (note 49), et pour le Ms Add.3127: voir *ibid.*, p. 62 (note 83), p. 65 (note 88), p. 91 (note 176).

seulement germano-ashkénaze (O₃, O₂), mais aussi franco-ashkénazes (C, A), peuvent être envisagés comme ayant été influencés par le courant des Piétistes ashkénazes, à travers leur littérature. En premier lieu et à titre de transition, le manuscrit C renferme un modèle à copier de la « *mezuzah*-amulette » (f.186v) respectant parfaitement les prescriptions de Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid*, décrites dans le *Sefer ha-Pardes*¹³⁴, une œuvre issue de l'École de *Rashi*, mais contenant aussi une collection d'enseignements issus de la région germano-ashkénaze. Ce manuscrit de rite français, rédigé vraisemblablement pendant la première moitié du XIII^e siècle comporte, donc une influence des enseignements du protagoniste des Piétistes ashkénazes - Judah *he-Ḥasid* - sous forme de ce modèle de « *mezuzah*-amulette » qui s'est glissé au sein de ses lois comme nous allons l'exposer ci-dessous. La raison probable pour cela et déjà mentionnée au chapitre III¹³⁵, est l'origine de certaines parties *halakhiques* contenues dans le manuscrit C non pas seulement du *Mahzor Vitry*, mais de plusieurs écrits issus de l'École de *Rashi*, dont le *Sefer ha-Pardes*.

En ce qui concerne le manuscrit O₃, il est le plus remarquable du groupe à cet égard, puisqu'il est le seul à contenir un commentaire marginal à la prière aux folios 2r-49r et 81r-302v très proche du *Siddur Ḥasidei Ashkenaz* mentionnant le nom de *rabi mori he-Ḥasid zaṣal* (« mon rabbin mon maître le Pieux que la mémoire du Juste soit bénie ») (f.91v), au sein du commentaire¹³⁶. En outre, c'est également le seul manuscrit à contenir les noms des protagonistes mêmes de ce mouvement, à savoir Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid* (f.317r) et Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms (f.314r). Nous les retrouvons au sein d'extraits du *Sefer ha-Raviah* d'Eliezer ben Joël ha-Levi de Bonn¹³⁷ et compilé par Ašer ben ha-Levi de Osnabrück. Cependant, même si Eliezer ben Joël ha-Levi de Bonn était un élève d'Eleazar ben Judah ben Qalonymos de Worms et que ses écrits attestent de sa connaissance de la littérature des *Heikhalot*¹³⁸ et des pratiques piétistes¹³⁹, cela n'implique toutefois pas qu'il était lui-même un « *ba'al ha-Sod* » (ou maître reconnu pratiquant le « *Torat ha-Sod* ») ni un ardent adepte des Piétistes ashkénazes¹⁴⁰. Cela atteste plutôt ici d'un reflet de la

¹³⁴ Voir Ehrenreich, H., L. (éd.), *op.cit.*, note 72, p. 26.

¹³⁵ Voir *supra*, chapitre III, p. 48.

¹³⁶ Voir Hershler, M. (éd.), *Siddur Rabenu Šlomoh : Meyuḥas le-rabenu Šlomoh ben Šimšon mi-Germaiza. Siddur Ḥasidei Ashkenaz mi-beit midrash šel Rav Yehudah he-Ḥasid ve-Rav Eliezer mi-Germaiza, Ba'al ha-Roqeah*, (hébreu), Jérusalem, 1971 et voir *supra* chapitre III, note 107.

¹³⁷ Voir *supra* chapitre V, p. 145-146, la description du *Sefer ha-Raviah* par Eliezer ben Joël ha-Levi de Bonn (ca.1140-1225).

¹³⁸ Pour une référence à cette littérature par Eliezer ben Joël ha-Levi de Bonn (surnommé *ha-Raviah*) voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 49-50 (note 44).

¹³⁹ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 38-39, 45 et 47-48.

¹⁴⁰ Voir Kanarfogel, E., *ibid.*, p. 47.

connaissance générale de la littérature de *Torat ha-Sod* parmi les Sages d'*Ashkenaz*. En revanche, Ašer ben ha-Levi de Osnabrück, compilateur et éditeur de ces extraits situés dans le manuscrit O3, avait probablement des affinités avec les Piétistes ashkénazes comme le suggère Ephraïm Kanarfogel¹⁴¹. Par conséquent, l'influence du courant des Piétistes ashkénazes, dans ce cas précis concernant Ašer ben ha-Levi de Osnabrück, est le choix des passages tirés du *Sefer ha-Raviah*.

Le manuscrit A, quant à lui, qui suit aussi le rite français et date du troisième quart du XIIIe siècle, comporte un *Seder ha-Ma'arakhah* par R. Elie ben Menahem *ha-Zaqen* du Mans (première moitié du XIe siècle), intercalé par l'hymne théologique du *Šir ha-Yiḥud*, attribué à Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid*¹⁴². De plus, nous trouvons des sections du *Sefer Mišvot Qatan* pour cinq jours de la semaine¹⁴³ qui se terminent avec l'hymne théologique du *Šir ha-Kavod* attribué à Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid*, destiné à être lu le *Shabbat*. Il est très tentant de voir une influence du courant des Piétistes ashkénazes dans le choix de ces textes dans le manuscrit A, d'autant plus que le *tosafiste* Isaac ben Joseph de Corbeil¹⁴⁴, auteur du *Sefer Mišvot Qatan*, avait des affinités avec le piétisme ashkénaze et particulièrement dans le domaine de la « *perišut* » (pratiques ascétiques), dont il était question dans une glose marginale d'un de nos manuscrits comparatifs, à savoir le manuscrit Add. 3127 (Cambridge, Cambridge University Library)¹⁴⁵. Bien qu'Isaac ben Joseph de Corbeil n'a probablement jamais eu de contact avec les figures centrales du Piétisme ashkénaze, selon l'opinion d'Ephraïm Kanarfogel¹⁴⁶, il aurait cependant été influencé par les doctrines de ce courant au travers de canaux livresques pendant ses années d'étude à l'académie talmudique d'Evreux. Les maîtres principaux de cette académie, les frères Moïse, Samuel et Isaac ben Šneur d'Evreux, étaient en revanche clairement influencés par le courant des Piétistes ashkénazes¹⁴⁷. Malgré cela, il faut se rappeler que le *Sefer Mišvot Qatan* était un des codes de lois les plus copiés en *Ashkenaz* au Moyen Age¹⁴⁸: le fait d'y intégrer quelques extraits au milieu d'un *Seder ha-Ma'arakhah* avec les hymnes théologiques du *Šir ha-Yiḥud* et du *Šir*

¹⁴¹ Voir Kanarfogel, E., *op.cit.*, note 9, p.104 (note 21) pour d'autres exemples de proximité de Ašer ben ha-Levi de Osnabrück avec les Piétistes ashkénazes trouvés dans des manuscrits.

¹⁴² Voir *supra* chapitre IV, note 137.

¹⁴³ Voir *supra* chapitre IV, p. 113 et note 186.

¹⁴⁴ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 81-92.

¹⁴⁵ Voir *supra* chapitre V, note 94, où il y a mention de certaines pratiques ascétiques de Isaac ben Joseph de Corbeil aux folios 165v-166v ; voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 119, p. 221.

¹⁴⁶ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 89.

¹⁴⁷ Voir Kanarfogel, E., *op. cit.*, note 9, p. 67-68.

¹⁴⁸ Voir *supra*, chapitre V, note 162.

ha-Kavod, connus eux aussi et intégrés dans la liturgie en *Ashkenaz* conduit à une certaine réserve quant à la désignation du manuscrit A comme ayant une influence claire des Piétistes ashkénazes au sein de ces textes. De surcroît, et en dernier lieu, il importe de mentionner à titre indicatif le manuscrit O2 contenant un bref extrait du *Sefer ha-Kavod* attribué à Judah *he-Hasid* au sein de ses lois (f.237v)¹⁴⁹. Toutefois, la présence d'une portion de ce texte n'indique probablement pas une influence de ce courant à proprement parler, mais seulement la diffusion de la connaissance et de l'emploi de cette œuvre au sein des cercles rabbiniques en *Ashkenaz*.

Ce chapitre a eu pour fonction de mettre en valeur l'importance de la tradition du *Torat ha-Sod* dans le judaïsme rabbinique ashkénaze médiéval, telle qu'elle est révélée par des manuscrits du corpus des *Maḥzor Vitry*. En effet, nous avons constaté que cette influence ne s'est pas limitée à la présence des *textes d'étude* tels que les œuvres de mystiques ancienne tirées de la littérature des *Heikhalot*, comme le *Sefer Qomah* et le *Sefer Heikhalot* ou encore des œuvres rédigées à l'époque médiévale, telles que le *Ša'ar ha-Gemul* par le célèbre Sage séfarade Moïse ben Naḥman (*Naḥmanide*, ca.1194-1270) ou le *Sefer ha-Kavod* attribué à Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Hasid* (ca.110-1217), décrits au chapitre V de ce travail. En réalité, la tradition du *Torat ha-Sod* a pénétré bien plus profondément au sein d'*Ashkenaz* car nous avons trouvés une description et un modèle de la « *mezuzah*-amulette » insérés au sein des lois sur la fabrication de cet objet rituel dans des recueils de type liturgico-légal du *Maḥzor Vitry* et d'autres codes de lois franco- et germano- ashkénazes tels le *Sefer Yere'im* ou le *Sefer 'Assufot*. Cette présence au milieu de textes légaux témoigne d'une diffusion importante de cette pratique mystique à connotation magique dans l'aire géographique d'*Ashkenaz*. Elle a eu pour but d'augmenter la valeur apotropaïque de la *mezuzah* par l'ajout d'une hiérarchie d'anges, de permutations du *Tetragramme* et de *charaktères*. Par conséquent, ces exemples de « *mezuzah*-amulette » démontrent que ses attributs de type magique font partie d'une tradition mystique ancienne arrivée en *Ashkenaz* aux alentours du Xe siècle. Cette tradition mystique ancienne est léguée principalement par écrit, mais aussi oralement, comme attesté par les variantes trouvées dans les modèles de la « *mezuzah*-amulette ». Cette transmission a été possible grâce à l'édition et l'adaptation de textes mystiques pour la plupart issus de la littérature des *Heikhalot* et conservés, en majeure partie, jusqu'à aujourd'hui grâce aux éditeurs principaux de ces textes, à savoir les Piétistes

¹⁴⁹ Voir *supra* chapitre V, p. 164-165.

ashkénazes. Comme nous l'avons vu, le manuscrit O₃ est le plus imprégné par ce mouvement. Il comporte non seulement des extraits du *Sefer Qomah* et du *Sefer Heikhalot*, deux des textes parmi les plus copiés en *Ashkenaz* au Moyen Âge, mais aussi un commentaire marginal à la liturgie. Celui-ci contient des enseignements de Judah ben Samuel ben Qalonymos *he-Ḥasid* le fondateur du courant, ainsi qu'un commentaire compilé par Ašer ben ha-Levi de Osnabrück, un élève de Samuel de Bamberg, lui-même disciple de Judah *he-Ḥasid*. Les manuscrits A et O₂, ne comportent, quant à eux que la présence de textes issus de ce courant, comme le *Sefer ha-Kavod* ou les *Šir ha-Yiḥud ve-ha-Kavod*, attribués à Judah *he-Ḥasid*.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons assumer que les manuscrits du *Maḥzor Vitry* renferment des textes issus de deux étapes distinctes dans la tradition du *Torat ha-Sod* en *Ashkenaz*: une première s'identifiant clairement à la mystique juive de l'antiquité tardive d'origine babylonienne et égypto-palestinienne, comme témoigné par l'exemple de la « *mezuzah*-amulette », et une seconde illustrée par les virtuosités rédactionnelles et adaptatrices de la tradition du *Torat ha-Sod* aux doctrines des Piétistes ashkénazes.

VII. *Les manuscrits du Mahzor Vitry et les manuscrits latins et vernaculaires de l'époque scolastique*

Identifiées dans le chapitre V comme recueils de type liturgico-légal, les manuscrits existants du *Mahzor Vitry* ainsi que les manuscrits comparatifs étudiés dans ce travail illustrent un exemple de genre nouveau dans la production des manuscrits hébreux. Rappelons qu'ils sont spécifiques à l'aire géographique d'*Ashkenaz* jusqu'au XVe siècle¹. Après observation, ces manuscrits constituent en effet deux parallèles avec la production livresque de la littérature latine et vernaculaire de l'Europe septentrionale qui se développent dans le courant des XIIe et XIIIe siècles². Par « parallèles », nous entendons tout d'abord des manuscrits hébreux influencés par les manuscrits chrétiens sur le plan matériel, comme nous avons vu au chapitre V - c'est-à-dire, par le choix du recueil de type liturgico-légal pour héberger les textes du *Mahzor Vitry* et des manuscrits comparatifs, comme support codicologique adapté à un volume de textes hétérogènes compilés. En second lieu, un parallèle important sur le plan esthétique a été établi, en lien avec les développements techniques mis en pratique à partir du milieu du XIIIe siècle, avec la mise en page et de la mise en texte à l'intérieur des manuscrits latins et vernaculaires.

Par là même, c'est en développant particulièrement ce deuxième parallèle que nous allons mettre en évidence l'influence de la production livresque chrétienne de l'époque scolastique sur les manuscrits hébreux illustrés par les manuscrits du *Mahzor Vitry* et les manuscrits comparatifs. Ce parallèle esthétique sera consacré à l'organisation externe des manuscrits. Là, une étude comparative sera faite, qui déterminera la manière dont les manuscrits hébreux ont été influencés par les mêmes changements de la mise en page et de la mise en texte subis par les manuscrits latins et vernaculaires de type scolastique des XIIe et XIIIe siècles. Par conséquent, il s'agira d'identifier les différentes techniques d'organisation de mise en page et de mise en texte employées par les scribes chrétiens et empruntées par les scribes juifs. Cette supposition nous amène à un problème méthodologique important qui

¹ Voir le *mahzor* de type 'liturgico-légal' de rite romain en deux volumes conservé et daté du XVe siècle (Ms ex-Montefiore 215-216, précédemment conservé à Londres, Jews College) ; voir *supra* chapitre II, note 45.

² Voir Collet, O., « Les collections vernaculaires entre diversité et unité. A propos d'une nouvelle recherche sur la mise en recueil des œuvres littéraires au Moyen Age », in *L'Écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 60 : « La seconde moitié du XIIIe siècle apparaît ainsi comme l'époque par excellence des collections vernaculaires, ce qui ne fait que confirmer le geste unificateur et cette quête encyclopédique qui caractérisent le domaine savant, parmi d'autres champs de la pensée dominés par l'idée de somme. »

consiste à se demander comment les juifs auraient eu accès aux livres chrétiens pour s'en inspirer. Pour le comprendre, nous allons résumer brièvement l'état de connaissances des contacts judéo-chrétiens dans l'aire géographique d'*Ashkenaz*. Cette présentation permettra de mieux apprécier la proximité de ces deux cultures et donc la naissance de ces parallèles externes dans la production livresque juive et chrétienne.

1. Les contacts judéo-chrétiens en *Ashkenaz*

Au premier regard, il est supposé que les relations entre les communautés juives et chrétiennes n'étaient pas étanches, malgré leur éloignement social et religieux. Bien plus que cela et grâce à la progression de la recherche, il a été établi que les juifs et les chrétiens en *Ashkenaz*, c'est-à-dire les régions franco- et germano- ashkénazes- de l'Europe médiévale, maintenaient des relations dans les domaines de la philologie et de l'exégèse, de la polémique judéo-chrétienne, ainsi que sur un plan juridique et économique. Les relations intellectuelles judéo-chrétiennes dans les domaines de l'exégèse³ et de la philologie⁴ se sont créées dans la quête de l'*Hebraïca veritas*⁵, où dès la fin du XIe siècle et le début du XIIe siècle, des chrétiens hébraïsants tels que Sigo, abbé de St Florent (ca.1055-1070)⁶, Hugues de St-Victor (ca.1096-1141), André de St Victor (mort en 1175)⁷, Alexander Neckam (1157-1217)⁸ ou Herbert de Bosham (ca. 1120-1190)⁹ connaissaient la langue hébraïque. Tout comme les hébraïsants chrétiens anglais des XIIIe et XIVe siècles¹⁰, auteurs de psautiers¹¹ ou de

³ Voir Olszowy-Schlanger, J., «Rachi en Latin, les gloses latines dans un manuscrit du commentaire de Rachi et les études hébraïques parmi des chrétiens dans l'Angleterre médiévale », in *Héritages de Rachi*, Paris, éditions de l'éclat, 2006, p.137-150 et Dahan, G., « La connaissance de l'exégèse juive par les chrétiens du XIIe au XIVe siècle », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G., Dahan, G., Nahon., et E., Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 342-359.

⁴ Voir Olszowy-Schlanger, J., « The Knowledge and Practice of Hebrew Grammar among Christian Scholars in Pre-expulsion England: the Evidence of 'Bilingual' Hebrew-Latin manuscripts », in *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, N., de Lange (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 107-108.

⁵ Voir sur ce sujet Grabois, A., « The *Hebraïca Veritas* and Jewish Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century », in *Speculum*, vol. 50, n° 4 (oct.1975), p. 613-634.

⁶ Voir Bedos-Rezak, B., « The Confrontation of Orality and Textuality : Jewish and Christian Literacy in Eleventh and Twelfth Century Northern France », in *Rachi 1040-1105. Hommage à Ephraïm Urbach*, Louvain, Peeters, 1993, p. 553.

⁷ Voir Smalley, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages* (3e éd.), Oxford, 1983, p. 83-195.

⁸ Voir Loewe, R., « Alexander Neckam's knowledge of Hebrew » in W. Horbury (éd.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, Edinburgh, T&T Clark, 1999, p. 207-223.

⁹ Voir Smalley, B., « A Commentary on the Hebraïca by Herbert of Bosham », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 18, 1951, p. 29-65, Goodwin, D., L., *Take a Hold of the Robe of the Jew: Herbert of Bosham's Christian Hebraïsm*, Leiden, Brill, 2006.

¹⁰ Voir Olszowy-Schlanger, J., *Les manuscrits hébreux dans l'Angleterre médiévale : étude historique et paléographique*, Paris-Louvain, Peeters, 2003.

¹¹ Voir Smalley, B., « Hebrew Scholarship among Christians in 13th Century England as illustrated by some Hebrew-Latin Psalters », in *Lectiones in Vetere Testamento et in Rebus Iudaicis*, 6, Londres, 1939. Voir aussi le

dictionnaires¹² bilingues hébreu-latin, qui avaient également acquis un niveau élevé de cette langue et de ses sources¹³. Cependant, qu'en est-il de la connaissance du latin par les juifs ashkénazes, l'aire géographique englobant l'Angleterre dans ce contexte? Pendant longtemps, les chercheurs ont tergiversé sur cette question et ont mis en évidence plusieurs hypothèses conjecturales: celle de Robert Mundill¹⁴ propose l'hypothèse que ces derniers maîtrisaient cette langue parfaitement, puisque la majeure partie de documentation sur les juifs était en latin. En revanche, Malachi Beit-Arié¹⁵ et Colette Sirat¹⁶ considèrent que les juifs au Moyen Age ont eu l'occasion de voir et de toucher les livres des chrétiens, mais qu'ils ne lisaient pas le latin et n'ont jamais employé l'écriture latine dans leurs manuscrits. Cependant, la recherche récente a permis la découverte de facteurs qui tendent à suggérer que les juifs devaient forcément avoir des connaissances du latin, afin de faciliter leurs échanges. Ils entretenaient, en effet, des rapports avec les chrétiens dans les domaines de la polémique ou sur un registre juridique et économique. Pas moins de trente-huit ouvrages connus de controverse anti-chrétienne ont été composés par des juifs pour la défense du judaïsme, entre la fin du XIIIe siècle et le XVe siècle. Ces textes écrits en hébreu ou traduits du latin en hébreu contiennent de nombreuses citations latines issues de la tradition chrétienne¹⁷. Il semble que le manuscrit Hébr.712 (BnF, Paris), daté entre la fin du XIIIe et le début XIVE siècle, contient, en outre d'une recension de la Dispute de Paris de 1240, la version la plus ancienne et la plus complète du *Livre de Joseph le Zélateur* (*Sefer Yosef ha-Meqane*'), qui est l'un des plus importants témoignages de translittération latine en caractères hébreux vocalisés. L'auteur de

manuscrit Hébr. 113 (Paris, BnF), un psautier bilingue anglais de Canterbury daté autour de 1180-1190 dans le catalogue d'exposition *D'une main forte : manuscrits des collections françaises*, (éd.) Garel, M., Paris, Seuil, 1991, n° 60, p. 90-91 (exposition : Paris, Bibliothèque nationale (Galerie Mansart), du 17 octobre 1991 au 15 janvier 1992).

¹² Voir Olszowy-Schlanger, J. et Grondeux A., et al., *Dictionnaire hébreu-latin-français de la Bible hébraïque de l'Abbaye de Ramsey (XIIIe s.)*, Turnhout, Mohr Siebeck, 2008 et un article relatif à ce sujet, également par Judith Olszowy-Schlanger et intitulé « A School of Christian Hebraists in Thirteenth Century England: A Unique Hebrew-Latin-French and English Dictionary and its Sources », in *European Journal of Jewish Studies*, Leiden, Brill, 2007, vol. 1, n° 2, p. 249-277.

¹³ Voir Olszowy-Schlanger, J., « The Money Language: Latin and Hebrew in Jewish Legal Contracts from Medieval England », in *Studies in the History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal*, R., Fontaine, R., Glasner, R., Leicht et G., Veltri (éd.), Leiden, Brill, 2011, p. 237.

¹⁴ Voir Mundill, R., R., *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 28 et Olszowy-Schlanger, J., *ibid.*, p. 236 (note 9).

¹⁵ Voir Beit-Arié, M., *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, (The Panizzi Lectures 1992), Londres, The British Library, 1992, p. 5.

¹⁶ Voir Sirat, C., « En vision globale : les juifs médiévaux et les livres latins », in *Bibliologia*, 20, 2000, p. 15 et 18.

¹⁷ Voir Bobichon, Ph., « Citations latines de la tradition chrétienne dans la littérature hébraïque de controverse avec le christianisme (XII-XVe siècle) », in *Latin-Into-Hebrew : The Transfer of Philosophical, Scientific, and Medical Lore from Christian to Jewish Cultures in Southern Europe (12th-15th Centuries)*, actes du colloque organisé par R. Fontaine et G. Freudenthal, Paris, 7-9 décembre 2009, p.1-23 (à paraître). Nous remercions vivement Philippe Bobichon d'avoir partagé cet article avant sa publication.

ce texte est Joseph ben Nathan « l'Official » (*Yosef ben Natan he-ḥazan*) qui a consigné des arguments utilisés par son père Nathan « l'Official » durant ses rencontres avec différentes autorités ecclésiastiques, comme des prêtres, des moines et des convertis¹⁸. Ces arguments sont constitués non seulement de citations du Nouveau Testament, mais aussi de l'Ancien Testament, qui dans le cas unique du Ms Hébr. 712, est aussi basé sur la Vulgate, au lieu d'être conforme au texte hébreu massorétique¹⁹. Par conséquent, dans le *Livre de Joseph le Zélateur*, il est indéniable que l'auteur et son père connaissaient, grâce à leur expérience de la controverse, assez bien le latin et la Vulgate, pour choisir les citations adéquates et de les traduire eux-mêmes.²⁰ Aussi, l'association de citations en version hébraïque et en langue vernaculaire est très rare dans le corpus d'ouvrages de polémique, mais rencontré par ailleurs dans le manuscrit Hébr. 712, où des passages des Ancien et Nouveau Testaments ont été traduits en français (mais en caractères hébreux)²¹. Cependant, contrairement au domaine de la polémique, l'usage de la langue vernaculaire est très fréquente chez les juifs ashkénazes (ce qui est aussi le cas de l'usage de l'arabe pour les juifs séfarades à titre d'exemple) dans les commentaires bibliques et talmudiques pour l'explication de termes techniques, et ce depuis le XIe siècle. C'est précisément le cas du manuscrit P qui contient quelques mots de judéo-français au sein des lois sur la fabrication de l'encre pour l'écriture (f.42v)²². Il est évident que les juifs étaient plus à l'aise pour écrire le vernaculaire que le latin, puisque le vernaculaire était la langue dans laquelle ils communiquaient non seulement avec les chrétiens, mais aussi entre eux au quotidien²³ et à des moments plus solennels, comme le prouve le chant de mariage en judéo-français au f.161v (*figure 13*) dans le manuscrit J²⁴. Même si nous n'avons aucun document écrit en latin en Europe du Nord aux XIIe et XIIIe siècles qui peut être attribué à un juif sans hésitation²⁵, cela n'indique pas toutefois, qu'ils ignoraient complètement le latin²⁶. Nous voyons cela grâce à la recherche importante de Judith Olszowy-Schlanger sur les contrats juridiques bilingues latin-hébreu de l'Angleterre médiévale

¹⁸ Voir Bobichon, Ph., *ibid.*, p. 19, (note 71).

¹⁹ Voir Bobichon, Ph., *op. cit.*, note 17, p. 5.

²⁰ Voir Bobichon, Ph., *ibid.*, p. 19. A titre indicatif, voir l'hypothèse de Renate Smithuis sur des œuvres astrologiques en latin par Abraham Ibn Ezra (ca. 1089/1092-1164-1167) sans phase intermédiaire d'un texte en hébreu ; voir Smithuis, R., « Abraham Ibn Ezra's Astrological Works in Hebrew and Latin : new Discoveries and exhaustive Listing », in *Aleph : Historical Studies in Science and Judaism*, volume 6, 2006, p. 239-338.

²¹ Voir Bobichon, Ph., *op. cit.*, note 17, p. 11.

²² Voir *supra* chapitre III, note 16.

²³ Voir Jacobs, J., « Une lettre française d'un juif anglais au XIIIe siècle », in *Revue des Etudes Juives*, 18, 1889, p. 256-261.

²⁴ Voir *supra* chapitre III, p. 48-49.

²⁵ Voir Olszowy-Schlanger, J., *op. cit.*, note 13, p. 242.

²⁶ Voir Fudeman, K., *Vernacular Voices : Language and Identity in Medieval French Jewish Communities*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, p. 16-18. Kirsten Fudeman est d'avis que la majorité des juifs en France du Nord ne connaissaient pas le latin, à l'exception de quelques mots isolés d'usage courant.

jusqu'en 1290, date de l'expulsion des juifs²⁷. Ces transactions judéo-chrétiennes étaient mises en pratique dans un cadre administratif centralisé, où deux clercs représentants de l'autorité royale, deux juifs et deux chrétiens étaient présents lors de la signature d'une transaction²⁸. Le document était écrit en latin et les signatures des deux juifs étaient en hébreu. Parfois le document était aussi traduit en hébreu, comme acte de validation supplémentaire²⁹, indiquant que la partie juive avait une connaissance exacte de la transaction écrite en latin. Un autre type de document juridique étaient des contrats rédigés par les juifs pour leurs propres transactions. Là, par contre, il est possible d'observer une « latinisation » de certaines formules juridiques écrites en hébreu³⁰, mettant en évidence une compréhension, au moins sommaire du latin. A titre d'exemple, le document juridique en hébreu « latinisé » de Canterbury, écrit vers 1230 (Westminster Abbey Muniments [WAM] 6841) comporte une formule d'introduction latine translittérée et appliquée dans un document juridique en hébreu. Voici la formule translittérée en hébreu, trouvée dans le document WAM 6841 : « ידעו לכל ההים והעתידים להיות », probablement adaptée d'une formule originale latine : « *Sciant omnes presentes et futuri* »³¹.

