

Préface

Pour une histoire culturelle des Juifs

David Biale

[XVII]* Dans le courant du XV^e siècle, un petit coffret d'argent fut confectionné par un artisan juif italien dont le nom, Jeshurun Tovar, nous est connu grâce à sa signature en repoussé sur le couvercle. Cet objet, destiné à être offert en présent de mariage à une jeune femme d'Italie du Nord, devait probablement servir à contenir les clefs de ses armoires à linge¹. Sur le couvercle de ce coffret, de petits cadrans indiquent, en lettres/chiffres hébreux, les quantités de pièces de linge et de vêtements divers dont les noms italiens sont écrits en caractères hébreux : nappes, torchons, chemises d'hommes, robes-chemises de femmes, mouchoirs, culottes, tabliers et linges pour la menstruation. On a imaginé que ce système de comptage avait pour fonction de veiller sur



Cofanetto (petit coffret ou boîte), Ferrare (?), seconde moitié du XV^e siècle. Argent
(Musée d'Israël, Jérusalem)

* les chiffres en gras et entre crochets correspondent à la pagination de l'édition américaine. L'index renvoie à cette numérotation et non à la pagination de l'édition française.

LES CULTURES DES JUIFS

des objets en employant une écriture inconnue des servantes chrétiennes de la dame, mais il se peut que l'alphabet hébraïque ait été le seul que cette femme et ses servantes juives aient su lire. Le panneau antérieur niellé du coffret présente trois scènes de la vie d'une femme juive accomplissant ses devoirs religieux cardinaux ; on la voit qui sépare la *hallah* de la pâte à pain, allume les bougies du Shabbat et prend son bain rituel, symbole de la séparation des époux au moment des menstruations².

En quoi cet objet artisanal très ouvragé peut-il contribuer à faire comprendre la culture juive ? La culture est un terme élastique que l'on peut étirer dans de multiples directions ; les auteurs des différents chapitres de cet ouvrage ont suivi chacun leur propre définition. Une manière de définir la culture est d'en faire l'ensemble des expressions multiples (écrites ou orales, visuelles ou textuelles, matérielles ou spirituelles) par lesquelles les êtres humains représentent leurs expériences vécues afin de leur donner du sens³. Mais la culture ne se réduit pas simplement aux produits littéraires ou esthétiques d'une société. Comme le dit avec esprit un dicton populaire : « La culture, c'est la façon dont on fait les choses par ici. » Vue sous cet angle, la culture est la pratique de la vie quotidienne⁴. C'est ce que les gens font, ce qu'ils *disent* de ce qu'ils font et, finalement, comment ils comprennent ces deux activités. Si l'on conçoit ainsi la culture juive, des objets tels que ce coffret d'argent sont des témoignages aussi précieux sur le plan du sens que les textes érudits. Il se peut que les clefs qu'il renferme ouvrent bien d'autres portes que celles de simples armoires à linge. Par exemple les robes portées par les figures féminines sur le coffret [XVIII] sont nettement semblables à celles portées quelque temps plus tôt en Italie par les chrétiens comme par les juifs. Cependant les thèmes artistiques eux-mêmes évoquent une culture spécifiquement juive. Quel était alors le lien entre la culture juive à cette époque particulière et la culture des Gentils au milieu de qui les Juifs vivaient ? Que peut nous apprendre de l'intérieur ce coffret sur la culture juive, en particulier, dans ce cas précis, sur la vie des femmes juives ? Finalement pouvons-nous parler d'une culture juive à travers les âges ou seulement de cultures juives au pluriel, chacune d'elles étant unique en un temps et un lieu donnés ? Telles sont certaines des questions que cet ouvrage abordera et auxquelles il s'efforcera d'apporter des réponses.

La *Mekhilta*, l'un des plus anciens midrachim rabbiniques, nous dit que les anciens Israélites se maintinrent comme peuple distinct en Égypte pour quatre raisons : ils conservèrent leurs noms ; ils sauvegardèrent leur langue ; ils ne violèrent pas les interdits sexuels bibliques (ce par quoi le midrach signifie qu'ils ne firent pas de mariages mixtes) ; et ils ne se livrèrent pas à de « vains commérages » (*leshon ha-ra*, ce qui pour le midrach signifiait collaborer avec le gouvernement des gentils⁵). La *Mekhilta* décrit avec nostalgie les Juifs de la Bible en Égypte sous les traits d'une nation « idéale » en exil. Mais de ce que nous savons des temps bibliques (et la Bible ne nous dit rien des 430 années passées en Égypte et auxquelles le midrach renvoie), il s'agit là d'une description non historique. Les Juifs bibliques s'opposèrent-ils aux langues et aux noms étrangers et refusèrent-ils les mariages mixtes ? Bien au contraire. Le nom Moïse lui-même est presque certainement d'origine égyptienne ; l'hébreu emprunta son alphabet aux Phéniciens et est intimement apparenté à l'ougaritique, une langue d'une culture cananéenne

PRÉFACE

antérieure (peut-être devrions-nous parler, avec quelque ironie, non pas d'ancien hébreu mais de «judéo-cananéen»); et la Bible foisonne de mariages mixtes, de celui de Joseph avec Asnat (Aséneth) l'Égyptienne à celui de Bethsabée avec Urie le Hittite (sans oublier les nombreuses épouses étrangères de Salomon). Ainsi la Bible même nous offre toutes les caractéristiques de l'«assimilation».

Bien qu'il ne soit pas possible de dater précisément ce midrach rabbinique (il est probablement de la fin du II^e siècle ou du III^e siècle de l'ère chrétienne), le contexte culturel de la *Mekhilta* était la période gréco-romaine, période au cours de laquelle tous ces «interdits» furent manifestement violés: les Juifs adoptèrent des noms grecs, les mariages mixtes n'étaient pas chose inconnue et certains Juifs se firent les agents ou les informateurs des autorités gentilles. Un exemple étonnant d'interaction de ce type entre cultures juive et grecque nous a été donné par les fouilles de Beth-She'arim en Basse-Galilée. Ce site présente une gigantesque chambre funéraire juive du III^e siècle de l'ère chrétienne qui renferme plusieurs sarcophages décorés de divers motifs mythologiques, tels celui de Lédä et du cygne, thème artistique très prisé de la mythologie grecque. La nécropole de Beth-She'arim contient également les tombes de rabbins contemporains de Judah le Prince (Yehudah ha-Nassi), le compilateur de la Mishnah, qui démontrent que le syncrétisme [XIX] culturel du site n'était pas étranger aux rabbins eux-mêmes, malgré les déclarations contraires de la *Mekhilta*. Est-ce que ces Juifs qui partageaient un lieu de sépulture, rabbins et autres personnes appartenant manifestement à une classe aisée, croyaient d'une quelconque façon aux mythes grecs représentés sur leurs tombes? Ou, comme cela semble plus probable, adoptaient-ils des motifs grecs pour leurs propres fins? Quelle signification ces images avaient-elles pour eux si ce n'était celle qu'elles avaient dans la culture grecque? Étaient-elles simplement décoratives ou les Juifs leur greffaient-ils des significations symboliques en accord avec leur compréhension de la tradition juive⁶?

À la lumière de découvertes comme celles de Beth-She'arim, il est impossible de préserver la conception populaire d'un judaïsme rabbinique s'épanouissant dans un isolement complet par rapport à son environnement gréco-romain. Nous savons à présent que l'évolution de la culture rabbinique impliqua l'adaptation de principes légaux et d'un langage issus des mondes hellénistique et romain⁷. Bien que soucieux de protéger les Juifs d'une contamination de l'idolâtrie païenne, les rabbins établissaient une distinction nette entre images et idoles. Une statue d'Aphrodite, par exemple, pouvait être acceptable en tant qu'image dans des bains publics, mais non dans un temple païen où elle avait une fonction d'idole et était donc interdite⁸. De même des images grecques pouvaient être incorporées dans des pratiques funéraires juives, comme à Beth-She'arim, sans que cela signifiât nécessairement que leur signification grecque eût été adoptée.

Comment qualifier ce type d'adoption d'une culture non juive? Faut-il parler d'«assimilation» ou, pour employer un terme moins fortement connoté, d'«acculturation»? La culture juive italienne qui nous a donné ce coffret a souvent été décrite comme l'une des cultures les mieux assimilées ou acculturées de toute l'histoire juive pré-moderne. Cependant le modèle contemporain de l'assimilation est peut-être trom-

LES CULTURES DES JUIFS

peur quand on l'applique aux Juifs de l'Italie de la Renaissance⁹. Nous avons là une communauté traditionnelle attachée à établir des frontières entre elle-même et les communautés chrétiennes voisines, mais capable également d'adopter et d'adapter des motifs de la culture environnante à ses fins. En fait, il ne faudrait pas concevoir les Juifs comme des «étrangers¹⁰» qui faisaient des emprunts à la culture italienne, mais plutôt comme des acteurs à part entière de cette culture, certes avec leurs préoccupations et leurs mœurs propres. Les Juifs n'étaient pas tant «influencés» par les Italiens qu'ils n'étaient un élément d'un organisme culturel plus vaste, une sous-culture qui construisait son identité selon un processus complexe d'adaptation et de résistance. La «différence» juive faisait partie intégrante de la vaste mosaïque de l'Italie de la Renaissance. En dépassant ce cadre pour nous intéresser à celui de l'histoire juive dans son ensemble, nous pouvons trouver plus productif d'utiliser ce modèle organique de la culture que de rechercher qui a influencé qui.

