LÉGISLATION CIVILE

DU THALMUD

NOUVEAU COMMENTAIRE ET TRADUCTION CRITIQUE

DU

TRAITÉ BABA BATHRA

PAR LE DOCTEUR

Israël-Michel RABBINOWICZ

TOME IV

PARIS

CHEZ ERNEST THORIN, ÉDITEUR

7, RUE DE MÉDICIS, 7

ET CHEZ L'AUTEUR, RUE DE SEINE, 63

1879

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES TERMES TECHNIQUES

Aharyoth, v. p. 129 et 137.
Amanah, v. p. 159 et 337.
Ones, v. p. 125.
Epitropos, v. p. 132.
Hagbahah, v. p. 199.
Hazakah, v. p. 12, 15, 18, 66, 78, 104, 133, 164, 180. Dans ces diverses pages on trouvera les significations multiples et variées de ce mot.
Kinyan, v. p. 6.
Melog, v. p. 161.
Meschikhah, v. p. 199.
Meschoubad, v. p. 20.
Messirah, v. p. 196 et 199.
Mioun, v. p. 353. Il s'agit d'une jeune fille orpheline de son père qui a été mariée, pendant sa minorité, par sa mère ou ses frères, et qui vient devant le tribunal faire un acte qui annulerait le mariage.
Modaa, v. p. 121.
Mouad, v. p. 230.
Passim, v. p. 347.
Rob, v. p. 228.
Scharir vekayam, v. p. 371.
Tham, v. p. 229.
Tzon barzel, v. p. 362 et 363.
Quant aux autres termes techniques, on en trouvera l'explication dans ma *Législation criminelle du Thalmud*.

ERRATA

Pages.

44, ligne 6 : au lieu de *rab* lisez *rabbi.*

56, note, ligne 1 : au lieu de *Khenisohtha*, lisez *Khenischtha.*

67, note : lisez 30 *ris* font 4 *mils.*

94, ligne 19 : au lieu de *contre Simon*, lisez *contre Rouben;* au lieu de *Simon*, lisez *Rouben.*

104, note, ligne 4 : au lieu de *rabbenou*, lisez *rab.*

121, ligne 28 : au lieu de *ne peuvent*, lisez *ne peuvent pas.*

169, ajoutez ceci : une légende raconte qu'un homme qui n'était pas docteur aurait réussi à vaincre les ennemis des Juifs, en prétendant que tout ce qu'un esclave possède appartient au maître [v. traité Synhedrin, fol. 91 recto]. Mais on ne peut tirer aucune conclusion légale d'une légende pareille, où un homme du peuple qui se dit lui-même ignorant [*hedjot*] n'a qu'un but, de défendre sa patrie contre les attaques ridicules de ses ennemis.

253, ligne 4 : après les mots *étant mort* ajoutez : *notre mischnah nous apprend donc que ce cas ressemble au suivant*, etc.

270, note, ligne 1 : au lieu de *fol.* 27, lisez *fol.* 127.

303, ligne 4 : au lieu de *Rab*, lisez *rab* (avec un petit *r*).

352, au lieu de 20 *ans*, lisez : 18 *ans*, car Rabba admet la majorité à 18 ans.

371, ligne 20 : entre les mots *ait* et l'*expression* ajoutez le mot *eu.*

407, note, ligne 5 : rayez le mot *pas;* ligne dernière : au lieu de *rendraient*, lisez *rendaient.*

INTRODUCTION

Le traité intitulé *Baba bathra* [dernière porte ou dernière partie du code civil], dont je publie ici la traduction critique, se divise [comme les volumes précédents] en dix *pérakims* [1].

Le 1er perek traite des rapports entre voisins, associés ou non, et de la délimitation du domaine de chacun d'eux, des obligations que les villes peuvent imposer aux habitants et la communauté à ses membres, enfin des conditions dans lesquelles les associés peuvent faire le partage de leurs biens.

