

L'expansion de l'influence sefarade dans les pays transpyreneens aux XI^e-XIII^e siècles

ARYEH GRABOIS *

Le problème de la structure tri-éthno-religieuse de l'Espagne médiévale, en tant que le cadre de la création d'une civilisation commune et de la perception des influences mutuelles, a été longuement débattu par les historiens¹. Que cette conception, acceptée dans sa formulation plus radicale ou plus atténuée, pourrait expliquer les particularités des nations ibériques ainsi que celles du judaïsme sefarade, est sans doute une question très intéressante qui comporte un intérêt majeur pour l'étude de l'anthropologie historique; pourtant, elle est une question qui ne doit pas nous préoccuper ici, parce que l'objet de cette contribution ne porte pas sur «l'âge doré» du judaïsme sefarade, mais sur ses ramifications et sur son expansion en dehors de la péninsule ibérique. Néanmoins, ces brèves remarques introductives trouvent leur place dans cet exposé en raison de quelques parallèles dans le processus de la propagation des influences

* Universidad de Haifa (Israel).

¹ Cf. CASTRO, A., *La realidad histórica de España*. México 1954 (il faut aussi recourir à la traduction en anglais, annotée, par KING, W. F. et MARGARETTEN, S., *The Spaniards: An introduction to their history*. Berkeley 1971). SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *España: un enigma histórico*. Buenos Aires 1956; les thèses principales des travaux de J. Vicens Vives ont paru en traduction anglaise par ULLMAN, J. C., *Approaches to the history of Spain*. Berkeley 1970. Cf. aussi LAPEYRE, H., «Deux interprétations de l'histoire de l'Espagne: Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz», *Annales, E.S.C.*, 1965, págs. 1015-1037 et MITRE FERNÁNDEZ, E., *Cristianos, musulmanes y hebreos: la difícil convivencia de la España medieval*. Madrid 1988. Pour les événements et leurs analyses, cf. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., *La época medieval*. Madrid 1973 et O'CALLAGHAN, J. F., *A history of Medieval Spain*. Ithaca 1975. En ce qui concerne les juifs de Sefarad, cf. ASHTOR, E., *The Jews of Moslem Spain* (tr. A. J. Klein), 2 vols. Philadelphia 1973-1979 et BAER, I., *A History of the Jews in Christian Spain* (tr. L. Schoffman), 2 vols. Philadelphia 1961². Il est difficile de donner des références bibliographiques de l'ampleur souhaitée dans les notes suivantes. Pour une orientation bibliographique, cf. SINGERMAN, R., *The Jews in Spain and Portugal. A bibliography*. New York 1975.

culturelles dans les secteurs chrétien et juif, qui obligent l'historien de s'interroger sur la possibilité de l'existence des liaisons entre ces deux phénomènes.

Il s'agit en effet d'une influence constante, entre les ^{x^e}-^{xii^e} siècles, des oeuvres de l'école musulmane de l'*Al-Andalus* sur la chrétienté européenne, travaux qui ont été transmis au monde transpyrénéen par le truchement des centres existant dans les états chrétiens de la péninsule et, au ^{xii^e} siècle, par les traductions des oeuvres philosophiques et scientifiques de l'arabe en latin, qui ont surtout été effectuées à Tolède². C'est ainsi que déjà pendant la seconde moitié du ^{x^e} siècle les bibliothèques de quelques monastères situés dans les petites principautés chrétiennes, comme par exemple celle de Ripoll, sont devenues des centres du savoir, accueillant des intellectuels des pays transpyrénéens; l'exemple le plus édifiant de cette «migration studieuse» est celui de Gerbert d'Aurillac, le futur pape Sylvestre II³. Ce phénomène des séjours d'études accusa une tendance de croissance aux ^{xi^e} et ^{xii^e} siècles et, en même temps, témoigne d'une influence constante de l'*Al-Andalus* et de l'Espagne chrétienne, qu'il faut considérer ensemble, en raison du processus d'acculturation dans le monde ibérique⁴, sur le développement scientifique et philosophique de l'Occident médiéval. Ce fut un processus, il serait opportun de le répéter, auquel les juifs avaient pris une partie active, aussi bien au stade de l'élaboration du savoir dans le Califat de Cordova et dans les royaumes de *taïfas*, qu'à celui de sa transmission dans le secteur chrétien de la péninsule.

* * *

Evidemment, ces intellectuels «sefaradim» n'ont pas trouvé des juifs parmi leurs interlocuteurs de l'Europe transpyrénéenne. Cependant, puisqu'ils ne cachaient pas leur intérêt à l'égard des juifs, on peut logiquement supposer qu'au cours de ces rencontres, ils aient essayé de se renseigner sur les juifs de l'Occident chrétien. Ce procédé, dont on trouve le précédent pendant la seconde moitié du ^{x^e} siècle, sous l'impact des activités de Hisdaï Ibn Shaprut, amena à l'établissement des relations avec les communautés transpyrénéennes et aboutit par l'arrivée en *Sefarad* des

² Dans ce cadre, il est impossible de présenter la vaste bibliographie de ce thème; on peut toujours consulter l'oeuvre pionnière de HASKINS, Ch. H., dans ses *Studies in Medieval Science*. Cambridge (Mass.) 1929.

³ Cf. RICHÉ, P., *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*. Paris 1981, *passim*.

⁴ Cf. GLICK, Th. et PI SUNYER, O., «Acculturation as an explanatory concept in Spanish history», *Comparative studies in society and history*, no. 11, 1969, págs. 136-154.

étudiants juifs des pays européens, que l'on rencontre dans les écoles sefarades jusqu'à la fin du XIII^e siècle⁵.

A cet égard, il faut souligner que, malgré l'aire très vaste des pays de provenance de ces étudiants, dont certains étaient déjà formés, qui englobait la plupart des pays de l'Europe occidentale et centrale et s'étendait jusqu'à la Russie kiévite, la véritable affluence provenait des pays voisins, en l'occurrence le Languedoc et la France méridionale. En raison de l'état de la documentation, il est pourtant difficile de dresser une carte de leurs lieux d'études. Cependant, il semble que l'attraction de la cour de Cordova et puis celles des «taifas», où se trouvaient les personnalités les plus importantes de la société sefarade, en tant que dignitaires de l'Etat, mais aussi comme mécènes, protégeant et employant maîtres et élèves à leur service, ait amené une bonne partie de ces étudiants en Andalousie, surtout aux grands centres de Cordova et de Malaga⁶.

Dans ces centres les juifs occitans se sont familiarisés aux méthodes analytiques des études talmudiques, qui avaient été développées dans les écoles de l'*Al-Andalus*, depuis que Natronaï ben Habibaï, membre de la dynastie des exilarques «babyloniens» et réfugié en 771 en Espagne, en raison de ses démêlés avec les *Geonim*, ait commencé son enseignement, brisant ainsi le monopole des Académies mésopotamiennes. En non moindre mesure, ces méthodes ont été forgées au milieu du X^e siècle, sous l'influence prépondérante de Saadiyah Gaon de Baghdad. L'influence des oeuvres philosophiques du persan Ibn Sinna, étudiées dans les écoles musulmanes de l'*Al-Andalus*, joua elle-aussi son rôle dans l'adoption des méthodes de raisonnement. Du surcroît, ils ont acquis les premiers résultats de la renaissance de l'hébreu et de son grammaire, chez Menahem Ben Saruq et Donash Ben Labrat, ainsi que chez leurs élèves⁷. En outre, ils ont découvert le goût pour la poésie sefarade qui, pourtant, était encore à un stade embryonnaire.

⁵ Cf. BAER (*op. cit.*, note 1), t. I, pág. 37 et *passim*, ainsi que le survol du judaïsme occidental par BARON, S.W., *A social and religious history of the Jews*, t. VI. Philadelphia 1958, ch. 28, págs. 152-234.

⁶ Outre les travaux mentionnés ci-dessus, cf. GRABOIS, «Ecoles et structures sociales des communautés juives dans l'Occident médiéval aux IX-XII^e siècles», dans *Gli ebrei nell'alto Medioevo* (Settimane... di Spoleto, t. XXVI). Spoleto 1980, págs. 937-964.

⁷ Pour l'arrivée de Natronaï en Espagne, cf. *Igguéreth Sherira Gaon*, ed. B. M. Lewin, Haïfa 1921, pág. 91. Dans sa chronique, DAOUD Abraham Ibn, *Sefer Hakkabalah*, éd. G. D. Cohen. Philadelphia 1967, témoigne de cette tradition dans la seconde moitié du XII^e siècle, qu'il avait recueillie des sources contemporaines et l'avait présentée dans son ensemble; la crédibilité de sa narration se confirme par le recours aux autres textes, telles les lettres de Hidaï Ibn Shaprut et Samuel Hannaguid. Cf. les importantes remarques de l'éditeur du S.K., G. D. Cohen, dans son introduction et notes.

Ces voyages d'études des intellectuels transpyrénéens, qu'ils aient été chrétiens ou juifs, représentent un trait caractéristique de la dépendance de l'Europe carolingienne et post-carolingienne des sources du savoir développées dans le monde ibérique. Pourtant, malgré la convergence chronologique, il s'agit de deux phénomènes distincts, chrétien et juif. Néanmoins, cette convergence est intéressante, d'abord parce qu'il apparaît que l'affluence des chrétiens, dans la seconde moitié du x^e et pendant la première moitié du xi^e siècle, ait incité des juifs de prendre la même route, soit parce qu'ils aient été informés par leurs voisins du profit de ces séjours ou bien en raison des initiatives des dirigeants des communautés sefarades qui, informés par leurs interlocuteurs chrétiens, aient invité leurs correligionnaires de l'Europe «septentrionale» à fréquenter leurs écoles⁸. Mais pareilles hypothèses, qui permettent la formulation d'une explication de la genèse de ces rapports inter-communautaires, n'apportent pas une réponse satisfaisante à la question pourquoi la création des grands centres d'études du judaïsme franco-ashkenaze n'a pas subi une influence prépondérante du puissant centre voisin de *Sefarad*.