Les découvertes de Beth-She'arim, tout comme notre coffret d'argent richement décoré, remettent en question une autre idée fausse communément acceptée, à savoir que la culture juive était hostile aux arts plastiques. La religion juive est en général comprise comme une tradition textuelle ou écrite dans laquelle les images visuelles jouaient un rôle au mieux mineur. [XX] Selon certaines interprétations, le deuxième Commandement qui interdit toute représentation figurative de Dieu interdit également, par extension, les images humaines. Mais qu'un tel interdit ait jamais existé est chose discutable¹¹. Au Moyen Âge, les enlumineurs des manuscrits juifs n'hésitaient pas à représenter des êtres humains; la célèbre *Haggadah aux têtes d'oiseaux* et d'autres manuscrits ashkénazes de cette période, où des gens sont représentés avec des têtes d'oiseaux ou d'autres animaux, sont des exceptions qui confirment la règle et leur signification fait encore l'objet de débats animés¹². Même au sein de la tradition textuelle, il se développa une forme d'art spécifiquement juive, la micrographie, dans laquelle les lettres d'un texte sont écrites en caractères minuscules qui forment des images visuelles¹³. Dans la plupart des cas, comme dans celui du coffret, l'art juif impliquait une interaction entre techniques artistiques et motifs juifs et non juifs. Cette interaction démontre comment la culture d'un groupe minoritaire comme les Juifs ne peut jamais être séparée de celle du groupe majoritaire qui l'environne.

Même au cours des toutes premières phases de l'histoire juive, les anciens Israélites constituèrent probablement le plus souvent une minorité parmi les Cananéens et les autres peuples du Proche-Orient qui vivaient dans ce que la Bible appelle «la Terre de Canaan». En fait, les documents archéologiques suggèrent que beaucoup d'Israélites, sinon la plupart, descendaient culturellement et peut-être même ethniquement des Cananéens. Quelque effort que les auteurs du monothéisme biblique aient fait pour tenter d'isoler la religion israélite des pratiques de leurs voisins, il est généralement admis à présent par les spécialistes de l'époque biblique que le culte de l'ancien Israël, en particulier dans ses manifestations populaires, était lié au polythéisme cananéen¹⁴. La ségrégation théologique des religions «israélite» et «cananéenne» est tout aussi mythique que la ségrégation sociale et culturelle des deux peuples dénommés «israélite» et «cananéen». Il se peut alors que la question correcte ne soit pas tant la diffé-

PRÉFACE

rence entre « polythéisme » et « monothéisme » que de savoir comment une théologie qui se réclame d'un Dieu unique et transcendant a néanmoins discrètement intégré et transformé nombre d'éléments d'origine polythéiste.

Ce qui était vrai pour le culte l'est aussi pour la culture. À chaque période de l'histoire, les interactions avec la majorité non juive ont joué un rôle essentiel dans la formation de la culture juive. Même les cultures juives jugées les plus fermées au monde extérieur adaptèrent des idées et des pratiques propres à leur entourage. Un exemple typique de cette situation est celui des Juifs ashkénazes du Moyen Âge dont la culture est souvent considérée comme bien plus fermée que celle de leurs contemporains séfarades. Cependant la langue qu'ils parlaient était pour l'essentiel celle de leurs voisins chrétiens. Et on peut aussi rappeler comment les *Hassidim* (piétistes) allemands du XIII^e siècle, dont les idéaux comportaient une séparation non seulement des chrétiens mais aussi des juifs non piétistes, adoptèrent des pratiques d'ascèse et de pénitence très semblables à celles de l'ordre franciscain à la même époque¹⁵.

[XXI] Plutôt que l'explication que la *Mekhilta* donne des raisons pour lesquelles les Juifs se maintinrent en exil, et dans leur propre pays, nous devrions peut-être considérer l'hypothèse exactement inverse, à savoir que ce fut précisément par leur engagement profond dans les cultures de leur environnement que les Juifs construisirent leurs identités propres. Mais cet engagement impliquait deux paradoxes apparents. D'une part, le mouvement d'acculturation dans la culture non juive produisit en général une sous-culture juive particulière. D'autre part, le souci de préserver une identité distincte passa souvent par l'emprunt, voire la subversion, de motifs issus de la culture environnante¹⁶.

La langue fut l'un des lieux où ce processus complexe se fit. Les Juifs étaient remarquablement doués lorsqu'il s'agissait d'adopter les langues de leurs voisins, mais aussi de transformer celles-ci en dialectes juifs en leur intégrant des expressions hébraïques : la langue était tout à la fois un signe d'acculturation et de ségrégation culturelle. Le yiddish, le ladino et le judéo-arabe (ce dernier est en fait l'arabe vernaculaire écrit en caractères hébreux) sont les plus connus de ces dialectes, mais il en existait bien d'autres. Dans le monde gréco-romain, les Juifs ne conçurent pas de judéo-grec, mais ils incorporèrent un si grand nombre de mots grecs à l'hébreu comme à l'araméen que ces deux langues doivent être considérées, dans l'Antiquité tardive, comme des langues « fusionnelles » ou « acculturées » (c'est-à-dire qui reflètent fortement la culture gréco-romaine).

Le yiddish et le ladino constituent des cas plus complexes. Ils commencèrent tous deux comme des dialectes juifs adaptés des langues non juives locales : le moyen haut allemand (avec des traces de français médiéval) pour le yiddish et le castillan pour le ladino. Mais ils acquirent l'un et l'autre une qualité bien plus spécifique et distincte quand les Juifs qui les parlaient migrèrent en d'autres lieux. Ainsi, quand les Ashkénazes allemands s'installèrent en Pologne à la fin du Moyen Âge, ils ne créèrent pas de judéo-polonais, mais ils intégrèrent quelques mots slaves au judéo-allemand qui devait devenir le yiddish. En Allemagne même, les Juifs continuèrent à parler le *ma'arav yiddish* (yiddish occidental) jusqu'au début du XIX^e siècle, bien après que les Allemands eux-mêmes eurent cessé de parler l'allemand du Moyen Âge. Le ladino était parlé par les Juifs de la péninsule ibérique, mais il demeura leur langue après l'Expul-

LES CULTURES DES JUIFS

sion pendant un demi-millénaire dans les Balkans, en Grèce, en Turquie et dans d'autres régions de l'Empire ottoman ; dans ces pays du « double exil », les Séfarades ne concurent jamais de dialecte judéo-grec ou judéo-turc. Ainsi deux processus furent à l'œuvre : premièrement, une intense acculturation linguistique au début du Moyen Âge et au haut Moyen Âge, et ensuite, plus tard, une espèce de conservatisme linguistique – la préservation de ces dialectes anciens comme marqueurs toujours plus distinctifs d'une différence d'avec les cultures environnantes, considérés parfois même comme langues « secrètes » des Juifs.

Ce n'est qu'à l'époque moderne que les langues juives de la Diaspora commencèrent à s'éteindre, remplacées par les langues des pays où les Juifs avaient acquis la citoyenneté, ou par l'hébreu que le mouvement sioniste avait fait revivre comme langue parlée. [XXII] Cependant même dans le processus moderne d'acculturation linguistique, il est possible de discerner des inflexions juives dans la façon dont les Juifs parlaient et écrivaient des langues comme l'allemand ou l'anglais. À propos de la traduction allemande de la Bible qu'ils publièrent dans les années 1920, Franz Rosenzweig et Martin Buber emploient le terme *Verdeutschung* plutôt que le terme allemand courant pour traduction (*Übersetzung*)¹⁷. *Verdeutschung* signifie clairement « rendu en allemand » mais c'est également le mot yiddish qui désigne à la fois une traduction et un commentaire (*teitsh humesh* signifie à peu près « la Bible traduite et expliquée en yiddish »). Il est doublement ironique que le yiddish se désigne lui-même comme *teitsh*, c'est-à-dire allemand, et qualifie la traduction en yiddish de « transcription en allemand ». En employant ce mot allemand rare avec ses échos yiddish, Rosenzweig et Buber suggéraient que l'un des objectifs de leur traduction n'était pas tant de traduire la Bible en « pur » allemand, comme Martin Luther l'avait fait, mais d'insuffler à l'allemand des intonations de l'hébreu originel et d'en faire ainsi une « langue juive ». Et ils réalisèrent ce tour de magie linguistique grâce au terme même qu'ils choisirent pour décrire leur projet.