---

1. Avant tout je veux attirer l'attention des lecteurs sur les passages suivants, où ma nouvelle interprétation sauve l'honneur de nos docteurs, auxquels les commentaires ont attribué des idées difficiles à approuver. Ce sont :

1) Les passages où les commentaires pensent qu'on a donné aux rabbins des priviléges exorbitants aux dépens des hommes du peuple. Je crois que le texte a été mal compris, et je lui ai donné une autre interprétation [pp. 26 et 60].

2) J'ai donné une nouvelle interprétation à la sentence *Khol dealim gabar*, qu'on traduit faussement par « celui qui sera plus fort gagnera » [p. 95-96], ainsi qu'à l'expression *schouda* que les commentaires interprètent comme si dans certains cas les juges pouvaient juger d'une façon tout à fait arbitraire [p. 97].

3) On attribue à Samuel une sentence qu'aucun homme de bon sens ne peut admettre, comme si rab Joudah disait en son nom que, dans le cas où un individu achète un champ en le payant avant de re-

Le IIe perek expose les diverses applications de ce principe de *solidarité*, qui distinguait la législation juive de celle des païens de l'Asie [*voir* l'introduction de mon IIe tome de la *Législation*], et d'après lequel un Israélite ne devait faire dans son propre domaine rien qui pût causer un dommage à son voisin.

Le IIIe perek expose d'abord les lois de la *hazakah* [possession] des immeubles, pour déterminer les conditions dans lesquelles la possession peut, à elle seule, servir de preuve que le possesseur en est le propriétaire légitime. Puis, la mischnah parle d'une autre *hazakah*, prise de possession, pour rendre irrévocable l'acquisition nouvelle d'un immeuble [p. 133]. Enfin, la mischnah parle d'un troisième genre de *hazakah*, droit fondé sur l'usage: par exemple, si un individu a dans la cour de son voisin un moulin entouré d'une haie, et si le voisin lui a laissé faire cet usage de sa cour pendant trois ans sans protester, le propriétaire du moulin a désormais le droit de le continuer, droit fondé sur l'usage qui lui sert de preuve qu'il l'a acquis légitimement [*voir* p. 180]. La mischnah parle ensuite, à cette occasion, de nouveau,

---

cevoir l'acte de vente, un autre individu pourrait s'emparer de ce champ comme d'une chose qui n'a pas de maître [*hephker*]. J'ai rejeté cette interprétation, en montrant que Samuel parle, non pas d'un cas où un individu achète un champ à son propriétaire, mais d'un cas où il l'achète au gouvernement selon les lois persanes [p. 176].

4) J'ai cherché à expliquer la sentence, qui paraît singulière, d'après laquelle un homme qui achète un puits dans le bâtiment d'un autre n'aurait pas le droit d'entrer dans ce bâtiment pour puiser de l'eau dans son puits [p. 184-187].

5) J'ai expliqué d'une manière plus conforme à la justice la conduite de rab Saphra [p. 318] et de Rabba [p. 331-334].

6) Enfin j'ai donné une nouvelle explication sur l'origine de la singulière méthode de faire des actes pliés et cousus [p. 368-371].

du principe de solidarité [qui a déjà fait le sujet du IIe perek], pour en déduire quelques nouvelles règles, en vertu desquelles un Israélite ne peut pas faire de sa propriété un usage qui pourrait causer un dommage à son voisin [*voir* p. 181 et 182]. Enfin, elle y attache d'autres applications du même principe concernant l'intérêt public [*voir* p. 282].

Le IVe perek expose des lois, motivées par l'usage de certains pays et par le sens que la convention du langage attache à certains mots; ces lois sont relatives aux ventes de certaines choses et elles indiquent quels sont les objets compris dans les ventes; exemple : Si un individu dit qu'il vend une *bayith*, il a compris une certaine pièce de sa maison et non pas certaine autre [loi motivée par le sens attaché au mot *bayith* dans le pays du docteur qui a émis cette loi]; si on vend une maison, on a compris dans la vente les choses fixes, comme les portes, mais non pas les choses mobiles, comme la clef [loi motivée par l'usage].