En effet, pendant cette époque formative les petites communautés des pays caroliens ont développé leurs écoles sous l'influence directe des Académies mésopotamiennes, transmises par l'Afrique du Nord et surtout par les sages de Kairouan. La rupture de l'unité politique du Califat, conséquence de la révolution abbasside de 750, qui avait amenée à la désagrégation de l'activité économique dans le bassin méditerranéen, fut aussi bien un facteur de la prolifération des études en dehors du cadre traditionnel des Académies de Sura et de Pumpadita, qui ont perdu le monopole de la création et de la diffusion du savoir. Quoiqu'arrivés dans des circonstances différentes de celle qui avait obligé Natronai ben Habibaï de s'établir en Espagne en 771, des maîtres «babyloniens» en déplacement en Europe ont dû y rester, en raison des difficultés qu'ils ont éprouvées à rejoindre leurs écoles; le récit des quatre sages, captifs des corsaires, apporté au xii^e siècle par Abraham Ibn Daoud dans *Sefer Hakabbalah*⁹, comme explication du phénomène de la prolifération des étu-

⁸ Les deux hypothèses peuvent également être soutenues. Les rapports entre savants chrétiens et sages juifs noués en Europe carolingienne ont été entretenus jusqu'au xiii^e siècle, surtout par l'initiative des chrétiens, qui cherchaient la «hebraica veritas» des textes bibliques (cf. GRABOÏS, A., «The *hebraica veritas* and Jewish-Christian intellectual relations in the 12th Century», *Speculum*, no. 50, 1975, págs. 613-634); ces rapports ont amené aux échanges de vues plus larges. De l'autre côté, la correspondance de Hisdai Ibn Shaprut atteste des initiatives des dirigeants sefarades de contacter leurs correligionnaires par l'intermédiaire des visiteurs chrétiens des pays transpyrénéens (cf. MANN, J., «Hisdai Ibn Shaprut and his diplomatic intervention on behalf of the Jews in Christian Europe», dans ses *Textes and studies in Jewish history and literature*, t. I. Cincinnati 1931, págs. 3-30).

⁹ DAOU, Abraham Ibn, *Sefer Hakabbalah*, éd. cit. (note 7), págs. 46-47. Cf. COHEN, G. D.,

des, se prête aux circonstances des VIII^e-X^e siècles. C'est ainsi que l'installation en Lombardie du sage «babylonéen» Manassé ben Sabetaï et son enseignement à Lucques¹⁰, fut considérée le point de départ de la création d'une école continuant les méthodes des études aux Académies mésopotamiennes. Ce furent ses successeurs, les Calonymides, installés au X^e siècle en Rhénanie, qui avaient transmis ces méthodes aux centres transalpins, sans avoir à subir les influences du raisonnement sefarade¹¹.

Certes, il ne faut pas se contenter avec ce tableau simple de la formation des deux aires voisines et pourtant indépendantes l'une de l'autre. Un personnage de l'importance de Hisdai Ibn Shaprut (décédé en 970), le chef de la puissante communauté de Cordova et savant réputé, en même temps que haut dignitaire à la cour caliphale d'Abd Ar-Rakhman III, a essayé de se poser comme le protecteur et le dirigeant de l'ensemble du judaïsme européen. En nouant des rapports au nom de son souverain avec les envoyés des puissances chrétiennes, il essaya de se rapprocher des communautés juives, dont celles de la France, de Byzance, de l'Italie ou de l'empire des Ottoniens, et de les protéger. Cette activité aurait été susceptible de porter des fruits si elle était continuée par ses successeurs, à l'époque même de la formation des centres transpyréneens. Pourtant, sauf pour le Languedoc, en l'occurrence le centre du Narbonne, auquel nous devons revenir, cette influence fut éphémère et sans suite¹².

En effet, après la mort d'Ibn Shaprut, on peut remarquer une tendance de retrécissement de ces liens chez les dirigeants du monde sefarade, alors en plein essor de son «âge doré». Cette attitude, contemporaine de l'émergence des grandes écoles de Worms et de Mayence, amena par conséquent à la consolidation du centre ashkenaze de manière indépendante de Sefarad. Certes, ce processus de retrécissement n'implique pas coupure totale. Selon le témoignage tardif de Jacob Tam de Ramerupt en Champagne, datant de la seconde moitié du XII^e siècle, des rapports entre sages sefarades et ashkenazes ont été noués déjà au début du XI^e siècle à l'école de Gershom *Maor Hagolah* (Lumière de l'exil) à Mayence; la notice de l'auteur est pourtant rédigée d'une manière très vague, qui se

«The story of the four captives», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, no. 29, 1960-1961, págs. 55-131.

¹⁰ Ed. par NEUBAUER, A., «Abou Ahron, le Babylonéen», *Revue des Etudes Juives*, no. 23, 1891, págs. 230-237.

¹¹ Cf. GRABOIS, A., «Le souvenir et la légende de Charlemagne dans les textes hébraïques médiévaux», *Moyen Age*, no. 72, 1964, págs. 5-41 et GROSSMAN, A. (en hébreu), «L'émigration de la famille de Calonymus de l'Italie en Allemagne», *Zion*, no. 40, 1976, págs. 154-185.

¹² Cf. MANN, J., *art. cit.* (note 8).

prête aux diverses interprétations quant à la nature de ces rapports. Elle peut insinuer que des sages sefarades aient demandé des avis de Gershom, mais aussi, au contraire, qu'il s'ent ait servi de leurs avis¹³. En tout cas, les dirigeants des communautés sefarades ont changé leurs priorités dans les domaines des relations extérieures au XI^e siècle, s'orientant vers le judaïsme nord-africain. Ce changement fut notoirement exprimé par Samuel «Hannaguid» Ibn Nagrela, qui avait fait de sa cour le centre du judaïsme sefarade, prenant sous sa protection les savants juifs qui s'y sont établis. Outre les activités dans tous les domaines de création intellectuelle, religieuse et profane, qui avaient accordé un lustre sans pair à ce centre de Granada (le *Gath Rimon* des textes hébraïques), le *Naguid* se fit un devoir de faire des copies du Talmud à son «scriptorium», afin de les diffuser parmi les communautés; dans l'introduction au Talmud¹⁴, où il témoigna de cette activité, il mentionne parmi les destinataires de ces dons des communautés de l'*Al-Andalus*, ainsi que du *Maghreb* et de la Sicile, soulignant que cette distribution des exemplaires fut destinée aux communautés qui «n'avaient pas les moyens de s'en procurer pour leurs écoles». A ce propos, il est intéressant de remarquer qu'aucune communauté au nord des Pyrénées ne fut incluse dans la liste des bénéficiaires de ses dons. Cette absence peut être expliquée soit comme une conséquence des possibles considérations dans l'entourage d'Ibn Nagrela que ces communautés avaient les moyens nécessaires afin de se procurer les livres, soit par un probable manque d'intérêt de notre dignitaire à l'égard de ces communautés franco-ashkenazes.

Quoiqu'il en soit, la tentative de Hisdaï Ibn Shaprut d'expandre l'influence sefarade au nord des Pyrénées se solda par un échec notoire au XI^e siècle, dont les conséquences historiques sont ressenties jusqu'à nos jours par la distinction des groupes sefarade et ashkenaze dans le monde juif. Il semble que la raison de cet échec n'ait pas été due aux possibles refus des dirigeants des communautés de l'ancien empire carolingien de répondre positivement à l'initiative d'Ibn Shaprut et qu'il faut l'imputer aux changements d'orientation manifestes des dirigeants sefarades qui lui ont succédé¹⁵. Ces changements ne semblent pas avoir été le résultat d'une

¹³ JACOB TAM, V. R., *Sefer Hayashar (Responsa)*, éd. T. P. Rosenthal. Berlin 1898, no. 620. Ce texte a été étudié par ASSAF, S. (en hébreu), «L'échange des *Responsa* entre Sefarad, Tsarfath et Ashkenaz», *Tarbiz*, no. 8, 1937, p. 162-170.

¹⁴ V. *Diwan Hannaguid*, éd. D. Sassoon. Oxford 1934, contenant les poèmes et la correspondance d'Ibn Naghrela. Cf. SCHIRMANN, H., «Samuel Hannagid, the man, the soldier, the politician», *Jewish Social Studies*, no. 13, 1951, p. 99-126.

¹⁵ Pourtant, les rapports étroits entretenus entre les dirigeants et savants sefarades avec la communauté de Kairouan et son école pendant la première moitié du XI^e siècle ont servi de chaîne de diffusion indirecte de cette influence, en raison des relations entre Kairouan et les

prise de position réfléchie et délibérée des successeurs de Hisdaï; par contre, à mon sens, ils ont été une conséquence des actions des facteurs extérieurs au judaïsme, dont les influences sur les juifs ont été indirectes.