Sur le plan économique, des liens judéo-chrétiens existaient aussi et durant les XIIIe-XIVe siècles, les juifs ashkénazes ne pouvaient exercer officiellement d'autres activités professionnelles que l'usure, tous les métiers leur étant fermés³², et ceci en raison du système des guildes. Par conséquent, c'est principalement par ce biais-là que des gages laissés en échange d'un prêt ont permis aux livres chrétiens de circuler dans des milieux juifs ; les livres étant considérés comme des possessions de grande valeur. Dès lors, il n'est pas étonnant que des notes de mise en gage en hébreu sur des manuscrits latins aient été trouvées³³. Le nombre de livres latins entre les mains juives était d'ailleurs important, compte tenu du nombre d'inscriptions hébraïques conservées, indiquant la nature de la dette et la date de son

²⁷ Voir Olszowy-Schlanger, J., *op. cit.*, note 13, p. 233-250.

²⁸ Voir Olszowy-Schlanger, J., *ibid.*, p. 240.

²⁹ Pour des exemples de ces types de contrats, voir Olszowy-Schlanger, J., *ibid.*, p. 244-247.

³⁰ Voir Olszowy-Schlanger, J., *ibid.*, p. 248 et Slavin, Ph., « Hebrew Went Latin: Reflections of Latin diplomatic Formulas and Terminology in Hebrew Private Deeds from Thirteenth Century England » in *Journal of Medieval Latin*, 18, 2009, p. 306-325.

³¹ Voir Olszowy-Schlanger, J., *ibid.*, p. 248.

³² Voir Sirat, C., « Notes sur la circulation des livres entre juifs et chrétiens au Moyen Age », in Nebbiai-Dalla Guarda, D. et Genest, J., F., (éds.), *Du copiste au collectionneur. Mélanges d'Histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*, Bibliologia 18, 1998, p. 395.

³³ Voir Sirat, C., Dukan, M. et al., (éds.), *La conception du livre chez les piétistes ashkénazes au Moyen Age*, Genève, Droz, 1996, p. 13.

paiement³⁴. Il est toutefois intéressant d'ajouter que le domaine du prêt et du gage n'est vraisemblablement pas le seul cas où les manuscrits latins se sont trouvés entre des mains juives. A titre d'exemple, nous avons consulté les notes à la fin du manuscrit lat.15713 (BnF, Paris) qui « ...donne l'état des livres qui étaient à la fin du XIIIe siècle entre les mains de plusieurs membres de la Sorbonne...dix personnages y sont nommés, lesquels, ont emprunté des livres appartenant à différentes abbayes... »³⁵, et parmi eux, l'on trouve un personnage juif : « *Judeus habet librum magistri Nicolai super bibliotecam, Apocalipsim, Calidium, librum phisicorum, librum Prisciani philosophi de naturalibus, [qui] fuit Guillelmi de Hospitali.* »³⁶. A première vue, cette phrase pourrait signifier qu'un juif, comme les autres personnes, aurait emprunté ce manuscrit pour le lire. En outre, il nous est signalé que ce livre appartenait à un certain Guillaume de l'Hospital. Cette indication nous oblige à nous demander si ce livre avait été vendu au juif, afin qu'il le lise, ou si le propriétaire l'avait mis en gage sans l'espoir de le récupérer ? Ces questions ne seront hélas jamais élucidées.

Pour revenir aux relations économiques judéo-chrétiennes, les juifs étaient visiblement dépendants des chrétiens pour leurs affaires, comme il est non seulement attesté par la présence de notes de mises en gages, mais aussi de calendriers chrétiens dans certains manuscrits hébreux que nous avons étudiés, tous issus de la région franco-ashkénaze³⁷. L'intention d'inclure ces calendriers dans ces manuscrits n'a pour but que de connaître les jours importants et fériés du calendrier julien, où les chrétiens ne pouvaient pas traiter d'affaires. Comme déjà évoqué dans le chapitre V³⁸, le Ms Add. 3127 renferme curieusement un calendrier chrétien établi sur douze folios, pour les douze mois de l'année julienne, transcrits en judéo-français. Les jours du mois comportent pour la plupart des noms de saints, ainsi que l'inclusion des jours importants du calendrier chrétien. Il en est de même pour les manuscrits Add. 11639³⁹ (Londres, British Library, f.542v), appelé aussi la « Miscellanée de la France du Nord » daté de 1278 et le manuscrit Hébr. 407 (Paris, Bibliothèque nationale de

³⁴ Voir Olszowy-Schlanger, J., « Juifs et Chrétiens à Troyes au Moyen Age : la pratique du prêt sur gages à travers les manuscrits de Saint Etienne », in *La vie en Champagne*, n°42, 2005, p.44-49 et voir Roth, C., *The Jews of Medieval Oxford*, Oxford, 1951, p.126-136 et Sirat., C., *ibid.*, p. 396.

³⁵ Voir Sirat., C., *op. cit.*, note 32, p. 396.

³⁶ Voir Delisle, L., *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1884, vol. II, p. 195.

³⁷ Il est tout à fait possible de supposer que des calendriers juliens existent dans des manuscrits de la région germano-ashkénaze, mais nous n'en avons pas encore découvert.

³⁸ Voir *supra* chapitre V, p. 134-136.

³⁹ Voir *The North French Hebrew Miscellany* (Ms Add. 11639, Londres, British Library), J., Schonfield, (éd.), Londres, Facsimile Editions, 2003.

France, f.235v), une copie du *compendium* halakhique du *Sefer Mordekhai*⁴⁰, daté de 1418. Ces deux derniers manuscrits renferment des calendriers chrétiens avec en outre, la précision du *Marcesche*, un nom populaire médiéval pour la fête de l'Annonciation, ayant lieu le vingt-cinq mars⁴¹. Cette fête revêtait une grande importance aux yeux des chrétiens, car c'est ce jour de l'année où toutes les transactions de nature différente étaient conclues. De surcroît, les plus grandes foires étaient associées avec les *quatre festes Nostre-Dame* en l'honneur d'évènements liés à la vie de la Vierge (à la *Chandeleur*, liée à la purification de la Vierge, le deux février, à la *Marcesche*, liée à l'Annonciation, le vingt-cinq mars, à la *mi-aoust* liée à l'Assomption de la Vierge, le quinze août et à la *Septembresce* liée à la nativité de la Vierge, le huit septembre)⁴², rendant la connaissance des dates du calendrier chrétien indispensable pour les juifs dans leurs transactions commerciales avec les chrétiens. En outre, le calendrier julien du manuscrit O1⁴³ comporte au folio 170v, comporte les noms des mois de septembre, décembre, mars et juin, écrits en judéo-français en tandem avec les mois et jours correspondant au calendrier hébraïque. Ce calendrier julien, dont l'objectif est de savoir comment calculer les solstices et équinoxes, s'étend sur quatre années, puisque dans le cycle julien il y a une année intercalée tous les quatre ans. Ce calendrier comporte également le nom de la fête de la *Marcesche* (מרציקא) pour l'équinoxe du printemps le vingt-cinq mars («למרץ») écrit en judéo-français. Pour les autres jours des solstices et des équinoxes, le nom de la fête ou du saint qui tombe ces jours est précisé en judéo-français, à savoir : le solstice d'hiver le vingt-cinq décembre, (écrit *delair* («דלייר») au lieu de décembre)⁴⁴ est la fête de *Nital* (Noël) et le solstice d'été le vingt-cinq juin («ביון») est la fête de la Saint Jean (écrit vingt-cinq *yeharam/yeherem* («יחרם» (?))⁴⁵. L'équinoxe d'automne qui tombe le vingt-cinq septembre («שטנברש»), est le plus intéressant comme décrit dans le chapitre III⁴⁶, car c'est le jour de la Sainte Solenne de Blois écrit en judéo-français *Soleine mi-Blois* («שוליינא מבלוייש»), une sainte du IIIe siècle de l'ère commune, devenue la sainte locale de Blois (ses restes étaient conservés en tant que reliques en la paroisse de Sainte Solenne de Blois, une église construite

⁴⁰ Composé par Mardochee ben Hillel ha-Kohen Ashkenazi (1240 ?-1298); voir Schwarzfuchs, S., « Mordecai ben Hillel et le judaïsme allemand », in *Revue des Etudes Juives*, t. CXII, (janvier-décembre), 1953, p. 43-52 et Garel, M., (éd.), *op. cit.*, note 11, p. 100-101, n° 69.

⁴¹ Voir Godefroy, F., *Dictionnaire de l'ancien français*, Genève-Paris, Slatkine, 1982, vol. 5, p.186. En outre il y a de nombreuses autres manières d'épeler le mot *Marcesche* ou *Marchèque* en français moderne.

⁴² Voir Milagros Càrcel Ortì, M., (éd.), *Vocabulaire international de la diplomatie*, València, Universitat de València, 1997, p.142-143.

⁴³ Voir *supra* chapitre III, p. 42.

⁴⁴ Voir Godefroy, F., *ibid.*, vol. 2, p.479.

⁴⁵ Voir Neubauer, A., « Le Memorbuch de Mayence : essai de la littérature des plaintes », in *Revue des Etudes Juives*, 4, 1882, p.1, note 1, où on trouve plusieurs hypothèses pour expliquer que dans divers manuscrits les mots יחרם ou יחרש désignent Jean.

⁴⁶ Voir *supra* chapitre III, p. 45.

au XIe siècle, aujourd'hui détruite) et qui a pour effet de suggérer la localisation de ce calendrier dans le manuscrit O₁ à Blois ou dans ces alentours.

Par conséquent, que cela soit pour l'intérêt de la philologie et l'exégèse hébraïque, de l'emploi du latin dans la défense du judaïsme ou pour la compréhension d'un contrat juridique ou encore pour la connaissance du calendrier chrétien pour le commerce et les affaires, les contacts et les influences mutuelles judéo-chrétiennes en *Ashkenaz* au Moyen Age ont bel et bien existé, comme en indiquent les quelques exemples évoqués ci-dessus. Cependant, de tous, c'est le prêt sur gages qui semble avoir permis l'accès le plus facile aux livres des chrétiens. C'est par conséquent, probablement par ce biais-là, que les juifs ont trouvé leur inspiration sur un plan visuel et esthétique global pour la mise en page et la mise en texte de leurs manuscrits, comme le suggère Colette Sirat⁴⁷.

Afin de comprendre la ressemblance de l'organisation des textes dans les manuscrits hébreux de la même aire géographique, il faut tout d'abord expliquer pourquoi il y a eu cette volonté de réorganisation de la page écrite dans les milieux religieux et intellectuels chrétiens.

2. Les parallèles esthétiques entre les manuscrits hébreux et les manuscrits latins et vernaculaires de l'époque scolastique

Dans le monde latin, le développement de la présentation du texte est avant tout le résultat d'un désir de réorganisation du matériel hérité de l'Antiquité. Il est à noter que la redécouverte de la philosophie aristotélicienne au XIIIe siècle⁴⁸ entraîne par la suite un intérêt pour l'adoption de procédures plus précises dans la définition de la connaissance. Déjà au XIIe siècle, une différence d'attitude est reflétée dans des discussions générales sur la structure de la connaissance et la subordination des sciences à l'étude de la théologie. Cette hiérarchie est bien résumé dans l'*Hexaameron* de Bonaventure⁴⁹ : « *Sunt ergo quatuor genera scripturarum, circa quae oportet ordinate procedere et exerceri. Primi libri sunt sacrae scripturae, secundi libri sunt originalia sanctorum, tertii sententiae magistrorum, quarti*

⁴⁷ Voir Sirat., C., *op. cit.*, note 16, p. 15-19.

⁴⁸ Voir Parkes, M., B., « The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book », in *Medieval Learning and Literature: Essays presented to R.W. Hunt*, J.J. Alexander et M.T. Gibson (éds.), Oxford, 1976, p.119.

⁴⁹ Voir *Collatio XIX in Hexaameron*, in *Opera Quaracchi* (éd.), vol.V, 1891, p.421) dans l'article de M., B., Parkes, *ibid.*, p.119 (note 5). Bonaventure de Bagnorea, de son vrai nom, Giovanni da Fidanza (1217/18-1274), docteur de l'Eglise et un des piliers de la théologie chrétienne du Moyen Age, contemporain de St Thomas d'Aquin.

doctrinarium mundialium sive philosophorum. ». L'élément important de cette citation est l'emphase mise sur les mots « *ordinate procedere et exerceri* », indiquant le besoin de reconnaître les principes d'un ordre inhérent à chaque branche de connaissance et de les étudier selon une méthode appropriée.

C'est au cours du XIIe siècle que nous voyons la culture monastique s'effacer au profit de la culture des écoles. De nouveaux types de livres apparaissent pour de nouveaux lecteurs. La « *lectio* » scolastique, par rapport à la « *lectio* » monastique, destinée à la méditation⁵⁰, était une méthode d'étude qui implique une recherche de références ainsi qu'un examen minutieux et systématique du texte⁵¹. Ce type de lecture requiert une représentation différente du texte et se reflète dans les caractéristiques de la mise en page en accord avec la méthode scolastique et demande une organisation de la matière selon des sujets et surtout des outils facilitant le repérage textuel. L'ouvrage principal appliquant cette nouvelle attitude à la page écrite, à partir de la deuxième moitié du XIIe siècle, est à titre d'exemple : la *glosa ordinaria* sur la Bible ou les *Sentences* de Pierre Lombard⁵² (figure 37). Ces deux instruments de travail sont le résultat d'efforts pour l'assimilation et l'organisation systématique du texte afin d'en faciliter l'accès: annotations dans les marges; les paragraphes mis en évidence par les rubriques dans le texte et précisant le début des chapitres; initiales rubriquées dans de plus grands modules et dans la marge de droite; étapes des arguments indiqués par *prima causa*, *secunda* et *tertia*.

Pour l'origine de l'émergence du livre de référence et du dispositif d'outils de repérage facilitant la localisation d'information, il faut se tourner vers l'Eglise de la fin du XIIe siècle, qui fait face à un grand nombre de prêcheurs non autorisés, incluant des sectes hérétiques, comme les Vaudois et Cathares en France et les Humiliati en Italie. La réponse de l'Eglise s'est traduite dans la création des écoles visant à instruire le clergé et les séculiers dans l'art de la prédication⁵³. Dans le prolongement de cet élan sont fondés, dans le courant du XIIIe

⁵⁰ L'attitude contemplative dans l'utilisation monastique des livres se faisait dans des circonstances où les Ecrits étaient largement connus par cœur et où il n'y avait pas besoin de les démembrer et de les réorganiser comme dans un livre d'étude de type scolastique, comportant une *quaestio*, *disputatio* et *praedicatio* ; voir Rouse, R., H. et Rouse, M., A., *Preachers, Florilegia and Sermons : Studies on the "Manipulus Florum" of Thomas of Ireland*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979, p. 41.

⁵¹ Voir Parkes, M., B., *op.cit.*, note 48, p. 115.

⁵² Voir Parkes, M., B., *ibid.*, p. 117 et Rouse, R., H., « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIIIe siècle », in *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, Editions du CNRS, 1981, p. 115.

⁵³ Voir Rouse, R., H. et Rouse, M., A., *Authentic Witnesses : Approaches to Medieval Texts and Manuscripts*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1991, p. 219.

siècle, les ordres mendiants qui mettent en évidence une nouvelle conception de la vie apostolique, en prêchant particulièrement contre l'hérésie⁵⁴. La création des universités et l'institutionnalisation de l'éducation au XIIIe siècle est aussi, dans une certaine mesure, une réponse à la demande de l'Eglise, qui souhaite voir son clergé formé de manière appropriée et muni des livres nécessaires pour prêcher dans une communauté chrétienne⁵⁵. Un accès efficace aux *auctoritates* et au corpus aristotélicien nouvellement acquis à la demande des universités s'est également imposé. Un arrangement des textes était en effet, nécessaire. Par conséquent, toute l'activité du commerce du livre⁵⁶, située autour des universités, se concentre sur la sophistication et sur l'uniformisation de la mise en page de la matière. Cela a pour but de la rendre plus accessible. De ce fait, les premiers outils de référence apparaissent vers 1175 dans les écoles urbaines de Paris et d'Oxford, peuplées à la fois de moines et de laïques. Conjointement, c'est cette association des ordres mendiants et de la structure universitaire qui permet principalement leur développement.⁵⁷

C'est donc au cours de la période 1250-1350 que les techniques d'organisation des volumes et de la recherche de références seront fixées. Ces outils incluent les titres; les numérotations de passages précis; les gloses marginales (la Glose biblique qui se fige dès 1200-1220 devient un usage courant⁵⁸); les rubriques divisant les sujets et les paragraphes; le module d'écriture et son espacement sur la page; ainsi que des index⁵⁹. Ils sont employés de manière consistante dans la mise en page d'ouvrages universitaires. Cette nouvelle disposition de la page correspond aux nouvelles méthodes de travail intellectuel qui se développent dans les milieux universitaires en plein essor au XIIIe siècle et où la recherche rapide d'une référence précise est privilégiée.

⁵⁴ Voir Parkes, M., B., *op.cit.*, note 48, p. 137.

⁵⁵ Voir Rouse, R., H. et Rouse, M., A., *op.cit.*, note 50, p. 6-7.

⁵⁶ Voir Rouse, R., H. et Rouse, M., A., *Manuscripts and their Makers: Commercial Book Producers in Medieval Paris, 1200-1500 : Illiterati et Uxotati*, 2vol., Londres et Turnhout, Harvey Miller Publishers-Brepols, 2000.

⁵⁷ Voir Rouse, R., H., et Rouse, M., A., *op. cit.*, note 50, p. 6.

⁵⁸ La présence de gloses dans les marges de la Bible existe depuis l'époque carolingienne, mais le début de sa codification et de sa généralisation s'effectue dès le début du XIIe siècle avec les travaux d'Anselme de Laon (ca.1050-1117) et de son école ; Voir Lobrichon, G, « La bible d'un maître dominicain à Paris », in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, H., J., Martin et J., Vezin (éds.), Paris, Editions du Cercle de la Librairie (Promodis), 1990, p.181.

⁵⁹ Pour l'énumération des outils fréquemment utilisés, voir Rouse, R., H., et Rouse M., A., *ibid.*, p. 27.

Deux éléments intimement liés à la sophistication et à l'uniformisation de la page écrite doivent être rapidement abordés. Il s'agit de l'*ordinatio* et de *compilatio*⁶⁰. Ces deux notions ne sont pas nouvelles, car elles sont déjà implicites par exemple dans les *Décrétales* de Gratien et les *Sentences* de Pierre Lombard au XIIIe siècle. Cependant, elles prennent de l'ampleur dans le courant du XIIIe siècle⁶¹. La *compilatio* est la présentation d'une matière sous une forme plus condensée, le compilateur étant libre de réarranger et d'imposer une nouvelle *ordinatio*⁶² aux matières extraites des *auctoritates*⁶³. Vincent de Beauvais a élevé la *compilatio* en une véritable forme littéraire⁶⁴ qui a servi de véhicule de transmission à d'autres, et son *Speculum maius* en est un exemple classique du principe de *compilatio*, où l'œuvre est divisée en quatre-vingt livres et neuf mille huit-cents quatre-vingt-cinq chapitres⁶⁵. C'est donc à partir du XIIIe siècle que la forme littéraire de la compilation va permettre une organisation en chapitres et divisions selon la nature du contenu⁶⁶, influençant également la littérature vernaculaire.

En ce qui concerne les manuscrits hébreux et en particulier les recueils de type liturgico-légal, illustrés par le corpus des *Mahzor Vitry* et des manuscrits comparatifs étudiés dans ce travail, les techniques de maniement du savoir liées aux milieux intellectuels chrétiens, c'est-à-dire l'*ordinatio* et la *compilatio*, n'étaient probablement pas connues des juifs, comme le propose Colette Sirat⁶⁷. Toutefois, dans une certaine mesure et après observation, nous détectons une volonté du scribe dans certains manuscrits des *Mahzor Vitry* ou manuscrits comparatifs, de compiler l'ensemble des textes liturgiques, commentaires marginaux à la liturgie, *halakhot* diverses, ainsi que les *textes d'étude* « à la manière » de l'*ordinatio* et de la *compilatio*. Cette observation confirme par ailleurs la liberté du scribe-compilateur dans la mise en œuvre dans ces manuscrits hébreux. Il est important de préciser que ces deux méthodes scolastiques ont été choisies pour mieux souligner l'organisation interne des manuscrits hébreux étudiés ici en tant que recueils de type liturgico-légal. La

⁶⁰ L'*ordinatio* et la *compilatio* ont été traités en particulier par les médiévistes M., B., Parkes (*op. cit.*, note 48), N., Hathaway (« *Compilatio: from Plagiarism to Compiling* », in *Viator*, 20, 1989, p.19-44), et A., A., Minnis (« Late-Medieval Discussions of *Compilatio* and the Role of the *Compiler* », in *Beitrage zur Geschichte des deutschen Sprache und Literatur*, 101, 1979, p.385-421) et leurs travaux ont beaucoup inspiré les paragraphes suivants.

⁶¹ Voir Parkes, M., B., *op.cit.*, note 48, p.127, note 1.

⁶² Voir Parkes, M., B., *ibid.*, p. 123 et 132.

⁶³ Voir Parkes, M.,B., *ibid.*, p.127-128 et 132.

⁶⁴ Voir Minnis, A., A., *op. cit.* note 60, p. 385-421.

⁶⁵ Voir Parkes, M.,B., *ibid.*, p.128-129.

⁶⁶ Voir Parkes, M.,B., *ibid.*, p. 130.

⁶⁷ Voir Sirat, C., *op. cit.*, note 16, p.17.

notion d'*ordinatio* dans les manuscrits hébreux étudiés pourrait s'apparenter à la situation des textes sur deux niveaux : à la fois sur la page, en exprimant la hiérarchie entre les textes, développé ci-dessous, dans l'analyse de la mise en page et mise en texte des manuscrits, et à la fois au sein du volume, par l'emplacement au début, au milieu ou à la fin. En ce qui concerne la notion de *compilatio* dans les manuscrits du corpus, il s'agirait de la manière dont ils sont compilés, c'est-à-dire en considérant par exemple la longueur des textes copiés les uns après les autres, sous forme complète, d'extraits ou de mentions. Cette dernière notion s'applique à tous les types de textes, à savoir les textes liturgiques et leurs commentaires, ainsi que les textes *halakhiques* et les *textes d'étude*. A titre d'exemple, cette notion se voit bien dans les manuscrits B⁶⁸ et C⁶⁹ du fait qu'ils contiennent un nombre important de commentaires ajoutés aux *halakhot* du *Maḥzor Vitry*, et cela, dans le but sans doute de permettre une meilleure compréhension des *halakhot* elles-mêmes. Toutefois, la notion de *compilatio* est surtout intéressante à appliquer aux *textes d'études*, qui, comme nous avons vu au chapitre V sont compilés sous forme intégrale, d'extraits ou de mentions, ainsi que parfois copiés ensemble de manière récurrente, comme les œuvres du *Sefer ha-Tašbeš*, *Sefer Mišvot Qatan*, *Sefer Ḥaye 'Olam*, *Ša'arei Dura* et du *Sefer Ḥasidim*.

Pour revenir au développement des méthodes de raisonnement scolastique au cours du XIII^e siècle qui a suscité la mise au point de divers instruments de travail destinés à faciliter la consultation des volumes⁷⁰, un instrument tel que l'index est une autre composante importante de la notion de *compilatio*. Celui-ci est fondé sur un système de renvoi et de repérage des unités textuelles, grâce à la numérotation des sujets ou chapitres, cités eux-mêmes dans l'index. Cet arrangement en colonnes alphabétiques⁷¹ très sophistiqué, a permis l'accès aux sujets traités au sein de l'*ordinatio* d'une œuvre⁷². En ce qui concerne les manuscrits du *Maḥzor Vitry* et les manuscrits comparatifs, les index présents dans ces volumes sont arrangés par ordre numérique pour permettre l'énumération des textes de deux manières: soit l'index

⁶⁸ Le manuscrit B contient des gloses au sein des *halakhot* indiqué par le signe « ן » pour « *tossefet* » (« addition ») et attribués à Isaac ben Dorbelo ou par les acrostiches « ךב״ן » pour Avraham bar Natan de Lunel ; voir *supra* chapitre III, p. 53.

⁶⁹ Le manuscrit C contient des *halakhot* en quelques sortes compilées à partir de plusieurs œuvres issues de l'École de *Rashi*, pas seulement du *Maḥzor Vitry*, voir *supra* chapitre III, p. 49 et l'édition critique des lois de deuil trouvée en annexe dans le volume II de ce travail, p. 365-368. On voit bien ici qu'au sein de ces lois sont intercalées d'autres lois qui ne proviennent pas du *Maḥzor Vitry*.

⁷⁰ Pour la création des index voir Rouse, R., H., et Rouse, M., A., « La naissance des index », in *Histoire de l'édition française*, H.-J., Martin et R., Chartier (éds.), traduit de l'anglais par Françoise Bonnet), Paris, Promodis, 1983-1986, t.1, p.77-85.

⁷¹ Voir Rouse, R., H. et Rouse, M., A., « Concordances et Index », in H., J., Martin et J., Vezin (éds.), *op.cit.*, note 58, p. 219.

⁷² Voir Parkes., M., B., *op. cit.*, note 48, p. 131.

est une référence pour tous les textes contenus dans le volume, soit il fait fonction d'instrument de référence auxiliaire à une œuvre particulière dans le volume. En ce qui concerne le premier cas, où l'index a été effectué pour tout le volume, seuls deux manuscrits du corpus des *Maḥzor Vitry*, C et O₁, contiennent ce genre d'index qui est relayé à la fin du volume dans le manuscrit C en s'étendant sur les neuf derniers folios du manuscrit (f.225r-229v) (*figure 34*), ou au début du volume comme dans le cas du manuscrit O₁ (f.1r-5v)⁷³. L'index du manuscrit C est composé de deux colonnes par page, avec deux séries de numérotations inscrites dans une petite colonne jouxtant le texte de chaque colonne, à la manière des initiales dans les textes en vers et correspondant à une division par sujet de la matière textuelle dans le manuscrit. Dans le second cas où l'index fait fonction d'un instrument de référence auxiliaire d'une œuvre particulière, il existe plusieurs cas, mais uniquement dans les manuscrits comparatifs aux manuscrits du *Maḥzor Vitry*. Dans le manuscrit Hébr. 643, nous trouvons deux œuvres suivies de leur propre index: le *Sefer ha-Tašbeš* par Samson ben Šadoq (f.20v-36v) et son index (f.37r) (*figure 35*), ainsi que le *Sefer Mišvot Qatan* par Isaac ben Joseph de Corbeil (f.37v-155r), suivi d'un index pour ce livre des préceptes (f.155v-156r). Le manuscrit 8259 de la JTS contient un index pour le *Sefer ha-Neyar* (f.1r-155r) qui suit l'œuvre directement (f.155r-155v) (*figure 36*). Le manuscrit Hébr. 646 contient aussi un exemple similaire où nous trouvons un *Sefer Mišvot Qatan* (f.153v-234r) avec un index, mais cette fois relayé à la fin du volume (f.235r-236v). Finalement, le manuscrit Add. 3127 renferme une version du *Sefer Mišvot Qatan* (f.63r-309v) avec un index à cette œuvre, lui aussi placé à la fin du volume (f.328r-330r).