Le Ve perek parle d'abord des lois analogues à celles du *perek* précédent; puis, la mischnah parle du mode d'acquisition des meubles [*voir* p. 205-215]. Enfin, elle indique comment le boutiquier doit verser les marchandises liquides aux clients, et comment il faut peser et mesurer les marchandises liquides et solides, pour qu'il n'y ait aucune fraude [*voir* p. 215-220].

Le VIe perek parle de la vente des semences et des divers produits des champs [du blé, des figues, du vin, etc.]. Ensuite, la mischnah indique les dimensions qu'il fallait donner à certaines bâtisses, si l'on avait pris l'engagement de les faire [*voir* fol. 98 verso]. Puis elle expose les droits d'un individu dont les propriétés

étaient entourées par celles d'un autre, ou ceux d'un individu ou du public, qui avait un passage dans le domaine d'une personne [*voir* p. 236-238]. Enfin, elle donne les dimensions qu'il fallait donner aux tombeaux de famille, si l'on s'était engagé à les construire [*voir* p. 238-242]. Le VII^e^ perek parle des ventes des champs, pour indiquer ce qui est compris ou non dans la vente, et pour donner des lois concernant les parties qui n'y sont pas comprises [*voir* fol. 102 verso-107 verso].

Le VIII^e^ perek expose les lois de succession, la mischnah indique d'abord quels sont les individus qui ont le droit de succéder et quels sont ceux dont la parenté les fait passer avant les autres parents, puis elle parle des droits du premier-né et de ceux des filles [*voir* p. 248-268]. Ensuite, elle traite des lois concernant les droits du père de disposer de ses biens en faveur de tel ou tel héritier, ou en faveur d'un étranger. Enfin, elle parle des droits réciproques des fils du défunt et de ses filles.

Le IX^e^ perek continue d'abord à s'occuper des droits réciproques des fils du défunt et de ses filles; puis, la mischnah parle des lois concernant les testaments. Ensuite elle parle de certains cas où un individu est mort en même temps que son héritier, sans qu'on sache lequel d'eux est mort le premier (théorie des *Comorientes*).

Le X^e^ perek traite d'abord des actes, actes de prêt, actes de vente ou lettres de divorce, actes de mariage et de fermage des champs et d'autres actes divers [*voir* p. 368-406]. Enfin la mischnah expose les lois concernant la garantie qu'un individu a donnée pour un débiteur.

On trouve, en outre, dans ce volume des lois nombreuses concernant l'instruction obligatoire [p. 53-56], la bienfaisance [p. 27-34], la police des communautés

juives [p. 29, 52, 221], l'hygiène [p. 72], des dispositions qui concernent les accapareurs de blé et d'autres denrées [p. 224 et 225], les lois concernant la majorité [p. 350-354], quelques passages concernant la polygamie [*voir* plus bas, p. 225], l'esclavage [p. 41], etc.

I.

Instruction obligatoire.

Le Thalmud admet l'instruction obligatoire pour tous les enfants. Il cite le verset : « Les hommes intelligents brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui rendent justes les autres luiront comme les étoiles [Daniel, XII, 3]. Voici comment une beraïtha explique ce verset : Les intelligents sont les juges intègres et les hommes charitables qui engagent même d'autres à faire la charité, ils seront comme le firmament ; mais les instituteurs des enfants brilleront d'un éclat beaucoup plus vif, ils luiront comme les étoiles, car ils « rendent les autres justes », ils rendent le peuple vertueux, en propageant l'instruction et en combattant l'ignorance, qui est la source de tous les vices [*voir* p. 30].

Les Juifs se distinguaient de toutes les nations par leur législation sur l'instruction.