En effet, l'activité de Hisdaï Ibn Shaprut dans le secteur juif reflète les grands achèvements du règne d'Abd ar-Rakhman III, soit de l'apogée du califat de Cordoue et de sa position comme puissance internationale. En revanche, les successeurs du grand ommayade ont subi les effets de la décadence de la dynastie, de la désagrégation du califat et, enfin de sa chute en 1031¹⁶. En même temps, le processus de la Reconquista, dirigé par Sancho el Mayor de Navarre et puis par son fils, Fernando I^{er}, roi de Castilla et de León, qui fit des rois de «taifas» ses tributaires, accusa une tendance de retrécissement de l'influence culturelle d'*Al-Andalus* dans les royaumes chrétiens; l'implantation des moines de Cluny dans le péninsule ibérique en joua son rôle¹⁷. Dans ces circonstances, les dirigeants juifs de l'*Al-Andalus* ont adopté des attitudes pareilles à celles de leurs monarques, s'orientant sur l'exemple des «taifas» vers le Maghreb et l'Orient. Evidemment, cette évolution n'impliqua pas une coupure totale des deux sociétés juives de l'Europe. Des points de contacts sont restés ouverts, surtout par le truchement de la Catalogne et du Languedoc. Des élèves, ainsi que des maîtres, arrivant des communautés de l'Europe chrétienne ont été bien accueillis en Espagne, pourtant dans une perspective différente de celle du temps d'Ibn Shaprut et de ses initiatives, qui se situaient dans les cadres d'une vision de l'unité du judaïsme.

Parmi ces élèves, il faut remarquer ceux qui sont venus en Espagne du Languedoc (la Provence des documents hébraïques). La prolifération des études juives dans les communautés occitanes et surtout à la grande école de Narbonne accuse une influence sefarade aussi bien dans le domaine structurel, soit le patronage de la dynastie des dirigeants locaux, les *Nesiim*, que dans les méthodes de l'enseignement¹⁸. Quoique des témoignages ouverts de l'influence de l'enseignement sefarade ne sont pas mentionnés dans les textes, en raison de la tradition développée à Narbonne à propos de la fondation mésopotamienne du centre, elle peut

écoles rhénanes. Cf. ASSAF, *art. cit.* (note 13), qui fit état du voyage et séjour à Kairouan du sage ashkenaze lethiel, probablement le contemporain de Gershom *Maor Hagolah*.

¹⁶ Cf. MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España*, t. IV. Madrid 1950, et son *El imperio hispánico y los cinco reinos*. Madrid 1950.

¹⁷ Cf. BISHKO, Ch. J., «Fernando I and the origins of the Leonese-Castilian alliance with Cluny», dans ses *Studies in Medieval Spanish frontier history*. London 1980, págs. 1-136 et REILLY, B. F., *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI*. Princeton 1988.

¹⁸ Cf. GRABOIS, A. (en hébreu), «Les Nesiim de Narbonne», dans *Michael*. Tel-Aviv, no. 12, 1991, págs. 43-66.

être dégagée sur le plan comparatif. A cet égard, les afinités entre les structures sefarades et narbonnaises d'une part et les différences entre le centre occitan et l'école franco-ashkenaze de l'autre, soulignent la perception de cette influence à Narbonne.

Sans égard à la question où avaient-ils étudié, en Andalousie ou en Catalogne, il est certain que le premier grand maître connu de l'école de Narbonne vers la fin du x^e siècle, Jacob ben Moshé ben Abun, a subi l'influence sefarade dans sa formation¹⁹. Cette influence se traduit aussi bien par son recours au sens littéraire de l'interprétation des textes que par l'emploi de l'hébreu, qui prit la place de l'araméen dans ses travaux. Un de ses disciples et maître réputé par ses propres mérites, Joseph «Tov-Elém» (Bonfils), au début du xi^e siècle, diffusa ces méthodes parmi les communautés rhénanes et celles de la France septentrionale, où il jout d'une autorité notoire²⁰. Cependant, l'influence sefarade continua d'être manifestée à Narbonne au cours du xi^e siècle. Outre les méthodes d'interprétation des textes, on la retrouve dans la structuration du système de l'enseignement et sa division entre l'école «aux jeunes», soit le cadre formatif, et l'école «aux vieux», ou la *Yeshivah* proprement dite, ainsi que son fonctionnement sous la tutelle matérielle et sous la direction spirituelle du «Nasi». De surcroît, on retrouve à Narbonne les traits sefarades de la poésie sacrée, en tant que source de l'inspiration à la composition des chants liturgiques narbonnais ou «provençaux» pendant les xi^e et xii^e siècle²¹. Leur rôle comme chaîne de transmission dans le processus du développement du «pyyut» franco-ashkenaze ne pourrait qu'être brièvement évoqué ici.

Enfin, un des maîtres les plus réputés de cette école pendant la seconde moitié du xi^e siècle, Moshé «Hadarshan» (le prédicateur) joua un rôle de première importance dans le processus de la diffusion des mét-

¹⁹ La chronique de Narbonne (éd. NEUBAUER, A., *Medieval Jewish Chronicles*, t. I. Oxford 1887, pág. 83) mentionne son nom parmi les membres de la première génération des enseignants à Narbonne. Originaire du Mans, Ben Abun s'installa à Narbonne, où il joua un rôle de première importance dans le développement de ce centre; cf. BENEDIKT, B. Z., «Caractères originaux de la science rabbinique en Languedoc», *Cahiers de Fanjeaux*, no. 12, 1977, págs. 159-172. Il est probable qu'après son départ du Mans, il ait séjourné en Espagne avant son installation à Narbonne. Cf. SARNA, N. M., «Hebrew and biblical studies in Medieval Spain», dans R. D. Barnett (éd.), *The Sefardi Heritage*, t. I. London 1971, págs. 323-366.

²⁰ Cf. AGUS, I. A., *Urban civilization in pre-Crusade Europe*, t. I. Leiden 1965, où l'on trouvera des notices biographiques et la bibliographie des *Responsa*.

²¹ Chronique de Narbonne (éd. cit., note 19), págs. 82-83; les ouvrages fondamentaux à ce propos restent ceux de MILLAS Y VALLICROSA, J. M., *La poesía sagrada hebraico-española*. Madrid 1948² et SCHIRMANN, H. (en hébreu), *La poésie hébraïque en Sefarad et en provence*. 2 vols. Jérusalem 1961², contenant une anthologie des textes.

hodes sefarades au Nord des Pyrénées. Ceci, à la fois par ses commentaires talmudiques que par la dispense de son enseignement aux élèves des pays éloignés, destinés à devenir des autorités par leurs propres mérites, tels Nathan ben Yéhiel de Rome, membre de l'illustre famille des «Nesiim» romains et Menahem ben Helbo, un des fondateurs du grand centre exégétique de la France septentrionale²². C'est par le moyen de cet enseignement que l'impact de la philologie sefarade a été diffusé dans ces centres; il se retrouve de façon plus consciente chez Nathan de Rome et plus opaque en France. Par les élucidations littérales des textes, les exégètes de la France du Nord, à partir de Ben Helbo, et surtout de son contemporain puiné Rashi de Troyes et enfin du petit-fils de celui-ci, Samuel ben Méir, le «Rashbam», ont acquis les résultats des travaux de Ben Labrat et de Ben Saruq et ont adopté leurs méthodes, pourtant sans avoir probablement accès aux textes mêmes de leurs ouvrages.

Certes, la manifestation de cette influence pose des questions; en vertu de la tradition légendaire de la communauté de Narbonne, selon laquelle les origines de l'école avaient été attribuées à l'activité du sage babylonéen Makir, scion de la dynastie des exilarques, pendant le règne de Charlemagne²³, les sources narbonnaises soulignent l'originalité de la variante locale. C'est ainsi que selon eux la prolifération des études talmudiques en Europe ait été parallèle aux activités de Natronai ben Habibaï dans la péninsule ibérique et, ce qui est plus important dans cette argumentation, indépendante de celui-ci. De surcroît, faute de contacts directs, l'ignorance des sources sefarades jusqu'à la seconde moitié du XI^e siècle par les grands maîtres du centre franco-ashkenaze, les avait convaincus, certainement de bonne foi, qu'ils avaient adopté des traits «originaux» de l'école narbonnaise, en se conformant aux décrets de ses «Nesiim», appelés par la population chrétienne du pays «les rois juifs»²⁴.

En somme, pendant cette première époque, aux X^e-XI^e siècles, qui doit être caractérisée comme la période de la formation, on peut constater d'un côté l'échec de la tentative de Hisdaï Ibn Shaprut d'établir une prépondérance sefarade au sein du judaïsme européen; de l'autre côté, on remarque le début de la diffusion de l'influence sefarade au Nord des Pyrénées par les anciens étudiants dans la péninsule ibérique, les fondateurs des centres du Languedoc. De façon indirecte, cette influence

²² Cf. BENEDIKT, *art. cit.* (note 19), ainsi que son article (en hébreu), «R. Moshé bar Joseph de Narbonne», *Tarbiz*, no. 19, 1948, págs. 19-34.

²³ Chronique de Narbonne, *éd. cit.* (note 19), pág. 82. Cf. GRABOIS, A., «Le souvenir et la légende de Charlemagne...», *art. cit.* (note 11).

²⁴ Cf. GRABOIS, «Les Nesiim...», *art. cit.* (note 18).

sefarade a été diffusée de Narbonne aux communautés franco-allemandes et italiennes. Par une seconde chaîne de transmission, menant de Kairouan et la Sicile, elle fut diffusée en Italie et surtout à Rome, où l'on en retrouve les traces dans le grand ouvrage lexicographique de Nathan ben Yéhiel, l'*Arukh* ²⁵.