L'adaptation linguistique était un aspect d'une stratégie de résistance plus vaste par laquelle les Juifs affirmaient leur identité en interaction intime avec la culture majoritaire. L'étude de groupes indigènes colonisés a enrichi notre compréhension de la manière dont un peuple politiquement assujéti façonne sa culture et son identité¹⁸. Ce processus implique à la fois de défendre ses traditions propres *et* d'incorporer et de transformer la culture imposée par la puissance coloniale. Chacune des parties impliquées dans ces négociations finit par se définir par et contre l'autre. Bien que la situation des Juifs en tant que minorité n'était pas précisément analogue à celle des peuples non occidentaux colonisés sous l'impérialisme occidental, il existe une similitude dans la manière dont l'identité juive se développa dans une dialectique riche avec les identités de la majorité non juive : la catégorie du « Juif » assumée et, en fait, produisit celle du *goy*¹⁹. L'élaboration d'une culture et d'une identité juives dans ces circonstances ne peut jamais être séparée des relations de pouvoir entre les Juifs et leurs voisins.

Il est possible de trouver un exemple fascinant de ce processus dans de nombreux manuscrits juifs enluminés du Moyen Âge. En 1215, le IV^e Concile du Latran imposa aux Juifs de porter des signes distinctifs, une mesure censément motivée par la crainte de relations sexuelles entre juifs et chrétiens. Parmi les éléments d'habillement particu-

PRÉFACE

liers des Juifs à la fin du Moyen Âge on remarque le chapeau qui prit des formes diverses. Dans de nombreux manuscrits enluminés hébreux les Juifs sont en tout état de cause représentés avec ces chapeaux²⁰. Si l'intention des dirigeants chrétiens était d'avilir les Juifs, il semble évident d'après ces images que ceux-ci ne se sentaient rabaisés car sinon il est difficile d'imaginer pourquoi ils se sont représentés – ou ont demandé à des artistes chrétiens de les représenter – coiffés du chapeau distinctif dans des scènes de la vie privée ou à la synagogue. [XXIII] Plus tard, à l'époque de l'émancipation, le chapeau juif vint à être perçu comme une humiliation. Cependant, pour les Juifs du Moyen Âge, la manière dont les chrétiens les obligèrent à s'habiller devint une marque de leur propre identité et un élément de leur culture telle que décrite dans leurs manuscrits au même titre que les mots sacrés écrits sur leurs pages.

La minorité juive adopta souvent des croyances ou des pratiques non juives, mais leur instilla des symboles juifs traditionnels. Par exemple, le rituel, largement pratiqué dans diverses communautés, du premier jour d'école, au cours duquel le petit garçon mangeait du miel présenté sous la forme de caractères hébreux, peut avoir été établi par les Juifs ashkénazes à l'époque médiévale en écho au dogme chrétien et aux rites de l'Eucharistie²¹.

Et lorsque ces mêmes Juifs affrontèrent les Croisés en 1096 avec une théologie messianique de la vengeance par le sang versé – une théologie qui conduisit certains à massacrer leurs propres enfants et à se suicider de façon à attirer la colère divine sur leurs persécuteurs – une grande partie du langage du sang, du sacrifice et de l'expiation, quoique enracinée dans des sources juives plus anciennes, est en accord avec des concepts chrétiens semblables de l'époque²².

L'exemple des croisades suggère que les Juifs n'interagirent pas avec les cultures de leurs voisins non juifs uniquement en temps de paix, mais aussi dans les périodes de conflit. Alors que pour l'essentiel cette violence fut orientée de la majorité vers la minorité, le mouvement ne fut pas exclusivement à sens unique. Au Moyen Âge, les Juifs recoururent également à la violence, tantôt réelle et tantôt symbolique, pour faire respecter des limites qu'ils souhaitaient, tout autant que les chrétiens et les musulmans, préserver. Un exemple particulier d'une telle violence ritualisée était la coutume consistant à suspendre une effigie de Haman sur une croix pendant la fête de Pourim, démontrant ainsi le mépris des juifs pour le christianisme²³. En outre, les grands échanges culturels, comme ceux qui se passèrent au cours de la période dite de l'Âge d'Or de l'Espagne (environ 1000-1400), n'empêchèrent pas ces actes de violence réelle ou symbolique²⁴. Il n'est donc pas très facile de qualifier les relations entre la minorité et la majorité de « symbiose » paisible ou d'antagonisme permanent ou, de manière plus générale, d'« âges d'or » opposés à de « sombres temps ».

La définition de soi juive était donc liée de façon étroite et complexe à l'environnement non juif dans lequel les Juifs vivaient et conditionnée à la fois par la perception que les gentils avaient des Juifs et la manière dont ces derniers adoptaient la définition que se faisait d'eux la culture dominante ou, au contraire, s'y opposaient. Bien que les Juifs eussent eu leurs propres traditions autonomes, leurs identités mêmes au cours de leur histoire furent inséparables de celles de leurs voisins cananéens, perses, grecs,

LES CULTURES DES JUIFS

romains, chrétiens et musulmans. Un vieux proverbe arabe dit que «les hommes ressemblent davantage à leur propre temps qu'à celui de leurs pères». Vue sous cet éclairage, l'identité juive ne peut être considérée comme immuable ni comme le produit fini d'origines religieuses ou ethniques mais comme quelque chose qui changeait en même temps que le contexte culturel.

Mais si l'identité juive a changé selon les divers contextes historiques, [XXIV] pouvons-nous encore parler d'une histoire juive, d'un récit commun qui irait de la Bible, en passant par les périodes hellénistique et rabbinique, le Moyen Âge musulman et chrétien, et arriverait à l'époque moderne? Y a-t-il ou y a-t-il seulement eu *un* peuple juif avec une histoire? Y a-t-il ou y a-t-il jamais eu une religion juive appelée judaïsme? La culture littéraire élevée tout comme la culture matérielle, de la manière de se vêtir des Juifs à leur apparence et à leur comportement, de leurs paysages naturels à l'architecture de leurs foyers et de leurs institutions communautaires, diffèrent d'une époque à une autre et d'un endroit à l'autre. Il semblerait que la culture soit du domaine du pluriel: nous pourrions donc renoncer au singulier et parler de *cultures* juives.

Et cependant une telle définition négligerait un aspect majeur de la culture juive: la continuité des traditions textuelles et populaires dans l'histoire juive et dans les nombreux pays où les Juifs ont vécu. La multiplicité des cultures juives a toujours reposé sur la Bible et – à l'exception des karaïtes et des Juifs d'Éthiopie – sur le Talmud et sur d'autres textes rabbiniques. Au Moyen Âge, les traditions philosophiques, juridiques et mystiques ajoutèrent à l'édifice construit sur des fondations textuelles plus anciennes. Cette extraordinaire bibliothèque devint l'héritage culture non seulement des autorités légales et des intellectuels qui la produisaient mais aussi du peuple tout entier, et définit tout autant l'identité juive que les interactions culturelles diverses dont nous avons déjà parlé. certes, la bibliothèque juive ne peut être réduite à une «essence» singulière. Comme nous l'a appris l'œuvre du grand historien du mysticisme juif, Gershom Scholem (1897-1982), le mythe et la magie occupent autant d'espace sur ses rayonnages que la loi et la philosophie: la religion juive et, plus globalement, la culture juive réunissent rationnel *et* irrationnel.

Comme le démontre l'idéal d'isolement national et de pureté de la *Mekhilta*, les Juifs à travers les siècles *crurent* qu'ils avaient une biographie nationale et une culture communes²⁵. Ces croyances sont également une partie intégrante de l'histoire de la culture juive parce que leur existence même les rendit aussi véridiques que les «faits» historiques qui semblent les contredire. L'histoire d'autres groupes nationaux montre combien la relation entre la croyance en l'unité de la nation et la réalité historique est compliquée. Les Allemands et les Français, par exemple, ne sont véritablement devenus des peuples unis avec une langue commune qu'au XIX^e siècle (bien que les Français eussent eu un État unifié bien plus ancien, les Allemands non). Cependant *l'idée* d'une identité française ou allemande commune précéda de beaucoup la réalité historique et contribua, en fait, à créer cette réalité. De même, nous pouvons parler d'une dialectique entre, d'une part, *l'idée* d'un peuple juif et d'une culture juive unifiée et, d'autre part, l'histoire de communautés et de cultures multiples.

Le rôle de la loi rabbinique dans l'histoire juive démontre comment cette dialectique

PRÉFACE

a fonctionné. Le développement de la loi rabbinique semble souvent suivre sa propre logique interne, [XXV] une autorité du XVI^e siècle discutant un prédécesseur du XIII^e siècle comme si les deux se trouvaient dans la même pièce. Les innovations juridiques d'une autorité particulière, souvent formulées de manière à faire croire qu'elles figuraient réellement dans un texte antérieur, pourraient paraître complètement coupées de la culture, juive et non juive, dans laquelle cette autorité vivait. Et cependant, entre les lignes de ce discours éthéré, on trouve souvent des échos du monde extérieur qui s'est immiscé et a façonné les décisions des juges et des lettrés. En outre, les barrières rigides de la loi s'écartent de manière typique pour inclure des coutumes locales (*minhagim*), propres uniquement à des communautés particulières, qui reflétaient également des évolutions historiques. Et si la loi rabbinique peut être considérée comme le produit d'une culture de « l'élite », la culture « populaire » présentait la même dialectique : les Juifs partout dans le monde partageaient des croyances communes, ainsi que des livres bien réels, sur les démons et la façon de les éloigner. Cependant ces coutumes populaires variaient dans le détail d'un endroit à un autre, reflétant souvent les pratiques des cultures populaires non juives environnantes. Aux niveaux aussi bien de l'élite que du peuple, le peuple juif était tout à la fois un *et* multiple.