Voici ce qu'on lit dans la Ghemara :

« Rab Joudah dit au nom de Rab : Bénie soit la mémoire de cet homme qu'on appelait Josué, fils de Gamala, car sans lui l'instruction se serait perdue en Israël. Au commencement (à l'époque biblique), il y avait une loi mosaïque pour l'instruction obligatoire,

qui forçait le père à instruire ses enfants ; mais l'orphelin était privé d'instruction. Pour remédier à ce mal, la loi rabbinique établit des écoles à Jérusalem pour les enfants. Cette loi était encore imparfaite; les enfants de la province ne pouvaient en profiter que s'ils avaient un père, car les pères les amenaient à Jérusalem dans les écoles publiques, mais les orphelins de la province étaient encore privés d'instruction. Les rabbins firent donc une nouvelle loi qui établit des écoles dans le chef-lieu de chaque hyparchie, et les enfants commençaient à les fréquenter à l'âge de 16 ou 17 ans. Mais il arriva que les élèves déjà grands quittaient l'école à la moindre contrariété, et les enfants des petites villes n'avaient pas d'instruction. Josué, fils de Gamala, vint donc établir une nouvelle loi rabbinique sur l'instructon obligatoire, pour remédier à tous ces maux. D'après la loi rabbinique de Josué, fils de Gamala, chaque district, et même chaque ville ou village est obligé de fonder des écoles publiques, et les enfants doivent commencer à les fréquenter à l'âge de 6 ou 7 ans. Rab dit à l'instituteur communal, rab Samuel, fils de Schilath : Si l'on amène dans ton école un enfant de moins de 6 ans, tu ne dois pas le recevoir; mais, à partir de l'âge de 6 ans, reçois-le et charge-le comme on charge un bœuf. Rab dit encore au même instituteur communal : Quand tu crois devoir frapper un enfant, tu ne dois le faire que doucement, sans lui faire mal, et ne t'inquiète pas s'il ne veut pas étudier; il ne faut pas le frapper trop pour le forcer à étudier, ni le chasser de l'école. Laissez-le assis auprès des autres enfants qui sont appliqués, et il finira par suivre le bon exemple » [V. p. 53 et 54].

« Rabba dit : Jadis on amenait les enfants des petites

villes dans les grandes, pour qu'ils y fréquentassent les écoles publiques. Depuis la loi rabbinique de Josué, fils de Gamala, qui établit des écoles dans toutes les villes, on n'amène plus les enfants d'une ville dans l'autre, et les pères de famille de chaque ville ou village peuvent exiger qu'on fonde des écoles chez eux. Mais on peut amener les enfants d'un quartier de la ville dans l'autre, et les pères de famille ne peuvent pas exiger qu'on nomme un instituteur dans leurs quartiers. S'il y a un fleuve qui sépare les quartiers l'un de l'autre, on ne peut pas laisser les enfants passer le fleuve; alors on est obligé de nommer un instituteur pour chaque quartier. Cependant, s'il y a un pont solide, on peut laisser les enfants passer le fleuve; mais s'il n'y a qu'une petite planche, on ne peut pas les laisser passer par là, et l'on est obligé d'établir une école de chaque côté du fleuve. »

« Rabba dit encore : Un instituteur communal peut recevoir des enfants jusqu'au nombre de 25; s'il y a 50 enfants dans la ville, on est obligé de nommer 2 instituteurs. S'il y en a 40, l'instituteur doit s'adjoindre un répétiteur; c'est la ville, et non pas l'instituteur, qui paye le répétiteur. »

« Rabba dit encore : S'il y a un instituteur qui enseigne, et si l'on en trouve un autre qui enseigne mieux, on ne destitue pas le premier; car on pourrait se relâcher de son zèle, si l'on n'était pas sûr de sa place. [Raschi l'interprète autrement.] Rab Dimé de Nehardea dit, au contraire, que cette crainte engagera les instituteurs à avoir plus de zèle. »

« S'il y a deux instituteurs à nommer, dont l'un est plus versé dans l'Écriture que l'autre, mais dont l'autre fait plus attention à ce que les enfants ne se trompent pas

dans la prononciation ou le sens exact de chaque mot, on préfère le premier ; car l'enfant finira par se corriger tout seul. Rab Dimé de Nehardea dit, au contraire, qu'on préfère le dernier. » [V. p. 55 et 56.]