* * *

Le développement du centre catalan au XI^e siècle accuse les mêmes traits caractéristiques de la société sefarade de l'*Al-Andalus*, par la fusion du sacré et du profane, voire les études des livres sacrés, en même temps que des sciences, telles la médecine, les mathématiques, l'astronomie et la philosophie. L'impact de Shelomoh Ibn Gabirol, qui résida à Zaragoza, eut évidemment des effets sur cette fusion, en ajoutant à la formation religieuse et à l'expression de la foi, telle que l'on retrouve dans son poème *Kether Malkhuth* (la couronne de la royauté), les fondements de la logique platonicienne en tant que méthode de raisonnement ²⁶. C'est dans cette perspective que l'on remarque les activités du centre catalan, surtout à Barcelone, dont les maîtres avaient déjà l'habitude d'accueillir des étudiants du Languedoc; par ailleurs, les contacts entre les juifs catalans et occitans ont été assidus à travers les âges, ce qui avait facilité la transmission des influences dans le sens le plus large du terme «culture», visant à la fois culture spirituelle et civilisation matérielle ²⁷.

A cet égard, les travaux de Jehudah ben Barzillai «al-Barceloni» (début du XII^e siècle) et ceux de son contemporain plus jeune, Abraham bar Hiyya (mort en 1132) soulèvent un intérêt particulier en raison de leur diffusion. Copiés et étudiés en Europe transpyrénéenne, ils ont eu un impact de première importance sur le développement des concepts de l'histoire et des tendances eschatologiques des juifs européens ²⁸. En particulier, le

²⁵ YÉHIEL, Nathan ben, *Arukh*, éd. A. Kohut, 6 vols. (rpr.). New York 1955. Cf. TAUBES, H. Z. (en hébreu), «Le *Arukh* de Nathan de Rome», dans *Scritti in memoria di Sally Mayer (1875-1963)*. Milano 1955 (section hébraïque). En ce qui concerne Ben Helbo et ses sources, v. l'édition de ses commentaires par POZNANSKI, S., *Les élucidations de Rabbi Menahem ben Helbo des Livres Sacrés*. Varsovie 1904. Cf. à cet égard, POZNANSKI, S., «New materials to the history of the Hebrew and the Hebrew-Arabic philology during the 10-12th Centuries», *Jewish Quarterly Review*, no. 16, 1915-1926, págs. 237-266.

²⁶ Les poèmes d'Ibn Gabirol ont été édités avec introductions par H. N. Bialick et I. H. Revnitzky, *Shirei Shelomoh ben Jehudah Ibn Gabirol*, 7 vols. Tel-Aviv, 1927-1932. Cf. MILLAS Y VALLICROSA, *op. cit.* (note 21).

²⁷ Dans le contexte de la péninsule ibérique, ce double aspect du terme «culture» fut l'objet des études de García de Cortázar (*op. cit.*, note 1) et de BLICK, Th. F., *Islamic and Christian Spain in the early Middle Age*. Princeton 1979.

²⁸ HIYYAHA-NASI, Abraham bar, *La obra enciclopédica: Yesodé ha-tebuná u-migdal ha-emu-*

commentaire du «Barceloni» sur le *Sefer Yetsirah* (le livre de la Création)²⁹ accusa une influence importante sur le judaïsme septentrional. Cet opuscule, composé au IV^e siècle dans un style énigmatique et attribué au Patriarche Abraham, propose une interprétation particulière à la Genèse; il avait déjà attiré l'attention de Saadiyah Gaon, qui en écrivit un commentaire. L'oeuvre du «Barceloni» contient des éléments philosophiques, philologiques et historiques, ainsi qu'un sens mystique d'interprétation, qui s'impose. De surcroît, ce commentaire est aussi un traité polémique contre les gnostiques et surtout la chrétienté et sa dogme trinitariste. Copiée et étudiée dans les communautés ashkenazes au XII^e siècle, cette oeuvre apportait aux sages rhénans des arguments de riposte aux polémistes chrétiens de ces pays. Plus encore, ce commentaire a été rapidement adapté dans les cercles mystiques de la Rhénanie, parce qu'il répondait à l'état des esprits des gens traumatisés par l'ordéal des persécutions et des massacres de 1096³⁰. A cet égard, le travail du «Barceloni» eut une influence notoire aussi bien sur le procès de l'émergence et du développement du mouvement piétiste chez les juifs de l'Allemagne (les «Hassidim»), ainsi que sur le développement d'une pensée mystique, fondée sur des concepts cosmiques, dans les écoles de l'Ashkenaz. A son tour, la diffusion des idées des mystiques rhénans en Languedoc vers la fin du XII^e siècle, ramena cette influence en Catalogne et les autres pays de Sefarad, où elle se manifesta dans le mouvement kabbalistique³¹.

Les travaux des interprètes rhénans de la *Yetsirah*³², ou bien de ceux du monde anglo-normand, tel Elhanan ben Yakar de Londres au début du XIII^e siècle, ont mis l'accent sur des phénomènes cosmiques, en même temps qu'ils accusent la perception des influences chrétiennes, dues aux contacts établis avec les mystiques catholiques de la Rhénanie³³. Malgré

na, éd. J. M. Milla y Vallicrosa. Madrid 1952; cf. MILLAS Y VALLICROSA, «La obra enciclopédica yesodé ha-tebuná u-migdal ha-emuná de R. Abraham bar Hiyya ha-Bargeloni», *Hebrew Union College Annual*, no. 23, 1950-1951, 645-668.

²⁹ Le commentaire a été édité par S. Z. H. Halberstam, Berlin 1895. Quant à son influence, cf. VAJDA, G., *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*. Paris 1962, s.v.

³⁰ Cf. DAN, J. (en hébreu), *La théorie du Secret chez les piétistes d'Ashkenaz*. Jérusalem 1968 et MARCUS, I. G., *Piety and society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*. Leiden 1981.

³¹ Cf. SCHOLEM, G., *Ursprung und Anfänge der Kabbalah*. Berlin 1962 et dernièrement, IDEL, M., *Kabbalah, new perspectives*. New Haven 1988.

³² Par exemple, Eleazar ben Jehudah, *Harokean, Soddei Rezayya* («Les secrets du Mystère»), éd. I. Kammelhar. Jérusalem 1936. Cf. DAN, J., *op.c it.* (note 30).

³³ Elhanan ben Yakar de Londres, *Commentaire sur le Sefer Yetsirah*, éd. G. Vajda (*Kovets al-Yad*, 16). Jérusalem 1966; cf. VAJDA, G., «De quelques infiltrations chrétiennes dans l'oeuvre d'un auteur anglo-juif du XIII^e siècle», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, no. 23, 1961, p. 15-34.

ces développements, ils accusent la perception de l'influence sefarade, ayant été surtout des interprétations du commentaire du «Barceloni», particulièrement par l'adaptation de sa méthode philosophique, qui avait été fondée sur la logique d'Ibn Gabirol. En non moindre mesure, et de façon indépendante, cette influence se retrouve en Languedoc et en Provence, où l'étude du commentaire sur le *Sefer Yetsirah*, conjointement avec celle de la *Meguilath Hamegaleh* (le Rouleau du Découvreur) d'Abraham bar Hiyya, amena au développement des études astronomiques et astrologiques, culminant au XIV^e siècle avec les grandes oeuvres de Gersonide (Lévi ben Gerson) d'Avignon³⁴.

L'influence de l'école catalane sur la pensée juive dans les pays de l'Europe septentrionale a été à la fois plus sensible et plus constante. Plus sensible, parce qu'il s'agissait de la diffusion des ouvrages avec la mention de leurs auteurs et de l'étude des textes; ce fut donc un procédé tout à fait différent des transmissions orales des traditions, qui vaient caractérisé la période de la formation jusqu'à la fin du XI^e siècle. Plus constante, en raison d'abord de la ramification de cette diffusion des textes dans une aire géo-culturelle plus large qu'auparavant; mais outre l'enlargement de l'aire de la diffusion, il eut aussi une diversification de la manifestation de cette influence en dehors du domaine exégétique, que cela fût la mystique, le fondement philosophique de raisonnement ou bien le domaine scientifique, particulièrement les mathématiques et l'astronomie.

* * *

Le développement de la diffusion de l'influence sefarade en Europe à partir du XII^e siècle permet de qualifier le processus comme une véritable expansion. Il se manifesta parallèlement à la «Renaissance du XII^e siècle», soit une véritable révolution culturelle dans l'Occident européen, et pourtant la convergence n'est que l'expression d'un hasard, parce que les deux phénomènes sont les conséquences des raisons fondamentales différentes. A la différence du grand mouvement de l'Europe chrétienne, le développement dans le secteur juif a été le résultat de l'émigration des intellectuels et des savants originaires de l'Espagne et de leur installation dans les communautés transpyrénéennes, où ils ont continué leurs activités. Ce phénomène n'a pas mis un terme aux séjours d'études des gens provenant des communautés septentrionales, qui ont continué de s'ins-

³⁴ Cf. TOUATI, Ch., *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, 2 vols. Lille 1972 et, dans un cadre plus large, KELLNER, M. M., *Dogma in Medieval Jewish thought: From Maimonides to Abrabanel*. Oxford 1986.

truire dans les écoles de la péninsule, surtout dans les centres de Barcelone et de Toledo; cette dernière ville est par ailleurs devenue le principal foyer de la diffusion des œuvres philosophiques et scientifiques composées en arabe, surtout par leurs traductions en latin³⁵. La participation des juifs à ces activités, qui certes s'inscrivent dans les cadres de la «Renaissance du XII^e siècle», mais par laquelle se termine la liaison des deux phénomènes, eut de répercussions aussi bien sur l'accroissement de la communauté tolédane, que sur le développement du centre sefarade de la capitale de Castille³⁶.