Revenons à notre coffret d'argent comme cas d'école. Un détail particulier au centre du panneau antérieur retient notre attention : la femme debout dans son bain rituel est nue. La présence d'une femme nue sur cet objet suggère-t-elle que, suivant en cela les valeurs culturelles prédominantes de la Renaissance italienne, les Juifs de l'époque ne considéraient pas la représentation du corps humain dénudé comme chose indécente, inacceptable d'un point de vue religieux, ni peut-être même érotique ? Ou peut-être était-elle jugée érotique, puisque les draps de lit qu'indiquent les cadrans sur le couvercle sont associés à un acte que la loi juive percevait comme une suggestion de relations maritales intimes, à savoir le geste pour une femme de faire le lit de son époux (car pendant la période menstruelle cela lui était interdit²⁶). Se pourrait-il alors que cette image, qui figure sur un coffret contenant les clefs de l'armoire à linge, ait servi à exciter le désir sexuel de la femme (ou de son époux) ? Que nous apprend ce coffret sur les attitudes à l'égard du corps chez les Juifs de la Renaissance italienne ? La femme à qui ce coffret appartenait avait-elle idée de la contradiction qui existait entre les interdits rabbiniques de la nudité et cette image particulière ? Sa compréhension des images du coffret était-elle la même que celle de son mari ou de l'orfèvre qui l'avait confectionné ? Que pensaient les autorités rabbiniques de l'époque de telles représentations ? Avons-nous ici la preuve de divisions chez les Juifs italiens entre une classe « séculière » et une autorité rabbinique ou, peut-être, entre les rabbins eux-mêmes ?

Quelles que soient les réponses à ces questions – et le chapitre sur la culture juive dans l'Italie de la Renaissance en apportera certaines – ce serait une erreur de supposer que le fabricant et les utilisateurs du coffret voulaient nécessairement contredire les prescriptions de la loi juive. Après tout, ces images étaient destinées à rappeler à la maîtresse de maison les commandements premiers de sa vie religieuse. [XXVI] En fait, les moyens culturels que les gens choisissaient pour représenter et exprimer la loi rabbinique changeaient d'une époque à une autre et d'un contexte à un autre. La culture

LES CULTURES DES JUIFS

agissait comme une espèce d'interprétation élargie de la loi ou, pour exprimer cela différemment, la loi n'était qu'un aspect d'une culture plus vaste qui façonnait tout autant la loi qu'elle était façonnée par elle. Au lieu d'imaginer une culture rabbinique de l'élite coexistant peut-être difficilement avec une culture populaire ou non savante antagoniste, nous pourrions les considérer toutes deux comme bien plus étroitement imbriquées, car les rabbins et les autres autorités partageaient souvent nombre des pratiques culturelles du petit peuple, tout comme ceux qui ne faisaient pas partie des autorités incorporaient la culture de l'«élite» à la leur. Le Talmud, par exemple, bien qu'étant le produit d'une élite de rabbins en Palestine et en Babylonie, est fortement empreint de traditions populaires, aussi bien juives que non juives, ce qui laisse penser que ces rabbins n'étaient pas coupés de la culture plus vaste dans laquelle ils vivaient. Et au Moyen Âge le Talmud, tout en restant un livre étudié par un petit nombre d'hommes choisis, en vint à façonner la culture juive populaire, non seulement par ses lois mais aussi par ses maximes et ses légendes. Si les termes «élite» et «populaire» peuvent encore être utiles dans l'étude de la culture juive, il est important de ne pas se laisser séduire par de telles oppositions bipolaires et de reconnaître le lien qui existait entre eux.

Pour l'historien des cultures, l'élite intellectuelle n'existe pas de manière isolée, tout comme la vie quotidienne ne reste pas dans son propre univers muet, dégage de toute réflexion intellectuelle. L'histoire culturelle vise en fait à voir les liens qui les unissent. Ceux qui produisent des objets culturels, qu'ils soient écrits, visuels ou matériels, ne peuvent jamais être coupés du contexte social plus large, du monde de tous les jours, dans lequel ils vivent, tout comme ceux qui appartiennent à ce monde plus vaste n'échappent pas aux idées et aux messages symboliques que les intellectuels peuvent formuler. La relation entre texte et contexte devrait être perçue comme une relation entre des types différents de textes plutôt que comme une opposition entre les «idées» des élites et la réalité «matérielle» de la société au sens large²⁷. Il est arrivé parfois que des individus non instruits aient mobilisé des idées, peut-être dérivées de traditions anciennes souterraines, pour subvertir le discours dominant²⁸. Dans la sphère juive, on peut se tourner vers le folklore pour de telles traditions ou vers la littérature des *responsa* rabbiniques qui peut nous fournir non seulement une histoire de précédents juridiques et de droit jurisprudentiel mais aussi des exemples de croyances et de pratiques réelles de Juifs dont la vie se déroulait hors du *beth midrach* (la maison d'études) et du *beth din* (le tribunal rabbinique), peut-être même en opposition à ces vénérables institutions.

Un exemple d'une telle subversion et des liens complexes entre culture rabbinique et culture non rabbinique à la même époque que notre coffret d'argent nous est donné par deux livres de prières copiés par un des éminents rabbins du temps, Abraham Farissol. Le premier livre avait été commandé par un homme pour son épouse à Ferrare en 1478 [XXVII] et le second par une femme mariée à Mantoue en 1480. Dans les deux cas, les bénédictions du matin – au cours desquelles l'homme remercie traditionnellement Dieu de «ne pas l'avoir fait femme» et la femme de l'avoir faite «selon sa volonté» – comportent une révision radicale: la prière remercie Dieu de «m'avoir faite femme et non homme²⁹». Qui a pris la décision dans le premier cas de modifier les bénédictions, l'homme qui a commandé l'objet ou son épouse? Comment la femme

PRÉFACE

dans le second cas a-t-elle décidé de faire cette révision et a-t-elle eu l'accord de son mari? Nous ne savons rien des négociations entre les riches commanditaires et le savant rabbin qui a copié les livres. Farissol s'est-il opposé à la modification ou, au contraire, l'a-t-il suggérée? Que nous disent encore ces objets sur les attitudes à l'égard des femmes juives dans l'Italie de la Renaissance chez les classes aisées et chez les rabbins? Et quelle signification – s'il y faut en trouver une – doit-on attacher au fait que, par la suite, quelqu'un a effacé les noms des commanditaires des pages de titre de ces livres?

Le coffret d'argent et ces livres de prières étaient des objets destinés à des femmes. Le fait d'introduire la dimension sexuelle dans l'étude de l'histoire juive est une façon d'inclure des voix autres et d'élargir le champ de notre enquête de la culture savante ou élevée à la culture de la vie quotidienne. Ces objets suggèrent une matrice culturelle pour les femmes juives italiennes de la Renaissance qui peut avoir été fort différente de celle des hommes de l'époque mais aussi de celle des femmes juives d'autres périodes et d'autres lieux. La femme qui a commandé le livre de prières était manifestement suffisamment instruite pour lire l'hébreu tout comme l'était la femme qui possédait le coffret. Ces détails nous permettent de reconstruire au moins certains aspects des existences des Juives et de faire ainsi une description d'une culture juive bien plus diverse et hétérogène que celle que l'on aurait pu déduire d'une étude des rabbins ou d'autres érudits. Un autre exemple est le riche corpus de textes, écrits en yiddish, qui apportait aux femmes des prières privées (*tekhines*) concernant des questions telles que les trois commandements cardinaux, la conception ou l'accouchement, toutes en relation directe avec leur vie³⁰.

Notre ouvrage, *Les Cultures des Juifs*, s'inscrit donc dans une définition large de la culture. Comme nous l'avons vu, cette approche remet en question des définitions conventionnelles comme « unité » opposée à « diversité », « continuité textuelle » opposée à « ruptures culturelles », « monothéisme » opposé à « polythéisme », « isolement » opposé à « assimilation », « âges d'or » opposés à « périodes obscures », et « élite » opposé à « peuple ». L'histoire juive comportait toutes ces forces centripètes et centrifuges et chacune d'elle coexistait avec son contraire, au point que l'opposition même entre elles apparaît artificielle et simpliste. Plutôt que d'élargir tout simplement notre étude pour inclure ce qui a été négligé, nous examinerons ces dichotomies mêmes.