Maintenant que le contexte historique sur les développements techniques de mise en page et de mise en texte du XIII^e siècle, tout comme l'évolution des concepts d'*ordinatio* et de *compilatio* est explicité, il est possible d'aborder la partie principale de ce chapitre qui porte sur les parallèles esthétiques entre les manuscrits du *Maḥzor Vitry* et les manuscrits latins et vernaculaires de l'époque scolastique. Une étude comparative sera faite, déterminant comment les manuscrits hébreux ont été influencés par les mêmes changements de la mise en page et de la mise en texte, attestés par les manuscrits latins et vernaculaires des XII^e-XIII^e siècles.

⁷³ Il est important de préciser que seul l'index du manuscrit C est contemporain du contenu du manuscrit lui-même, à savoir la première moitié du XIII^e siècle (l'index du manuscrit O₁, aux folios 1r-5v étant d'une main postérieure).

En premier lieu, nous allons étudier la mise en page des dix manuscrits du *Mahzor Vitry*. La disposition de l'écriture sur la page est tout d'abord déterminée par le schéma de la réglure. Le texte est inclus dans un schéma géométrique, dont la taille, le nombre de colonnes par page, le nombre de lignes par colonne, ont été prévus avant la copie et fixés par cette réglure⁷⁴. L'espace sur la page est donc comblé par un texte principal. Il comporte parfois des gloses au sein du texte ou dans les marges et peut même se parer d'une décoration fonctionnelle ou purement artistique.

En second lieu, nous étudierons la mise en texte, correspondant aux éléments structurant le texte et facilitant l'accès à une partie déterminée. Ces outils de repérage textuel (les titres, les modules d'écriture, les lettres initiales, les signes de renvoi indiquant des corrections ou des oublis, les signes de rappel indiquant l'importance d'un passage, l'écriture de style gothique) qui composent les manuscrits des *Mahzor Vitry*, ne figurent pas dans les manuscrits produits en Orient. Ils ont été cependant empruntés aux ouvrages destinés à l'étude (de type scolastique), ainsi qu'à d'autres genres de littérature profane rédigés en latin et en langue vernaculaire (contes, chansons de geste, romans en vers, textes historiques, traductions...) ⁷⁵. Par ailleurs, ces outils ont été appropriés par les scribes juifs dans la même volonté d'organisation et de lisibilité du texte. A ce propos, Colette Sirat émet l'hypothèse que les scribes juifs ont trouvé le modèle de mise en page principalement dans les textes littéraires et romans latins ainsi qu'en en langue vernaculaire⁷⁶. Cette suggestion est confirmée par notre constatation que la mise en page et la mise en texte des manuscrits du *Mahzor Vitry* sont majoritairement inspirées d'ouvrages de type littéraire de l'époque scolastique. Les descriptions de la mise en page et de la mise en texte seront illustrées par des reproductions de folios tirés de certains manuscrits du *Mahzor Vitry* et de manuscrits en langue latine et en langue vernaculaire, afin de démontrer leurs proximités esthétiques communes (voir les illustrations en annexe dans le volume II de ce travail après p. 402, à partir de la *figure 38a*).

⁷⁴ Voir Olszowy-Schlanger, J., *op.cit.*, note 10, p. 90.

⁷⁵ Pour une description de ces genres de littérature voir les chapitres précis dans Martin, H., J. et Vezin, J. (éds.), *op. cit.*, note 58, p.163-174 et 239-316.

⁷⁶ Voir Sirat, C., « Le livre hébreu : rencontre de la tradition juive et de l'esthétique française », in *Rachi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, Paris et Louvain, Peeters, 1994, p. 245.

a) La mise en page

-les gloses

Les dix manuscrits du *Mahzor Vitry* étudiés dans ce travail sont tous composés, pour la majorité de textes liturgiques et *halakhiques*, copiés en une ou en deux colonnes par page. Le nombre de colonnes du texte principal varie entre une, deux ou trois colonnes. Cet emploi de plusieurs colonnes est courant dans les manuscrits latins de type biblique, liturgique et scolastique, ainsi que dans les manuscrits profanes en langue latine ou vernaculaire. En revanche, l'emploi des gloses⁷⁷ que l'on trouve au départ dans les Bibles glosées du XIIe siècle⁷⁸ et à partir du XIIIe siècle dans les *peciae* universitaires⁷⁹, ainsi qu'à partir de la seconde moitié du XIVe siècle⁸⁰ dans les traités vernaculaires, est différencié généralement par un changement de module et parfois même de style d'écriture. C'est précisément le cas dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*, où ces dernières sont uniquement réservées pour les textes liturgiques et se trouvent soit au sein du texte (*figure 38a* et *figure 38b*) soit alignées en vis-à-vis dans les marges latérales d'un bifolio (*figure 39* et *figure 40*) ou dans les marges latérales, supérieures et inférieures d'un folio (*figure 41* et *figure 42*). Lorsque la glose marginale est d'une brièveté disproportionnée par rapport à la densité du texte principal. Les scribes ont choisi d'innover en transformant les gloses en éléments décoratifs mais fonctionnels: structurés de façon à ce que les lignes d'écriture forment des figures géométriques mettant en valeur l'élégance de la page (*figure 43* et *figure 44*). On trouve des exemples de ce type dans les manuscrits hébreux et latins, où ces mêmes motifs géométriques peuvent se situer au sein du texte principal (*figure 45*, *figure 46* et *figure 47*) et même faisant partie du texte principal lui-même (*figure 48*).

Il est intéressant de relever que les gloses dans les manuscrits hébreux ne sont pas toujours présentes en vis-à-vis du texte principal, en marge, ou en pleine page. Ils se trouvent aussi parfois avant ou après le texte en question. Dans le manuscrit A, le folio 114r présente le début d'une prière et en face, au folio 113v se trouve le commencement de la glose marginale

⁷⁷ La mise en page glosée, comportant des commentaires disposés autour du texte principal, trouve ses origines dans la *glosa ordinaria* de la Bible, puis n'apparaît dans les Bibles rabbiniques et le Talmud que vers la fin du XIIIe siècle et au XIVe siècle. Voir Sirat, C., « Le livre hébreu : rencontre de la tradition juive et de l'esthétique française », in *Rachi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, Paris et Louvain, Peeters, 1994, p.247, et Sirat, C., « Le premier Talmud complet », in Martin, H., J. et Vezin, J.(éds.), *op.cit.*, note 58, p.185-187.

⁷⁸ Voir Rouse, R., H., et Rouse, M., A., « La naissance des Index », in H.-J., Martin et R., Chartier (éds.), *op. cit.*, note 70, t.1, p.79.

⁷⁹ Voir Hasenohr, G., « Discours vernaculaire et autorités latines », in H., J., Martin et J., Vezin (éds.), *op. cit.*, note 58, p. 298.

⁸⁰ Voir Hasenohr, G., *ibid*, p. 298.

la concernant (*figure 49*). En revanche, dans le G, le folio 72v (*figure 50a*) comporte le texte de la prière et un peu plus loin, au folio 89v (*figure 50b*), l'on trouve son commentaire (colonne gauche) en pleine page, numéroté et surmonté d'un titre. Le manuscrit J comporte également la prière *pitum ha-qetoret* au folio 26r (*figure 51a*), mais renferme le commentaire en pleine page, tout de suite après aux folios 26v-27v (*figures 51b-51c*). Ces trois textes contenant la même prière de *pitum ha-qetoret* récitée ici à la fin de l'office du soir de la semaine (car ce sont des manuscrits de rite français, comme précisé au chapitre IV, p. 110), ainsi que son commentaire, permettent de comparer deux solutions fonctionnelles différentes dans l'emplacement d'une glose pour une même prière. Nous pouvons nous poser la question de savoir pourquoi cette glose se trouve parfois dans les marges et parfois en pleine page. Il semble que la raison d'une différence de situation d'un texte dans la hiérarchie d'une page, à savoir soit dans une glose marginale soit en pleine page, soit à la suite d'un texte, soit bien après, tient du fait que le commentaire au texte liturgique du *pitum ha-qetoret* ne soit pas réellement une glose à la liturgie mais un texte qui a été rédigé séparément en tant que texte halakhique portant sur ce sujet. Il en est précisément question dans le *Siddur Rashi*⁸¹, la source principale de cette glose dans les manuscrits A, G et J.

- la décoration

La décoration détient souvent un rôle fonctionnel sur la page: les 'bout-de lignes', égalisent la fin d'une ligne, que nous voyons bien dans les manuscrits latins sous forme de ligne en zig-zag (*figure 52*) ou en succession de boules horizontales (*figure 53*). Ils égalisent la fin d'une ligne mais aussi celle d'une colonne, comme dans le manuscrit G, folio 277r, sous forme de succession de la lettre 'mem' (מ) issue de l'alphabet hébraïque et terminée sur les deux lignes par un signe graphique (*figure 54*). Un autre cas est celui du manuscrit B, folio 12r, où les dernières lignes de la colonne de droite présentent une ligne parsemée de demi-cercles, d'où sortent des traits verticaux, s'harmonisant avec les bout-de-lignes situés au-dessus (*figure 55*). Parfois, on trouve des exemples où ce principe en fin de colonnes n'est pas respecté. Le scribe innove alors en finissant son texte dans les marges latérales sous forme transversale, par manque de place et par souci de ne pas empiéter sur la délimitation de la justification (*figure 56* et *figure 57*). Un autre type de décoration fonctionnelle trouvé dans les manuscrits hébreux et latins sont les 'cul de lampes', indiquant la fin d'un texte et disposés d'une manière ornementale en triangle inversé (*figure 58*, *figure 59* et *figure 66*).

⁸¹ Voir Buber, S. et Freiman J. (éds.), *Siddur Raschi*, Berlin, 1911, p. 218-222.

Il y a aussi des cas où la décoration joue un rôle purement ornemental dans les manuscrits hébreux. Elle n'est bien entendu pas réservée aux manuscrits du corpus étudié, mais s'apparente également aux traits des manuscrits latins. Un de ces artifices est le débordement dans les marges inférieures d'une élancement de hampes de certaines lettres écrites sur la dernière ligne des colonnes (*figure 60 et figure 61*). Seul le manuscrit J comporte des dessins figuratifs et parfois même historiés à l'encre de copie, indépendants du contenu du texte (*figure 58 et figure 62*). Les dessins dans ce manuscrit se trouvent à l'intérieur de la justification de la page, comme nous pouvons le voir sur certains folios d'une copie du *Legenda Sanctorum* de Jacques de Voragine, datée du XIII^e siècle (*figure 63 et figure 64*). Ces exemples de dessins trouvés à la fois dans les manuscrits hébreux et latins, non seulement transforment l'espace blanc de la page en élément décoratif, mais mettent également en évidence la liberté artistique certaine du scribe/artiste. Les réclames enjolivées dans le coin gauche de la marge inférieure du manuscrit J viennent également renforcer ce point (*figure 65 et figure 66*).

b) La mise en texte

- les titres

Les titres sont occasionnellement employés dans les manuscrits latins autour de l'an 800, au sommet des pages dans des livres de la Bible. Cette pratique devient de rigueur à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, où le nom du livre, la section dans le texte et le chapitre sont indiqués le plus souvent dans la largeur de la marge supérieure du bifolio⁸² ou du feuillet (*figure 61*). Dans le cas des manuscrits hébreux, les premiers titres sont apparus dans les manuscrits orientaux de type biblique, mishnique, talmudique, midrashique et liturgique avant le Xe siècle, mais étaient à peine visibles, à cause de l'uniformité de l'écriture et de leur absorption dans le corps du texte. Ces titres étaient d'ailleurs placés souvent à la fin d'une unité textuelle et par conséquent, indiquaient la fin d'un sujet, ce qui représentait plutôt des *explicit*⁸³. La durée d'assimilation des titres dans les textes des manuscrits hébreux s'est faite jusqu'à la fin du XI^e siècle, où, à partir de ce moment-là, on voit apparaître, à la fois dans les manuscrits non-bibliques orientaux et occidentaux, les premiers titres et mots initiaux

⁸² Voir Rouse, R., H. et Rouse, M., A., *op.cit.*, note 50, p. 29.

⁸³ Voir Beit-Arié, M., *The Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books. The Evolution of Manuscript Production – Progression or Regression?*, Jérusalem, The Magnes Press, 2003, p. 52.

ressortant du texte⁸⁴. Parmi les nombreux folios qui composent les six manuscrits étudiés du corpus des *Mahzor Vitry*, on trouve des titres et/ou *explicit*:

a.1) à la fin d'un sujet, dans le manuscrit J (f.76v) où non seulement le module est plus grand, mais l'écriture est de style carré et non semi-cursif comme le reste du texte (*figure 66*).

a.2) au début d'un sujet, dans le manuscrit A (f.150v) (*figure 67*), où on voit deux titres au sommet de la page d'une poésie liturgique; le premier, dans une écriture semi-cursive sert à indiquer qu'il faut chanter cette poésie. Le second titre est en revanche plus important, d'une part à cause de son écriture de style carrée et de son module plus grand que le reste du texte principal et d'autre part à cause de son contenu qui est le titre de cette poésie liturgique contenant la précision du type de poésie à être récitée pendant la fête de *Purim*.

a.3) les deux options à la fois au début et à la fin : c'est le cas du manuscrit G (f.89v) (*figure 50b*) au sommet de la colonne de gauche, on trouve à la 4e ligne et à la 5e ligne, deux titres dans un module un peu plus grand que le texte principal et dans un style d'écriture carrée. Le premier titre indique la fin d'un chapitre et le second, le début d'un nouveau chapitre. Le folio 26v du manuscrit J (*figure 51b*) comporte aussi cette même mise en texte, où on trouve un *incipit* comme titre en module d'écriture un peu plus grand et au folio 27v un titre indiquant la fin du texte, ligne 9 (*figure 51c*). Le manuscrit G contient également des titres de fin et de début de sujets (*figure 68*), mais disposé d'une manière différente. Ces titres sont insérés au sein du texte, dans la même écriture et le même module que le reste du texte principal, mais sont mis évidence par des espaces blancs de part et d'autre du titre à l'intérieur des lignes de copie. Ce sont des alinéas qui permettent de marquer une rupture dans le texte, sans gaspiller trop de place (voir le titre de fin de sujet, f.239v, colonne droite, ligne 21 et de voir la succession de titres au début du sujet, f.240r, colonne droite, lignes 2, 9, 14 et 25).

- les modules d'écriture

Comme dans les manuscrits latins et vernaculaires, les modules *d'écriture* dans les manuscrits hébreux servent à différencier les nombreuses unités textuelles et à les hiérarchiser au sein du texte. Dans une Bible glosée française du XIIIe siècle (*figure 69*), on trouve bien cette même volonté de hiérarchiser le texte par différents modules : le texte principal en grand module, la glose ordinaire encadrant le texte en module moyen et la glose ajoutée, entourant les premières gloses, en petit module. Le manuscrit B (Add. 27201) (*figure 70*), présente dans un texte du *Traité des Maximes des Pères* au folio 93r, une succession de modules en ordre

⁸⁴ Voir Beit-Arié, M., *op.cit.*, note 83, p. 53.

décroissant, indiquant le début du Traité par l'agrandissement de la première ligne dans un écriture de style carré, suivi par le reste du texte principal écrit dans un style semi-cursif de moyen module et finalement au-dessous, le commentaire également dans un style semi-cursif, mais de plus petit module. Cette hiérarchisation de l'écriture fonctionne bien aussi pour les textes liturgiques comme celui au folio 158r du manuscrit A (*figure 71*), où une indication dans une écriture semi-cursive de petit module donne des indications sur le déroulement de la prière au lecteur. Un mot initial en grand module et mis à l'écart par des alinéas indique le début du paragraphe, contenant une écriture carré de moyen module. Il est intéressant d'observer que les mots à la fin du paragraphe, ligne 9, sont écrits avec un alinéa, créant ainsi une rupture visuelle entre ce qui a été écrit et ce qui va suivre, et ce dans une écriture carrée de grand module (lignes 10-14). Ces écritures carrées et semi-cursives dans le manuscrit A sont de style franco-ashkénaze. Le folio 103r du manuscrit O₃ (*figure 72*), lui aussi, présente une hiérarchisation du texte en trois écritures de style germano-ashkénaze de tailles différentes, à savoir une écriture carrée de module monumental pour le mot initial faisant aussi office de titre du texte, une écriture carrée de grand module pour les mots initiaux, une écriture semi-cursive de moyen module pour le texte principal et une écriture semi-cursive de petit module pour la glose marginale expliquant le passage commençant par le deuxième mot initial du texte. Ce genre de mise en texte suggère une mise en page claire nécessaire à l'officiant de la synagogue (*šaliaḥ šibur*).

- les lettres initiales

La mise en évidence des lettres initiales dans les manuscrits latins, grâce au retrait de deux ou trois lignes d'écriture (*figure 37* et *figure 38b*), se retrouve aussi dans la majorité des manuscrits hébreux du monde chrétien mais sous forme de mot initial (*figures 43, 45, 47, 48, 49, 54, 60, 65, 67, 68, 70, 71, 72*). Toutefois, dans le corpus des manuscrits du *Mahzor Vitry*, les manuscrits B (Add. 27201) et A comportent à la fois des initiales et des mots initiaux (*figure 56, figure 73* et *figure 74*). Les lettres initiales sur les folios 2v-3r du manuscrit B (Add. 27201) (*figure 73*) sont insérées au milieu du corps du texte, indiquant peut-être une volonté d'économiser de l'espace, tandis que les initiales des folios 5v-6r du manuscrit A (*figure 74*) sont placées au début des lignes d'écriture, soulignant la clarté de la mise en page.

Le manuscrit A présente une particularité au sujet des initiales, que l'on ne trouve nulle part ailleurs dans le corpus des dix manuscrits du *Mahzor Vitry*. La mise en page des

romans versifiés en langue latine ou vernaculaire⁸⁵ selon Colette Sirat, aurait été une source d'inspiration directe pour ce manuscrit en particulier⁸⁶. Si l'on observe les folios 18v-19r du manuscrit A (*figure 75*), la lettre initiale de chacun des paragraphes, disposés en deux colonnes, s'inscrit dans une colonne verticale séparée du reste de la ligne écrite. Dans les manuscrits français et latins des XIII^e et XIV^e siècles, la première lettre de chaque vers est isolée du corps du texte et la succession verticale des initiales forme une colonne séparée de la colonne principale⁸⁷. C'est précisément le cas d'un *Lapidaire Chrétien* composé d'octosyllabes et disposé en deux colonnes, originaire de l'Est de la France (Champagne?) et postérieur à 1265 (*figure 76*), qui illustre bien l'effet décoratif que l'on peut tirer des jeux d'initiales isolées. Aussi, une autre variante trouvée dans le manuscrit A, folios 31v-32r (*figure 77*), consiste en une disposition du texte en une colonne par page. Ce sont les versets des Psaumes et des Proverbes, avec les numéros des versets (car les lettres hébraïques ont des valeurs numériques) écrits en retrait dans une colonne séparée. Dans ce cas, la fin de chaque ligne comporte un signe graphique de deux points, ayant pour fonction de délimiter ces versets à gauche dans un souci d'esthétique et faisant pendant à la colonne de lettres (numéros) de l'autre côté du texte principal. Un manuscrit français versifié du *Roman de Jules César* par Jean de Thuin et daté aux environs de 1285-95 (*figure 78*), illustre bien ce même souci d'équilibre renforcée par la présence de gros points après chaque vers, alignés les uns au-dessous des autres sur la ligne verticale et délimitant le texte sur sa droite. Une bande de 'I' prolongeant des lettrines vient encore souligner l'harmonie visuelle des verticales⁸⁸.

- les signes de renvoi et de rappel

Des autres outils de repérage dans un texte sont les signes de renvoi dans les marges latérales. Lors de l'oubli d'un mot ou d'une phrase, figure simultanément en un point du texte et dans une marge, un signe auquel le lecteur doit se reporter (*figure 79*, colonne de gauche, ligne 12 et *figure 80*, folio 71r, ligne 13 où un mot manquant du texte se trouve dans l'entre-colonne et est relié par un trait, ou encore plus bas dans la même colonne, ligne 20, un signe de renvoi formé d'un cercle et d'un trait sortant de celui-ci, indique dans la marge latérale le mot manquant dans le texte (voir aussi *figure 55*, f.12r, colonne gauche, ligne 14, où trois

⁸⁵ Voir Hasenohr, G., « Les romans en vers », in H., J., Martin et J., Vezin (éds.), *op. cit.*, note 58, p. 245-251.

⁸⁶ Voir Sirat, C., *op. cit.*, note 76, p. 245.

⁸⁷ Voir Hasenohr, G., *ibid.*, p. 250.

⁸⁸ Les scribes anglo-normands avaient pour habitude de marquer d'un point l'intersection de la ligne verticale de justification avec la ligne rectrice de l'écriture. Voir *Album de manuscrits français du XIII^e siècle. Mise en page et mise en texte*, Carceri, M., Fery-Hue, F., Gasparri, F., Hasenohr, G., Labory, G., Lefèvre, S., Leurquin, A.-F., Ruby, C., (éds.), Rome, Viella, 2001, p. 91-93.

points dessinés en triangle dans le texte, indiquent un oubli. Les mots manquants dans la marge latérale gauche sont aussi surmontés de trois points en triangle). Les signes de rappel comme les ‘manicules,’ représentant une main dont l’index est dressé et tracé dans les marges latérales ou dans l’entre-colonne, attirent également l’attention sur un passage de textes latins (*figure 81* et *figure 82*). Les ‘manicules’ ne sont présentes que dans le manuscrit B (Add.27201) du corpus des manuscrits du *Maḥzor Vitry* et n’ont pas été tracées avec autant de soin que les exemples trouvés dans les manuscrits latins (*figure 83a*, f.1v, dans la marge latérale gauche, au milieu de la page, indiquant une glose marginale sur un mot du texte, et *figure 83b*, f. 6v dans la marge latérale gauche au milieu et au bas de la page).

- l’écriture gothique

C’est au cours du XIIe siècle que s’est développé un nouveau style d’écriture. Son avènement coïncidant avec la création des Universités marque aussi une production importante de livres. L’écriture de style ‘gothique’ des manuscrits latins et vernaculaires des XIIIe-XIVe siècles a servi de modèle aux manuscrits hébreux de l’aire géoculturelle ashkénaze⁸⁹. Cette ressemblance est particulièrement visible dans l’écriture hébraïque carrée et semi-cursive du manuscrit A de style franco-ashkénaze (*figure 43*) et semi-cursive dans le manuscrit C (*figure 48*), où l’élongation des hampes s’ajoutant aux traits brisés, transforme l’aspect esthétique des lettres hébraïques, aboutissant à une ressemblance frappante avec l’écriture gothique latine (*figure 84*)⁹⁰.

c) deux éléments propres à la mise en page des manuscrits hébreux

Malgré le fait que certains scribes des manuscrits hébreux étaient soumis à des exigences et des conventions de type sociales, économiques et esthétiques, comme ceux des manuscrits latins, grecs et arabes, ils jouissaient d’une plus grande liberté dans la production des livres, grâce au nombre de livres copiés pour un usage personnel et par le manque d’autorité contrôlant la reproduction et la dissémination des textes⁹¹. La mise en page et la mise en texte de ce corpus de manuscrits du *Maḥzor Vitry* sont bien inspirées de l’esthétique

⁸⁹ Voir Sirat., C., *Du scribe au livre. Les manuscrits hébreux au Moyen Age*, Paris, Editions du CNRS, 1994, p.124.

⁹⁰ Pour une étude comparative des écritures hébraïques et latines gothiques, voir Sirat, C., « Rapport sur les conférences de paléographie hébraïque médiévale : description et comparaison des lettres de l’écriture manuscrite » in *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes*, IVe section, 1975-1976, p. 571-580 (et 5 planches hors texte).

⁹¹ Voir Beit-Arié, M., *op. cit.*, note 83, p. 49.

des manuscrits chrétiens et des outils facilitant le repérage textuel, mais tout en gardant une certaine marque d'originalité propre aux manuscrits hébreux. Nous le voyons notamment dans l'emploi d'artifices assurant une fin de ligne, respectant la justification, ainsi que l'effet décoratif créé par la structure en micrographie des gloses dans certains de ces manuscrits.

- *les bout-de-lignes*

Les scribes des manuscrits hébreux comme ceux des manuscrits latins se doivent de combler le vide dans le texte, caractérisé le plus souvent par un espace libre à la fin d'une ligne. Les méthodes d'égalisation des fins de lignes dans les manuscrits hébreux ont été décrites en détail par Malachi Beit-Arié⁹². Le manuscrit du corpus des *Mahzor Vitry* qui illustre le mieux cette volonté de respecter la fin de la ligne écrite, sans dépasser dans la marge latérale gauche (car l'hébreu s'écrit de droite à gauche) est le manuscrit A. L'avantage de ce dernier se trouve dans la clarté de sa mise en texte, dans l'écriture bien lisible de type carré et de facture régulière comme dans le respect absolu de la fin de la ligne écrite. De plus, tous les types d'artifices pour assurer une vision harmonieuse de la page y sont présents. Le folio 158r du manuscrit A (*figure 71*) comporte ainsi:

- a) des elongations des dernières lettres de la ligne, lignes 4, 6 et 8.
- b) des compressions des dernières lettres de la ligne, lignes 5, 13 et 14.
- c) des débuts de mots, réécrits en entier au début de la prochaine ligne, lignes 7 et 11.
- d) des signes graphiques, lignes 3, 7, 10 et 11.

Des cas moins courants permettant de respecter la fin de ligne d'écriture à gauche, se trouvant également dans le manuscrit A sont :

- a) l'écriture d'un mot dans un sens transversal au texte et finissant avec un double point, dans le manuscrit A (*figure 74*), folio 5v, colonne gauche, lignes 4 et 5 (voir aussi le manuscrit B, *figure 56*).
- b) des lettres renvoyées dans la marge latérale du manuscrit A, (*figure 41*), f.77v, colonne de gauche, lignes 17, 30, 34 et 41.
- c) l'elongation de lettres au milieu et à la fin de la ligne écrite du manuscrit A est plus rare, car au folio 85v (*figure 85*), lignes 13 à 18, il s'agit d'une réécriture d'un texte qui a été

⁹² Voir Beit-Arié, M., *Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, Jérusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981, p. 87-103 (1^{ère} édition, 1976) et du même auteur, voir *op. cit.*, note 83, p. 32-48.

censuré⁹³. La main du scribe qui a rajouté cette partie du texte a omis de mettre un mot initial de plus grand module (voir l'espace laissé en blanc sur deux lignes) et s'est vue dans l'obligation d'allonger les lettres des mots au milieu des trois dernières lignes, afin d'arriver au même nombre de lignes que la page d'en face et par conséquent, respectant l'esthétique du livre ouvert.