D'autre part, l'émigration des pays de l'*Al-Andalus*, dont la plus grande partie a été accueillie dans les royaumes chrétiens de la péninsule ibérique, amena à la présence des intellectuels sefarades dans les pays transpyrénéens, qui étaient susceptibles de diffuser leur héritage. De surcroît, par leur présence et activités, ils pouvaient assurer l'expansion d'une influence directe de l'école sefarade dans leurs nouvelles communautés. Cependant, il ne faut aucunement imputer cette migration de «talents» à quelque dessein ou volonté d'expandre l'héritage du judaïsme andalous; aussi bien, elle ne réflète pas une «politique expansionniste» de dirigeants sefaradim. Cette migration fut la conséquence des mutations profondes dans le secteur musulman de la péninsule ibérique depuis la fin du XI^e siècle et qui eut ses effets aussi bien sur les juifs.

La conquête de Toledo en 1085 par Alfonso VI, roi de León et de Castille, avait provoqué des bouleversements dans le monde ibérique. L'équilibre politique-militaire qui avait permis aux rois des «taifas» de maintenir leur indépendance et de poursuivre leurs rivalités dans les cadres de l'aisance économique et de prospérité culturelle³⁷, fut brisé. Les dirigeants de l'*Al-Andalus* qui se sentaient menacés par la nouvelle puissance, en firent appel aux Almoravides du Maghreb. Les «murabitin», dont l'intégrisme religieux n'admettait pas de tolérance, sont rapidement devenus les maîtres des «taifas». Ils y ont procédé à la désagrégation des structures politiques et sociales et ont établi un régime intégriste, opposé au pluralisme des écoles de pensée musulmanes, en persécutant, de pri-

³⁵ Sur la participation des juifs dans ce groupe, cf. D'ALVERNY, M.-Th., «Avendaouth?», dans *Homenaje a Millas-Valllicrosa*, t. I. Barcelona 1954, págs. 19-43. Sur l'ensemble du problème, cf. WIERUSZOWSKI, H., *Politics and culture in medieval Spain and Italy*. Rome 1971.

³⁶ Cf. BAER, *op. cit.* (note 1), t. I, págs. 50-51, ainsi que son article (en hébreu), «La condition politique des juifs de Sefarad à l'époque de Jehudah Halevi», *Zion*, no. 1, 1935, págs. 6-23. Sur l'accroissement de la «judairia» de Toledo, cf. PORRES MARTÍN-CLETO, J., «Los barrios judíos de Toledo», dans *Toledo judaico* (Actes du symposium), t. I. Toledo 1973, pag. 45-76.

³⁷ A ce propos, il est toujours utile de revenir à l'ouvrage classique de MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, 4e éd., 2 vols. Madrid 1947.

me abord, leurs rivaux musulmans³⁸. Or, cette ambiance de tolérance intellectuelle, qui avait caractérisé la civilisation de l'*Al-Andalus* depuis le règne d'Abd Ar-Rakhman III jusqu'à la fin du XI^e siècle, fut en même temps le cadre de l'émergence et du développement de l'«âge doré» de Sefarad, fondé sur les rapports intellectuels assidus entre les savants juifs et leurs collègues musulmans, ceux mêmes qui sont devenus l'objet des persécutions des «murabitin».

Certes, il s'agit d'un processus qui a duré quelques décades; une de ses conséquences a été la dégradation de la condition des juifs de l'*Al-Andalus*³⁹, aggravée depuis le milieu du XII^e siècle, lors de la conquête de l'Empire almoravide par la secte fondamentaliste des Almohades. Les «muhadin», visant à leur conversion à l'Islam, ont ouvertement persécuté les juifs⁴⁰. Il en résulta une vague d'émigration des juifs vers les royaumes chrétiens, où ils furent bien accueillis, ayant joui d'une tolérance propre à celle qui est habituellement octroyée par les Etats organisant leurs nouvelles structures gouvernementales et administratives, en faisant recours aux talents de leurs nouveaux sujets. Pourtant, ces vagues d'émigration ont dépassé les limites des royaumes ibériques. On trouve ces émigrés du XII^e siècle dans des pays musulmans, du Maroc au Proche Orient d'une part et dans l'Europe chrétienne de l'autre; partout, ils trouvèrent dans leurs communautés d'abord l'asil et ensuite les conditions pour renouer leurs activités. Le cas du plus célèbre de ces émigrés et réfugiés du XII^e siècle, Maïmonide, devenu le médecin de la cour ayyubite du Caire et le dirigeant du judaïsme égyptien, n'est qu'un exemple notoire, évidemment le plus illustre, de cette Odysée⁴¹.

Ces émigrés ont apporté, dans leur bagage matériel les livres auxquels ils étaient accoutumés et dans leur bagage spirituel l'héritage de l'âge doré, avec ses méthodes de pensée et ses mentalités, qui se reflètent dans leur train de vie. Selon le témoignage de leur contemporain, le chroniqueur Abraham Ibn Daoud de Toledo, ils se considéraient descendants de l'ancienne aristocratie jérusalimitaine du royaume de Judah qui, selon leur tradition familiale avait été exilée en 70 à Granada, où elle fit sou-

³⁸ Cf. O'CALLAGHAN, *op. cit.* (note 1), págs. 207-211.

³⁹ Cf. ASHTOR, *o pág. cit.* (note 1), s.v.

⁴⁰ Cf. LE TOURNEAU, R., *The Almohad movement in North Africa in the 12th and 13th Centuries*. Princeton 1969.

⁴¹ La meilleure biographie critique de Maïmonide reste l'ouvrage HESCHEL, D'A., *Maimonides. Eine biographie*. Berlin 1935, auquel il sera utile d'ajouter les remarques de VAJDA, G., *op. cit.* (note 29). Cf. TERSKY, I., *Introduction to the Code of Maimonides*. New Haven 1980 et KELLNER, *op. cit.* (note 34) avec la bibliographie. Pour l'activité des émigrés, et la contribution récente de SAENZ-BADILLOS, A., *Literatura hebrea en la España medieval*. Madrid 1991, págs. 183-187.

che⁴². A cet égard, il y eut une différence fondamentale entre leur mentalité aristocratique et celle de la soi-disante tradition «démocratique» des communautés franco-ashkenazes, qui pourtant ne se prête pas à pareille qualification et pourrait plutôt être considérée comme une émanation d'une mentalité «plébée» ou bourgeoise⁴³. C'est ainsi que leur installation dans le Languedoc, ou la «Provence» de la terminologie hébraïque, leur donnait l'avantage de se trouver à la proximité de la civilisation ibérique que ces émigrés ont quitté physiquement, mais à laquelle ils se sentaient toujours attachés spirituellement. En outre, ils y ont trouvé des structures communautaires similaires, parfois analogues, comme à Narbonne; en somme, la différence des mentalités ne fut pas trop difficile à surmonter. C'est ainsi que par l'activité des immigrants sefarades en Languedoc, il a été possible de créer une nouvelle base territoriale pour l'expansion de l'influence sefarade en Europe transpyrénéenne. Sans avoir la prétention d'entreprendre une étude détaillée portant sur toutes les familles de cette immigration et de dresser une carte de leurs nouvelles installations qui, quoique très souhaitable, dépasse les cadres de cette présentation, il sera opportun de nous concentrer sur deux familles, qui ont laissé des traces plus profondes par le résultats de leurs activités et qui, par ailleurs, sont susceptibles de servir d'exemple illustrant notre propos.

L'installation de la famille Kimhi à Narbonne coïncidait avec l'amorce de la décadence de la fameuse «Yeshivah» de ce centre au milieu du XII^e siècle. L'arrivée de cette famille de grammairiens et exégètes et leur activité a certes permis un certain redressement du prestige de l'école narbonnaise, au moins de façon partielle; ceci, parce que de l'autre côté, un des anciens élèves de cette «Yeshivah», Abraham Ben David, établissait à la même époque un important centre d'études talmudiques à Posquières, où il résidait, et qui, dans ce domaine, prit le relèvement de Narbonne. C'est ainsi que dans la ville des «Nesiim», les Kimhi, en commençant par le père de la famille, Joseph, puis par son fils aîné, Moshé, ont rapidement attiré des étudiants, intéressés de leurs travaux dans le domaine de la grammaire hébraïque, où ils ont été les véritables héritiers de la grande école sefarade des grammairiens et de philologues. Pourtant, la véritable renommée fut celle du fils puîné, David (le «Radak»). Pendant une cinquantaine d'années de travail et d'enseignement à Narbonne (jusqu'à sa

⁴² DAUD, Abraham Ibn, *op. cit.* (note 7), *passim*. Cf. GRABOIS, A., *Les sources hébraïques médiévales (Typologie des sources du Moyen Age occidental)*, no. 50, 1. Turnhout 1987, págs. 18-20.

⁴³ Cf. AGUS, I. A., «Democracy in the communities of the early Middle Age», *Jewish Quarterly Review*, no. 43, 1952, págs. 153-176.

mort en 1235), le «Radak» a achevé l'oeuvre des maîtres sefarades dans ce domaine: ses commentaires sur la Bible, fondés sur l'élucidation littéraire et grammaticale du texte, lui ont acquis une réputation sans pair⁴⁴, au point que son commentaire fut adopté par l'ensemble des communautés juives, aux côtés de celui de Rashi. Outre l'emploi de l'héritage sefarade dans le domaine philologique et grammatical, qui est une contribution majeure dans le développement de la connaissance de la langue hébraïque en Europe septentrionale, le travail du «Radak» se distingue par la rigueur de la logique, appliquant dans ce domaine aussi les enseignements méthodologiques sefarades⁴⁵. Déjà durant sa vie, David Kimhi s'est acquis une autorité incontestée dans les deux aires culturelles du monde juif; il a été sans doute la véritable dirigeant spirituel de l'école de Narbonne, quoique par la déférence et le respect dus à la dynastie des «Nesiim», il n'a pas joué un rôle actif dans les affaires communautaires, qui ont marqué à son temps la décadence de la famille et l'avènement du gouvernement des notables⁴⁶.