Cependant il est encore une dichotomie que nous devons aborder : [XXVIII] l'opposition entre « Patrie » et « Exil ». La croyance en une « Terre promise », la Terre d'Israël, est au cœur du récit biblique et de la pensée juive ultérieure; c'est cette croyance, sous une forme à peine sécularisée, qui anima le mouvement sioniste dans son désir de rétablir l'État juif. Cependant la Bible elle-même oscille entre les deux. Le Livre de la Genèse commence par l'exil hors du Jardin d'Eden, et Abraham, presque immédiatement après son arrivée dans la Terre d'Israël, « descend » en Égypte. L'Exil et le Retour sont des motifs récurrents du texte biblique³¹. Et, comme nous le verrons à diverses reprises dans cet ouvrage, les Juifs de nombreuses communautés de la Diaspora, tout en restant attachés à la vision messianique du retour à la Terre promise, trouvèrent souvent dans leurs propres pays le souvenir d'un passé idéal et un goût de ce futur messianique : ainsi les Juifs lithuaniens parlaient de Vilna (l'actuelle Vilnius) comme de la

LES CULTURES DES JUIFS

« Jérusalem de Lituanie ». Et les Juifs de la Diaspora gréco-romaine, de la Babylonie des Sassanides, du Pays d'al-Andalus musulman, de l'Espagne chrétienne, et de l'Amérique contemporaine semblent se sentir chez eux en exil.

Même le retour moderne des Juifs dans leur patrie historique et le rétablissement de la souveraineté politique juive n'ont pas définitivement résolu cette dialectique entre Terre et Exil. Le « poète national » du mouvement sioniste, Ḥayyim Nachman Bialik, peut-être la dernière personne dont on pourrait s'attendre à ce qu'elle défendît la vie en exil, décrit dans un essai écrit en 1922 ce qu'il appelait le « dualisme juif » de l'expansion et de la contraction, de l'errance et du retour. Il conclut par une prophétie étonnante :

Après une errance qui a duré des millénaires et des changements et des réévaluations infinis ... après avoir influencé le monde entier et été influencés par lui, nous voici de nouveau, pour la troisième ou quatrième fois, de retour dans notre terre. Et ici nous sommes destinés à façonner une culture sept fois plus grandiose et plus riche que toutes celles que nous avons créées ou absorbées jusqu'à présent. Et, qui sait, peut-être, au bout de quelques centaines d'années, serons-nous enhardis pour un autre exode qui permettra l'expansion de notre esprit dans le monde et un effort acharné vers la gloire³²?

Plutôt que la fin de l'errance juive, il se peut que la nouvelle nation d'Israël ne soit que la phase la plus récente d'un cycle infini de départs et de retours, d'une alternance entre Patrie et Diaspora. Cela aussi est un thème persistant de l'histoire culturelle des Juifs.

La relation ambiguë aujourd'hui entre Patrie et Exil, annoncée par Bialik, trouve une expression concrète dans cet ouvrage. C'est la première fois qu'un nombre égal de chercheurs d'Israël et de la Diaspora participent à l'élaboration d'une histoire des Juifs. En outre, les lignes de partage entre ces deux groupes paraissent de plus en plus vagues. Nombre des chercheurs israéliens sont nés et ont étudié dans la Diaspora (en particulier [XXIX] aux États-Unis et au Canada), alors que d'autres nés en Israël ont été formés dans des universités étrangères. Et presque tous les chercheurs installés dans la Diaspora ont fait de longs séjours en Israël pour étudier, enseigner ou faire des recherches. Les Études juives en tant que champ se sont « mondialisées » et, même si des différences subsistent sans aucun doute, les catégories d'Israël et de Diaspora n'occupent plus la place centrale dans les ordres du jour universitaires qu'elles occupaient jadis.

Dans les chapitres qui suivent, des chercheurs de diverses disciplines – archéologie, histoire de l'art, études anciennes du Proche-Orient, histoire culturelle, études littéraires et folklore – apportent leurs réponses aux questions posées dans cette introduction. Tout comme la culture elle-même présente des dimensions et des facettes multiples, il existe de nombreuses manières pour les spécialistes d'aborder et d'appréhender cet objet imprécis d'étude. Au lieu de suivre un ensemble rigide de directives, chacun a été libre d'approcher son sujet avec ses outils propres. La somme conjuguée de leurs efforts multiples constitue une définition meilleure et plus juste des cultures juives qu'aucun des chapitres en particulier.

Cette entreprise n'épuise certainement pas son sujet. Pour chaque formation culturelle importante étudiée dans ces pages, une multitude d'approches et de sources

PRÉFACE

autres serait également légitime. De même, le lecteur ne doit pas s'attendre à trouver ici une encyclopédie avec des entrées correspondant à chaque culture juive. Nous avons tenté d'identifier les cultures les plus significatives et les plus originales, souvent en subsumant des variations régionales sous des rubriques plus larges. Les auteurs ont également été invités à nourrir leurs chapitres d'exemples précis – un texte, un objet ou une anecdote – et à en faire « une description fouillée », comme dans notre exemple du coffret d'argent italien.

Les questions que nous avons posées dans cette étude de la culture juive ne sont guère nouvelles et, en fait, toutes les générations de chercheurs les ont posées sous une forme ou une autre. Mais les réponses n'ont pas toujours été les mêmes parce que chaque génération brode son image du passé sur le canevas de son présent. Au cours du dernier demi-siècle, il y a eu deux grandes histoires des Juifs sous forme d'ouvrages collectifs en plusieurs volumes, chacune étant le produit de son époque et de son lieu. À la fin des années 1940, Louis Finkelstein du *Jewish Theological Seminary* dirigea *The Jews: Their History, Religion and Contribution to Civilization*. Le troisième volume de Finkelstein sur la contribution des Juifs à la civilisation adopte une vision étendue de la culture mais s'intéresse principalement à ce que son titre annonce – la *contribution* juive – plutôt qu'à l'interaction mutuelle entre cultures juive et non juive. Finkelstein montre clairement qu'il croit que la contribution première des Juifs à la civilisation se fit par la religion, vision qui domine sa compréhension de la culture juive et reflète assez exactement la définition que les Juifs américains avaient d'eux-mêmes à la fin des années 1940.

[xxx] À la fin des années 1960, Haïm Hillel Ben-Sasson dirigea *A History of the Jewish People*, trois volumes rédigés uniquement par des chercheurs de l'Université hébraïque de Jérusalem, publiés à l'origine en hébreu et traduits ensuite en anglais. L'ouvrage de Ben-Sasson se caractérise par une téléologie nationaliste distinctive quoique tempérée, qui reflète l'atmosphère en Israël après 1967. Ainsi Shmuel Ettinger, qui rédigea le chapitre sur l'Histoire juive moderne, conclut par l'État d'Israël. Les auteurs soulignent la continuité de l'identité juive. Selon les mots d'Ettinger : « On ne saurait exagérer la force extraordinaire de la continuité historique et de la permanence de l'existence historique consciente. ... La Shoah et l'État d'Israël sont les témoignages indispensables du fait que ... l'unicité communautaire et nationale [des Juifs] n'a jamais cessé d'avoir un rôle significatif. » Bien que certains auteurs, en particulier Ben-Sasson dans son chapitre sur le Moyen Âge, aient étudié les interactions culturelles, l'ouvrage dans son ensemble véhicule l'idée d'une différence et d'un isolement juifs.

Ces deux histoires collectives étaient notoirement déficientes dans leur traitement de la Diaspora parlant le ladino et, en particulier dans la période moderne, des communautés juives d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient. Malgré des chapitres consacrés aux Juifs des pays arabes au Moyen Âge, ces travaux étaient très « euro-centriques » et reflétaient les tendances intellectuelles dominantes de leur temps. C'est là un manque que nous nous sommes efforcés de corriger. Pour la première fois, ces communautés juives reçoivent leur dû, correctif qui est particulièrement important étant donné l'influence croissante des Juifs d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient dans la politique et la culture de l'État d'Israël.

LES CULTURES DES JUIFS

L'ouvrage présent est aussi le produit d'un temps particulier. Notre époque est une époque consciente d'elle-même qui se pose des questions sur les vieilles idéologies et les récits « magistraux » et qui n'assume plus des catégories monolithiques et immuables comme la « nation » et la « religion ». Les téléologies, nationales ou religieuses, sont plus difficilement défendables tout comme des catégories qui étaient fondatrices pour les générations précédentes, telles que la Patrie et l'Exil, ont perdu leur impact idéologique. Nous sommes devenus extrêmement conscients – et critiques – de la manière dont nous utilisons ces catégories pour construire le passé; au lieu de les accepter comme immuables et données une fois pour toutes, nous nous efforçons de les voir comme les produits de contextes historiques. Nous sommes conscients, peut-être plus que toute autre génération antérieure, de la façon dont notre culture contemporaine et nos engagements influent sur nos manières de voir nos sujets historiques.