En revanche, les manuscrits B (Add. 27201) et C ne respectent pas aussi scrupuleusement ces artifices de fin de lignes. Les derniers mots du folio 6v du manuscrit B (*figure 83b*) dépassent dans les marges de l'entre-colonne. Ils utilisent toutefois quelques signes graphiques de deux points en fin de ligne, çà et là (voir *figure 83b*, f. 6v, colonne de droite, lignes 2 (mot initial), 6, 17, 18, 28). Le manuscrit C (*figure 48*) est un cas particulier car le scribe a pu finir ses lignes sans avoir recours à l'élongation des lettres ni à leur compression. On distingue tout de même avec difficulté, au folio 24v, une abréviation de mot, colonne droite, ligne 1, un début de mot, colonne droite, ligne 7, 25, 29, 36 et 37 et des signes graphiques composés d'un point tracé dans l'épaisseur de la plume, colonne droite, ligne 6 et 10.

b) la micrographie

Uniquement deux manuscrits du corpus des *Mahzor Vitry* (manuscrits A et J) emploient de la micrographie⁹⁴. Les origines de la micrographie se trouvent dans la *massore*⁹⁵ biblique, codifiée aux VIIe-VIIIe siècles. La micrographie hébraïque est née dans le monde islamique, où le mot écrit était le mode préféré de décoration. C'est au Proche-Orient, entre le Xe et le XIIe siècle, que l'on trouve de beaux exemples de Bibles monumentales comme le *Codex Firkovitch B 19a* (Codex Leningradensis), daté de 1009 après J.-C. et conservé à St. Petersbourg: seize 'pages-tapis' (pleine-pages) micrographiées, ornent la fin du volume⁹⁶.

⁹³ La partie du texte qui a été censurée, puis réécrite plus tard, contenait une malédiction contre les ennemis d'Israël. A titre informatif, voir *supra* chapitre IV, note 179.

⁹⁴ Voir Avrin, L., *Micrography as Art*, Paris et Jérusalem, Editions du CNRS et The Israel Museum, Department of Judaica, 1981, p. 9-15 et 43-60. La micrographie est attestée depuis le IVe siècle avant notre J.-C. et elle était appelée *technopaegnia*. Elle se répandit en Europe vers le VIe siècle et fut très en vogue chez les carolingiens. Il existe un type de micrographie qui s'apparente plus à des calligrammes, où les lignes du texte remplissent horizontalement l'espace dessiné et non où la ligne du texte crée la forme dessinée. Toutefois, dans ce travail nous n'avons pas précisé cette différence. Nous remercions Rahel Fronza (University of Leeds, UK), qui rédige une thèse de doctorat intitulée *Micrographic ornaments in mid-13th and early 14th century Ashkenazi Bible manuscripts*, de nous avoir indiqué ces différences dans le domaine de la micrographie.

⁹⁵ Le texte biblique est copié sur un rouleau consonantique; sa ponctuation et les règles de son écriture et de sa lecture, ainsi que le nombre de mots et les lettres du texte ont été transmis oralement. Puis, ceux-ci furent transcrits sous forme de *massore* dans les marges du texte et à la fin des *codices*; voir Avrin, L., *ibid.*, p. 9.

⁹⁶ Voir Avrin, L., *ibid.*, p.11 et planches 10-11-12.

Toutes ces décorations sont abstraites et se composent de motifs géométriques faits de cercles, carrés, diagonales, lignes parallèles ou zig-zag et parfois même de motifs végétaux, caractéristiques des sculptures islamiques. Il arrive qu'on rencontre un motif géométrique identique sur deux pleine-pages (*figure 86*). Aux environs du XIII^e siècle, la tradition des Bibles micrographiées, déjà bien établie dans les pays musulmans, s'impose dans l'Europe chrétienne. En région franco- et germano-ashkénaze, tout comme pour les manuscrits espagnols (*séfarades*), les manuscrits ont aussi bien des décorations très simples et occasionnelles, que de très belles compositions micrographiques. De même que les animaux et grotesques venant du Nord ont envahi les manuscrits séfarades, les formes géométriques inspirées de l'Islam se retrouvent dans les manuscrits ashkénazes, comme dans une double « page-tapis »⁹⁷ composée d'un motif d'échiquier que l'on peut admirer aux folios 11v-12r du manuscrit J (*figure 87*). Quelques scribes ashkénazes ont aussi inscrit leur propre nom dans de larges lettres micrographiées, suivant une tradition qui serait arrivée en *Ashkenaz* depuis le Proche-Orient⁹⁸. Le manuscrit folio 139r du manuscrit J (*figure 62*) contient justement le nom de son scribe *Eliezer bar Samuel* en lettres monumentales, dessinées par le texte d'un poème liturgique en calligramme. Outre cela, il est important de mentionner le plus beau manuscrit hébreu écrit en France⁹⁹ en 1278 (Ms Add.11639, Londres, British Library), déjà évoqué au début de ce chapitre. Ce manuscrit a fait l'objet d'un facsimile¹⁰⁰, tant la richesse de son contenu et de sa mise en page sont remarquables. En effet, le scribe utilise toutes les directions de l'espace¹⁰¹ de la page pour le plaisir des yeux en « dessinant » avec l'écriture. Les folios 158v-159r (*figure 88*) ne sont que deux exemples de micrographie parmi de nombreux autres, où se dessinent un labyrinthe (f.158v) et une fleur circulaire (f.159r).

Lorsqu'ils ne construisent pas de compositions en pleine-page, les scribes ashkénazes créent d'élégants dessins marginaux à l'encre, contenant des gloses, comme c'est le cas du folio 31r du manuscrit O₃ (*figure 89*), où des formes circulaires et en losanges imbriqués les unes dans les autres servent de délimitation aux gloses. Les folios 66v-67r du manuscrit A (*figure 90*) comportent eux des hybrides anthropo- ou zoocéphales. Ces deux exemples sont une variante de la micrographie à proprement parler, car les lettres ne créent pas le dessin,

⁹⁷ On ne trouve pas en *Ashkenaz* des « page-tapis » au début et en fin de volume, par contre une ou plusieurs pages contenant de la micrographie viennent s'intercaler au sein du volume entre les chapitres par exemple ; voir Avrin, L., *ibid.*, p.12.

⁹⁸ Voir Avrin, L., *ibid.*, p. 53.

⁹⁹ Voir l'article de Colette Sirat consacré à ce manuscrit et intitulé « Le plus beau manuscrit hébreu écrit en France », in H., J., Martin et J., Vezin, (éds.), *op. cit.*, note 58, p. 101-104.

¹⁰⁰ Voir *supra*, *op.cit.*, note 39.

¹⁰¹ Voir Sirat, C., *ibid.*, p. 104.

mais le remplissent¹⁰². Au demeurant, il est évident que ces animaux fantastiques trouvent leur inspiration dans les manuscrits chrétiens, constaté sur le folio 10r d'un *Evangélaire*, daté de 1266 et déposé à Cambrai (*figure 91*): un dragon ailé à longue queue et encadrant la base du texte, mord le cou d'un second dragon ailé, encerclant une lettrine et longeant la marge latérale du texte.

Ce survol d'étude des parallèles esthétiques entre les manuscrits du *Mahzor Vitry* et manuscrits comparatifs avec des manuscrits latins et vernaculaires de type littéraire de l'époque scolastique a permis de comparer les mises en page et mises en texte de ces manuscrits. Ces derniers comportent tous des techniques d'organisation et de compilation des volumes, ainsi que des outils de repérage textuels similaires trouvés dans des manuscrits à la fois hébreux et chrétiens des XIIIe et XIVe siècles. Le point de rencontre de ces deux cultures a permis cette inspiration des manuscrits hébreux à partir des manuscrits latins et vernaculaires. Cette analyse a permis dès lors de découvrir à quel point le livre hébreu, non seulement en France, mais dans toute l'aire géoculturelle ashkénaze, illustre la rencontre culturelle et esthétique des juifs et des chrétiens.

¹⁰² Il est intéressant de noter que l'hybride aux mains gantées sur le folio 66v, qui tient un oiseau dans une de ses mains, indique de l'index un mot dans le texte. Voir *supra*, la description sur les 'manicules'.

VIII. Conclusion

Les recherches entreprises sur cette œuvre de la fin du XI^e siècle, que représente le *Mahzor Vitry*, a réellement permis de mieux cerner sa nature, et cela, sous plusieurs aspects. Tout d'abord, nous avons mis en lumière que le nom de *mahzor*, attribué à ce rituel de prière annuel et rédigé par Simḥah ben Samuel de Vitry, n'était qu'une modeste façade de la véritable identité de cette œuvre à noyau non seulement liturgique mais aussi légale, par la présence d'une grande variété de lois relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidienne du juif ashkénaze. De ce fait, nous avons choisi le nom de recueil liturgico-légal comme genre littéraire pour identifier le *Mahzor Vitry*, plutôt que le terme *mahzor*. Ce genre littéraire né en Babylonie au IX^e siècle et bien représenté par le *Seder 'Amram Gaon*, semble avoir connu un essor dans les régions franco- et germano-ashkénazes dès le milieu du XI^e siècle, avec comme point de départ, les érudits issus de l'Ecole de *Rashi*. L'indépendance et l'épanouissement progressifs des communautés franco-ashkénazes ressentis à partir de la deuxième moitié du XI^e siècle, mais effectif à la fin de ce siècle, ont été possible en résumé grâce à plusieurs facteurs: la stature de *Rashi*, la créativité littéraire de son école, ainsi que le triste destin des communautés rhénanes lors de la première croisade de 1096. Ce contexte historique et culturel a permis de mieux réaménager ce terrain favorable à la création de ces recueils de type liturgico-légal, tels que le *Mahzor Vitry*, qui n'est alors qu'un exemplaire parmi d'autres de ce genre littéraire. Cependant, ce genre n'a pas été exporté à notre connaissance, au Sud des Alpes, en Italie, avant le XV^e siècle, comme attesté par le manuscrit ex-Montefiore 215-216, mentionné dans le chapitre II. Par conséquent, nous pouvons proposer que le genre littéraire du recueil liturgico-légal est jusqu'à lors un phénomène ashkénaze.

L'exploration des origines du *Mahzor Vitry* a permis de faire l'inventaire des sources qui la composent et les mentions de citations tirées d'œuvres médiévales des XIII^e et XIV^e siècles ont justifié de présumer que son auteur, Simḥah ben Samuel de Vitry, a bien vécu à la fin du XI^e siècle, contrairement à l'opinion d'Israel Ta-Shma et d'autres chercheurs. Cette œuvre est en effet une compilation des enseignements de l'Ecole de *Rashi*, plutôt qu'une composition originale. Elle s'inspire en outre du *mahzor* de Šemayah, collègue contemporain et disciple le plus important de *Rashi*. Le fait que le *Mahzor Vitry* ait été considéré comme la source majeure de la liturgie juive en France du Nord, lui a offert de subsister en tous cas dans

dix manuscrits conservés jusqu'à nos jours. Par ailleurs, trois d'entre eux amènent la preuve que le *Maḥzor Vitry* était aussi considéré comme une source *halakhique* importante en région germano-ashkénaze. Dans ces trois cas, seule la partie *halakhique* a été copiée; la liturgie contenue s'inscrivant plutôt selon le rite germano-ashkénaze. Ces différences ont été précisées au sein des descriptions faites sur les manuscrits du corpus au chapitre III.

Une fois l'identification des dix manuscrits faite, nous avons procédé à l'analyse de leur transmission textuelle, grâce à la présence d'un même noyau de type *halakhique* au sein de toutes les manuscrits. Seulement, la difficulté a résidé dans le fait que le choix et le nombre de *halakhot* relatives à la liturgie et aux pratiques religieuses et quotidiennes du juif variait d'un manuscrit à un autre. Grâce au regroupement de ces *halakhot* dans des tableaux comparatifs sur les dix manuscrits du corpus, nous avons observé qu'une quantité importante de *halakhot* relatives aux pratiques religieuses et quotidiennes était absente dans le manuscrit le plus ancien du corpus, à savoir ex- Sassoon 535 (S), écrit environ cinquante ans après l'*Urtext* de la fin du XI^e siècle. Cette distinction a ensuite permis d'établir un *stemma* de type généalogique, afin de tenter la reconstitution hypothétique de l'*ancêtre suprême* du *Maḥzor Vitry*. Grâce aux résultats de la reconstitution du *stemma*, nous avons découvert que deux *ancêtres suprêmes* étaient potentiellement plausibles. L'un pouvait être riche en *halakhot*, faisant ressortir le manuscrit S comme une recension délibérément appauvrie en *halakhot*. De ce fait, toutes les autres recensions représenteraient des variantes plus ou moins riches en *halakhot*, en fonction de la liberté éditoriale des scribes, et seraient basées sur cet *ancêtre suprême*. L'autre possibilité était un *ancêtre suprême* de type pauvre, justifiant alors la carence du contenu *halakhique* du manuscrit S, de par la proximité de sa composition avec celui de l'*ancêtre suprême* dans le temps. En revanche, la présence des *halakhot* dans les différentes recensions du corpus a été justifiée par le fait que celles-ci existaient déjà au sein de l'Ecole de *Rashi*. Les différentes recensions se composeraient alors d'une sélection trop diverse de *halakhot* d'un manuscrit à l'autre pour la création d'un *stemma*. Dans ce cas, chaque recension aurait eu besoin, dès lors, d'un ou de plusieurs *archétypes*.

Quoi qu'il en soit, cet exercice a permis de retenir que les manuscrits du *Maḥzor Vitry* sont bien des « recensions ouvertes », comme le suggère Malachi Beit-Arié pour tous les manuscrits hébreux d'ailleurs. Cependant, nous avons tout de même effectué une vérification visuelle de toutes les *halakhot* dans chaque recension (de type liturgique et relative aux pratiques religieuses et quotidiennes), ainsi que d'une édition critique détaillée d'une partie

des *Hilkhot 'evel* (lois sur le deuil) contenu dans sept manuscrits du *Mahzor Vitry* et le *Siddur Rashi*. Le résultat met en évidence les divergences dues à la liberté éditoriale des scribes, mais un fil conducteur est néanmoins discernable au sein de tous les manuscrits du *Mahzor Vitry*. Ce fil conducteur se traduit par un texte « squelette » de base, concernant chaque *halakha*, visible plus particulièrement par l'exemple d'édition des *Hilkhot 'evel*, qui aurait subi des omissions, des additions volontaires et involontaires au fil des deux siècles dans lesquels notre corpus a été produit. Par conséquent, les manuscrits du *Mahzor Vitry* ne renferment pas tous les mêmes choix de *halakhot*, mais contiendraient néanmoins des *halakhot* éditées, issues d'un même *ancêtre suprême*. C'est d'ailleurs uniquement par la présence de ces *halakhot* contenues dans ces manuscrits du corpus, que ces manuscrits sont identifiables en tant que recensions de la même œuvre, le *Mahzor Vitry*. Suite à l'étape de l'identification des manuscrits du corpus et de leur transmission textuelle, nous nous sommes intéressées à établir la double origine, babylonienne et palestinienne, des deux rites germano- et franco-ashkénazes présents dans les manuscrits du corpus et à démontrer l'antériorité du judaïsme germano-ashkénaze par rapport au judaïsme franco-ashkénaze. Ensuite la structure liturgique de chacun des manuscrits a été décrite, accompagnée de son tableau comparatif, afin de souligner leur richesse liturgique.

La discussion dans le chapitre V a porté sur l'identification des manuscrits du *Mahzor Vitry* comme livre non seulement à usage liturgique mais également destiné à l'étude. Ce terme a d'ailleurs été choisi pour qualifier la présence d'*additions*, appelées aussi *textes d'étude*, greffées au noyau liturgico-légal de cette œuvre. Il a été découvert que le nombre d'*additions* augmentait abruptement à partir de la première moitié du XIII^e siècle, ce que mettent en évidence des manuscrits à la fois franco-ashkénaze (Ms Add. 667.1/C) et germano-ashkénaze (Ms Opp. 59/O₁). Pour compléter cette recherche et afin de la rendre plus concrète, nous avons choisi six manuscrits supplémentaires. Ces derniers avaient les mêmes caractéristiques de composantes liturgico-légales et renfermaient au moins une *addition* trouvée également dans les manuscrits du *Mahzor Vitry*. En comparant les manuscrits entre eux, nous passons d'une moyenne de deux *textes d'étude* par livre pour les recueils de type liturgico-légal, à une moyenne de six à huit *textes d'étude* pour une autre catégorie de recueil, désigné alors comme type « *encyclopédique* ». Ce terme a été choisi en rapport avec l'époque dit d'*encyclopédisme* au XIII^e siècle en Europe septentrionale et qui s'est manifesté en même temps que l'augmentation des *textes d'étude* dans les manuscrits du *Mahzor Vitry* et des manuscrits comparatifs. A partir de ce moment-là, on peut suggérer que ces recueils

deviennent de véritables bibliothèques portatives. Quant au contenu de ces *textes d'étude* dans tous les manuscrits étudiés dans ce travail, soit les seize confondus, une nette prédominance de textes de nature *halakhique* a été observée, ce qui met en évidence l'influence de l'état d'esprit *tosafiste* prédominant en *Ashkenaz* (régions franco- et germano-ashkénazes) entre les XIII^e et XIV^e siècles et reflétant ainsi dans ces manuscrits un caractère majoritairement orienté vers les codes *halakhiques*.

Le chapitre VI a présenté une étape indispensable pour comprendre le contexte historique et culturel dans lequel l'*Urtext* du *Mahzor Vitry* et ses recensions ont baigné. La tradition du *Torat ha-Sod* d'origine à la fois palestinienne et babylonienne et arrivée en *Ashkenaz* au Xe siècle par l'Italie, a eu une influence non dérisoire sur les sages de ces contrées et leur activité littéraire. Nous avons pu illustrer l'impact de cette tradition par la présence d'éléments mystiques à caractère magique, inclus dans les lois sur la fabrication de l'objet rituel de la *mezuzah*, ainsi que dans les modèles eux-mêmes, qui ont servi à être copiés dans certains manuscrits du *Mahzor Vitry*. Cet exemple souligne bien l'intégration et l'acceptation d'une tradition mystique ancienne par les autorités ashkénazes déjà mentionnée dans l'œuvre gaonique des *Halakhot Gedolot*. Cependant, ce phénomène était également répandu en Provence, à Byzance, en Espagne et en Orient. En contre-courant, un mouvement de condamnation de cette pratique, mené par Maïmonide, a démontré, par sa véhémence et celle de ses adeptes, que l'intégration d'éléments magiques supplémentaires au sein d'une *mezuzah*, était courante et faisait partie de la magie populaire. En revanche, les autorités rabbiniques franco- et germano- ashkénazes ont édifié leurs lois autour de ces additions, montrant par conséquent une idéologie tout autre envers cet objet rituel. Dès lors, cette idéologie reflète une tradition du *Torat ha-Sod* bien ancrée dans la culture ashkénaze, non seulement au niveau populaire, mais surtout chez les autorités rabbiniques, rédacteurs de lois. Comme nos exemples de *mezuzah*-amulettes l'ont démontré, cette tradition était transmise non seulement par voie écrite, mais aussi par voie orale et informelle, car les additions à connotation magique dans les modèles de *mezuzah* varient entre elles.

Sur le même plan, une grande partie de la transmission de la tradition ésotérique en *Ashkenaz* à partir du milieu du XII^e siècle est représentée par le courant mystique constitué par une élite intellectuelle et religieuse des *Hasidei Ashkenaz*. Ces derniers ont permis la perpétuation de l'enseignement de cette tradition par le biais de la compilation, de l'édition et de la transmission des textes mystiques, adaptés aux doctrines de leur courant. Il était

important d'évoquer qu'un certain nombre de recensions franco- et germano- ashkénazes du *Maḥzor Vitry* portaient des signes d'influence, même indirectes, de ce courant dans ses textes.

En dernier lieu, les recherches entreprises sur les manuscrits du *Maḥzor Vitry* n'ont pu que nous interpellier sur sa morphologie. En observant la mise en page et la mise en texte de ces livres, il paraissait évident que celles-ci avaient été influencées par l'esthétique des manuscrits latins et vernaculaires de type littéraire de la même époque, c'est-à-dire les XIII^e et XIV^e siècles, époque où l'usage du livre est révolutionné et où l'apparition d'une série d'outils de repérage textuel est mise en place afin de faciliter l'accès au livre. A partir de cette relation entre les manuscrits hébreux et latins ou vernaculaires, il a fallu déterminer comment la transmission de cette mise en page et mise en texte a eu lieu. Ce questionnement a conduit au survol des types de contacts judéo-chrétiens qui ont existé en Europe septentrionale au Moyen Age. De toute évidence et parmi les contacts de type exégétique, philologique, polémique, juridique et économique, c'est ce dernier qui a permis, en particulier grâce aux prêts sur gages, de favoriser une esthétique chrétienne dans les manuscrits hébreux. Par conséquent, ce dernier chapitre aura permis de révéler la rencontre culturelle de deux peuples, éloignés l'un de l'autre par leur confession, mais cohabitant dans une même aire géographique.

Avant de clore cette recherche sur les manuscrits du *Maḥzor Vitry*, il est important d'aborder un dernier point qui permettra de traiter un élément supplémentaire, celle de la destinée des recueils de type liturgico-légal tels que le *Maḥzor Vitry*. Plusieurs paramètres énumérés ci-dessous vont justifier l'attribution à un usage public ou synagogaal plutôt que privé pour ces manuscrits. Sur un plan codicologique et d'après le tableau de synthèse des caractéristiques codicologiques et paléographiques des manuscrits du *Maḥzor Vitry*, situé en annexe de ce travail (voir annexe, volume II, p. 364), ces recueils sont de très grands à grands formats, mis à part trois volumes, qui sont des moyens formats. De plus, de nombreuses pages composent ces volumes, rendant ces derniers difficilement transportables. En effet, le contenu liturgico-légal, incluant les prières annuelles, ainsi que les lois relatives à ces prières, supposent dès lors un usage synagogaal. De surcroît, les lois relatives aux pratiques quotidiennes et religieuses du juif, telles que les lois sur les contrats de mariage et les lettres de divorce, les lois sur les fiançailles, le mariage, la circoncision, la pureté familiale, le deuil, l'écriture de rouleaux de Torah ou encore les types de nourriture permisibles ou interdites, englobent la vie quotidienne de toute une communauté. En outre, la présence de lois dans ces

recueils présume que la personne les étudiant avait une certaine responsabilité vis-à-vis du bon déroulement de cette communauté. On en déduira donc, que l'officiant de la synagogue ou *šaliaḥ šibur* (également appelé *ḥazan*) était probablement l'usager de ces livres. Comme le souligne Israel Ta-Shma¹, un homme remplissant cette fonction devait à l'époque être d'une grande érudition et élevé spirituellement, car c'est en lui que les fidèles comptaient pour la réalisation de leurs prières. Aussi, les recensions du *Mahzor Vitry* contiennent non seulement des indications interlinéaires en petit module entre les prières, guidant l'officiant dans sa prière, mais surtout un grand nombre de poésies liturgiques (*piyyutim*), ainsi que des commentaires à ces poésies, illustrés en particulier par le commentaire des *piyyutim* araméens sur les Dix Commandements (*Asseret ha-diberot*) dans plusieurs manuscrits du corpus. Ces poésies liturgiques, souvent obscures, devaient être comprises par l'officiant, d'où les commentaires qui les accompagnent. La présence des *textes d'étude*, dont la majorité sont de nature *halakhique* dans les manuscrits du *Mahzor Vitry* et des manuscrits comparatifs étudiés dans ce travail, est une preuve supplémentaire de l'usage de ces livres (en particulier le recueil liturgico-légal de type *encyclopédique*) par une personne cherchant à maintenir ses connaissances à jour des nouvelles codifications *halakhiques* de son époque, afin de mieux assumer sa fonction envers la communauté. Par conséquent, nous comprenons mieux maintenant l'influence de la mise en page et la mise en texte empruntées aux manuscrits latins et vernaculaires des XII^e et XIII^e siècles sur ces recueils de type liturgico-légal. Le besoin d'une mise en page claire dans ces ouvrages était alors indispensable au bon déroulement de l'office synagogal, ainsi qu'au repérage facile des lois et *textes d'étude* recherchés, afin de mieux accéder au puits de connaissance consigné dans les recueils de type liturgico-légal appelés *Mahzor Vitry*.

Ces recherches entreprises auront, en définitive, permis de peindre un portrait plus affuté et détaillé du *Mahzor Vitry*, tel qu'il est connu par ses manuscrits conservés. A la suite de notre travail d'investigation, ce portrait s'est décliné à la lumière de nombreuses caractéristiques qui avaient été jusqu'ici ignorées ou non perçues. Ce travail a aussi montré les nombreuses facettes du *Mahzor Vitry* et sa participation à des domaines variés de la vie intellectuelle juive médiévale. Le *Mahzor Vitry* demeure ainsi une source privilégiée de nos connaissances du judaïsme ashkénaze au Moyen Age.

¹ Voir Ta-Shma, I., *The Early Ashkenazic Prayer (Ha-tefilah ha-ashkenazit ha-qedumah)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 2004, p. 23.

IX. Bibliographie

1. **Ouvrages et articles de codicologie et paléographie hébraïque**
2. **Ouvrages et articles de codicologie et paléographie latine**
3. **Ouvrages et articles généraux**
4. **Catalogues de manuscrits hébreux**
5. **Catalogues d'exposition et de vente de manuscrits hébreux**
6. **Facsimiles**
7. **Ouvrages sur l'histoire, la *halakha* et la liturgie juive**
8. **Ouvrages et articles sur les juifs en France au Moyen Age et la liturgie de rite français**
9. **Ouvrages et articles à propos des textes calendaires et astrologiques**
10. **Ouvrages et articles sur la mysticisme et la magie, ainsi que le piétisme ashkénaze**
11. **Ouvrages et articles sur les *tosafistes* et le contexte historique**
12. **Ouvrages sur la critique des textes et la transmission textuelle**
13. **Sites internet et CD-rom de recherche cités dans la thèse**

1. Ouvrages et articles de codicologie et paléographie hébraïque :

Beit-Arié, M., « Les premiers résultats codicologiques de l'enquête sur les manuscrits hébreux médiévaux », in Sirat, C. et Glénisson, J. (éd.), *La paléographie hébraïque médiévale*, Colloque Internationale du CNRS, 547, (Paris 11-13 septembre 1972), Paris, Editions du CNRS, 1974, p. 45-50, planches XII-XXXIII.

Beit-Arié, M., *Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts*, Jérusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981 (1^{ère} édition, 1976).

Beit-Arié, M., « Palaeographical Identification of Hebrew Manuscripts, Methodology and Practice », in *Jewish Art*, 12-13, 1987, p.15-44.

Beit-Arié, M., « Stéréotypies et individualités dans les écritures des copistes hébraïques du Moyen Age », in *L'écriture, le cerveau l'oeil et la main*, C., Sirat, J., Irgoin, et E., Poulle (éd.), *Bibliologia (Elementa ad librorum studia pertinentia)*, 10, Turnhout, Brepols, 1990, p. 201-219.