L'autorité de laquelle jouissait David Kimhi dans le monde juif se reflète dans sa position d'arbitre et d'apaiseur des esprits lors de l'éclatement de la première polémique sur l'oeuvre de Maïmonide II en fut saisi de toute part; malgré son âge, il dut se rendre en Espagne pour y apaiser les esprits, surtout à Toledo, après avoir employé son influence en Languedoc et particulièrement à Montpellier, où la communauté était divisée de façon radicale entre les opposants à Maïmonide et ses partisans. A cet égard, il n'a acquis que des résultats partiels et éphémères; jusqu'à sa mort, la polémique fut plutôt étouffée, afin d'éclater plus vigoureusement après sa mort⁴⁷. Pourtant, malgré les résultats décevants de ses efforts, il sera opportun de rappeler que le compromis du début du siècle

⁴⁴ Cf. TALMAGE, F., *David Kimhi: The man and his commentaries*. Cambridge (Mass.) 1975 et la véritable monographie consacrée à l'oeuvre de cette famille par MELAMED, E. Z. (en hébreu), *Les exégètes bibliques; leurs tendances et méthodes*, t. II. Jérusalem 1978², págs. 715-932. Quant aux amorces de la décadence de l'école de Narbonne au milieu du xième siècle et la prolifération des nouveaux centres dans le Languedoc, cf. TVERSKY, I., *Rabad of Posquières: a 12th Century Talmudist*. Cambridge (Mass.) 1962.

⁴⁵ Cf. MELAMED, *op. cit.* (note 44).

⁴⁶ Cf. GRABOÏS, «Les Nesiim...», *art. cit.* (note 18).

⁴⁷ Les lettres adressées par les dirigeants de la communauté de Toledo à David Kimhi (éd. Lichtenberg, *Kovetz Teshuvoth Harambam Veigrotav*, t. III. Leipzig 1859 et l'éd. de HALBERSTAM, S. Z. H., *Yeshurun*, no. 8, 1872, págs. 21 y ss.) témoignent de la division au sein de l'important centre tolédan, au point que tout ce que le vieux savant pouvait obtenir, après en avoir mis en jeu son autorité, ne fut qu'un étouffement de la polémique. Cf. à cet égard, BAER, *op. cit.* (note 1), t. I, págs. 96-110, ainsi que TOUATI, Ch., «Les deux conflits autour de Maimonide et des études philosophiques», *Cahiers de Fanjeaux*, no. 12, 1977, págs. 173-184.

suivant, accepté par les communautés sefarades et ashkenazes, était empreint des marques de la position de Kimhi.

L'oeuvre des Kimhi à Narbonne et surtout celle du «Radak» a facilité la transmission de l'héritage sefarade en Europe septentrionale. Elle a été étudiée par les exégètes de la France du Nord et de l'Allemagne, ainsi que par ceux de l'Italie; là, ses méthodes ont été adoptées aussi bien dans le royaume de Sicile-Naples, où on les retrouve dans l'oeuvre exégétique d'Isaïe de Trani, qu'à Rome, où Emmanuel Romano s'en servit dans son commentaire sur la Genèse⁴⁸ et particulièrement dans son apport au renouveau de la langue hébraïque, qui s'exprime dans son oeuvre poétique. Il faut attribuer cette autorité des Kimhi, outre à la qualité de leur oeuvre, au fait, qu'à la différence de leurs prédécesseurs en Espagne et à leur contemporain Maïmonide, tous leurs ouvrages ont été rédigés en hébreu, ce qui leva la barrière linguistique qui séparait l'école sefarade des autres centres du judaïsme européen, qui ignoraient l'arabe.

C'est dans cette perspective que doit être évaluée la contribution d'une autre famille des émigrés de Granada, les Ibn Tibbon. Réfugiés de leur ville natale après la conquête almohade, ils se sont eux-aussi réplés dans le Languedoc au cours de la seconde moitié du XII^e siècle et se sont finalement installés à Montpellier. Dans leur nouvelle résidence, ils ont pratiqué la médecine et, parallèlement, ont consacré leur temps aux études philosophiques. Cependant, les Tibbonites ont acquis leur renommée en tant que les traducteurs par excellent des oeuvres philosophiques et scientifiques des savants sefarades, de l'arabe en hébreu⁴⁹. C'est ainsi que, avec la collaboration d'une équipe des immigrés arabisants, dont certains ont noué des rapports matrimoniaux avec la famille, qui s'est organisée vers la fin du XII^e et au cours du XIII^e siècle dans leur entourage, ils ont produit un «compendium» d'ouvrages philosophiques philologiques et scientifiques des savants de la péninsule, dont le *Kuzari* de Jehudah Halevi et le *Guide des Egarés* de Maïmonide, «compendium» qui représente le véritable héritage intellectuel et scientifique de la civilisation sefarade⁵⁰.

⁴⁸ Cf. SCHECHTERMAN, D. (en hébreu), *La philosophie d'Emmanuel Romano d'après son commentaire (manuscrit) sur la Genèse*. Jérusalem 1984.

⁴⁹ Les péripéties de l'émigration de la famille depuis Granada et son installation à Montpellier ont été racontées par son chef, Jehudah Ibn Tibbon, dans la seconde moitié du XII^e siècle, dans son testament (éd. ABRAHAM, I., *Hebrew Ethical Wills*. Philadelphia 1926, págs. 57-81), où il souligne leur vocation de traducteurs.

⁵⁰ Cf. MILLAS Y VALLICROSA, J. M., «La ciencia entre los sefardies hasta su expulsión de España», dans BARNETT, *Sefardi Heritage* (op. cit., note 19) et surtout dans sa monographie, *Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia a través de España*. Barcelona 1943. Quant au côté littéraire de leur oeuvre, cf. WAXMAN, M., *A history of Jewish literature*, t. II. New York 1960³. En ce qui concerne l'activité de la famille à Montpellier, cf. AZEMARD, E., *Etude sur les Israélites de Montpellier au Moyen Age*. Nîmes 1924.

Ces traductions, il faut l'affirmer, ont été conçues pratiquement comme des versions hébraïques de ces ouvrages. Grâce à elles, le plus important obstacle pour leur diffusion et étude par les savants transpyréniens a été franchi. Aussi bien, ces traductions ont été rapidement diffusées parmi les communautés septentrionales et y ont acquis une autorité notoire. Par ce moyen, l'oeuvre philosophique et scientifique rédigée en arabe est devenue elle aussi un instruments de la diffusion de l'influence sefarade parmi les juifs de l'Europe chrétienne.

La pratique de la médecine par les émigrés sefarades n'a pas été en soi-même un nouveau domaine d'influence; bien avant l'immigration, la réputation des médecins sefarades a été répandue parmi les communautés septentrionales, un récit concernant un juif de Mayence qui, atteint d'une paralysie, se fit transporter à Barcelone afin d'y être opéré et soigné par Sheshet «Hanasi», le chef de la communauté dans la seconde moitié du XII^e siècle, et témoigne⁵¹. A cet égard, évidemment, les juifs franco-ashkenazes qui en avaient les moyens n'ont pas hésité de faire le voyage, afin de consulter les praticiens dont le réputation a été largement répandue. Ce qui pourtant représente une nouveauté, résultant de l'immigration, ce fut l'enseignement de la médecine à Montpellier par des sefarades, dont les Tibbonites eux-mêmes. Quoique cet enseignement avait été au début dispensé aux marges de l'Ecole de Médecine, qui fut établie à l'Université de Montpellier, il semble qu'il ait abouti à devenir une part du *curriculum* universitaire; en tout cas, il est certain qu'une collaboration étroite entre les enseignants existait, au point qu'à la Faculté de Médecine on prit l'habitude de qualifier les enseignants par le titre «Rabbi», même quant il s'agissait des professeurs chrétiens⁵². Cet enseignement, qui avait attiré des étudiants provenant des communautés franco-allemandes, fut dispensé par l'étude des oeuvres médicales sefarades, qui ont été traduites par le Tibbonites et leurs collaborateurs de l'arabe en hébreu, outre évidemment des traductions latines. Par le moyen de l'enseignement, on décèle ainsi une autre contribution de la diffusion de l'influence sefarade, cette fois-ci dans le domaine professionnel. Cette influence joua un rôle de première importance dans la formation de quelques générations de mé-

⁵¹ Cf. ASSAF, *art. cit.* (note 13), pág. 165.

⁵² Ceci, malgré les interdictions, répétées plusieurs fois au cours du XIII^e siècle, de l'enseignement de la médecine par les juifs à la Faculté de Médecine de Montpellier. En 1307, donc après l'expulsion des juifs de la ville, les statuts de l'Université condamnent les enseignants en médecine qui «osent s'appeler Rabbi», titre que les chefs de l'Université ont trouvé opportun de rappeler qu'il était réservé à seul Jesus Christ. Les textes ont été recueillis et publiés par ASTRUC, Jean, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Médecine de Montpellier*. Paris 1767.

decins juifs, qui ont été fort appréciés dans les pays européens, en raison de leur «approche humaine», en évitant, autant que possibles, les amputations des membres. Pourtant, elle a eu ses limites: manifestée à la veille des changements révolutionnaires de l'enseignement de la médecine au XIV^e siècle, par le recours à la pathologie qui, évidemment se sont déroulés en dehors du judaïsme, cette influence cessa d'être effective, parce que les étudiants ont naturellement choisi les nouvelles méthodes de formation.