Il y avait aussi des instituteurs libres, qui n'étaient pas nommés par la commune, et qui gagnaient leur vie en donnant des leçons ; car « rab Joseph dit : Rab Houna, qui a émis l'opinion qu'un meunier (ou celui qui exerce une autre profession) peut empêcher son voisin d'exercer dans sa rue le même métier que lui, fait une exception pour l'instituteur d'enfants, parce qu'on l'a dit : Depuis Esdras (le retour de Babylone), la loi permettait à un instituteur de s'établir auprès d'un autre instituteur. — N'y a-t-il pas à craindre qu'il ne se relâche de son zéle, si on lui fait concurrence? — Au contraire, l'émulation augmentera son savoir et son zèle. » [V. p. 59.]

Les adultes se rassemblaient le soir après la fin de leurs travaux, ainsi que les samedis et les jours de fêtes, dans les maisons communales appelées *medresse* ou dans les académies, pour faire des études; les lundis et les jeudis ils allaient le matin entendre la lecture de la Bible. Chaque commuauté devait acheter au moins une bible, pour que tout le monde pût en profiter. [V. p. 25.]

Ces dispositions et bien d'autres encore ont produit d'excellents résultats. L'instruction était extrêmement répandue en Israël. On trouvait de simples ouvriers du bas peuple, qui connaissaient la Bible entière presque par cœur. Un chrétien demanda à rabbi Ismaël pourquoi est-il écrit : « Dieu fit pleuvoir sur Sodome..... de la part de Dieu » [Genèse, XIX, 24]. (Il voulut en tirer la conclusion qu'il y a Dieu le Père et Dieu le Fils.) Un blanchisseur qui était là répondit pour rabbi Ismaël à

son interlocuteur qu'on ne peut pas prouver la divinité de Jésus-Christ de ce passage, car la syntaxe de la langue hébraïque permet de répéter le substantif au lieu d'employer un pronom. Car, dit-il, il est écrit : « Lemekh dit à ses femmes : Femmes de Lemekh, écoutez ma parole » [Genèse, IV, 23], au lieu de dire : « Mes femmes, écoutez ma parole » [V. Traité Synhedrin, fol. 38]. On voit ici que le blanchisseur connaissait non-seulement l'histoire de Lemekh, mais aussi les paroles mêmes de l'Écriture. Des exemples pareils sont nombreux dans le Thalmud et les Midraschim. Tout le monde savait la Bible par cœur, car la Mischnah dit : « Si l'ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque.... il n'est pas condamné; car tout le monde connaît l'Écriture, l'ancien ne peut tromper personne. » [Traité Synhedrin, fol. 88.] Voir d'autres preuves de la propagation de l'instruction en Israël dans la préface de ma Législation criminelle du Thalmud.

II

Charité.

Les communautés juives avaient une caisse de bienfaisance générale; en outre, elles distribuaient aux pauvres des aliments tous les jours; une autre caisse était destinée à donner des vêtements aux nécessiteux; enfin, il y en avait une pour l'enterrement des pauvres [*voir* p. 27]. La loi rabbinique établit que celui qui demeure dans une ville depuis trente jours doit donner sa part des aliments que la ville distribue aux pauvres; il faut un séjour de trois mois pour être obligé de contribuer à la caisse communale de bienfaisance; il faut un séjour de six