Beit-Arié, M., *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, (The Panizzi Lectures 1992), Londres, The British Library, 1992.

Beit-Arié, M., *The Makings of the Hebrew Book. Studies in Palaeography and Codicology*, Jérusalem, The Magnes Press, 1993.

Beit-Arié, M., « Ideals Versus Reality : Scribal Practices in Sefer Hasidim and Contemporary Scribal Practices in Franco-German Manuscripts », in *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, G., Sed-Rajna (éd.), Paris, Les Editions du Cerf, 1993, p. 559-566.

Beit-Arié, M., « Transmission of Texts by Scribes and Copyists : Unconscious and Critical Interferences », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol.75, n°3, Autumn 1993, p. 33-52 (*Artefact and Text : The Re-Creation of Jewish Literature in Medieval Hebrew Manuscripts*; Proceedings of a Conference held in the University of Manchester 28-30 April 1992).

Beit-Arié, M., « Publication and Reproduction of Literary texts in Jewish Medieval Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted », in *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality and Cultural Diffusion*, Y., Elman et I., Gershoni (éds.) New Haven et Londres, Yale University Press, 2000, p. 225-247.

Beit-Arié, M., « Les procédés qui garantissent l'ordre des cahiers, des bifeuillets et des feuillets dans les codices hébreux », in *Recherches de codicologie comparée*, 1998, p.137-151.

Beit-Arié, M., « Some Observations on the Early Hebrew Codex », in *Quinio: International Journal on the History and Observation of the Hebrew Book*, n°1, 1999, p. 37-39.

Beit-Arié, M., « The Contribution of Medieval Hebrew Manuscript Fragments to Hebrew Codicology », in *Frammenta ne pereant, recupero e studio dei frammenti di manoscritti*

medievali e rinascimentali riutilizzati in legature, M., Perani et C., Ruini, (éd.), Ravenne, Longo Editore Ravenna, 2000, p. 83-88.

Beit-Arié, M., *The Unveiled Faces of Medieval Hebrew Books. The Evolution of Manuscript Production – Progression or Regression?*, Jérusalem, The Magnes Press, 2003.

Birnbaum, S., *Hebrew Scripts*, 2vol., Leiden, 1971.

Dukan, M., *La réglure dans les manuscrits hébreux du Moyen Age*, Paris, Editions du CNRS, 1988.

Eldar, I., *The Hebrew Language Tradition in Medieval Ashkenaz*, (hébreu), 2 vols., Jérusalem, Publications of the Hebrew University Language Traditions Project, (*Edah ve-Lashon*), 1973 et 1979.

Eldar, I., « Description aéro-anétique des voyelles a, u, i, en hébreu », in *Orientalia* 58, 4 (1989), p. 525-532.

Eldar, I., « The Grammatical Literature of Medieval Ashkenazy Jewry », in *Hebrew in Ashkenaz*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 26-45.

Olszowy-Schlanger, J., « The Knowledge and Practice of Hebrew Grammar among Christian Scholars in Pre-expulsion England: the Evidence of ‘Bilingual’ Hebrew-Latin manuscripts », in *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, N., de Lange (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 107-108.

Olszowy-Schlanger, J., *Les manuscrits hébreux dans l’Angleterre médiévale : étude historique et paléographique*, Paris-Louvain, Peeters, 2003.

Olszowy-Schlanger, J., « Rachi en Latin, les gloses latines dans un manuscrit du commentaire de Rachi et les études hébraïques parmi des chrétiens dans l’Angleterre médiévale », in *Héritages de Rachi*, Paris, éditions de l’éclat, 2006, p.137-150.

Narkiss, B., « The Relation between the Author, Scribe, Massorator and Illuminator in Medieval Manuscripts », in *La paléographie médiévale*, n°547, Paris, Editions du CNRS, 1974, p.79-85, planches LXXVIII-CXVI.

Sed-Rajna, G., « Les moyens auxiliaires pour l’identification des écoles de scribes des manuscrits hébreux », in *Paléographie hébraïque*, Paris, 1974, p. 65-70.

Sirat, C., « La paléographie hébraïque », in *Revue d’Histoire des Textes*, n°1, 1971, p. 245-251.

Sirat, C., « Rapport sur les conférences de paléographie hébraïque médiévale : Les écritures hébraïques en France », in *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes*, IVe section, Paris, 1973-74, p. 441-449.

Sirat, C., « Rapport sur les conférences de paléographie hébraïque médiévale : description et comparaison des lettres de l’écriture manuscrite » in *Annuaire de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes*, IVe section, 1975-1976, p. 571-580 (5 planches hors texte).

Sirat, C., « La lettre hébraïque et sa signification », in Avrin L., *Micrography as Art*, Paris et Jérusalem, Editions du CNRS et The Israel Museum, Department of Judaica, 1981, p.17-37.

Sirat, C., Beit-Arié, M. et Glatzer, M., *Manuscripts médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusqu'en 1540*, 3 tomes, Jérusalem et Paris, The Israel Academy of Sciences and Humanities et CNRS, 1972-1986.

Sirat, C., « Min ha-kataf 'al ha-sefer » (*Du scribe au livre. Les manuscrits hébreux au Moyen Age*), (hébreu), Jérusalem, 1992.

Sirat, C., *Du scribe au livre. Les manuscrits hébreux au Moyen Age*, Paris, Editions du CNRS, 1994.

Sirat, C., « Notes sur la circulation des livres entre juifs et chrétiens au Moyen Age », in Nebbiai-Dalla Guarda, D. et Genest, J., F., *Du copiste au collectionneur. Mélanges d'Histoire des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*, *Bibliologia* 18, 1998, p. 383-403.

Sirat, C., « En vision globale : les juifs médiévaux et les livres latins », in *Bibliologia* 20, 2000, p.15-19 (4 planches hors-texte).

Sirat, C., *Hebrew Manuscripts in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Steinschneider, M., «Vorlesungen über die Kunde hebräischer Handschriften, deren Sammlungen und Verzeichnisse», in *Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 19, Leipzig, 1897.

Steinschneider, M., *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters; meistens nach Handschriftlichen Quellen*, Berlin, 1893.

Yardeni, A., *The Book of Hebrew Script* (hébreu), Jérusalem, Karta, 1991.

Zerdoun Bat Yehouda, M., *Les encres noires au Moyen Age (jusqu'à 1600)*, Paris, Editions du CNRS, 1983.

2. Ouvrages et articles de codicologie et paléographie latine :

Album de manuscrits français du XIIIe siècle. Mise en page et mise en texte, M., Carceri, F., Fery-Hue, F., Gasparri, G., Hasenhor, et al. (éds.), Rome, Viella, 2001.

Azzam, W., Collet, O., Foehr-Jassens, Y., « Les manuscrits littéraires français: Pour une sémiotique du recueil médiéval », in *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, Bruxelles, 2005, p. 639-669.

Azzam, W., Collet, O., Foehr-Jassens, Y., « Cohérence et éclatement: réflexions sur les recueils littéraires du Moyen Age », in *Babel. La mise en recueil des textes médiévaux*, n°16, 2^e semestre 2007, p. 31-59.

Album de manuscrits français du XIIIe siècle. Mise en page et mise en texte, M., Carceri, F., Fery-Hue, F., Gasparri, G., Hasenohr, *et al.* (éd.), Rome, Viella, 2001.

Bischoff, B., *Latin Palaeography. Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (original en allemand, publié en 1979, traduction anglaise par Croinin, D., O. et Ganz, D.).

Bonfil, R., *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, 1997.

Carruthers, M., J., *The Book of Memory. A study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Châtillon, J., « Désarticulation et restructuration des textes à l'époque scolastique (XIe-XIIIe s.) », in *La notion de paragraphe*. Textes réunis par R. Laufer, Paris, 1986, p. 23-40.

Collet, O., « Les collections vernaculaires entre diversité et unité. A propos d'une nouvelle recherche sur la mise en recueil des œuvres littéraires au Moyen Age », in *L'Écrit et le manuscrit à la fin du Moyen Age*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 57-66.

Cottreau, E., « Un essai d'évaluation objective de la richesse et de la lisibilité dans les manuscrits médiévaux », in *Gazette du livre médiéval*, n°30 (1997), p. 8-17.

De Bruyne, D., *Sommaires, divisions et rubriques de la Bible latine*, Paris, Maredsous, 1914.

Febvre, L. et Martin H., J., *L'apparition du livre*, Paris, Albin Michel, 1958.

Fransen, G., « Les Gloses des canonistes et des civilistes », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, p.133-164.

Gasparri, F., *Introduction à l'histoire de l'écriture*, Louvain, Brepols, 1994.

Géhin, P. (éd.), *Le livre manuscrit médiéval, observer et décrire*, Paris, Armand Colin, 2005.

Gil, M., *Catalogue des livres de dévotion manuscrits et imprimés (XIIe-XVIe siècle): livres d'heures et de prières, psautiers, bréviaires*, Lille, Université Charles-De-Gaulle, Bibliothèque municipale, 2006.

Gilissen, L., « La composition des cahiers, le pliage du parchemin et l'imposition », in *Scriptorium* 26, 1972, p. 3-33 (et planches 1-8).

Gilissen L., *L'expertise des écritures médiévales. Recherche d'une méthode avec application à un manuscrit du XIe siècle : le Lectionnaire de Lobbes, Codex Bruxellensis 18018*, Gand, Editions Scientifiques E.Story-Scienta, S.P.R.L., 1973.

Glénisson, J., *Le livre au Moyen Age*, Paris, Editions du CNRS, 1988.

Goodwin, D., L., *Take a Hold of the Robe of the Jew: Herbert of Bosham's Christian Hebraïsm*, Leiden, Brill, 2006.

Gumbert, J.-P., « The Sizes of Manuscripts. Some Statistics and Notes », in *Festschrift/Feestbundel/Mélanges: Forty-Three Studies in Bibliography Presented to Prof. Dr. W. Hellinga*, Amsterdam, 1980, p. 277-288.

Hamesse, J., « Les Florilèges philosophiques du XIIIe au XVe siècle », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, p.181-191.

Hamesse, J., « Du manuscrit à l'imprimé : l'évolution d'un florilège philosophique du XIIIe au XVIIe siècle », in « *Ad Ingenii Acuitionem* » *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, S., Carotim R., Imbach, Z., Kaluza, et. al (éds.), Turnhout, Brepols, 2007, p.127-145.

Hasenohr, G., « Les romans en vers », in Martin, H., J. et Vezin, J. (éd.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie (Promodis), 1990, p. 245-264.

Hasenohr, G., « Discours vernaculaire et autorités latines », in Martin, H., J. et Vezin, J. (éd.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie (Promodis), 1990, p. 289-316.

Hasenohr, G., « Les recueils littéraires français du XIIIe siècle : public et finalité », in *Codices Miscellaneorum, Colloque Van Hulthem, Bruxelles*, R. Jansen-Sieben et H. Van Dijk (éds.), Bruxelles, 1999, p. 37-50.

Hathaway, N., « *Compilatio*: from Plagiarism to Compiling », in *Viator*, 20, 1989, p.19-44.

Jeuneau, E., « Gloses et commentaires de textes Philosophiques (IXe-XIIe s.) », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, p.117-131.

Kirchner, J., *Scriptura gothica libraria. A saeculo XII usque ad finem medii aevi LXXXVII imaginibus illustrata*, Munich, R. Oldenburg, 1966.

Le recueil au Moyen Age. Le Moyen Age central, Y. Foehr-Janssens et O. Collet (éds.), Turnhout, Brepols, 2010.

Le recueil au Moyen Age. La fin du Moyen Age, T. Van Hemelryck et S. Marzano (éds.), Turnhout, Brepols, 2010.

Lemaire, J., *Introduction à la codicologie*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, Université Catholique de Louvain, 1989.

Lewry, P.O., « Thirteenth Century Examination Compendia from the Faculty of Arts », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, p.101-116.

Leroquais, V., *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 3 tomes, Paris, 1927.

Leroquais, V., *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 5 tomes, Paris, 1934.

Leroquais, V., *Les Psautiers manuscrits latins des bibliothèques publiques de France*, 3 tomes, Mâcon, 1940-1941.

Lobrichon, G., « La bible d'un maître dominicain à Paris », in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, H., J., Martin et J., Vezin (éds.), Paris, Editions du Cercle de la Librairie (Promodis), 1990, p.181-184.

Loewe, R., « Alexander Neckam's knowledge of Hebrew », in W. Horbury (éd.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, Edinburgh, T&T Clark, 1999, p. 207-223.

Makdisi, G., «The Scholastic Method in Medieval Education», in *Speculum*, n° 49, 1074, p. 640-666.

Medieval Mastery. Book Illumination from Charlemagne to Charles the Bold 800-1475, Louvain, Stedelijk Museum, Vanderkelen-Mertens, 21 septembre-8 décembre 2002, Louvain, Brepols: Davidsfonds, 2002.

Minnis, A., « Late-Medieval Discussions of *Compilatio* and the Role of the *Compiler* », in *Beitrag zur Geschichte des deutschen Sprache und Literatur*, 101, 1979, p. 385-421.

Munk Olsen, B., « les florilèges d'auteurs classiques » in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981, p.151-164.

Murray, K., S.-J., « La mise en recueil comme glose ? Le thème de la *translatio studii* dans le ms. Digby 23 de la Bibliothèque bodléenne à Oxford », in *Babel. La mise en recueil des textes médiévaux*, n°16, 2^e semestre 2007, p. 345-355.

Muzerelle, D., *Vocabulaire codicologique, répertoire méthodique des termes français relatifs aux manuscrits*, Paris, Editions CEMI, 1985.

Octave, J., « Construction des recueils français du XVe siècle : apports de codicologie quantitative », in *Babel. La mise en recueil des textes médiévaux*, n°16, 2^e semestre 2007, p.13-30.

Ornato, E., *La face cachée du livre médiéval*, Roma, Viella, 1997.

Parisse, M., *Manuel de paléographie médiévale*, Paris, éditions Picard, 2006.

Parkes, M., B., «The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book», in *Medieval Learning and Literature: Essays presented to R.W. Hunt*, éd. J.J. Alexander et M.T. Gibson, Oxford, 1976, p.115-141.

Reed, R., *The Nature and Making of Parchment*, Leeds, The Elmet Press, 1975.

Ribémont, B., « Les encyclopédies médiévales, une première approche du genre », in *Comprendre le XIIIe siècle*, P., Guichard et D., Alexandre-Bidon (éds.), Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1995, p. 244-260.

Riché, P., *Ecoles et enseignement dans le Haut Moyen Age. Fin du Ve siècle-milieu du XIe siècle*, Paris, Picard, 1989.

Roberts, C., H. et Skeat, T., C., *The Birth of the Codex*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

Robinson, P., R., « The 'Booklet': A self-Contained Unit in Composite Manuscripts », in *Codicologia*, 3, 1980, p. 46-69.

Rouse, R., H. et Rouse, M., A., *Preachers, Florilegia and Sermons: Studies on the "Manipulus Florum" of Thomas of Ireland*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.

Rouse, R., H. et Rouse, M., A., « Florilegia of Patristic Texts », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*, p.165-180.

Rouse, R., H., « L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite : le développement des instruments de travail au XIIIe siècle », in *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, Editions du CNRS, 1981, p. 115-144.

Rouse, R., H. et Rouse, M., A., « Concordances et Index », in H., J., Martin et J., Vezin (éds.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie (Promodis), 1990, p. 219-228.

Rouse, R., H. et Rouse, M., A., *Authentic Witnesses: Approaches to Medieval Texts and Manuscripts*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1991.

Rouse, R., H. et Rouse, M., A., *Manuscripts and their Makers: Commercial Book Producers in Medieval Paris, 1200-1500: Illiterati et Uxotati*, 2 vols., Londres et Turnhout, Harvey Miller Publishers-Brepols, 2000.

Rouse, R., H., et Rouse, M., A., « La naissance des Index », in *Histoire de l'édition française*, (sous la direction générale de Henri-Jean Martin et Roger Chartier, traduit de l'anglais par Françoise Bonnet), Paris, Promodis, 1983-1986, t.1, p. 77-85.

Roux, B., « L'encyclopédiste à l'œuvre : Images de la compilation », in *Le recueil au Moyen Age. Le Moyen Age central*, Y. Foehr-Janssens et O. Collet (éds.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 157-181.

Sandler, L., F., « Pictorial and Verbal Play in the Margins: The Case of British Library, Stowe Ms. 49 », in M., P., Brown, et S., Mc Kendrick (éd.), *Illustrating the Book, Makers and Interpreters. Essays in Honour of Janet Backhouse*, London, British Library, 1998.

Saenger, P., « Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society », in *Viator*, t.13 (1982), p. 367-414.

Saenger, P., « Manières de lire médiévales », in *Histoire de l'édition française*, Henri-Jean Martin et Roger Chartier (éds.), traduit de l'anglais par Françoise Bonnet, Paris, Promodis, 1983-1986, t.1, p. 130-141.

Saenger, P., « Physiologie de la lecture et la séparation des mots », in *Annales ESC*, t.XLIV (1989), p. 939-962.

Saenger, P., « The Separation of Words and the Order of Words, the Genesis of Medieval Reading », in *Scrittura e Civiltà*, Florence, vol.14 (1990), p. 49-74.

Saenger, P., « Word separation and its Implications for Manuscripts Production », in Rück, P. et Boghardt, M. (éds.), *Rationalisierung der Buchherstellung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit: Ergebnisse eines Buchgeschichtlichen Seminars der Herzog August Wolfenbüttel Bibliothek*, 12.-14. November 1990, Marburg an der Lahn, Institut für Historische Hilfswissenschaften, 1994, p. 41-50.

Saenger, P., *Space Between Words. The Origins of Silent Reading*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Slavin, Ph., « Hebrew Went Latin: Reflections of Latin diplomatic Formulas and Terminology in Hebrew Private Deeds from Thirteenth Century England » in *Journal of Medieval Latin*, 18, 2009, p. 306-325.

Smalley, B., « A Commentary on the Hebraica by Herbert of Bosham », in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 18, 1951, p. 29-65.

Smalley, B., *The Study of the Bible in the Middle Ages* (3e éd.), Oxford, 1983.

Southern, R., W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe: Foundations*, vol I., Oxford, Blackwell Publishers, 1995.

Southern, R., W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe: The Heroic Age*, vol.II, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

Stemmler, T., « Miscellany or Anthology? The Structure of Medieval Manuscript: Ms. Harley 2253, for Example », in *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik*, 39, 1991, p. 231-237.

Stiennon, J., *Paléographie du Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1973.

Vein J., « Observations sur l'emploi des réclames dans les manuscrits latins », in *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, Paris, Société de l'Ecole des Chartes, 1967, p. 4-33.

Vein, J., « La réalisation matérielle des manuscrits latins pendant le haut Moyen Age », in *Codicologia*, 2, 1978, p.15-51.

Vein, J., « La reliure occidentale au Moyen Age », in Baras, E., Irigoien, J. et Vein, J. (éds.), *La reliure médiévale. Trois conférences d'initiation*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1978, p. 37-50.

3. Ouvrages et articles généraux:

Abate, E., « Frammenti manoscritti del *Sefer Mišwot Gadol* conservati alla Biblioteca Angelica di Roma », in *Sefarad*, vol. 69 :2, juillet-décembre 2009, p. 477-489.

Abrahams, I., *Jewish Life in the Middle Ages*, Londres, Macmillan, 1896.

Abrahams, I., « Jewish Ethical Wills », in *Jewish Quarterly Review*, vol. 3, n°3, (avril 1891), p. 436-484.

Adler, E., N., « An Eleventh Century Introduction to the Hebrew Bible: Being a Fragment from the *Sefer ha-Ittim* of Rabbi Judah ben Barzilai of Barcelona », in *Jewish Quarterly Review*, vol. 9, n° 4 (Julliet), 1897, p. 669-716.

Agus, I., *R. Meir of Rothenburg*, 2 vols., Philadelphie, 1947.

Agus, I., *Urban Civilization in the Middle Ages in Pre-Crusade Europe*. vol. I, New York, Yeshiva University Press, 1965.

Alexander, J., J., G., *Medieval Illuminators and their Methods of Work*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1992.

Assis, Y.,T., *The Golden Age of Aragonese Jewry ; Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, Portland (Or.), Littman Library of Jewish Civilization, Vallentine Mitchell 1997.

Averni, Z., (éd.), *Germania Judaica, Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. t. 2, vol. 1: Aachen – Luzern, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968.

Averni, Z., (éd.), *Germania Judaica, Von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. t. 2, vol. 2: Maastricht-Zwolle, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968.

Avril, F. et Rabel, Ch., *Manuscrits enluminés d'origine germanique, Xe-XIVe siècles*, tome 1, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1995.

Back, S., *R. Meir b. Baruch aus Rothenburg*, Francfort sur le Main, 1895.

Baer, I., F., « The Origins of the Organization of the Jewish Community of the Middle Ages », in *Binah*, vol. 1., 1989, p.59-82 (paru aussi en hébreu dans *Zion*, 15, 1950, p.1-41)

Baḥya ben Ašer ben Ḥlava, « Šulḥan šel Arba' », in *Kitve rabenu Bahya*, (hébreu), Ch., B., Chavel (éd.), Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1969, p.453-514.

Barnavi, E., *Histoire Universelle des Juifs de la genève au XXIe siècle*, Paris, Hachette, 1992.

Baruchson-Arbib, S., *La culture livresque des Juifs à la fin de la Renaissance*, Paris, CNRS éditions, 2001, (traduit de l'hébreu par Gabriel Roth et revue par Patrick Guez).

Baumgarten, J., *Mille ans de culture ashkénaze*, Paris, Liana Levi, 1994.

Bautier, R.-H., *The Economic Development of Medieval Europe*, London, Thames & Hudson, 1971.

Bedos-Rezak, B., « The Confrontation of Orality and Textuality: Jewish and Christian Literacy in Eleventh and Twelfth Century Northern France », in *Rachi 1040-1105. Hommage à Ephraïm Urbach*, Louvain, Peeters, 1993, p. 541-558.

Ben-Shalom, R., « Medieval Jewry in Christendom », in *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, M. Goodman, J. Cohen, D. Sorkin (éds.), Oxford, Oxford University Press, 2002, p.153-192.

Benson, R., L. et Constable, G., (éds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), 1982.

Blumenkranz, B., *Le Juif au miroir de l'Art chrétien*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1966.

Blumenkranz, B., « Germany (843-1096) », in *The world History of the Jewish People, the Dark Ages*, C., Roth (éd.), Tel Aviv, vol. 2, 1966.

Bobichon, Ph., « Citations latines de la tradition chrétienne dans la littérature hébraïque de controverse avec le christianisme (XII-XVe siècle) », in *Latin-Into-Hebrew : The Transfer of Philosophical, Scientific, and Medical Lore from Christian to Jewish Cultures in Southern Europe (12th-15th Centuries)*, actes du colloque organisé par R. Fontaine et G. Freudenthal, Paris, 7-9 décembre 2009 (à paraître).

Bohak G., et Olszowy-Schlanger, J « A Hebrew-Old French Biblical Glossary from the Cairo Genizah : Manuscript and Text » (à paraître).

Bonfil, R., «The Cultural and Religious Traditions of French Jewry in the Ninth Century as Reflected in the Writings of Agobard of Lyons », in *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby on his 75th Birthday*, J. Dan et J. Hacker (éd.), Magnes Press, Jérusalem, 1986, p. 327-348.

Brody, R., « Seder Rav 'Amram », in *Knesset Ezra. Literature and Life in the Synagogue. Studies presented to Ezra Fleischer*, S., Elizur, M., D., Herr, G., Shaked, A., Shinan (éds.), Jérusalem, 1994, p. 21-34.

Brown, E., A., R., « Medieval Literature and Law by R., H., Bloch, (Berkeley (CA), University of California Press, 1977, 267 pages) », in *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, vol.19, nov.1980, p. 319-331.

Brumberg-Kraus, J., « Meat-Eating and Jewish Identity; Ritualization of the Priestly Torah and Beast and Fowl (Lev 11:46) in Rabbinic Judaism and Medieval Kabbalah », in *Association of Jewish Studies Review (AJS)*, 24, 1999, p. 227-262.

Brumberg-Kraus, J., « Real Eating: A Medieval Spanish Jewish View of Gastronomic Authenticity », in *Authenticity in the Kitchen: Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery*, R., Hosking (éd.), Totnes, Prospect Books, 2006, p.119-131.

Buber, S. (éd.), *Midrash Tanḥuma*, Vilna, 1885.

Buber, S. (éd.), *Midrasch Tehilim: Sekhel Tov*, Berlin, Itskovsky, 1900.

Cames, G., *Dix siècles d'enluminures en Alsace*, Besançon, Contades, 1989.

Cassel S., *Der Thron Salomo's. Wissenschaftliche Berichte. Unter Mitwirkung von Mitgliedern der Erfurter Akademie gemeinnütziger Wissenschaften Herausgegeben von S. Cassel*, Erfurt, 1853.

Chazan, R., « The Blois Incident of 1171: A Study in Jewish Intercommunal Organization », in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 36, 1968, p.13-31.

Cohen, J., « Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom », in *The American Historical Review*, vol.91, n°3 (juin 1986), p. 592-613.

Cook, J., P., *Ecclesiastical Communities and their Ability to Induce Legal Customs: A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1950.

Coronel, N., N., *Zekher Natan*, Vienne, 1872.

De Hamel, Ch., *A History of Illuminated Manuscripts*, Londres, Phaidon Press, (1^{ère} édition), 1986.

Desportes, P., *Reims et les Rémois aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris, Picard, 1979.

Discoveries in the Judean Desert, XXXVI, Qumran Cave 4, XXVI, P., Alexander, M., Broshi, E., Chazon, et al., (éds.), Oxford, Clarendon Press, 2007.

Ego, B., *Der Targum Sheni zu Esther*, Tübingen, J.C.B Mohr, 1966.

Encyclopedia Judaica, vols. 1-16, Jérusalem, Keter Publishing House, 1973.

Epstein, A., «Das talmudische Lexikon יהוסי תנאים ואמוראים und Jehuda b. Kalonymos aus Speier», in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (MGWJ), XXXIX, 1895, p. 398-403, 447-460, 507-513.

Epstein, A., *La Lettre d'Eldad sur les Dix Tribus*, Paris, 1982.

Evans, J., *Life in Medieval France*, London, Phaidon Press, 1957.

Fenton, P., « L'arabe dans Rachi et Rachi en arabe », in *Héritages de Rachi*, R., S., Sirat (éd.), Paris, Editions de l'éclat, 2006, p. 261-275.

Freimann, A., « Jewish Scribes in Medieval Italy », in *Alexander Marx Jubilee Volume*. English section. New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1950.

Freimann, I. et Tykocinski, H. (éds.), *Germania Judaica, 1350-1519*, t.3, vol. 1-3, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995.

Frojmovic, E., « Early Ashkenazic Prayer Books and their Christian Illuminators », in *Crossing Borders: Hebrew Manuscripts as a Meeting-Place of Cultures*, P. Van Boxel et S. Arndt (éd.). Catalogue d'exposition à la Bodleian Library du 8 décembre 2009 au 3 Mai 2010, Oxford, Bodleian Library, University of Oxford, 2009, p. 45-56.