Notre coffret d'argent peut une fois encore prouver ce point. En tant qu'historiens des cultures, nous savons que nous voyons un objet qui n'était pas destiné à être exposé en public, ce qui est aujourd'hui son sort au Musée d'Israël à Jérusalem. Peut-être que la nudité de la femme représentée dans son bain rituel ne suscita ni curiosité ni controverse quand le coffret fut fabriqué précisément parce qu'il était destiné à un usage féminin privé. Tout comme l'écriture en hébreu sur le couvercle peut avoir été employée pour cacher le nombre et le type [XXXI] de linges et de vêtements de la femme aux yeux de ses servantes chrétiennes, le coffret lui-même, malgré sa nudité révélatrice, est en quelque sorte dépositaire de secrets. Nous sommes pareils à des voyeurs qui scruteraient un monde qui n'est pas le nôtre et poseraient des questions particulièrement modernes. L'historien des cultures ne peut ignorer le gouffre qui sépare ses recherches de la réalité vécue de ces gens – instruits et non instruits, riches et pauvres, hommes et femmes – qui nous ont laissé de tels objets. Ils se peut que nos préoccupations n'aient pas été les leurs.

La tâche de l'historien contemporain de la culture juive est donc paradoxale: trouver des points communs entre le passé et le présent mais aussi conserver tout ce qui, dans ce passé, est différent et étrange. Les questions singulièrement modernes de l'identité juive – qu'est-ce qui définit un Juif et quelles sont les frontières entre ce qui est juif et ce qui ne l'est pas – hantent chacun de nous alors que nous reconstruisons la diversité des cultures juives. Ce que signifiait être juif au pays biblique de Canaan, dans l'Alexandrie hellénistique, la Pologne du XVI^e siècle ou le Maroc du XIX^e, n'était certainement pas la même chose qu'aujourd'hui; et les questions que nous posons ne sont pas nécessairement celles qui se posaient alors. Mais en considérant notre étude des cultures passées à travers le prisme de ces questions modernes, ces cultures apparaissent à la fois plus familières *et* plus étrangères. Et en regardant les miroirs des nombreuses et diverses cultures juives au cours des siècles, nous pouvons espérer voir les reflets de ce que les Juifs étaient, de ce qu'ils sont aujourd'hui et, peut-être, surprendre quelques éclats de ce qu'ils mettent en œuvre pour façonner ce qu'ils seront demain.

PRÉFACE

NOTES

1 Pour une description de ce coffret, voir Mordecai Narkis, «An Italian Silver Casket of the Fifteenth Century», *Journal of the Warburg and Courland Institutes* 21 (1958), 288-295. Voir également Vivian Mann, *Gardens and Ghettos: The Art of Jewish Life in Italy* (Berkeley, 1989), 309-310; Elias Bickerman, «Symbolism in the Dura Synagogue», *Harvard Theological Review* 58, n° 1 (1965), 131-132; et Shalom Sabar, «Bride, Heroine and Coutsan: Images of the Jewish Woman in Hebrew Manuscripts of the Renaissance in Italy», *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division D, vol. 2 (1990), 67.

2 La source de ces commandements est Mishnah (désormais M.) Shabbat 2.6, qui les présente de manière négative en affirmant que les femmes meurent en couches si elles transgressent ces trois lois. Il faut noter que les hommes sont aussi soumis à ces lois. Voir Rachel Biale, *Women and Jewish Law* (New York, 1984), 40.

3 Voir Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973). Pour certaines critiques et certains développements des thèses de Geertz, voir Sherry B. Ortner, éd., *The Fate of Culture: Geertz and Beyond* (Berkeley, 1999), et James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass., 1988).

4 Voir Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien* (Paris, 1980) et Michel de Certeau, *La Culture au pluriel* (Paris, 1974; 1980).

5 *Mekhilta*, Bo, parasha 5. Cette expression apparaît à plusieurs endroits sous diverses formes dans la littérature rabbinique: par exemple, *Lévitique Rabba* 32, 5; *Nombres Rabba* 13, 19 et 20, 22; *Cantique des Cantiques Rabba* 24.25 et *Tanhuma*, Balak 16.

6 Pour une vue qui met l'accent sur une espèce de judaïsme mystique, voir Erwin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. 1-13 (New York, 1953-1968). Pour une critique de Goodenough, voir Beckerman, «Symbolism».

7 Voir Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, 2^e éd. (New York, 1965).

8 M. Avodah Zarah 3.4. Voir la discussion de ce problème dans la contribution d'Eric Meyers *infra*.

9 Robert Bonfil a apporté des arguments

convaincants pour cette position dans *Les Juifs d'Italie à l'époque de la Renaissance* (Paris, L'Harmattan, 1995).

10 N.d.t. — Nous avons rendu le terme *outsiders* par «étrangers» (entre guillemets) quand les auteurs l'emploient pour désigner des gens qui, tout en vivant au sein ou à côté d'une communauté donnée, ne sont ni intégrés ni assimilés mais restent en quelque sorte «extérieurs» à cette communauté.

11 Voir Cecil Roth, *Jewish Art: An Illustrated History*, éd. rév. (Londres, 1971); Therese et Mendel Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages: Illuminated Jewish Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries* (New York, 1982); et Kalman Bland, *The Artless Jew: Medieval and Modern Affirmations and Denials of the Visual* (Princeton, 2000).

12 Ruth Mellinkoff a récemment soutenu que de telles représentations de Juifs avaient été insérées par des enlumineurs chrétiens hostiles aux Juifs. Voir son *Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany* (Jérusalem, 1999). Il paraît difficile de croire que les mécènes juifs qui commandèrent ces œuvres auraient accepté ces descriptions si elles avaient été véritablement antisémites. Néanmoins, Mellinkoff est convaincante lorsque, suivant en cela d'autres historiens de l'art juif, elle montre qu'il n'y avait pas d'interdit rabbinique de la représentation du visage humain qui aurait pu entraîner l'emploi de têtes d'animaux. Le mystère reste entier.

13 Voir Stanley Ferber, «Micrography: A Jewish Art Form», *Journal of Jewish Art* 3-4 (1977), 12-24.

14 Pour un exemple récent, voir Susan Ackerman, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth Century Judah* (Atlanta, 1992).

15 F. Y. Baer, «L'orientation religieuse et sociale du 'Sefer Hassidim'» (en hébreu), *Zion* 3, no. 1 (1938), 1-50.

16 Voir l'étude fascinante de Marc Michael Epstein, *Dreams of Subversion in Medieval Jewish Art and Literature* (University Park, Pa., 1997).

17 Voir Martin Buber, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (Berlin, 1936), qui comporte des essais de Martin Buber et de Rosenzweig sur la traduction de la Bible.

18 Voir le recueil d'essais sous la direction de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *The Post-Colonial Studies Reader* (Londres, 1995).

LES CULTURES DES JUIFS

19 Voir mes « Confessions of an Historian of Jewish Culture », *Jewish Social Studies*, n.s. 1, n° 1 (automne 1994), 40-51.

20 Voir un exemple particulièrement frappant dans la *Haggadah aux têtes d'oiseaux* : une des pages illustrant le « Dayyénou » [« cela nous aurait suffi » : partie de la prière du Seder de Pâque] montre les Israélites dans le désert en train de recueillir la manne et de recevoir la loi. Ils ont tous des têtes d'oiseaux coiffés de « chapeaux de Juifs » typiques. Voir la reproduction dans Bazalel Narkis, *Hebrew Illuminated Manuscripts* (Jérusalem, 1969), 96-97. Un autre exemple qui montre des visages humains avec au moins un personnage portant un « chapeau de Juif » au Seder de Pâque est la *Haggadah de Darmstadt* dans *ibid.*, 126-127. Pour une collection picturale de tels couvre-chefs, voir l'entrée « Head, Covering of the — » dans *l'Encyclopaedia Judaica*. Voir aussi Raphael Strauss, « The Jewish Hat as Cultural History », *Jewish Social Studies* 4 (1942), 59.

21 Voir Ivan G. Marcus, *Rituals of Childhood: Jewish Culture and Acculturation in the Middle Ages* (New Haven, Conn., 1996), ainsi que son chapitre dans la II^e partie de cet ouvrage.

22 Voir Yisrael Yuval, « Vengeance et damnation, sang et diffamation » (en hébreu), *Zion* 58, n° 1 (1993), 33-90.

23 Voir Elliott Horowitz, « The Rite to Be Reckless: On the Perpetration and interpretation of Purim Violence », *Poetics Today* 15, n° 1 (printemps 1994), 9-54. Voir également son *Reckless Rites* (Princeton, 2001).

24 Voir David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, 1996).

25 Voir Ilana Pardes, *The Biography of Ancient Israel: National Narratives in the Bible* (Berkeley, 2000), et sa contribution dans la première Partie de ce volume.

26 Voir la discussion dans Talmud de Babylone [désormais TB] Ketubot 61a.

27 Voir Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca, N. Y., 1983), 116-117. LaCapra suggère que cette relation entre idées et contexte devrait être établie en recourant aux théories de l'intertextualité puisque le contexte est lui-même composé de textes.