Un rôle important dans le processus de l'expansion de l'influence sefarade en Europe a été joué par Abraham Ibn Ezra de Toledo qui, à la différence des cas des Kimhi ou des Tibbonites ne peut être caractérisé de réfugié. Membre d'une famille prestigieuse, il avait étudié à Cordoue et à Granada et, de retour à Toledo, où il pratique la médecine, Ibn Ezra se distingua rapidement dans bon nombre de domaines intellectuels, dont la philologie, la philosophie et les sciences, ainsi que l'exégèse, au point, qu'à travers son oeuvre, il peut de bon droit être considéré comme un encyclopédiste⁵³. Cependant, en raison d'une crise dans sa vie, liée semble-t-il à une possible conversion de son fils à l'Islam, il quitta Toledo en 1138 et mena une vie de vagabondage, qui le conduisit en Languedoc, en Italie, en France septentrionale et en Angleterre, sans résidence permanente et en déclinant des offres de positions qui lui ont été proposées par de diverses communautés. D'autre part, cette période, presque un quart de siècle, de voyages et des séjours dans les différentes villes européennes a été marquée par une productivité étonnante, aussi bien du point de vue quantitatif que du large éventail thématique: elle contient des commentaires bibliques et d'ouvrages scientifiques, dont les mathématiques et l'astronomie, ainsi qu'oeuvres poétiques⁵⁴. En tant qu'exégète, il diffusa en Europe les méthodes sefarades d'interprétation, surtout par l'adoption du sens littéral-philologique et par l'emploi des arguments philosophiques; ses analyses s'approchent des méthodes de la critique des textes, tout en niant l'autorité des exégètes, dont les interprétations ne se prêtaient

⁵³ V. les éditions de ses écrits, par FRIEDLÄNDER, M., *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, 4 vols. London 1877 et KAHANE, D., *Kovetz Hokhmah R. Abraham Ibn Ezra*. Varsovie 1894. Dans le domaine scientifique, v. les éditions de son *Se fer Hamispar* par SILBERBERG, M., *Das Buch der Zahl. Ein hebräisch-arithmetisch hes Werk...* Frankfurt 1895 et d'*El libro de los fundamentos de las tablas astronómicas*, ed. Crítica, con introducción y notas por J. M. Millas y Vallicrosa. Madrid 1947. Quant au poète, cf. LEVIN, I. (en hébreu), *Abraham Ibn Ezra: sa vie et son oeuvre poétique*. Tel-Aviv 1969. Cf. aussi GRABOIS, A. «Le non-conformisme intellectuel au XII^e siècle: Pierre Abélard et Abraham Ibn Ezra», dans *Moderité et non-conformisme en France à travers les siècles*. Leiden 1983, págs. 3-13.

⁵⁴ L'exégèse d'Ibn Ezra a été étudiée de façon magistrale par MELAMED, E. Z., *op. cit.* (note 44), t. I, págs. 515-714.

pas à la logique de ses méthodes. Ces prises de position, exprimées dans ses rencontres avec les sages des lieux de ses séjours, lui valurent des critiques acerbes des maîtres locaux, surtout en Italie, où il fut taxé d'hétérodoxie⁵⁵. Pourtant, dans la plupart des cas, ses remarques ont soulevé la curiosité en ont incité des dialogues avec les sages des communautés. En raison de l'aire géographique de ses pérégrinations, il a eu l'opportunité de prendre plus de contacts avec les sages transpyrénéens que tout autre intellectuel sefarade et, par la présentation de ses oeuvres, rédigées en hébreu, il a ouvert la perspective de l'étude des oeuvres sefarades de façon directe. Aussi bien, malgré son refus de s'occuper de l'enseignement dans une des «Yeshivoth» qui l'avaient invité, il a pu, grâce à ses contacts, diffuser de manière plus précise la science et les lettres du monde sefarade. Ainsi que ses particularités dans le domaine de la coutume religieuse.

Il semble qu'au cours de ces visites on parlait aussi bien des particularités liturgiques et des coutumes, amenant aux échanges des vues entre les sages. Tel a été par exemple un texte d'un *Responsum*, qui représente une échange de vue entre autorités rabbiniques de France et de Sefarad sur la version du dernier verset de la bénédiction nuptiale, qui fut sans doute une conséquence des pareils contacts. Le débat souligne que dans l'aire franco-ashkenaze on terminait la récitation par: «Béni soit le Seigneur qui a béni le peuple d'Israël par la *Huppah et les Kiddushim*», tandis que dans l'aire sefarade on ne prononçait pas les derniers mots (soulignés). Ce texte, que je propose de dater du XII^e siècle⁵⁶, fait évidemment état d'une particularité. Pourtant, la riposte des sages français à la réponse de leurs collègues sefarades prouve que chaque groupe était attaché à ses propres traditions. Il fallut attendre le XIV^e siècle avant que, dans ce cas, la tradition franco-ashkenaze l'emporte sur la sefarade. Cependant, pareilles consultations-inter-communautaires n'ont pu être nouées qu'après l'établissement des contacts directs, tels ceux d'Ibn Ezra ou d'autres voyageurs, contacts qui ont permis aussi bien la transmission de l'influence sefarade, en l'occurrence de la philologie et les sciences, ainsi que décélérer des différences des coutumes et de la liturgie.

Certes, par l'intermédiaire de toute une pléiade d'émigrées sefaradim, dont les Kimhi, les Tibbonites et Ibn Ezra ne furent que les figures les

⁵⁵ Ce conflit fit l'objet d'un récit par Ibn Ezra lui-même, dans la préface de son commentaire sur Job, éd. Varsovie 1860, pag. 21.

⁵⁶ Cf. ASSAF, *art. cit.* (note 13) avec l'édition du texte (pags. 168-170), qu'il date du milieu du XI^e siècle. Cependant, une allusion à un précepte de Gershom *Maor Hagolah*, connue en raison de sa mention dans les oeuvres de Rashi, doit à mon sens retarder cette échange de vues au XII^e siècle.

plus notoires, on assiste aux XII^e-XIII^e siècles à l'apogée de l'expansion de l'influence sefarade au Nord de la péninsule ibérique. Cette expansion comportait pourtant une matière plus vaste que la diffusion des ouvrages et des méthodes de travail; on y trouve l'expression dans le domaine littéraire par la diffusion des oeuvres poétiques, qu'il s'agisse de la poésie sacrée dans l'aire franco-ashkenaze et, de surcroît, de la poésie mondaine en Italie⁵⁷, et, de l'autre côté, dans le domaine des coutumes. L'ampleur de ce dernier domaine impose une distinction entre les coutumes de conduite et celles concernant les manifestations rituelles, de primer abord, la liturgie. A ce propos, il faut souligner que les deux groupes communautaires ont maintenu leurs propres manuels des prières, qui dérivèrent du «Siddur» mésopotamien du X^e siècle; cette dépendance avait contribué à une unité liturgique, en réduisant les différences, soit aux variantes, soit aux particularités, surtout dans l'emploi des chants (*piyyutim*). Même dans ce domaine, on remarque une perméabilité mutuelle, à partir du XII^e siècle⁵⁸.

En ce qui concerne les coutumes du comportement, la prise des contacts directs, depuis le XII^e siècle, et leur développement, a soulevé l'intérêt, fondé d'abord sur l'esprit de la curiosité envers «l'autre»; cette curiosité a rapidement cédé le pas à la volonté de s'instruire. A cet égard, la rédaction des coutumiers juifs depuis le début du XIV^e siècle, témoigne de l'intérêt soulevé dans les communautés transpyrénéennes des pratiques sefarades; les membres de ces communautés ont eu l'occasion de les observer dans la conduite des immigrants, ce qui les incita à les étudier de près. Dans une autre perspective, celle de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle, on remarque à son tour, l'intérêt soulevé dans la péninsule ibérique des pratiques franco-allemandes du comportement.

C'est dans cette perspective que l'on doit, encore une fois, souligner le rôle des communautés du Languedoc comme chaîne de transmission dans ce domaine aussi. Au début du XIII^e siècle, Abraham ben Nathan «Hayarhi», de Lunel, a entrepris la rédaction d'un coutumier, *Sefer Hamanhig*, où il a recueilli les différentes coutumes des communautés juives de son temps. Fruit des voyages et rencontres, dont un séjour à Toledo, ce manuel contient un éventail des coutumes concernant les principaux événements de la vie publique et privée, que l'auteur a pris soin de faire la concordance avec la jurisprudence⁵⁹. Grâce aux renseignements re-

⁵⁷ Cf. SCHIRMANN, *op. cit.* (note 21), s.v.

⁵⁸ Cette perméabilité peut être constatée dans les différents manuels de prière, dont le *Mahzor* de Vitry. Une monographie critique sur l'histoire de la liturgie juive est en contre au stade de *desideratum*.

⁵⁹ Abraham ben Nathan *Hayarhi*, *Sefer Hamanhig*, ed. I. Raphael. Jérusalem 1978. Quant à

cueillis à Toledo et ailleurs en Sefarad et à large diffusion du *Sefer Hamanhig* au XIII^e siècle, le livre est devenu un instrument de la diffusion de l'influence sefarade dans ce domaine; pourtant, en non moindre mesure, ce manuel a servi à la pénétration dans la péninsule ibérique des coutumes provenant des communautés septentrionales qui, à leur tour, sont devenues l'objet des études à l'école de la plus importante personnalité rabbinique de la fin du XIII^e siècle, Salomon ben Adreth (le «Rashba») de Barcelona⁶⁰.