Garel, M., « The Rediscovery of the Wolf Haggadah », in *Journal of Jewish Art*, vol. 2, 1975, p. 22-27.

Gidal, N., T., *Les Juifs en Allemagne de l'époque romaine à la république de Weimar*, Cologne, Könemann Verlag, 1998.

Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, 6 vols., Philadelphie, The Jewish Publication Society of America, 1968.

Godefroy, F., *Dictionnaire de l'ancien français*, Genève-Paris, Slatkine, 8 vols, 1982.

Golb, N., *Les Juifs de Rouen au Moyen Age, portrait d'une culture oubliée*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1985.

Goldschmidt, E., D., *Hebrew Manuscript Painting*, Londres et Douvres, The British Library, 1985.

Grabois, A., « The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century », in *Speculum*, vol.50, n°4 (oct.1975), p.613-634.

Grabois, A., « Ecoles et structures sociales des communautés juives dans l'Occident aux IXe-XIIe siècle », in *Gli ebrei nell'alto medioevo*, tome 2, Spoleto, Presso la Sede del Centro, 1980, p.937-962.

Gries, Z., *Siferut ha-Hangaot : Toldotekhah u-Meqomah be-ḥaye Ḥasidei R. Israel Ba 'al Šem Tov*, (hébreu), Jérusalem, Mosad ha-Bialik, 1989.

Gross, H., « Das handschriftliche Werk Assufot », in *Magazin für die Wissenschaftlich des Judentums*, 10, 1883, p.64-87.

Grossfeld, B., *The Two Targums of Esther. Translated, with Apparatus and Notes*, Edinburgh 1991.

Grossman, A., « The Migration of the Kalonymos Family from Italy to Germany », (hébreu), in *Zion*, XL, 1975, p. 154-185.

Grossman, A., « Social Structure and Intellectual Creativity in Medieval Jewish Communities (Eighth to Twelfth Centuries) », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 3, I. Twersky et J. M., Harris (éds.), Cambridge, MA., Harvard University Press, 2000, p.1-19.

Gutmann, J., *Hebrew Manuscript Painting*, New York, Georges Braziller, 1978.

- Haskins, C., H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), 1927.
- Harthan, J., P., *l'Age d'or des livres d'Heures*, Paris-Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1977.
- Higger, M., *Massekhtot Derekh 'Ereš*, 1935.
- Higger, M., *Halakhot ve- 'Aggadot :Qet'ei Halakhah u-Midrash*, Meqor, Jérusalem, 1971.
- Hildesheimer, E., E., « Die Komposition der Sammlungen von Responsen des Gaonen », in *Jüdische Studien. Josef Wohlgemuth zu seinem sechzigsten Geburtstage von Freunden und Schülern gewidmet*, Frankfurt-am-Main, 1928.
- Hildesheimer, E., E., *Mystik und Aggadah im Urteil der Gaonen R. Scherira und Haj*, Berlin, 1931.
- Jacobs, J., « Une lettre française d'un juif anglais au XIIIe siècle », in *Revue des Etudes Juives*, 18, 1889, p. 256-261.
- Josephus, F., *The Complete Works of Josephus*, traduit par W. Whiston, Grand Rapids (MI), Kregel Publications, 1981.
- Kamin, S., « Affinities Between Jewish and Christian Exegesis in Twelfth Century Northern France », in *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Jewish Thought and Literature*, Jérusalem, The World Union of Jewish Studies, 1991, p.141-155.
- Kanarfogel, E., « Attitudes Toward Childhood and Children in Medieval Times », in *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. II, D., R., Blumenthal (éd.), Scholars Press, Chico, Californie, 1985, p.1-34.
- Kanarfogel E., « Preservation, Creativity, and Courage: The Life and Works of R. Meir of Rothenburg », in *Jewish Book Annual*, vol. 50, 1992-1993, p. 249-259.
- Kanarfogel, E., « On the Assessment of R. Moses b. Naḥman (Naḥmanides) and His Literary Oeuvre », in *Jewish Book Annual*, 51, 1993-1994, p.158-172.
- Kanarfogel, E., « The Development and Diffusion of Unanimous Agreement in Medieval Ashkenaz », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 3, I. Twersky et J. M., Harris (éds.), Cambridge, MA., Harvard University Press, 2000, p. 21-44.
- Kaufmann, D., « L'inscription Riva », in *Revue des Etudes Juives*, t. XXXI, n° 61 (juillet-septembre) 1895, p. 292-293.
- Kaufmann, D., « La pierre tumulaire de Meschoullam Kocer a Riva », in *Revue des Etudes Juives*, t. XXXIII, n° 65 (juillet-septembre), 1896, p. 311-314.
- Kaufmann, D., « La famille קוצר ou Cousseri à Riva », in *Revue des Etudes Juives*, t. XXXV, n° 69 (juillet-septembre), 1897, p. 302-304.
- Kindlers Literatur Lexikon*, Stuttgart, J., B., Metzler Verlag, 2009, vol. 10 p. 449-450 et vol.15, p.117.

Kisch, G., *The Jews in Medieval Germany: A study of their Legal and Social Status*, Chicago, University of Chicago Press, 1949.

Knowles, D., *The Evolution of Medieval Thought*, London, Longmans, 1962.

Koehler, L., Baumgartner, W. et Stamm, J., J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HAL), 2 vols., Leiden, E. J., Brill, 2002.

La Bible, édition bilingue, Z. Kahn (éd.), Paris, éditions Colbo, tomes I-III.

Langermann, Y., Z., « Was there No Science in Ashkenaz? The Ashkenazic Reception of Some early-Medieval Hebrew Scientific Texts », in *Simon Dubnow Institute Yearbook VII*, G. Freudenthal (éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, p.67-92.

Lesueur, F., *Les églises du Loir- et- Cher*, Paris, Picard, 1969.

Le Goff, J., « Le Moyen Age entre le futur et l'avenir », in *Le Vingtième Siècle : Revue d'Histoire*, Presse Universitaire Sciences Po, Paris, n°1 (jan. 1984), p.15-22.

Le Goff, J., « Pourquoi le XIIIe siècle a-t-il été un siècle d'encyclopédisme ? », in *L'enciclopedia medievale*, M., Picone (éd.), Ravenne, 1992, p. 24-40.

Lewin, B., M., *Ošar ha-Geonim*, vol. IV, Jérusalem, 1931.

Loewenthal, E., « La storia del fiume Sambation. Alcune note sulla tradizione ebraica antica e medievale » in *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi*, A. Vivian, (éd.), Francfort sur Main, Berne, New York, Paris, Peter Lang, 1990, p. 651-663.

Maimon, Y., *Yihusei Tannaïm ve-'Amoraïm*, Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1963.

Marcus, I., G., *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1996.

Melamed, E., Z., *Dictionnaire araméen-hébreu-français du Talmud de Babylone*, Israël-Paris, Fondation Samuel et Odette Levy, 1996.

Mayer, L., A., *Bibliography of Jewish Art*, O., Kurz, (éd.), Jérusalem, The Magnes Press, 1967.

Milagros Càrcel Ortì, M., (éd.), *Vocabulaire international de la diplomatie*, València, Universitat de València, 1997.

Mundill, R., R., *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Narkiss, B., *Hebrew Illuminated Manuscripts*, Jérusalem, Keter Publishing House, 1978 (3^e édition).

Narkiss, B., *Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles*, Oxford et Londres, Oxford University Press for the Israel Academy of Sciences and Humanities and the British Academy, 1982.

Neubauer, A., « Le Memorbuch de Mayence : essai de la littérature des complaints », in *Revue des Etudes Juives*, 4, 1882, p. 1-30.

Neubauer, A., *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Amsterdam, 1970, t.1.

Ong, W., J., « Orality, Literacy and Medieval Textualization », in *New Literary History*, vol.16, n°1 (Automne 1984), p.1-12.

Palazzo, E., *Le Moyen Age des origines au XIIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1993.

Paré, G., Brunet, A. et Trembley, P., *La Renaissance du XIIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris, J. Vrin, 1933.

Paul, J., *L'histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, 1973.

Perdrizet, P., *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age, d'après les Bréviaires et les Livres d'Heures*, Paris, les Belles Lettres, 1933.

Popper, W., A., M., *The Censorship of Hebrew Books*, New York, The Knickerbocker Press, 1899.

Posner, R., et Ta-Shma, I., *The Hebrew Book: An Historical Survey*, Jérusalem, Keter Publishing House, 1975.

Prebor G., « Le livre de l'expurgation de Domenico Ierusalmi », in *Italia : studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia*, R. Bonfil (éd.), Jérusalem, Magnes Press, 2008, vol.18, p.7-302.

Reed-Blank, D., « It's Time to take another Look at Our Little Sister Soferim: A Bibliographical Essay », in *The Jewish Quarterly Review*, n°1-2 (Juillet-Octobre), 1999, p.1-26.

Richler, B., « The Dispersion of Medieval Hebrew Manuscripts and its Significance for Understanding the Phenomenon of Hebrew Membra Disiecta », in *Fragmenta ne pereant, recupero e studio dei frammenti di manoscritti medievali e rinascimentali riutilizzati in legature*, M., Perani, et C., Ruini (éd.), Ravenna, Longo Editore Ravenna, 2000, p.75-81.

Rosen, T., *Unveiling Eve: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.

Roth, C., *The Jews of Medieval Oxford*, Oxford, 1951, p.126-136.

Roth, C., *The Jews in the Renaissance*, New York, Harper & Row (Harper Torchbooks), 1965.

Runciman, S., *A History of the Crusades II: The Kingdom of Jerusalem and and the Frankish East 1100-1187*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Salmona, P., et Sigal, L. (éds.), *Archéologie du judaïsme en France et en Europe*, Paris, La Découverte, 2010.

Schubert, K., et U., *Jüdische Buchkunst*, Graz (Autriche), Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1983.

Schatzmler, J., *Shylock Reconsidered, Jews, Moneylending, and Medieval Society*, Berkeley, University of California Press, 1990.

Schatzmler, J., *La deuxième controverse de Paris. Un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Age*, Paris-Louvain, Editions Peeters, 1994.

Schiffman, L., H., et VanderKam, J., C., (éds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Schlessinger G., *Die altfranzösischen Wörter im Machzor Vitry nach der Ausgabe des Vereins « Mekize Nirdamim »*, Mayence, 1899.

Schorr, R., J. (éd.), *Sefer ha-Ittim*, Cracovie, 1902.

Schrekenberg, H., *The Jews in Christian Art: An Illustrated History*, Londres, SCM, 1996.

Schwarzfuchs, S., « Mordecai ben Hillel et le judaïsme allemand », in *Revue des Etudes Juives*, t. CXII, (janvier-décembre), 1953, p. 43-52.

Sed-Rajna, G., *Le Mahzor Enluminé, les voies de formation d'un programme iconographique*, Leyde, E. J. Brill, 1983.

Sed-Rajna, G., « The Image and the Text: Methodological Aspects of the Analysis of Illustrations and their Relation to the Text », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol.75, n°3, Automne1993, p. 25-32.

Sirat, C., « Ecriture sur pierre et sur parchemin, les Juifs de Paris au XIIIe siècle », in *Revue du Louvre et des Musées de France*, 4, 1983, p. 249-254.

Sirat, C., « Le premier Talmud complet », in H., J., Martin et J., Vezin (éds.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie (Promodis), 1990, p. 185-188.

Sirat, C., « Le plus beau manuscrit hébreu écrit en France », in H., J. Martin et J., Vezin (éds.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie (Promodis), 1990, p. 101-104.

Smalley, B., « Hebrew Scholarship among Christians in 13th century England as illustrated by some Hebrew-Latin Psalters », in *Lectiones in Vetere Testamento et in Rebus Iudaicis*, 6, Londres, 1939.

Soloveitchik, H., « The Halakhic Isolation of the Ashkenazic Community », in *Simon Dubnow Institute Yearbook*, G., Freudenthal (éd.), vol.VIII, 2009, p. 41-47.

Sperber, D., *Massekhet Derekh Ereš Zuta' u-Fereq ha-Šalom*, (hébreu), Jérusalem, Šurot, 1994 (3^e édition).

Steinschneider, M., *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century with an Introduction on Talmud and Midrasch, A Historical Essay*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

Stern, M., A., « Mathematical Tosafot: A Case of Cross-Cultural Contact », in *Niv ha-Midrashia: a Journal devoted to Halakha, Jewish Thought, Education and Literature*, Tel Aviv, n°22-23, 1990, p.37-41.

Strack, H., L., et Sternberger, G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, Edinburgh, T.T. Clark, 1996.

Southern, R., W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe: Foundations*, vol I., Oxford, Blackwell Publishers, 1995.

Southern, R., W., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe: The Heroic Age*, vol.II, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

Swarzenski, H., *Die lateinischen illuminierten Handschriften des XIII. Jahrhunderts in den Ländern am Rhein, Main und Donau*, 2 vols., Berlin, 1936.

Ta-Shma, I., « Sifriatam šel ḥakhmei ashkenaz bnei me'ah ha-11-ha-12 » (« La bibliothèque des Sages d'Ashkenaz du XI^e au XII^e siècle »), in *Qiriat Sefer*, vol.60, n°1-2, octobre 1984-avril 1985, p. 298-309.

Ta-Shma, I. « Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe by Ivan G. Marcus » in *The Jewish Quarterly Review, New Series*, vol. 87, n°1/2 (Jul.-Oct.1996), p. 233-239.

Ta-Shma, I., « Between East and West : Asher b. Yehiel and his Son Rabbi Ya'akov », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol.III, I. Twersky et J. M., Harris (éd.), Cambridge, MA., Harvard University Press, 2000, p.179-196. (cet article est paru une seconde fois dans *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p.111-126.)

Ta-Shma, I., « Rabbinic Literature in the Middle Ages : 1000-1492 », in *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, M., Goodman, J., Cohen et D., Sorkin (éd.), Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 219-240.

Ta-Shma, I., « Ashkenazi Jewry in the Eleventh Century », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p.1-36.

Ta-Shma, I., « On the History of the Jews in Twelfth and Thirteenth Century Poland », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p. 37-69.

Ta-Shma, I., « Halakhah, Reality and the Concept of Historical Change », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p.102-110.

Ta-Shma, I., « Children in Medieval Germanic Jewry: Perspective on Aries from Jewish Sources », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p.127-141.

The Jewish Encyclopedia, New York et Londres, Funk & Wagnalls Company, 1945.

The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the 'Nizzahon Vetus' with and Introduction, Translation and Commentary by David Berger, D. Berger (éd.), Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1979.

Toch, M., « The Formation of a Diaspora : the Settlement of the Jews in the Medieval German Reich », in *Ashkenaz : Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, n°7 :1, 1997, p. 55-78.

Urbach, E., E., « How did Rashi Merit the Title *Parshandata*? », in *Rachi 1040-1105. Hommage à Ephraïm Urbach*, G., Sed-Rajna (éd.), Louvain, Peeters, 1993, p. 387-398.

Welborn, M., C., « Lotharingia as a Center of Arabic and Scientific Influence in the Eleventh Century », in *Isis*, n° 16, 1931, p.188-199.

Vajda, G., « Sur quelques infiltrations chrétiennes dans l'œuvre d'un auteur anglo-juif du XIIIe siècle », in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, J. Vrin, 1962, p.15-34.

Vajda, G., « Piruš ha-rišon šel Rabi Elhanan Išhaq ben Yaqar mi-London le-Sefer Yeširah », in *Qobes al Yad, Minora Manuscripta Hebraica*, Jérusalem, t. VI, 1966, p.145-197.

Wellesz, J., « Meir b. Baruch de Rothenburg », in *Revue des Etudes Juives*, n°58, 1909, p. 226-240; n°59, 1910, p. 42-58 ; n°60, 1910, p.53-72 ; n°61, 1911, p. 44-59.

Zimmerman, E. et Staub, K., H., *Buchkunst des Mittelalters*, Wiesbaden, 1980.

Zinberg, I., *A History of Jewish Literature: French and German Jewry; the Jewish Community of Medieval Italy*, Cleveland et Londres, Case Western reserve Academy Press, 1972, vol.II, (Translated and edited by Bernard Martin from *Die Geschichte fun der Literatur bay Yidn*, 1929-1937).

Zucker, S., *The Moskowitz Mahzor of Joel Ben Simeon: Ashkenazi-Italian Scribe and Illuminator of Hebrew Manuscripts, Ms.Heb.4°13843*, JNUL Publications (n°86), 2005.

4. Catalogues de manuscrits hébreux:

A Reel Guide to the Library Collection. Reels 1-67. From the Library of the Jewish Theological Seminary of America, Ann Arbor, Michigan, University Microfilm International, 1978. (mic. 8092, reel 65)

Beit-Arié, M., *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda to vol. I*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Cassuto, U., *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1974.

Delisle, L., *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1884, vol. II.

De Rossi, G., B., *Manuscripti Codices Hebraici Biblioth. I. B. de-Rossi accurate ab eodem descripti et illustrati*, Parma, 1803.

Hiat, P., (éd.), *A Visual Testimony: Judaica from the Vatican Library*, New York, Union of American Hebrew Congregations, 1987.

James, M., R., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Pembroke College*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905.

Klagsbald, V., *Catalogue raisonné de la collection juive du Musée de Cluny*, Paris, Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1981.

Kupfer, E., F., *Hebrew Manuscripts in the Libraries of Denmark, The Netherlands, Spain and Switzerland*, Jérusalem, 1964.

List of the Guenzburg Manuscript Collection, Institute of Microfilmed Manuscripts Jerusalem, 4 vols., 2000, (microfilm).

Loewinger, D., S. et Weinryb, B., D., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Library of the Jüdisch-Theologisches Seminar in Breslau (Worclaw)*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1965.

Margoliouth G., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1965, 3 vol.

Mortara Ottolenghi, L., « Description of Decorated and Illuminated Hebrew Manuscripts in the Ambrosian Library », in *Hebraica Ambrosiana*, Milan, Il Polifilo, 1972.

Neubauer, A., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford, including Manuscripts in Other Languages which are Written in Hebrew Characters*, Oxford, Clarendon Press, 1886-1906, 2 vol.

Reif, S., C., *Hebrew Manuscripts at the Cambridge University Library. A Description and Introduction*, Cambridge, University of Cambridge Oriental Publications 52, Cambridge University Press, 1997.

Richler, B., *Guide to Hebrew Manuscripts Collections*, Jérusalem, The Academy of Sciences and Humanities, 1994.

Richler, B., *The Hebrew Manuscripts in the Valmadonna Trust Library*, Jérusalem, The Valmadonna Trust Library, 1998.

Richler, B. (éd.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*, Jérusalem, The Hebrew University, 2001.

Rovner, J., E., *A Guide to the Hebrew Manuscript Collection of the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, vol. I-V, New York, 1991.

Sachs, S., *Rešimah sefarim kitvei yad...*, 1866 (catalogue non fini des manuscrits de la Collection Guenzburg, Russian State Library, Moscou).

Sassoon, D., S., *Ohel David: Descriptive Catalogue of Hebrew and Samaritan manuscripts in the Sassoon Library*, 2 vols., Londres, Oxford University Press, 1932, p. 305-313.

Schiller-Szinessy, S., M., *Catalogue of the Hebrew Manuscripts preserved in the University Library, Cambridge*, Cambridge, 1876.

Schwartz, A., Z., *Die Hebräischen Handschriften des Nationalbibliothek in Wien*, Vienne, 1925.

Schwartz, A., Z., *Die Hebräische Handschriften in Österreich, ausserhalb der Nationalbibliothek*, Leipzig, 1931.

Sed-Rajna, G. et Fellous, S., *Les manuscrits hébreux enluminés des bibliothèques de France*, Paris et Louvain, Peeters, 1994.

Steinschneider, M., *Die Hebraische Handschriften des Königlichen Hof und Staat Bibliothek in München*, 1895.

Steinschneider, M., *Katalog des Hebraischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg und der sich anschliessenden in der anderen Sprachen*, Hamburg, E. Hauswedell & Co, 1969.

Tamani, G., *Inventario dei manoscritti ebraici miniati e decorati della Palatina di Parma*, Florence, Leo, S., Olschki, 1967-68.

Van der Heide, A., *Hebrew Manuscripts of Leiden University*, Leiden, 1977.

Weill, G., F., *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque*, Paris, Alliance Israélite Universelle, 1979.

Zotenberg, H., *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866.

5. Catalogues d'exposition et de vente de manuscrits hébreux :

Archéologie du livre médiéval, Paris, Presses du CNRS, 1987, (exposition: Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, du 24 novembre 1987 au 3 janvier 1988, organisée par l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes, le Centre national de Recherche Scientifique et la Bibliothèque nationale).

A Sign and A Witness. 2000 Years of Hebrew Books and Illuminated Manuscripts. New York and Oxford, New York Public Library and Oxford University Press, 15 octobre 1988-14 janvier 1989.

D'une main forte : manuscrits hébreux collections françaises, M., Garel (éd.), Bibliothèque nationale, Galerie Mansart, 17 octobre 1991-15 janvier 1992, Paris, Seuil, 1991.

Illuminated Hebrew Manuscripts, from the Library of the Jewish Theological Seminary of America, (éd.) Freudenheim, T., L., New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1965.

Israël à travers les âges, Paris, Petit Palais, 1968.

Judentum im Mittelalter, Eisenstadt (Autriche), 1978.

Monumenta Judaica – 2000 Jahre Geschichten und Kultur der Juden am Rhein, Cologne, Kölnisches Stadtmuseum, 15 octobre 1963-15 mars 1964, 3 vols., 1963.

Regensburger Buchmalerei, von Frühkarolingischer Zeit bis zum Ausgang des Mittelalters, F., Mütherich et K., Dachs (éds.), Bayerische Staatsbibliothek München und des Museen des Stadt Regensburg, München, Prestel Verlag, 1987.

Rovner, J., *A guide to the Hebrew Manuscript Collection of the Jewish Theological Seminary of America*, vol.3 (mss. n°6127-10144), New York, The Library of the Jewish Theological Seminary of America, 1991. (mic.8259, Reel 69)

Selected Manuscripts and Prints: An Exhibition from the Treasures of the Jewish National and University Library, M., Nadav, R., Weiser, Y., Yudlov (éds.), Jérusalem, Jewish National and University Library, 1985.

Sotheby's Catalogue of Thirty Eight Highly important Hebrew and Samaritan Manuscripts from the Collection formed by the Late David Salomon Sassoon, (date de vente: 5 novembre 1975 à Zurich), Zurich, Sotheby's & CO. A.G., 1975, p.80-83 (lot n°24)

Sotheby Parke Benet, A., G., *Catalogue of Thirty-Three Highly Important Hebrew and Samaritan Manuscripts from the Collection formed by the Late David Solomon Sassoon*, Zurich, Mardi 21 novembre 1978.

Sotheby's Important Hebrew Manuscripts from the Montefiore Endowment, (date de vente: 27-28 octobre 2004 à New York), New York, 2004.

Synagoga: Jüdische Altertümer Handschriften und Kultgeräte, Francfort-sur-Main, Historisches Museum, 1961, Francfort-sur-Main, Historisches Museum (éd.), du 17 mai au 16 juillet 1961.

The Jews of Europe in the Middle Ages, Spire, Historisches Museum der Pfalz (éd.), 19 novembre 2004-20 Mars 2005 (Musée historique du Palatinat, Spire) et 23 Avril-28 août 2005 (Musée historique d'Allemagne, Berlin).

Trésors d'Orient, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1973.

6. Facsimiles :

The North French Hebrew Miscellany (Add. Ms. 11639, British Library, Londres), J., Schonfield (éd.), Londres Facsimile Editions, 2003.

The Worms Mahzor (Ms. Heb. 4°781/1, Jewish National and University Library, Jérusalem). Introduction par Beit-Arié M., Narkiss, B. et Cohen-Mushlin, A., 2 vols., Londres, Cyelar Publishing, 1985.

7. Ouvrages sur l'histoire, la halakha et la liturgie juive:

Albeck, S. (éd.), *Kofer ha- 'Eškol*, Varsovie, 1911.

Albeck, H. (éd.), *Sefer ha- 'Eškol*, Jérusalem, Da'at Kohen, 1935-38.

Apowitz, V., « Les noms de Dieu et des Anges dans la Mezouza, contributions à l'histoire de la mystique et de la Cabbale », in *Revue des Etudes Juives*, t.60, 1910, p. 39-48.

Apowitz, V., « Les noms de Dieu et des Anges dans la Mezouza », in *Revue des Etudes Juives*, t.65, 1913, p. 49-60.

Aptowitz, A., *Sefer ha-Raviah*, Meqışe, Berlin, 1913 (2^e édition , Jérusalem, 1935)

Aptowitz, A., *Mavo' le-Sefer Raviah (Introductio ad Sefer Rabiah)* (hébreu), Jérusalem, 1938.

Baer, S., *Avodat Israel*, Roedelheim, 1868.

Berger, D., « Polemic, Exegesis, Philosophy and Science: On the Tenacity of Ashkenazic Modes of Thought », in *Simon Dubnow Institute Yearbook*, G., Freudenthal (éd.), vol.VIII, 2009, p. 27-39.

Chazan, R., *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Cohen Y. et Prisman, E. (éds.), *Sefer Ravyah*, 4 vols., Jérusalem, 1965.

Danan, J., *La Liturgie à l'époque de Rashi*, Paris, Akadem (vidéoconférence à l'Institut Universitaire de Rashi, Troyes), Juin 2005.

Davidson, I., *Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry*, 4 vols., New York, 1924-1933.

Elbogen, I., *Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3e édition, Frankfurt-am-Main, 1931.

Elbogen, I., *Jewish Liturgy. A Comprehensive History*, Traduction par Raymond Scheindlin, Philadelphie, Jérusalem, Jewish Publication Society, 1993.

Eleazar of Worms, *Sefer ha-Roqeah*, Jérusalem, 1967.

Samuel, Eliezer ben, (de Metz), *Sefer Yere'im*, Vilna, 1892.

Epstein, A., (éd.), *Sefer Ma'aseh ha-Geonim*, Berlin, 1910.

Fleischer, E., *Eretz Israel Prayer and Prayer Rituals as Portrayed in the Genizah Documents (Tefilah ve-minhagei tefilah Eretz Israel be-tequmat ha-Geniza)*, (hébreu) Jérusalem, Magnes Press, 1988.

Fleischer, E., *Širat ha-qadoš ha-ivrit bimei ha-benayim (Chants hébreux sacrés du Moyen Age)* (hébreu), Jérusalem, 1975.

Fleischer, E., « On the Beginnings of Obligatory Jewish Prayer », in *Tarbiz*, LIX, 1990, p. 397-441.

Goldschmidt, E., D., « Liqutei minhagim min ha-me'ah ha-šaloš 'esre », (hébreu), (« rassemblement de coutumes du XIIIe siècle»), in *Kiriat Sefer*, n° 27, 1951, p. 280-283.

Goldschmidt, E., D., *Mahzor for Yamim Noraim according to Rite of (Western) Ashkenaz, Poland and the Ancient French Rite* (hébreu), 2 vols., (vol.1 : Roš Ha-Šanah, vol.2 : Yom Kipur), New York, Leo Beck Institute, 1970.

Goldschmidt, E., D. (éd.), *Seder Rav Amram Ga'on*, Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1972.