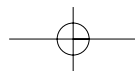
28 Carlo Ginzburg, *Le Fromage et les vers*, trad. fr. Monique Aymard (Paris, Flammarion, 1980).

29 Les manuscrits sont, respectivement, 1478 = JTSA MIC. 8255 (ms. JMC 16), 5b et 1480 = JNUL 8°5492, 7a. Voir David Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham Ben Mordecai Farissol* (Cincinnati, 1981), appendice, et Shalom Sabar, « Bride, Heroine and Courtesan », 68. Je remercie Sabar d'avoir tiré ce texte de la Jewish Theological Seminary Library pour le porter à mon attention. Mon étudiant Yoel Kahn publiera bientôt sa propre étude de ces manuscrits dans un travail sur l'histoire des bénédictions du matin. En s'appuyant sur un examen des manuscrits, il conclut que celui de 1478 a été écrit par Farissol alors que la nouvelle version des mots dans celui de 1480 est d'une écriture différente.

30 Voir Chava Weissler, *Voices of the Matriarchs* (Boston, 1998).

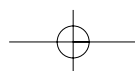
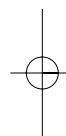
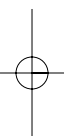
31 Voir Arnold Eisen, *Galut* (Bloomington, Ind., 1986).

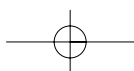
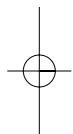
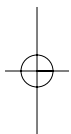
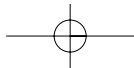
32 Traduction dans Hayyim Nachman Bialik, *Revelment and Concealment: Five Essays* (Jérusalem, 2000), 43-44. Voir aussi la postface de Zali Gurevitch dans laquelle il décrit Bialik comme « le poète de l'exil ».



I.

Origines
méditerranéennes





Introduction de la première partie : Origines méditerranéennes

David Biale

[3] Où et quand commence la première culture juive ? Les réponses à ces deux questions d'une simplicité trompeuse se perdent dans les brumes de l'histoire du Proche-Orient antique. Nos sources sont la Bible hébraïque et les témoignages archéologiques, mais ces sources posent autant de problèmes qu'elles en résolvent. La mention la plus ancienne de l'antique Israël apparaît sur une stèle ou un monument commémoratif d'une victoire du Pharaon Merneptah dans la seconde moitié du XIII^e siècle av. è.c. Le Pharaon y proclame non sans fierté : « Israël est ruiné, sa semence n'est plus. » C'était là un commencement fâcheux pour un peuple qui allait vivre plus de trois millénaires après l'annonce de son extermination ! À partir de ce moment, les archives archéologiques deviennent floues : nous n'avons aucune preuve extérieure de l'Exode hors d'Égypte et des preuves ambiguës de la conquête de Canaan qui suivit. Les archéologues nous disent que la culture matérielle de l'antique Israël différerait peu, sinon pas du tout, de celle des Cananéens qui vivaient dans la plaine côtière ; certains en ont conclu que les Israélites étaient donc des Cananéens qui vivaient dans la région montagneuse entre le Jourdain et la Méditerranée. Selon cette opinion fort controversée, l'Exode était un mythe car les Israélites ne quittèrent jamais la Terre de Canaan.

Et que dire de la Bible qui nous raconte l'histoire familière d'Abraham à qui Dieu ordonne de quitter Ur en Chaldée et d'aller au pays de Canaan dont la possession lui est promise ? Cela signifie-t-il que les « enfants d'Israël », ainsi qu'ils se désigneront plus tard d'après le deuxième nom du petit-fils d'Abraham, Jacob, sont originaires des plaines fertiles de Mésopotamie ? Les histoires des trois patriarches et de leurs quatre épouses suggèrent à n'en pas douter un tel rapprochement. Mais alors la Bible apporte des indices contradictoires. Un vide de 400 ans (ou 430, selon une autre tradition) sépare les récits de la Genèse de l'émergence de la nation israélite après l'asservissement en Égypte. Pourquoi est-ce que le livre que les Israélites eux-mêmes ont écrit – et fondé, sans doute, sur des traditions anciennes – ne conserve pas le moindre souvenir d'une si longue période ? Se pourrait-il que les histoires de patriarches et de matriarches aient été des contes indépendants ajoutés plus tard pour donner à une

I. ORIGINES MÉDITERRANÉENNES

nation jeune et, pire encore, « asservie » une certaine patine, un cachet vénérable d'ancienneté? Le récit de l'Exode lui-même reconnaît que la nation [4] qui quitta l'Égypte était « une foule mêlée » (Exode 12, 38), le contraire même d'un groupe tribal ou ethnique ayant un lignage commun. Bien plus tard, le prophète Ézéchiel fulminera : « Par ton origine et par ta naissance, tu es du pays du Canaan. Ton père était amorite et ta mère hittite » (Ezéchiel 16, 3).

Ces textes posent autant de questions que les archéologues. Pourquoi une nation conserverait-elle comme canoniques les aveux d'une généalogie aussi douteuse? Si l'Exode est un mythe, pourquoi une nation s'inventerait-elle des origines et une histoire aussi peu honorables de peuple asservi? Si toutes les nations sont des « communautés imaginées », l'Israël antique nous a laissé l'exemple d'une imagination très contradictoire. Il est fort possible que certains événements historiques réels sous-tendent ce que certaines personnes écartent comme un mythe. Il n'est pas si facile de séparer histoire et littérature.

Si, de surcroît, une culture se définit par des frontières entre « nous » et « eux », la culture de l'Israël biblique était fort mal défendue car, alors même que la nation se voyait donner comme mission d'éradiquer ses voisins (« tu les condamneras à la destruction : ne conclus aucune alliance et ne leur accorde aucun quartier » – Deutéronome 7, 2), on ne cesse de voir apparaître dans la Bible des individus et des idées qui appartiennent à ces peuples voisins. On en veut pour exemple Urie le Hittite, général de David et premier époux de Bethsabée; David envoya Urie à la mort sur le champ de bataille et épousa sa veuve qui devint mère du roi Salomon. Que faisait un Hittite comme général dans l'armée de David si, comme le prescrit le Deutéronome 7, les Hittites auraient dû être exterminés? Pourquoi porte-t-il un nom qui suggère qu'il adore le Dieu d'Israël (Uriah ou Urijah : Jéhovah est ma lumière)? Et David lui-même, arrière petit-fils d'une Moabite, se serait vu également interdire, selon une loi du Deutéronome, l'entrée dans « l'assemblée du Seigneur ». Ces divers exemples suggèrent que les frontières entre Israélites et non-Israélites dans la Terre de Canaan étaient bien plus floues que nous ne le croyons habituellement. Il se peut que des catégories comme « l'ethnicité » ou « la religion » aient signifié bien autre chose alors que ce qu'elles signifient pour nous aujourd'hui.

Pour compliquer encore nos problèmes, le texte biblique lui-même – ou plutôt le recueil multiple et disparate de textes que nous appelons Bible – ne fut composé sous la forme que nous lui connaissons que bien après les événements qu'il raconte. Même si, comme cela paraît très vraisemblable, il se fondait sur des sources bien plus anciennes, ce ne fut qu'après la destruction du premier Temple en 586 av. è.c., l'exil babylonien et la construction du deuxième Temple (probablement vers la moitié du V^e siècle av. è.c.) que les textes furent compilés et canonisés. La Bible telle que nous la connaissons est un document de l'époque du deuxième Temple mais la période exacte où elle fut rédigée reste un mystère. Aussi, parler de la culture de l'Israël antique et biblique pose immédiatement la question de savoir si nous parlons de la culture réelle de ces Israélites qui sont décrits dans la Bible ou, au contraire, si nous parlons de la manière dont leur culture fut *imaginée* par les générations ultérieures.

INTRODUCTION

Comme toute réponse unique à cette question ne saurait être satisfaisante, les deux premiers chapitres de la première Partie de cet ouvrage s'attelleront à cette tâche avec des outils différents. Ilana Pardès prend [5] les six premiers livres de la Bible (la Torah plus le Livre de Josué) comme l'expression narrative de l'histoire de l'Israël antique, sans se préoccuper ni de l'époque où ils furent écrits ni de combien de sources ils émanent. C'est cette biographie collective qui définit la nation israélite – ainsi que le peuple juif ultérieur – mais elle est émaillée de conflits et de contradictions. Ronald Hendel arrive à une conclusion semblable en partant d'une étude de l'Israël antique dans son contexte proche oriental, comme partie organique de son environnement mais aussi comme élément attaché à sa singularité. Les cultures israélite et cananéenne se recouvraient en grande partie, ce qui explique peut-être pourquoi la Bible insiste tant sur leur séparation.