mois pour être obligé de contribuer à la distribution des vêtements; il en faut un de neuf mois pour être obligé de donner sa part dans les dépenses de l'enterrement des pauvres [*ibidem*]. Les aliments se distribuaient tous les jours; la caisse de bienfaisance faisait des distributions tous les vendredis [p. 29]. Rab Joudah dit : Si un pauvre vient demander un vêtement, il faut s'informer s'il est réellement pauvre; mais s'il demande à manger, on lui donne la nourriture sans examen. Si un pauvre voyageur passe par la ville, on lui donne à manger; s'il reste la nuit, on lui donne ce qu'il lui faut pour la nuit [p. 31]. Rabbi Assé dit : La charité vaut tous les commandements de la religion. Rabbi Elazar dit : Celui qui engage les autres à donner l'aumône est plus grand encore que celui qui la donne lui-même. D'après rabbi Isaac, il ne suffit pas de donner l'aumône, il faut encore la donner de bon cœur et de la manière la plus aimable [p. 32]. On lit dans une beraïtha : Si l'on refuse de faire la charité, c'est comme si l'on sacrifiait aux idoles. On lit dans une autre beraïtha : La charité qu'on fait dans ce monde est un grand *paraklet* [avocat, protecteur] devant notre Père céleste. Un homme qui donne une obole à un malheureux est sûr qu'il jouira de la félicité de contempler la Majesté divine. Rabbi Elazar avait l'habitude de donner une *peroutah* [petite pièce de monnaie] à un pauvre avant de faire les prières. Rabbi Johánan dit : Il est écrit « Celui-là prête à Dieu, qui fait la charité à un pauvre » [Proverbes, XIX, 17]; si l'Écriture ne l'avait pas dit, on n'oserait pas le dire : Dieu est le débiteur de celui qui fait la charité à un pauvre [p. 33].

A Jérusalem on était dans l'usage d'étendre une *mappah* [une ligne, serviette] à la porte, quand on se mettait

à table; tant que la *mappah* était étendue, les pauvres pouvaient entrer; la *mappah* enlevée, on n'entrait plus [p. 236].

Munbez avait distribué ses trésors et ceux de ses parents aux pauvres dans une année de famine. On lui fit des reproches, en disant: « Ton père a amassé des trésors, et tu les prodigues. » Mais il répondit: « Mon père a amassé des trésors dans la terre, moi je les amasse dans le ciel; mon père a amassé des trésors improductifs, les miens porteront des fruits » [p. 33 et 34].

III

Police, Hygiène.

La loi rabbinique défend de mettre un four dans la maison, à moins qu'il n'y ait entre le four et le plafond un intervalle de quatre aunes; autrement le feu pourrait causer un incendie [p. 52]. Il ne faut pas faire des fosses souterraines dans une place publique. Le maître d'une maison ne doit pas laisser les saillies de son mur s'étendre jusque sur une place publique, car elles pourraient causer des dommages aux passants [p. 182]. Rabbi Janaï avait un arbre, dont les branches faisaient saillie dans la rue; un autre individu avait aussi un arbre dont les branches faisaient saillie sur une place publique. Les passants voulaient que cet individu coupât ses branches; ils l'avaient donc assigné devant rabbi Janaï, qui dit à l'individu : « Va-t'en, et reviens demain. » Le soir rabbi Janaï fit couper les branches de son arbre. Le lendemain l'individu revint, et rabbi Janaï lui dit : « Va couper tes branches. » L'individu lui adressa cette question : « Mon-

sieur n'a-t-il pas aussi des branches qui font saillie dans la rue? » Mais rabbi Janaï lui répondit : « Va voir ; si les miennes sont coupées, tu couperas les tiennes ; sinon, non » [p. 183].