Goldschmidt, E., D., *On Jewish Liturgy, Essays on Prayer and Religious Poetry*, (hébreu), Jérusalem, the Magnes Press, 1978.

Grossman, A., « On the Early Sages of Ashkenaz », in *Immanuel*, 15, Hiver 1982/1983), p. 73- 81.

Grossman, A., *The Early Sages of Ashkenaz, Their Lives, Leadership and Works (900-1096), (Hakhmei Ashkenaz ha-rišonim)*, Jérusalem, The Magnes Press, 1988 (1ère édition 1981).

Grossman, A., « Towards a Portrait of the Rabbi in Elenventh-Century Ashkenaz », in *Das Aschkenasische Rabbinat*, Carlebach, J. (ed.), Berlin, Metropol Verlag, 1995, p. 25-36.

Gruber, M., I., *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden, Brill, 2004.

Grünhut, L., *Sefer ha-Liqutim. Sammlung älteren Midraschim und wissenschaftlicher Abhandlungen*, 6 vol., Jérusalem, 1967 (1e édition, Londres, 1898-1903).

Heinemann, J., *Ha-tefilah be-tequmat ha-Tanna'im ve-ha-'Amora'im*, (hébreu), (*La Prière à la période des Tanna'im et Amora'im*), Jérusalem, 1964.

Hershler, M. (éd.), *Siddur Rabenu Šlomoh : Meyuhas le-Rabenu Šlomoh ben Šimšon mi-Germaiza. Siddur Ḥasidei Ashkenaz mi-beit midrash šel Rav Yehudah he-Ḥasid ve-Rav Eliezer mi-Germaiza, Ba'al ha-Roqeah*, (hébreu), Jérusalem, 1972.

Halakhot Gedolot, Jérusalem, *Makhon Yerushalayim* (éd.), Jérusalem, 1992. (voir aussi Hildesheimer, E., (éd.) *Halakhot Gedolot*, vol.I-III, Jérusalem, 1971-1987).

Hoffman, L., A., *The Canonisation of the Synagogue Service*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1979.

Hoffman, L., A., *Beyond the Text: a Holistic Approach to Liturgy*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

Hoffman, L., A. et Bradshaw, P., F. (éds.), *The Making of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame (Indiana) et Londres, University of Notre Dame Press, 1991.

Hoffman, L., A. et Bradshaw, P., F. (éds.), *The Changing Face of Jewish and Christian Worship*, Notre Dame (Indiana) et Londres, University of Notre Dame Press, 1991.

Hollender E., *Piyyut Commentary in Medieval Ashkenaz*, Berlin-New York, Peter de Gruyter, 2008.

Idelsohn, A., Z., *Jewish Liturgy*, New York, Sacred Music Press, 1932.

Jellinek, A., *Beit ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischte Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur (nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst Einleitungen herausgegeben um Adolf Jellinek)*, 6 vols., 1967. (1e édition, Leipzig et Vienne, 1853-77, 2e édition 1938)

Judah, Jacob ben, *Rabbi Jacob ben Jehudah Hazan of London, The Etz Hayyim*, (éd.) Brodie, I., 3 vols., Jérusalem, Mosad Harav Kook, 1962-67.

Kasher, A., « A New Targum to the Ten Commandments according to a Genizah Manuscript », in *Hebrew Union College Annual* (HUCA), 60, 1989, p.1-17.

Kaufmann, D., « The Etz Hayim of Jacob ben Jehudah of London, and the History of the Manuscript », in *Jewish Quarterly Review* (JQR) 5, 1893, p. 353-374.

Kaufmann, D., « The Prayer Book according to the Ritual of England before 1290 », in *Jewish Quarterly Review* (JQR) 4, 1892, p. 20-63.

Kupfer, E., « Igeret rabenu Avraham bar Ishaq Av Beit Din mi-Narbona » (« Epître de notre rabbin Abraham ben Isaac Président du tribunal de Narbonne »), in *Tarbiz*, XXXIX, 1969-1970, p. 356-358.

La Bible, édition bilingue, Z. Kahn (éd.), Paris, éditions Colbo, t. I-III, 1986.

Landman, L., « The Office of the Medieval *Hazzan* », in *The Jewish Quarterly Review, New Series*, vol.62, n°3 (jan.1972), p.156-187 et vol.62, n°4 (Avr.1972), p. 246-276.

Langer, R., « Early Medieval Celebrations of Torah in the Synagogue: A Study of the Rituals of the Seder Rav Amram Gaon and Massekhet Soferim, in *Kenishta*, vol. 2, 2003, p. 99-118.

Lasker, A., A. et Lasker D., J., « The Jewish Prayer for Rain in the Post-Talmudic Diaspora », in *Association of Jewish Studies*, vol. 9, n°2, automne 1984, p.141-174.

Levine, L., I., *The Ancient Synagogue : The First Thousand Years*, Yale University Press, New Haven (CT), 2000.

Liebreich, L., J., «The invocation to Prayer at the beginning of the *Yozer* Service », in *The Jewish Quarterly Review* (New Series), 1941, vol. 39, n°3, p. 285-290.

Liebreich, L., J., « An Analysis of U-ba Le-ziyyon in the Liturgy », in *Hebrew Union College Annual*, 35, 1964, p.79-101.

Midrash Yalkut Šimoni: Torah, Nevi'im u-Ketuvim (hébreu), Jérusalem, Makhon ha-Me'or, 2001.

Mošeh, Isaac ben, *Sefer Or Zarua...R. Iṣḥak ben R. Mošeh mi-Vienna ašer ben gedolei ha-posqim mi ketav Yad Yašan mi-Amsterdam*, , Lipa, M., H., et Höschel, (éd.), Zitomir 1862, parties I et II.(Les parties III et IV ont été éditées par Hirschensohn, J.,M., Jérusalem, 1887-90).

Neubauer, A., *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes*, Amsterdam, 1970, t.1.

Nulman, M., *The Encyclopedia of Jewish Prayer, Ashkenazic and Sephardic Rites*, New Jersey, Jason Aronson Inc., 1993.

Posner, R., Kaplan, U., et Cohen, S., *Jewish Liturgy*, Jérusalem, Keter Publishing House, 1975.

Jacob, Moïse ben, *Sefer Mišvot Gadol*, A., P., Farber (éd.), Jérusalem, 1891, (1^e édition, Venise 1547).

Natan, Abraham ben, *ha-Yarḥi, Sefer Ha-Manhig, le-Rabi Avraham be-Rabi Natan ha-Yarḥi*, (hébreu), (éd.) Raphael, Y., 2 vols., Jérusalem, Mosad Ha- Rav Kook, 1978.

Rambam, R. Moses ben Maimon, *Mishneh Torah*, E., Touger (éd.), New York, Moznaim Publishers, 1987, vol. 8.

Reif, S., C., *Shabbethai Sofer and his Prayer Book*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Reif, S.,C., « Codicological Aspects of Jewish Liturgical History », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol.75, n° 3, Autumn 1993, p.117-131.

Reif, S., C., *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Reif, S., C., « Rashi and Proto-Ashkenazi Liturgy », in *Rashi 1040-1990, Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, G., Sed-Rajna (éd.), Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 445-454.

Resnick, I., M., « The Codex in Early Jewish and Christian Communities », in *Journal of Religious History*, XVII, 1992, p.1-17.

Saruq, Menahem ben, *Maḥberet*, Edición crítica e introducción de Angel Sàenz-Badillos (éd.), Grenade, Université de Grenade, 1986.

Schechter, A., I., *Studies in Jewish Liturgy: Based on a unique manuscript entitled Seder Hibbur Berakhot*, Philadelphia, Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1930.

Schwarzfuchs, S., « The Making of the Rabbi », in *Das Aschkenasische Rabbinat*, J., Carlebach (éd.), Berlin, Metropol Verlag, 1995, p.133-140.

Šešnah, 'Amram ben, *Seder Amram Gaon: Hebrew Text with Critical Apparatus, Part I*, D., Hedegard (éd.), Lund (Lindstedt), 1951.

Šešnah, 'Amram ben, *Seder Amram Gaon Part II: The Order of Sabbath Prayer*, text edition, an annotated English translation and introduction by Tryggve Kronholm, Sweden, CWK Gleerup Lund, 1974.

Smithuis, R., « Abraham Ibn Ezra's astrological Works in Hebrew and Latin: new Discoveries and exhaustive Listing », in *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, volume 6, 2006, p. 239-338.

Ta-Shema I., « Qelitatam šel sifrei ha-Rif, ha-Rah va-Halakhot Gedolot be Šarefat u-ve-Ashkenaz ba-me'ot ha 11/12 », (« La Réception des livres du RIF (Rav Isaac Alfassi), Rav Hananel et les *Halakhot Gedolot* en France et en Ashkénaz au XIe et XIIe siècle ») (hébreu), in *Qiriat Sefer*, n°55, 1980, p.191-201.

Ta-Shma, I., « Law, Custom and Tradition in Early Jewish Germany », (hébreu), in *Sidra*, n°3, 1987, p. 85-161.

Ta-Shma, I., *Early Franco-German ritual and Custom (Minhag ashkenaz ha-qadmon)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1999 (3e édition) (1e édition: 1992).

Ta-Shma, I. « Miqra ou-meqomah šel tefilat 'aleinu le-šabeaḥ be-siddur ha- tefilah : Seder Ma 'amadot ou-še'elat sium ha-tefilah » (« L'origine et la place de la prière *Aleinu le-shabeah* dans le rituel de prière, l'ordre des *Ma 'amadot* et comment se termine les prières ») (hébreu), in *The Frank Talmage Memorial Volume*, vol.1, B., Walfish (éd.), Haifa, Haifa University Press, 1993, p.75-98.

Ta-Shma, I., « Mašehu al biqoret ha-Miqra bimei ha-benayim » (« A propos de la critique biblique au Moyen Age ») (hébreu), in *Ha-Miqra bi-re' i mefarešav, Sefer le-Sarah Kamin*, S. Japhet (éd.), Jérusalem, 1994, p. 453-459.

Ta-Shma, I., *Ritual, Custom and Reality in Franco-Germany, 1000-1350 (Halakha, Minhag, u-mešiyut be-Ashkenaz 1100-1350)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1996.

Ta-Shma, I., *The Early Ashkenazic Prayer (Ha-tefilah ha-ashkenazit ha-qedumah)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 2004.

Taylor, C., *An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers, containing a catalogue of Manuscripts and notes on the text of the Aboth*, Cambridge, 1900.

Urbach, E., E., «Mišmarot u-Ma'amadot », (hébreu), in *Tarbiz*, vol. 42, 1973, p.313-317.

Urbach, E., E., « Ma'amadam Šel 'Asseret ha-Diberot ba-'avodah u-va-tefilah » (« Le statut des Dix Commandements dans le service et la prière ») in *'Asseret ha-Diberot bi-re'i ha-dorot*, Jérusalem, 1986, p.127-145.

Wieder, N., *The Formation of Jewish Liturgy in the East and West. A Collection of Essays*, (hébreu), 2 vols., Jérusalem, 1998.

Wolfson, E., R., « Hai Gaon's Letter and Commentary on Aleynu: Further evidence of Moses de Leon's Pseudepigraphic Activity » in *Jewish Quarterly Review, New Series*, vol.81, n°3/4 (Jan.-Apr. 1991) p. 365-409.

Yalkut Šimoni: Midrash 'al Torah Nevi'im u-Ketuvim (hébreu), Jérusalem, Yarid ha-Sefarim, 2006.

Zunz, L., *Die Synagogen Poesie des Mittelalters*, vol.1. et *Die Ritus des Synagogen Gottesdienstes*, vol. 2, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967 (édition originale de Leopold Zunz: *Die Ritus des Synagogen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*, Berlin, Julius Springer, 1859).

8.Ouvrages et articles sur les juifs en France au Moyen Age et la liturgie de rite français :

Appel, G.(éd.), *Sefer ha-Neyar : Sefer halakhot mi-posseq qadmon*, Jérusalem, 1994.

Aslanov, C., « The Juxtaposition Ashkenaz/ Tsarfat vs. Sepharad/Provence Reassessed-A linguistic approach », in *Simon Dubnow Institute Yearbook*, vol.VIII, Freudenthal, G., (éd.), 2009, p. 49-65.

Banitt, M., « The *la'azim* of Rashi and of the French Biblical Glossaries », in *The World History of the Jewish People, The Medieval Period: The Dark Ages*, C., Roth (éd.), vol. 2, 1966, p. 291-296.

Banitt, M., « L'étude des glossaires bibliques des Juifs en France au Moyen Age-méthode et application », in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 2, 1968, p.188-210.

Banitt, M., « Une formule d'exorcisme en ancien français », in *Studies in Honor of Mario Pei*, J., Fischer et P. Gaeng (éd.), Chapel Hill, N.C., 1972, p. 37-48.

- Banitt, M., *Le Glossaire de Bâle*, Académie Nationale des Sciences et des Lettres d'Israël, 2 vols., 1972.
- Bar Tikva, B., « Reciprocity between the Provençal school of Piyyutim and the Schools of Catalonia and Ashkenazi France », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G., Dahan, G., Nahon., et E., Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 375-383.
- Blondheim, D., S., « Poésies judéo-françaises » in *Romania* 52, 1926, p.17-36.
- Blondheim, D., S., « Contribution à l'étude de la poésie judéo-française », in *Revue des Etudes Juives*, 82, 1926, p. 379-393.
- Blondheim, D., S., *Poèmes judéo-français du moyen âge*, Paris, 1927.
- Blondheim, D., S., « Notes judéo-romanes », in *Mélanges de Philologie et d'histoire offerts à M. Antoine Thomas par ses élèves et ses amis*, Paris, H. Champion, 1927, p. 35-41.
- Blumenkranz, B., *Histoire des Juifs en France*, Paris, Edouard Privat Editeur, 1972.
- Blumenkranz, B., *Auteurs Juifs en France médiévale, leur œuvre imprimée*, Paris, Edouard Privat Editeur, 1975.
- Blumenkranz, B., « Un révélateur des mutations en France : l'histoire des Juifs », in *Archives Juives*, 14, 1978, p. 55-62 (repris dans *Les Juifs de France. Ecrits dispersés*, Paris, 1989, p. 21-29).
- Boitel, C., *Histoire de l'ancien et du nouveau Vitry*, 1841.
- Bourdel, P., *Histoire des Juifs de France*, Paris, Albin Michel, 1974.
- Buber S. (éd.), *Sefer ha-`Orah*, Lemberg (Lvov), 1905.
- Buber, S. et Freiman, J. (éds.), *Siddur Raschi*, Berlin, 1911.
- Catane, M., *Les gloses françaises dans les commentaires talmudiques de Rachi d'après l'ouvrage d'Arsène Darmesteter et D.S. Blondheim (1929)*, Jérusalem, 1988.
- Catane, M., *La vie en France d'après les écrits de Rachi*, Jérusalem, 1994.
- Chazan, R., *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974.
- Dahan, G., *L'expulsion des Juifs de France de 1394*, Paris, éditions du Cerf, 2004.
- Dahan, G., « Rashi et la culture juive en France du Nord », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G., Dahan, G., Nahon., et E., Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 6-11.

Darmesteter, A. et Blondheim, D., S., *Les gloses Judéo-françaises dans les commentaires talmudiques de Rachi*, Paris, H. Champion, 1929.

Detorcy, C., M., *Fragments tirés d'un manuscrit contenant des recherches chronologiques et historiques sur l'ancienne ville de Vitry-en-Perthois*, 1839.

Díez Merino, Luis, « Mahzor Vitry and the Palestinian Targum to the Prophets », in *Jewish Studies in a New Europe*, 1998, p. 199-211.

Ehrenreich, H., L. (éd.), *Sefer ha-Pardes, an Liturgical and Ritual Work, Attributed to Rashi. Edition with Introduction and Notes*, Budapest, 1924.

Einbinder, S., L., *Beautiful Death: Jewish Poetry and Martyrdom in Medieval France*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Elfenbein, Y., *Tešuvot Rashi*, New York, 1943.

Elfenbein, Y., « Sefer ha-Sedarim », in *Jubilee Volume in Honour of S. Federbush*, Jérusalem, 1961, p. 52-68. Voir aussi la parution de l'article dans *Horev*, 11, 1951, p.123-156.

Emanuel, S., « Le-Īnyanei šel Maḥzor Vitry », (hébreu), (« Quelques questions concernant le Mahzor Vitry »), in *ʿAleī Sefer*, 12, 1986, p.129-130.

Eppenstein, S., « Recherches sur les comparaisons de l'hébreu avec l'arabe chez les exégètes au Nord de la France », in *Revue des Etudes Juives*, t.47, 1903, p. 47-56.

Epstein A., « Schemaja, des Schüler und Secretär Raschi's », in *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1897, p. 296-312.

Epstein, A., « Jacob B. Simson », in *Revue des Etudes Juives*, XXXV, 1897, p. 240-246.

Epstein, A., « Bibliographie », in *Revue des Etudes Juives*, XXXV, 1897, p. 308-313.

Epstein, J., N., « Al ha-Kol », in *Sinai*, 94, 1984, p. 123-136.

Freiman, J. (éd.), « Sefer ha-Maḥkchim », in *Haeschkol*, Cracovie, 1909, n° 6, p. 94-162.

Freiman, J., (éd.), *Sefer ʿIssur ve-heiter*, Berlin, Meqīše Nirdamim, 1936. (2e édition: Benei Berak (IL), Yahadut, 1980).

Fudeman, K., A., « *They have ears, but do not hear: Gendered Access to Hebrew and the Medieval-French Wedding Song* », in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 96, n° 4, (automne) 2006, p. 542-567.

Fudeman, K., *Vernacular Voices: Language and Identity in Medieval French Jewish Communities*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010.

Ginio-Meyuhas, A., « The Expulsion of the Jews from the Kingdom of France in the Fourteenth Century and its Significance as Viewed by Alonso (Alfonso) de Espina, Author of

Fortalitium Fidei », (hébreu), in *Michael : On the History of the Jews in the Diaspora*, vol.12, Tel Aviv (The Diaspora Research Institute), p. 67-83.

Goldin J., « The End of Ecclesiastes: Literal Exegesis and Its Transformation », in *Biblical Motifs: Origins and Transformation*, Altmann, A. (éd.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1966, p.135-158.

Goldschmidt, E., D., « Le Mahzor 'Apam », (hébreu) in *Qiriat Sefer*, XXX, n°1, October 1954, p.118-136.

Goldschmidt, E., D., « Le texte de prière du manuscrit Reggio du Mahzor Vitry », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, 163-75.

Goldschmidt, A., *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥah mi-Vitry, talmid Rashi (Maḥzor Vitry de rabenu Simḥah de Vitry, disciple de Rashi)* (hébreu), Jérusalem, Ošar ha-Posqim, 2003, vols.1-2, 2009, vol.3.

Gross, H., « Etude sur Simson ben Abraham de Sens », in *Revue des Etudes Juives*, t.VI, 1882, p. 167-186, t.VII, 1883, p.40-77.

Gross, H., *Gallia Judaïca : Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Amsterdam, Philo Press, 1969 (1^e éd. Paris, Cerf, 1897).

Gross, H., « Ein Anonymer Handschriftlicher Siddur von Orleans », in *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*, XII, 6, 1908, p.184-191 et XIII, 1,1909, p.15-24.

Grossman, A., « Exegesis of the Piyyut in 11th Century France », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G., Dahan, G., Nahon., et E., Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 261-277.

Grossman A., « Relations between the Jewish Communities of Northern France and those of Germany before 1096 », (hébreu), in *'Umah ve-toldotekhah (Nation and History: Studies in the History of the Jewish People based on Papers delivered at the Eighth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1981), M., Stern (éd.), Jérusalem, Magnes Press, 1983, vol.1, p. 221-231.

Grossman, A., « Between Spain and France: Relations between the Jewish Communities of Muslim Spain and France », (hébreu), in *Exile and Diaspora: Studies ...presented to ...Haim Beinart (Galut 'aḥar Golah)*, A., Mirski, A., Grossman et Y., Kaplan (éds.), Jérusalem, 1988, p. 75-101.

Grossman, A., *The Early Sages of France, Their Lives, Leadership and Works (Ḥakhmei Šarefat Ha- rišonim)*, (hébreu), Jérusalem, The Magnes Press, 1995.

Grossman, A., « R. Netanel mi-Qinon: Mi-gedolei ba 'alei ha-tosafot be-me' ah šaloš 'esreh » (« R. Netanel de Chinon: un des maîtres *tosafistes* du XIII^e siècle ») (hébreu), in *Mehqerei Talmud*, Jérusalem, vol. 3, 2005, p. 174-189.

Guggenheim, E., « Rachi : sa vie, son oeuvre, son influence », in *Rachi, ouvrage collectif*, Biblieurope, 2005, p.15-30.

Heymann, C., « La liturgie de France du Nord d'après les manuscrits », in *Rashi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G., Dahan, G., Nahon., et E., Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1997, p. 279-286.

Holtmann, A., « Juifs de France en Allemagne dans la première moitié du XIVe siècle », in *L'expulsion des Juifs de France 1394*, G. Dahan (éd.) Paris, 2004, p. 227-240.

Hurwitz, S. (éd.), *Mahzor Vitry le-Rabenu Simḥah*, (hébreu), Nuremberg, Bulka, (2^e édition), 1923. (1^e édition, Nuremberg, Bulka, 1893)

Kahana, K., *Seder Tannaim we Amoraim. Auf Grund mehrerer veröffentlichter und nichtveröffentlichter Texte bearbeitet, übersetzt mit Einleitung und erklärenden Noten versehen*, Frankfurt-am-Main, 1935.

Klagsbald, V., « Le lion et le chien; à propos d'un dessin retrouvé dans un manuscrit du Mahzor Vitry », in *Jewish Art*, vol. 15, 1989, p. 6-13.

Kohn, R., *Les Juifs de la France du Nord dans la seconde moitié du XIVe siècle*, Louvain et Paris, Peeters, 1988.

Lambert, M., et Brandin, L., *Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle. Recueil de mots bibliques avec traduction française*, Paris, 1905. (ré-édition : Slatkine reprints, Genève, 1977)

Lehnhardt, A., « *Siddur Rashi* und die Halakha-Kompendien aus der Schule Rashis », in *Raschi und sein Erbe, Internationale Tagung des Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms*, Heidelberg, 2007, p. 65-99.

Leveen, J., « A Mahzor of the School of Rashi in the Cambridge University Library », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, 127-149.

Levi Willard, D., *Le livre dans la société juive médiévale*, Paris, Editions du Cerf, 2008.

Lunel de, Aharon ha-Kohen, *Sefer 'Orḥot Ḥayyim*, Schlesinger, M., (éd.), Berlin, 1902.

Nahon, G., « Isaac de Dorbelo et le Mahzor Vitry », in *Ibrahim ibn Y'aqub at-Turtushi : Christianity, Islam and Judaism Meet in East-Central Europe, c. 800-1300 A.D.*, Proceedings of the International Colloquium 25-29 April 1994, P., Charvát et J., Prosecky (éds.), Prague, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, 1996, p.191-206.

Nahon, G., « Tam in Gallica quam occitana, livres et savoir des juifs de France (1306-1394) », in *L'expulsion des Juifs de France 1394*, G. Dahan (éd.) Paris, 2004, p. 31-50.

Nahon, G., « Les communautés juives de la Champagne médiévale XIe- XIIe siècle », in *Rachi, ouvrage collectif*, Biblieurope, 2005, p. 33-78.

Olszowy-Schlanger, J., « A School of Christian Hebraists in Thirteenth Century England: A Unique Hebrew-Latin-French and English Dictionary and its Sources », in *European Journal of Jewish Studies*, Leiden, Brill, 2007, vol. 1, n° 2, p. 249-277.

Olszowy-Schlanger, J. et Grondeux A. (éds.) *et al.*, *Dictionnaire hébreu-latin-français de la Bible hébraïque de l'Abbaye de Ramsey (XIIIe s.)*, Turnhout, Mohr Siebeck, 2008.

Olszowy-Schlanger, J., « The Money Language: Latin and Hebrew in Jewish Legal Contracts from Medieval England », in *Studies in the History of Culture and Science. A Tribute to Gad Freudenthal*, R., Fontaine, R., Glasner, R., Leicht et G., Veltri (éds.), Leiden, Brill, 2011, p. 233-250.

Renan, E., *Les écrivains juifs du XIVe siècle*, Paris, Imprimerie Nationale, 1893.

Rosenberg, S., N., « The Medieval French Wedding Song » in *Shofar*, 11, 1992, p. 22-37.

Rosenthal, Sh., et Margolioth, E., Z., *Sefer ha-Yašar le-Rabenu Tam. Heleq Tešuvot*, Berlin, 1898.

Rothenburg, Moïse ben Barukh, *Hagahot u-tešuvot Maymoniot*, Varsovie, 1880.

Schatzmilller, J, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Age, 1241-1329*, Paris-La Haye, 1973.

Schatzmilller, J., « En Provence médiévale. Les Juifs de Gordes, 1312 », in *Revue des Etudes Juives*, 138, (1979), p. 351-354.

Schlesinger, S., S., *Sefer ha-Yašar le-Rabenu Tam. Heleq ha-Hidušim*, Qiriat Sefer, 1959, (réédition 1985).

Schwarzfuchs, S., « De la condition des Juifs de France aux XIIe et XIIIe siècles », in *Revue des Etudes Juives*, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, tome CXXV, janvier-septembre 1966, p. 221-232.

Schwarzfuchs, S., « The expulsion of the Jews from France (1306) », in *The Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. 57, The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review, 1967, p. 482-489.

Schwarzfuchs, S., *Les Juifs de France*, Paris, Albin Michel, 1975.

Schwarzfuchs, S., « L'opposition Tzarfat-Provence : la formation du Judaïsme du Nord de la France », in *Hommage à Georges Vajda ; études d'histoire et de pensée juives*, G., Nahon et Ch., Touati (éds.), Louvain, Peeters, 1980, p. 135-150.

Schwarzfuchs, S., « La communauté juive de Troyes au XIe siècle », in *Rachi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G. Dahan, G. Nahon et E. Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1994, p. 525-534.

Schwarzfuchs, S., « La vie interne des communautés juives du Nord de la France au temps de R. Yehiel et de ses collègues », in *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, G., Dahan (éd.), Paris, Edition du Cerf, 1999, p. 23-37.

Schwarzfuchs, S., « Le refuge Allemand des Juifs de France après l'expulsion de 1394 », in *L'expulsion des Juifs de France 1394*, G. Dahan (éd.) Paris, 2004, p. 241-252.

Secret, F., « Notes pour l'histoire des Juifs en France », in *Revue des Etudes Juives*, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, tome CXXV, janvier-septembre 1966, p. 233-243.

Sed-Rajna, G., « Manuscrits hébreux originaires de France », in *La culture juive dans la France du Nord au XIIe-XIIIe siècle*, Paris et Louvain, Peeters, 1994, p. 227-242.

Raphaël, Y. (éd.), *Sefer ha-Manhig, le rabbi Avraham bi-rabbi Natan ha-Yarhi*, (hébreu), 2 vols., 1978.

Seror, S., *Les noms des Juifs de France au Moyen Age*, Paris, Editions du CNRS, 1989.

Shatzmiller, J., *La deuxième controverse de Paris, un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Age*, Paris-Louvain, Editions Peeters, 1994.