La polémique maïmonidienne qui, pendant un siècle et demi, avait préoccupé les esprits dans une bonne partie du monde juif, ne peut être traitée dans le cadre de cette présentation. Il convient pourtant de l'évoquer comme un facteur de la diffusion des idées forgées selon les méthodes sefarades de raisonnement, qui se reflètent dans les échanges des vues des protagonistes et des dirigeants communautaires qui, soucieux de garder la cohésion de leurs organismes, en sont intervenus⁶¹. A ce propos, il convient de rappeler que la polémique amena aux divisions dans les communautés, au point que les oeuvres philosophiques de Maïmonide ont fait l'objet des critiques aussi bien parmi les sefarades que les septentrionaux. Cette division pose la question à quel point pourrait-on définir cette polémique comme un débat sur la philosophie, étant donné que l'on ne peut pas prétendre que les communautés sefarades, accoutumées aux méthodes philosophiques, aient pris une position favorable aux idées du grand philosophe cordouan, du même qu'il ne conviendrait pas d'avancer une thèse inverse en ce qui concerne les communautés transpyrénéennes. Cependant, la polémique a amené les savants juifs des deux côtés des Pyrénées à s'intéresser aux oeuvres du «grand Aigle», surtout après la traduction du *Guide* en hébreu et, parallèlement, à l'intérêt des intellectuels chrétiens, qui ont employé une traduction latine⁶².

Cet intérêt doit être lié à l'expansion de l'influence sefarade à Montpellier au XIII^e siècle et surtout à la diffusion des oeuvres philosophiques

son séjour à Toledo où, par ailleurs, il fut exempté de l'acquit des taxes communautaires, v. HALEVI ABULAFIAH, Méir (en hébreu), *Poème et lettres*, éd. H. Brody. Berlin 1936, no. 9 et 13. Cf. BAER, *op. cit.* (note 1), t. I, pag. 397.

⁶⁰ Outre la monographie EPSTEIN, D'I., *The responsa of R. Salomon ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a source of the history of Spain*. London 1925, on consultera la pénétrante étude du personnage et son oeuvre par BAER, *op. cit.* (note 1), t. I, surtout ch. IV et V.

⁶¹ Cf. BAER, *op. cit.* (note 1), t. I, pags. 96-110 et TOUATI, *art. cit.* (note 47).

⁶² De traductions partielles du «Guide des Egarés» ont été effectuées dès le début du XIII^e siècle, surtout à Paris et à Oxford. Pour une bibliographie de ces traductions en latin et leur emploi, cf. GILSON, E., *Histoire de la philosophie au Moyen Age*, éd. revue. Paris 1962, s.v. Vers le milieu du XIII^e siècle, l'abbaye anglaise de Bury St. Edmunds possédait une copie de la traduction complète du «Guide» en latin, effectuée à Paris (*Bibl. Bodley*, Oxford, Ms. Rawl. C.46).

traduites de l'arabe en hébreu. Il se reflète même dans les épîtres d'un plus acerbe opposant aux pensées de Maïmonide, Abba Mari de Lunel, résidant à Montpellier à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle, qu'il a recueillies dans son *Minhath Qena'oth* («Oblation du zèle») ⁶³. Dans ses lettres adressées à Salomon ben Adreth de Barcelone, duquel il exigeait, en tant que la plus grande autorité rabbinique de son époque, la condamnation des oeuvres de Maïmonide, Abba Mari s'est bien gardé de localiser «l'hérésie rationaliste» au Languedoc, afin de ne pas envénimer les rapports avec les communautés sefarades. Aussi bien, il laissa entendre que sa critique se concentrait aux «rationalistes», tandis que par un «argumentum ex silencio», il pourrait peut-être agréer l'usage des méthodes philosophiques dans les sens conformiste de interprétation. Quoiqu'il en soit, la polémique maïmonidienne dévoile l'influence sefarade même aux anti-maïmonidiens. Qui ont employé ses méthodes afin de développer leurs arguments ⁶⁴.

En tout cas, les débats polémiques sur les oeuvres philosophiques de Maïmonide représentent un dernier accord de l'expansion de l'influence sefarade au Nord des Pyrénées. Déjà pendant le dernier quart du XIII^e siècle, on peut remarquer un phénomène inverse, voire la pénétration de l'influence ashkenaze dans la péninsule ibérique, que l'on retrouve aussi bien dans les oeuvres de Ben Adreth lui-même que dans le royaume de Castille, où l'immigration du rabbin allemand Asher ben Yéhiel et son installation à Toledo, symbolise cette mutation.

* * *

Au terme de cette étude, il nous reste le devoir de nous interroger sur un éventuel rôle, susceptible d'avoir été joué par des «conversos», dans le processus de la diffusion de l'influence sefarade dans les pays septentrionaux. Le problème est certes épineux: la société juive se gardait partout de ne pas nouer ou entretenir des rapports avec les «conversos», considérés par le judaïsme comme des rênégats et dont les activités étaient un danger pour son existence même. A ce propos, les convertis qui,

⁶³ Abba Mari *Hayarhi* (de Lunel), *Minhath Qena'oth*, éd. M. L. Bisliches, Pressburg (Bra tislava) 1839. Cf. TOUATI, *art. cit.* (note 47).

⁶⁴ A ce propos, il faut souligner la prise de position antimaimonidienne de Méir ben Todros Abulafia de Toledo, encore du vivant de Maïmonide, qui est fondée sur la différence de ce qu'il considérait raisonnement philosophique et «libre pensée». V. le recueil de ses lettres concernant la polémique, *Katab al-Rassil* (le livre des épîtres), éd. I. Brill. Paris 1871. Sur l'attitude d'Abulafia et de ses alliés parmi les dirigeants de la communauté de Toledo, cf. BAER, *op. cit.* (note 1), t. I, pgs. 96-110.

avaient apporté à la chrétienté leur connaissance des sources hébraïques et des méthodes de pensée dans lesquelles ils avaient été formés, n'ont pas exercé une influence directe sur le judaïsme. Pourtant, le rôle qu'ils ont joué dans la polémique antijuive, où ils se sont servis des sources judaïques et des méthodes de leur interprétation, en fit malgré tout des diffuseurs de l'influence sefarade en Europe chrétienne, de manière indirecte, en imposant à leurs protagonistes juifs d'apprendre leurs arguments, aux fins de réponse. C'est ainsi qu'au début du XII^e siècle, Pedro Alfonsi, le contemporain de Bar Hiyya et, comme lui, astronome et mathématicien, diffusait les méthodes analytiques sefarades au cours de ses voyages en Europe occidentale, qui l'ont amenés jusqu'à la cour du roi d'Angleterre, Henry I^{er}.⁶⁵

Cependant, au XIII^e siècle, la polémique religieuse est devenue plus acerbe, en raison de l'intervention des ordres mendiants et de la politique de l'Eglise et des autorités royales qui imposaient des débats publics avec les juifs. A cet égard, l'activité d'un autre convers, Pablo Christiani, au milieu du XIII^e siècle, a été plus agressive. En employant les méthodes sefarades et, en s'appuyant sur les arguments des sages sefarades, il s'attaqua aux principes du judaïsme dans les disputes publiques dont celle avec Nahmanide à Barcelone et puis à Narbonne⁶⁶. Pourtant, même d'une manière indirecte, les activités des «conversos» n'ont joué qu'un rôle très marginal dans la diffusion de l'influence sefarade au Nord des Pyrénées.

* * *

Malgré le très large éventail de ses expressions pendant les trois cents années qui représentent l'élément temps de cette enquête, il sera utile de préciser que l'expansion de l'influence sefarade, même à l'époque de son apogée, n'a pas joué un rôle prépondérant dans les communautés du judaïsme transpyrénéen. L'échec de la tentative d'Ibn Shaprut coïncida avec le processus de la constitution des centres autonomes des communautés au nord des Pyrénées, où leurs propres coutumes et méthodes

⁶⁵ ALFONIS, Petrus, *Dialogus Petri, cognomento Alfonsi, ex Iudaeo Christiani, et Moysi Iudaei*, *Patrologia Latina*, t. 157, col. 527-672. Cf. MILLAS Y VALLICROSA, J. M., *Nuevas aportaciones...*, op. cit. (note 50), págs. 26-41, ainsi que ses, «La aportación astronómica de Pedro Alfonso», *Sefarad*, no. 3, 1943, págs. 65-105 et «Un nuevo dato sobre Pedro Alfonso», *Sefarad*, no. 7, 1947, págs. 136-137.

⁶⁶ Cf. BLUMENKRANZ, B., «Jüdische und christliche Konvertiten in jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters», dans *Judentum im Mittelalter*, éd. P. Wilpert. Berlin 1966, págs. 266-282. Les travaux récents de R. Chazan concernant le rôle de Pablo Christiani dans les disputations de Barceione et de Narbonne ne servent pas à notre propos ici.

d'études ont été rapidement développées, au point qu'aux XII^e et XIII^e siècles, l'époque de l'apogée de l'expansion de l'influence sefarade, ces centres avaient déjà consolidé leur identité et leurs particularités. Néanmoins, la grande période de l'expansion sefarade a apporté aux sages des centres transpyrénéens en particulier une influence durable et sensible dans trois domaines de l'héritage sefarade. Intégrée dans les oeuvres des sages septentrionaux, cette influence s'exprima dans l'emploi de la philologie et de la grammaire hébraïque dans les oeuvres exégétiques, dans les études analytiques des textes et dans la familiarisation, quoique de façon limitée, avec les méthodes philosophiques et scientifiques de travail, surtout grâce aux traductions en hébreu des oeuvres rédigées en arabe. Quant à l'élément espace, l'influence sefarade a été exprimée de manière plus sensible dans le Languedoc et en Italie que dans les centres rhénans.