La Bible fut rédigée à l'époque où les Israélites devinrent connus sous le nom de Juifs, habitants de *Yahud* ou Judée. Qui étaient exactement ces Judéens ? La période du deuxième Temple commence avec Ezra (ou Esdras) le Scribe qui proclame l'interdit du mariage mixte entre ceux qui sont revenus de l'Exil de Babylone et les « peuples du pays ». Certains de ces peuples étaient sans aucun doute non israélites mais d'autres, tels que les Samaritains, se croyaient descendants de l'ancien Israël et vouaient un culte, comme le font aujourd'hui encore leurs rares survivants, au Dieu d'Israël. Pour Ezra, cependant, était juif qui descendait de ceux qui étaient partis en exil et étaient revenus, et il interdit tous les franchissements faciles de frontière entre groupes qui avaient évidemment eu cours à l'époque du premier Temple. Ezra donnait donc une définition ethnique, voire biologique, des Juifs comme « semence sacrée » (*zera qodech*). Cependant sa tentative d'instauration d'une « pureté » ethnique fut davantage honorée par le manquement ou l'infraction car nombre de ceux qui étaient restés en exil ou appartenaient à la Diaspora, à Babylone ou en Égypte, se considéraient également juifs. Et quelques siècles plus tard, le royaume hasmonéen ou maccabéen conquiert et convertit divers peuples appartenant à la religion/nation juive. En fait le développement d'une procédure stricte de conversion commença probablement à cette époque et fut finalement codifiée par les rabbins au II^e siècle è.c.

Ainsi, être juif dans l'Antiquité impliquait de jongler avec diverses affirmations religieuses, ethniques et politiques. Cela signifiait que l'on adorait le Dieu qui, à la différence de tous les autres, n'avait pas de représentation visuelle (ce qui conduisait certains « antisémites » de l'époque à soutenir que les Juifs étaient athées puisque leur dieu ne pouvait être vu). Être juif, c'était se considérer comme descendant ethnique des anciennes tribus d'Israël même si, comme le roi Hérode, leurs véritables ancêtres étaient édomites. Et cela signifiait que l'on était sujet d'un gouvernement juif installé à Jérusalem, sauf si l'on vivait à l'extérieur de la Terre d'Israël (dont les frontières n'étaient jamais stables, pas plus alors qu'aujourd'hui). La complexité de l'identité juive à l'époque du deuxième Temple, et même ultérieurement, égale celle de l'époque moderne.

Ce fut la rencontre avec la puissante culture hellénique qui contraignit les Juifs à se définir sur le plan culturel. Contrairement aux autres puissances impérialistes du

I. ORIGINES MÉDITERRANÉENNES

monde antique, les Grecs créèrent une culture véritablement cosmopolite ou, pour employer le vocabulaire actuel, mondialisée [6]; il n'était pas nécessaire d'être ethniquement grec pour partager cette culture ou s'y identifier. Le processus par lequel les Juifs relevèrent ce défi ne fut pas moins complexe que la manière dont ils avaient interagi avec les cultures cananéennes antérieures. En dépit de leurs propres déclarations et des perceptions de certains observateurs extérieurs, les Juifs ne se coupèrent pas de cette culture mondiale mais en utilisèrent les richesses pour cultiver leur singularité. La Grèce et Rome furent certes à certaines époques les adversaires politiques et militaires des Juifs mais, culturellement, il existait des similitudes frappantes entre eux. Comme les Romains, les Juifs entretenaient une histoire de leurs origines qui comportait un long voyage, sous la conduite d'un héros, qui les amenait finalement dans une terre nouvelle qui était également leur patrimoine ancestral. Comme les Grecs, les Juifs se considéraient comme un groupe ethnique, clairement distinct des *barbaroi* (barbares). Mais comme les Grecs après la conquête par Alexandre du Proche-Orient et comme les Romains plus tard, ils ne croyaient pas que leur culture ne pouvait s'épanouir que sur son sol natal. Tout comme l'hellénisme et la culture romaine pouvaient être transplantés jusqu'aux confins de ces empires, les Juifs, sans avoir d'empire, répandirent les semences de leur religion et de leur culture dans tout le bassin méditerranéen, en partie en émigrant eux-mêmes mais aussi en partie par le prosélytisme (dont l'importance reste controversée).

Là encore, deux chapitres abordent ces thèmes: Erich Gruen examine la vaste littérature que les Juifs produisirent essentiellement en grec, et Eric Meyers entrelace les témoignages archéologiques de Palestine de la période perse à la période gréco-romaine avec la littérature hébraïque et araméenne produite par les prêtres, rabbins et autres lettrés. Dans la culture matérielle comme littéraire, la confrontation avec l'hellénisme donna naissance à des formes nouvelles de culture et d'identité juives. L'accent est mis ici sur le pluriel – *formes* – car ce fut une période d'extrême pluralisme, voire de querelles intestines, des groupes dissidents, comme les communautés de la mer Morte ou de Qumrân, défiant l'establishment sacerdotal à Jérusalem, et des communautés de la Diaspora, bien que toujours liées religieusement à Jérusalem, expérimentant leurs propres interprétations de la tradition. Ces nouvelles interprétations n'étaient pas tant *inspirées* par la culture gréco-romaine qu'une *partie intégrante* de cette culture.

On présume souvent que c'est à la suite de la destruction du deuxième Temple par les Romains pendant la Grande Révolte juive de 66-70 è.c., qu'il fut mis fin à la fragmentation et à la diversité de la période antérieure lorsque les rabbins consolidèrent leur emprise sur la définition de la judéité. Quoique la destruction du Temple ait été un événement aux conséquences religieuses et politiques énormes, sa signification culturelle est moins évidente. La culture de la période «rabinique» en Palestine continua à être dominée par l'hellénisme et elle ne perdit ni sa diversité ni ses tensions internes. L'expression même «période rabinique» ne doit s'employer qu'avec des guillemets car ce n'est qu'avec le recul historique que les rabbins ont acquis une telle éminence. Pendant de nombreux siècles, tout d'abord sous la Rome païenne et ensuite sous le christianisme byzantin, la culture des Juifs [7] illustra une inter-action dynamique avec

INTRODUCTION

ces deux cultures. Comme au cours de la période du deuxième Temple, il est possible de répondre de diverses façons à la question de savoir ce que signifiait le fait d'être juif, et ce malgré les efforts des rabbins pour standardiser cette identité.

Trois chapitres sont consacrés ici à la diversité de la culture juive dans l'Antiquité tardive. Oded Irshai examine comment les Juifs de Palestine, population encore significative alors, en particulier en Galilée, réagirent lorsqu'ils se trouvèrent pour la première fois amenés à vivre sous une souveraineté chrétienne et comment les frontières entre judaïsme et christianisme continuèrent à être relativement perméables. Isaïah Gafni aborde la culture des Juifs de Babylonie, une communauté ancienne comme nous l'avons signalé mais qui commençait à prendre conscience de sa propre autorité intellectuelle et religieuse alors que la communauté juive palestinienne déclinait sous la domination romaine et byzantine. Ce furent ces deux communautés qui produisirent les deux versions du Talmud, la version babylonienne et celle de Jérusalem (ou palestinienne). Mais pour avoir une compréhension complète de la culture de ces Juifs, il faut dépasser les perceptions de l'élite rabbinique pour examiner d'autres noyaux culturels, comme la synagogue ou les voix du petit peuple conservées dans la littérature rabbinique, et pour qui les enseignements rabbiniques n'avaient peut-être pas encore de caractère normatif. Comme exemple d'une telle culture juive « alternative » qui s'épanouit loin de l'orbite des rabbins babyloniens et palestiniens, Reuven Firestone prend les Juifs d'Arabie, les premiers à entrer en contact et en conflit avec l'islam naissant au VII^e siècle. Là aussi, l'identité juive se révèle avoir été un mélange complexe d'appartenance tribale et religieuse, et si la culture juive fut influencée par la nouvelle religion musulmane, elle influença également celle-ci.

Une certaine unité thématique rapproche donc les cultures juives les plus anciennes des plus récentes étudiées dans ce volume puisque les Juifs dans des contextes divers définissaient leur différence en employant le langage et les pratiques mêmes de leur environnement. Cependant, à la différence d'autres groupes ethniques anciens, les Juifs avaient certaines qualités singulières : même si beaucoup d'autres mêlaient des composantes nationales et religieuses dans leurs identités, seuls les Juifs – comme les chrétiens et les musulmans – en vinrent à adorer un Dieu qui niait l'existence des autres dieux. Et ils élaborèrent une procédure sans équivalent de conversion à l'*ethnos* juif, une possibilité inconnue des païens de l'Antiquité pour qui une identité ethnique ne pouvait être adoptée même si l'on faisait allégeance à un dieu étranger. La « judéité » (identité ethnique) en vint à s'identifier de plus en plus au « judaïsme » (croyance religieuse), ce dernier se constituant probablement dans un dialogue avec le christianisme naissant et imprimant de sa marque l'islam primitif. Ainsi la culture juive à la fin de notre période apporta des contributions majeures à la politique de l'identité antique alors que chrétiens et musulmans en venaient à dominer le bassin méditerranéen, domination qui clôt la première Partie et sera au cœur de la deuxième Partie de ce livre.



Carte des errances par Thomas Fuller, 1650. Détail
(Avec l'aimable autorisation d'Ilana Pardès)