Sirat, C., « Un rituel Juif de France : le manuscrit Hébreu 633 de la Bibliothèque nationale de Paris », in *Revue des Etudes Juives*, tome1, vol. CXVIII, 1959/60, p. 2-40.

Sirat, C., « Rapport sur les conférences de paléographie hébraïque médiévale : Un fragment de livre de prières du XIIe siècle », in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, 1975, p.559-574, (3 planches hors-texte).

Sirat, C., « Un rituel juif de France », in *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n° 9, 1960 (1961), p. 65-69.

Sirat, C., « Un nouveau manuscrit du Mahzor Vitry », in *Revue des Etudes Juives*, vol. CXXV, 1966, p. 245-266.

Sirat, C., « Le livre en France au Moyen Age », in *Michael : On the History of the Jews in the Diaspora*, Sh., Simonsohn et J., Schatzmiller (éds.), Tel Aviv, The Diaspora Research Institute, vol.12, 1991, p. 299-335.

Sirat, C., « Manuscrits hébraïques de rite français dans les bibliothèques d'Angleterre », in *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, n°13, 1964/65, p. 93-94.

Sirat, C., « Le livre hébreu : rencontre de la tradition juive et l'esthétique française », in *Rachi et la culture juive dans la France du Nord au Moyen Age*, G. Dahan, G. Nahon et E. Nicolas (éds.), Paris et Louvain, Peeters, 1994, p. 243-259.

Ta-Shma, I., « 'Al peruš 'Avot še-be Maḥzor Vitry » (« Sur le commentaire des Maximes des Pères dans le Mahzor Vitry »), (hébreu) in *Qiriat Sefer*, n° 42, 1977, p. 505-506.

Ta-Shma, I., « 'Al ha-peruš le-piyyutim ha-'aramiyim še be-Maḥzor Vitry », (« sur le Commentaire des poèmes liturgiques araméens dans le Maḥzor Vitry »), (hébreu (hébreu), in *Qiriat Sefer*, n°57, 1982, p.701-708.

Ta-Shma, I., « 'Al Qamah inyani Maḥzor Vitry » (« sur quelques questions à propos du Mahzor Vitry ») (hébreu), in *'Aleï Sefer*, 11, (avril 1984/85), p. 81-89.

Ta-Shma, I., « Teguvah le-he'arah » (Réaction à un commentaire) (hébreu), in 'Aleï Sefer, 12, 1986, p.131-132.

Ta-Shma, I., « Commentaire franco-ashkénaze ancien sur le Midrash Bereshit, Vayiqra Rabbah, Mekhilta, Sifri dans des manuscrits » (hébreu), in *Tarbiz*, LV, 1, septembre-décembre, 1986, p. 61-75.

Ta-Shma, I., *Rabi Zeraḥyah ha-Levi ba'al ha ma'or u-veni hugo le-toledot ha-sifrut ha-rabanit be-Provans* (Rabi Zeraḥyah ha-Levi maître du *Ma'or*, et les membres de son groupe, et l'évolution de la littérature rabbinique en Provence) (hébreu), Jérusalem, Mosad ha-rav Kook, 1992.

Ta-Shma, I., « The Library of the French Sages », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p. 80-86. (article paru une première fois dans *Rachi 1040-1105. Hommage à Ephraïm Urbach*, Louvain, Peeters, 1993, p. 535-540)

Weiss, M., Z., *Seder Troyes*, Francfort sur Main, 1905.

Weiss, M., Z., (éd.) « Sefer 'Al ha-Kol », in *Ha-Goren*, 7, 1908.

Weiss, M., Z., « Sefer Minhag Tov », in *Ha-Zofeh*, 13, 1929.

Wilhelm, J., D., « Sur un manuscrit de l'ancien rite français » (*Le-Minhag Tzarfat Hayashan*)(hébreu), in *Tarbiz*, XXIV, 2, janvier 1955, p.129-133.

Zumthor, P., « Un problème d'esthétique médiévale : l'utilisation poétique du bilinguisme », in *Le Moyen Age*, 1960, p.301-336 et 561-594

9. Ouvrages et articles à propos des textes calendaires et astrologiques:

Hunger, H., *Astrological Reports to Assyrian Kings*, Helsinki, Helsinki University Press, 1992.

Leicht, R., *Astrologumena Judaica, Untersuchungen zur Geschichte der Astrologische Literatur der Juden*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

Sefer ha-Evrontot, Zolkiew (Zalkowa), 1805.

Stern, S., « Fictious Calendars: early Rabbinic Notions of Time, 43Q Astronomy and Reality », in *The Jewish Quarterly Review* (JQR), 87, 1-2, 1996, p.103-129.

Stern S., «The Origins of the Jewish Calendar », in *Le'ela: Journal of Judaism Today*, London, London Scholl of Jewish Studies, 44, 1997, p. 2-5.

Stern, S., *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Stern, S., « The Rabbinic concept of Time from Late Antiquity to the Middle Ages », in *Time and Eternity: the Medieval Discourse*, E., Jaritz et G., Moreno-Riano (éds.), Turnhout, Brepols, 2003, p.129-145.

10. Ouvrages et articles sur la mystique et la magie juive et gréco-égyptienne, ainsi que le Piétisme ashkénaze

Abrams, D., « The Literary Emergence of Esotericism in German Pietism », in *Shofar*, vol.12, n°2, 1994, p. 67-85.

Albeck, H., *Berešit Rabati*, Jérusalem, Meqise Nirdamim, 1940.

Alexander, P., S., « Prayer in the Heikhalot Literature », in *Prière, mystique et judaïsme*, R., Goetschel (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 43-64.

Alexander, P., S., « Incantations and Books of Magic », in Schüler, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D.135*, G., Vermes, F., Millar, M. Goodman (éd.), 5 vols., Edinburgh, T&T Clark, 1986.

Alexander, P., S., « Hebrew Apocalypse of Enoch (Fifth to Sixth Century A.D.) » in *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*, J., H., Charlesworth (éd.), vol. I, Garden City, New York, Doubleday, 1983, p. 223-316.

Baer, I., F., « The Socio-religious Orientation of *Sefer Hasidim* », in *Binah: Studies in Jewish Thought and Culture*, J., Dan (éd.), New York, Praeger, 1989, p. 57-95.

Ben Shammai, H., « Saadia's Goal in His Commentary on *Sefer Yezira* », in *A Straight Path: Essays in Honor of Arthur Hayman*, R., Link-Salinger, et al., (éd.), Washington D.C., 1988, p.1-9.

Betz, H., D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells: Texts*, vol. 1, Chicago, London, University of Chicago Press, 1992.

Bohak, G., *Ancient Jewish Magic, a History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Bohak, G., « Mezuzot im tosafot magiot mi-genizat Qahir », (Mezuzot avec des additions magiques de la Gueniza du Caire) (hébreu), in *Dine Israel : Studies in Halakha and Jewish Law*, vol. 26-27 (2009-2010), *Festschrift for Mordechai Akiva Friedman on the Occasion of his Retirement*, p. 387-403.

Bohak, G., « Towards a Catalogue of the Magical, Astrological, Divinatory and Alchemical Fragments from the Cambridge Genizah Collections », in B., Outhwaite et S., Bhayro (éds.), *From a Sacred Source: Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif*, Leiden, Brill (à paraître).

Chazan, R., « The Early Development of Hasidut Ashkenaz », in *The Jewish Quarterly Review, New Series*, vol.75, n°3, 1985, p.199-211.

Cohen, M., *The Shiur Komah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham (MD), University Press of America, 1983.

Cohen, M., *The Shiur Komah: Texts and Recensions*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985.

Crum, W., E., « Magical Texts in Coptic II », in *Journal of Egyptian Archaeology*, col.20, 1934, p.197-199.

Dan, J., « Ḥug ha-Qeruv ha-meyuḥad bi-tenu'at Ḥasidut Ashkenaz », in *Tarbiz*, n°35, 1966, p. 349-372.

Dan, J., « The Beginnings of Jewish Mysticism in Europe », in *The World History of the Jewish People, The Medieval Period : The Dark Ages*, C., Roth (éd.), vol. 2, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press, 1966, p. 282-290 et p. 435-436.

Dan, J., *The Esoteric Theory of Ashkenazi Hasidism (Torat ha-Sod šel Ḥasidut Ashkenaz)* (hébreu), Jérusalem, Mosad Bialik, 1968.

Dan, J., « Mysticism in History, Religion and Literature », in *Studies in Jewish Mysticism, Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April 1978*, Cambridge (Mass.), Association for Jewish Studies, 1978, p.1-14.

Dan, J., « The Emergence of Mystical Prayer », in *Studies in Jewish Mysticism*, J., Dan et F., Talmage (éds.), Cambridge (Mass.), 1982, p. 85-120.

Dan, J., « The Ancient Heikhalot Mystical Texts in the Middle Ages: Tradition, Source, Inspiration », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 75, n° 3, Automne 1993, p. 83-96.

Dan, J., *The Ancient Jewish Mysticism*, Tel-Aviv, MOD Books, 1993.

Dan, J., « Rashi and the Merkabah » in G., Sed-Rajna (éd.), *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993, p. 259-264.

Dan, J., « The Religious Meaning of *Sefer Yezira* », in *Jerusalem Studies in Jewish Thought* (JSJT), vol. 40, 1993, p. 7-35.

Dan, J., « Three Phases of the History of *Sefer Yezira* », in *Frankfurter Judaistische Beiträge* (FJB), 21, 1994, p.7-29.

Dan, J., *The "Unique Cherub" Circle: A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1999.

Dan, J., « The Book of Divine Glory by Rabbi Judah The Pious of Regensburg », in *Studies in Jewish Manuscripts*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1999, p.1-18.

Davis, M., C., *Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Epstein, A., « Le qorot ha-qabalah ha-aškenazit » (« les sources de la Kabbale ashkénaze ») (hébreu), in *Mi-qadmoniot ha-yehudim*, Jérusalem, 1958, p. 227-248.

Frankfurter, D., « The Magic of Writing and the Writing of Magic: The Power of the Word in Egyptian and Greek Traditions », in *Helios*, vol. 21, n° 2, automne 1994, p.180-221.

Goitein, S., D., *A Mediterranean Society: The Jewish Communities as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, 6 volumes, Berkeley, University of California Press, 1967-1993.

Gruenwald, I., « Some Critical Notes on the First Part of Sefer Yezira », in *REJ*, t.132, 1973, p. 475-512.

Gruenwald, I., « A Preliminary Critical Edition of the Sefer Yezira » in *Israel Oriental Studies I*, Tel-Aviv, 1971, p.132-177.

Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden ; Brill, 1980.

Habermann, A., M. (éd.), *Piyyutei R. Šimon b. Išhaq*, (*Poésies liturgiques de R. Simeon ben Isaac*)(hébreu), Jérusalem, 1938.

Habermann, A., M., « Avḥanim le-ḥequer Sefer Yeširah » (« Examens de la recherche sur le Sefer Yeširah »)(hébreu), in *Sinai*, 10, 1947, p. 3-12.

Habermann, A., M., *Širei ha-Yiḥud ve-ha-Kavod*, Jérusalem, Mosad ha Rav Kook, 1948.

Halberstam, S., J., (éd.), *Kommentar zum Sepher Jezira von Rabbi Jehudah b. Barsilai*, Berlin, Meqışe Nirdamim, 1885.

Hallamish, M., « Rabbi Judah The Pious' Will in Halakhic and Kabbalistic Literature », in *Mysticism, magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, K., E., Grözinger et J., Dan (éds.), Berlin, New York, W. de Gruyter, 1995, p.117-122.

Halperin, J., D., *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven CT, 1980.

Halperin, J., D., *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988.

Harari, Y., « The Scroll of Aḥima 'az and the Jewish Magical Culture: a Note on the *Sotah* Ordeal » (hébreu), in *Tarbiz*, 75, p.185-202.

Harris, M., *Studies in Jewish Dream Interpretation*, Northvale (NJ), Aronson cop., 1994.

Hayman, A., P., *Sepher Yezira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*, Texts and Studies in Ancient Judaism (TSAJ), 104, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

Herrmann, K., « Text und Fiktion. Zur Textüberlieferung des Shi'ur Qomah », in *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 16, 1988, p.89-142.

Herrmann, K., « Re-written Mystical Texts: The transmission of the Heikhalot Literature in the Middle Ages », in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 75, n° 3, Automne 1993, p. 97-116.

Idel, M., « On Judaism, Jewish Mysticism and Magic », in *Envisioning Magic a Princeton Symposium*, P., Schäfer et H., G., Kippenberg (éds.), Leiden, Brill, 1997, p. 195-214.

Janowitz, N., « God's Body: Theological and Ritual Roles of *Shi'ur Komah* », in *People of the Body: Jews and Judaism, an Embodied Perspective*, H., Eilberg-Schwartz (éd.), Albany (NY), State University of New York Press, 1992, p.183-201.

Jansson, E.-M., *The message of a Mitzvah. The Mezuzah in Rabbinic Literature*, Lund, Novapress, 1999.

Jospe, R., « Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezira: Some Comments », in *Revue des Etudes Juives*, 149, 1990, p. 369-415.

Klar, B., *Megilat Aḥima 'az (Le rouleau d'Aḥima 'az)*, (hébreu), Jérusalem, 1974.

Kanarfogel, E., *Jewish Society and Education in the Middle Ages*, Detroit, Wayne State University Press, 1992.

Kanarfogel, E., « Rabbinic Figures in Castilian Kabbalistic Pseudepigraphy: R. Yehudah He-Hasid and R. Elhanan of Corbeil », in *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 3, n°1, 1993, p.77-109.

Kanarfogel, E., « Traces of Esoteric Studies in the Tosafist Period », in *Eleventh World Congress of Jewish Studies, Jewish Thought, Kabbalah and Hasidism*, Jérusalem, The World Union of Jewish Studies, 1994, p.1-8.

Kanarfogel, E., « German Pietism in Northern France: The Case of R. Isaac of Corbeil », in *Ḥazon Naḥum*, N., Lamm, Y, Elman et J., S. Gurock (éds.), 1997, p.207-227.

Kanarfogel, E., *Peering through the Lattices, Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, Wayne State University Press, 2000.

Kanarfogel E., « Rashi's Awareness of Jewish Mystical Literature and Traditions », in *Raschi und sein Erbe, Internationale Tagung der Hochschule für Jüdische Studien mit der Stadt Worms*, Heidelberg, 2007, p.23-34.

Kaplan A., *Sefer Yezira. Translation and Commentary*, New York, 1989.

Kuyt, A., « Traces of Mutual Influence of the Haside Ashkenaz and the Hekhalot Literature », in *From Narbonne to Regensburg, Studies in Medieval Hebrew Texts*, N., A., Van Uechelen and I., E., Zwiép (éd.), Amsterdam, Juda Palache Institute, 1993.

Kuyt, A., *The 'Descent' to the Chariot, Toward a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995.

Kuyt, A., « Die kabbalistische Traumdeutung des R. Shlomo Almoli », in *Orient als Grenzbereich ? Rabbinisches und ausserrabbinisches Judentum*, Wiesbaden, 2007, p.183-191.

Landsberger, F., « The Origin of the Decorated Mezuzah », in *Hebrew Union College Annual*, vol. XXXI, p. 149-166.

Le Livre hébreu d'Hénoch ou le livre des palais, traduit de l'hébreu, introduit et annoté par Charles Mopsik, Paris, Verdier, 1989.

Lesses, R., M., « Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations », in *Harvard Theological Review*, vol. 89, 1996, p. 41-60.

Lesses, R., M., *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg (PA), Trinity Press, 1998.

Liebes, Y., « The Use of Sefer Yezira by Solomon Ibn Gabirol », in *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe, Proceedings of the Second International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Jérusalem, 1987, p. 73-123.

Margolioth, M., *Sefer ha-Razim : Hu Sefer Kešafim mi-tequfat ha-Talmud*, (*Le livre des secrets: Un livre de Sorcellerie de l'époque du Talmud* (hébreu), Jérusalem, American Academy for Jewish Research, 1966.

Margolioth, M., *Mal'akhei Eliyon*, (Les anges supérieurs) (hébreu), Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1988.

Margoliouth, R., *Sefer Hasidim*, Jérusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1964.

Marcus, I., G., « Ḥasidei 'Ashkenaz Private Penitentials : An Introduction and Descriptive Catalogue of their Manuscripts and Early Editions », in *Studies in Jewish Mysticism, Proceedings of Regional Conferences Held at the University of California, Los Angeles and McGill University in April 1978*, Cambridge (Mass.), Association for Jewish Studies, 1978, p. 57-83.

Marcus, I., G., « The Recensions and Structure of *Sefer Ḥasidim* », in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 45, (1978), p. 131-153.

Marcus, I., G., *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden, E. J. Brill, 1981.

Marcus, I., G., « Hierarchies, Religious Boundaries and Jewish Spirituality in Medieval Germany », in *Jewish History*, vol. I, 1986, p.7-26.

Marcus, I., G., « The Historical Meaning of *Hasidei Ashkenaz*: Fact, Fiction or Cultural Self-Image? », in *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*. Proceedings of the sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism, P., Schäfer et J., Dan (éds.), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993.

- Morgan, M., A., *Sepher ha-Razim: the Book of the Mysteries*, California (Chico), Scholars Press, 1983, Society of Biblical Literature (SBL) Texts and Translations, vol. 25.
- Naveh, J. et Shaked, S., *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Leiden, Jérusalem, E., J., Brill et The Magnes Press, 1985.
- Naveh, J. et Shaked, S., *Magic Spells and Formulas. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1993.
- Odeberg, H., *Third Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
- Oegema, G., S., *The History of the Shield of David. The Birth of a Symbol*, Frankfurt-am-Main et New York, Peter Lang, 1996.
- Rebiger, B., et Schäfer, P., (éds.) *Sefer ha-Razim I und II. Das Buch der Geheimnisse*, vol.1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- Schäfer, P., *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1981.
- Schäfer, P., (éd.), *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1984.
- Schäfer, P., *Übersetzung des Hekhalot-Literatur*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1987.
- Schäfer, P., *Hekhalot Studien*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988.
- Schäfer, P., « Shi'ur Qomah : Rezensionen und Urtext », in *Hekhalot-Studien*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988, p. 75-83.
- Schäfer, P., « The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidim and its Roots in Jewish Tradition », in *Jewish History*, vol.4, n°2, (automne) 1990, p. 9-20.
- Schäfer, P. et Dan, J. (éds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1993.
- Schäfer, P., « Research on Hekhalot Literature. Where do we stand now ? » in Sed-Rajna G. (éd.), *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, Paris, Les Editions du Cerf, 1993, p. 229-258.
- Schäfer, P., « Jewish Liturgy and Magic », in *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, vol.1, 1996, p. 541-556.
- Schäfer, P., « Magic and Religion in Ancient Judaism », in *Envisioning Magic a Princeton Symposium*, P., Schäfer et H., G., Kippenberg (éds.), Leiden, Brill, 1997, p. 19-43.
- Sharf, A., *The Universe of Shabbatai Donnolo*, New York, 1976.
- Scholem, G., G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1961.

Scholem, G., G., *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, JTS Press, 1965.

Scholem, G., G., « Havdalah de-R. 'Aqiv 'a » (hébreu), in *Tarbiz* 50, 1980-81, p. 243-281.

Scholem, G., G., *The Origins of Kabbalah* (traduit de l'allemand par A. Arkush et édité par R., J., Z., Werblowsky) Princeton, Jewish Publication Society et Princeton University Press, 1987.

Schrire, T., *Hebrew Amulets their Decipherment and Interpretation*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966.

Séd, N., « Le Sefer Yeşira, l'édition critique, le texte primitif, la grammaire et la métaphysique », in *Revue des Etudes Juives*, t. 132, 1973, p. 513-528.

Séd, N., *La mystique cosmologique juive*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1981.

Séd., N., « Rashi et le Pseudo-Sepher Yeşirah », in *Rashi 1040-1990. Hommage à Ephraïm E. Urbach, Congrès Européen des Etudes Juives*, Sed-Rajna G. (éd), Paris, Les Editions du Cerf, 1993, p. 237-250.

Sefer Hassidim, le guide des Hassidim, traduit de l'hébreu par E. Gourévitch, (éd.), Paris, Les éditions du Cerf, 1988.

Schiffman, L., H., et Swartz, M., D., *Hebrew and Aramaic Incantation texts from the Cairo Genizah. Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1*, Sheffield, Sheffield Universtiy Press, 1992.

Shir Ha-Yihud, The Hymn of Divine Unity with the Kabbalistic Commentary of R. Yom Tov Lipmann Muehlhausen, Thiengen 1560, (hébreu), J. Dan (éd.), Jerusalem, The Magnes Press, 1981.

Sirat, C., Dukan, M. et al. (éds.), *La conception du livre chez les piétistes ashkénazes au Moyen Age*, Genève, Droz, 1996.

Soloveitchik, H., « Three Themes in Sefer Hasidim », in *Association for Jewish Studies Review (AJSR)*, vol.1, 1976, p. 311-357.

Soloveitchik, H., « Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example », in *Association for Jewish Studies Review (AJSR)*, vol.12, 1987, p. 205-221

Soloveitchik, H., « Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz-1096, 1242, 1306 and 1298 », in *Jewish History*, vol.12, n°1, 1998, p.71-85.

Soloveitchik, H., « Piety, Pietism and German Pietism: *Sefer Hasidim I* and the Influence of *Hasidei Ashkenaz* », in *Jewish Quarterly Review (JQR)*, New Series, vol. 92, n°3/4, Janvier-avril, 2002, p. 455-493.

Swartz, M.,J., « *Alay le-Shabbeah: A Liturgical Prayer in Ma'aseh Merkabah* », in *Jewish Quarterly Review*, New Series, vol.77, 1986-1987, p. 179-190.

Swartz, M.,D., *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah*, Tübingen, J.B.C. Mohr, 1992.

Swartz, M., D., *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Ta-Shma, I., « *Ḥasidut Ashkenaz ašer bi-sefarad, Rabenu Yonah Gerondi ha-iš u-fo'alo* », (Entre le Hasidisme Ashkénaze et Séfaraïte, Rabbenou Yonah Gerondi, l'homme et son oeuvre), (hébreu), in *Galut aḥar Golah*, A. Mirsky, et al. (éd.), Jérusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1988, 165-193.

Ta-Shma, I., « *Rabbi Jonah Gerondi: Spirituality and Leadership* », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p. 212-227.

Trachtenberg, J., *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York, Atheneum, 1977, 2^e édition (1^e édition 1939).

Urbach, E., E., « *The Traditions about Merkavah Mysticism in the Tannaic Period* », in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem on his Seventieth Birthday*, (section en hébreu), E., E., Urbach, R., J., Z., Werbowsky et E., Wirszubski (éds.), Jérusalem, The Magnes Press, 1967, p. 1-28.

Veltri, G., *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.

Verman, M., *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*, Albany, State University of New York Press, 1992.

Wolfson, E., R., « *Images of God's Feet: Some Observations on the Divine Body in Judaism* », in *People of the Body: Jews and Judaism, an embodied Perspective*, H., Eilberg-Schwartz (éd.), Albany (NY), State University of New York Press, 1992, p.143-181.

Wolfson, E., « *The Theosophy of Shabbatai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of Sefirot in Sefer Hakhmony* », in *The Frank Talmage Memorial Volume*, B., Walfish (éd.), vol. 2, (*Jewish History*, n° 6), 1992, p. 281-316.

Wolfson, E., *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

11. Ouvrages et articles sur les tosafistes et le contexte historique :

Emanuel, S., *Šivrei Luḥot, Sefarim 'avudim šel ba'alei ha-tosafot (Fragments of the Tablets. Lost Books of the Tosaphists)* (hébreu), Jérusalem, Magnes Press, 2007.

Kanarfogel, E., « Preservation, Creativity and Courage: The Life and Works of R. Meir of Rothenburg », in *Jewish Book Annual*, vol. 50, 1992-1993, p. 249-259.

Kanarfogel, E., « Progress and Tradition in Medieval Ashkenaz », in *Jewish History*, vol.14, 2000, p. 287-315.

Kanarfogel, E., « Medieval Rabbinic Conceptions of the Messianic Age: The View of the Tosafists », in *Me'ah She'arim*, (éd.) E. Fleisher, G. Blidstein, C.Horowitz, B.Septimus, Jérusalem, The Magnes Press, 2001, p.147-169.

Richler, B., « 'Al kitvei ha-yad šel Sefer ha-Yirah ha-Meyuḥas le Rabenu Yonah Gerondi », (Sur le manuscrit du livre de la Crainte attribué à notre Rabbin Yonah Gerondi) (hébreu), in *'Aleï Sefer*, n° 8, 1981, p.51-59.

Soloveitchik, H., « Religious Law and Change: The Medieval Ashkenazic Example », in *Association for Jewish Studies Review (AJSR)*, vol.12, 1987, p. 205-221

Soloveitchik, H., « Catastrophe and Halakhic Creativity: Ashkenaz-1096, 1242, 1306 and 1298 », in *Jewish History*, vol.12, n°1, 1998, p.71-85.

Ta-Shma, I., « Halakha and Reality: The Tosafist Experience », in *Creativity and Tradition: Studies in Medieval Rabbinic Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge (MA) et Londres, Harvard University Press, 2006, p.87-101. (Cet article est paru une première fois dans la *Revue des Etudes Juives*, puis une deuxième fois dans *Rachi et la culture juive en France du Nord au moyen age*, G. Dahan, G. Nahon et E. Nicolas (éds.), Paris-Louvain, Peters, 1997, p.315-329).

Urbach, E., E., *The Tosaphists: their History, Writings and Methods*, (hébreu), 2 vols., Jérusalem, 1955 (et 1980).

12. Ouvrages sur la critique des textes et la transmission textuelle

Dain, A., *Les manuscrits*, Paris, 1949, (2^e édition : 1964).

Froger, Dom, J., *La critique des textes et son automatisation*, Paris, Dunod, 1968.

Hamman, A., G., *L'épopée du livre. La transmission des textes anciens, du scribe à l'imprimerie*, Paris, 1985.

Hunger, H., Stegmüller, G. (éds.), *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur*, vol. I: *Antikes und Mittelalterliches Buch- und Schriftwesen. Überlieferungsgeschichte der antiken Literatur*, Zurich, 1961.

Pasquali, G., *Storia della tradizione e critica del testo*, 2^e éd. Florence, 1952.

Reynolds, L., D., et Wilson, N., G., *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1991. (Voir aussi la traduction française : Reynolds, L., D., et Wilson, N., G., *D'Homère à Erasme, la transmission des classiques grecs et latins*, Paris, éd. CNRS, 1991).

West, M., L., *Textual Criticism and Editorial Technique Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart, B., G., Teubner, 1973.

13. **Sites internet et CD-rom de recherche cités dans la thèse:**

- Fragments de manuscrits hébreux conservés à Biblioteca del Dottorato de l'Université de Pérouse en Italie: <http://www.documentiebraici.unipg.it>
- Institut National de Recherche et d'Archéologie Préventive (INRAP) : http://www.inrap.fr/userdata/c_bloc_file/9/9574/9574_fichier_CP-Blois-Eveche060411.pdf
- CD-Rom: *Bar Ilan's Judaic Library, version 14 Classic Library.*