On lit dans une beraïtha : « Il faut nommer des inspecteurs pour examiner les mesures des marchands, mais non pas pour fixer le prix des denrées. Les hommes de la maison du *Nassie* [le chef suprême des Juifs] ont nommé des inspecteurs pour les mesures et pour le prix des denrées. Samuel dit alors à Karna : Va leur dire qu'on nomme des inspecteurs pour les mesures, et non pas pour les prix. Mais Karna alla publier qu'il faut nommer des inspecteurs pour les mesures et pour les prix. On fait des poids d'un litre, d'un demi-litre et d'un quart de litre, mais non pas d'un tiers ou d'un cinquième ; car on pourrait commettre des fraudes [p. 221]. La balance qui est suspendue dans la maison doit être éloignée du plafond de trois *tephahim* [12 travers de doigt] et du plancher de trois *tephahim*, le fléau et les cordons doivent avoir ensemble douze *tephahim*, etc. Il ne faut pas faire de poids en étain, ni en plomb, etc. Le radoire qu'on passe sur les mesures quand elles sont trop pleines ne doit pas être fait en métal qui est trop lourd, etc. [p. 222].

Rab Joudah dit au nom de Rab : « Il ne faut pas garder chez soi une mesure fausse, il faut la briser. » Rab Papa dit qu'on peut la garder dans les endroits où les bonnes mesures sont pourvues d'un cachet. Mais la ghemara rejette cette idée : car les acheteurs sont souvent pressés, et ils peuvent alors ne pas faire attention si la mesure a un cachet ou non [p. 223].

Rab Papa, fils de Samuel, a fait faire une mesure nouvelle, qu'il a envoyée à Poumbeditha, où elle ne fut pas

acceptée; mais elle le fut dans une autre ville [p. 224].

On lit dans une beraïtha : « Il est écrit : « Vous qui engloutissez les pauvres.... qui dites.... nous débiterons le blé.... l'Éternel a juré... si j'oublie jamais toutes leurs mauvaises actions » [Amos, VIII, 4-7] : ces versets s'appliquent aux accapareurs de blé [qui sont la cause de la cherté et qui font souffrir les pauvres], aux usuriers, à ceux qui font des mesures trop petites, et à ceux qui font hausser le prix des denrées.

Le père de Samuel vendait ses produits dans la saison de la récolte, au bas prix de cette saison, et il ne les gardait pas jusqu'au moment de la cherté. Il agissait ainsi pour que les autres cultivateurs vendissent aussi leurs produits, et que le prix restât bas pendant toute l'année. Samuel gardait ses produits jusqu'à la saison de la cherté, où il les vendait au bas prix de la saison de la récolte. On dit alors en Palestine que la conduite du père valait mieux que celle du fils. Car le père en vendant ses produits pendant la saison de la récolte faisait que le blé ne pouvait pas devenir cher, tandis que son fils Samuel laissait d'abord le prix monter, et puis il voulait le faire baisser en vendant ses produits à bon marché, ce qui était plus difficile à obtenir.

On lit dans une beraïtha : « Il ne faut pas acheter aux autres au moment de la récolte les produits essentiels à la vie, comme la farine, le vin, l'huile, pour les garder jusqu'à la saison de la cherté; car on fait monter le prix des denrées indispensables à la vie ; mais il est permis de garder les produits de son *propre* champ jusqu'à la saison de la cherté » [p. 224 et 245].

Les cadavres des animaux, les tombeaux et la tannerie doivent être éloignés d'une ville de la distance de cin-

quante aunes. On n'établit de tannerie que du côté est d'une ville; car le vent de l'est n'est pas assez fort pour apporter la mauvaise odeur dans la ville [p. 72].

IV

Lois obligeant à aider son prochain.

La police et les tribunaux ne s'occupaient pas seulement, comme chez les païens, d'empêcher le mal, mais aussi de faire exécuter certaines lois rabbiniques basées sur l'amour du prochain. On a déjà vu dans le tome précédent des lois obligeant à aider son prochain, lois assez développées dans la Bible et plus développées encore par les docteurs du Thalmud [V. Introduction du tome III de ma *Législation*, p. IX-XV], lois inconnues des païens asiatiques, comme j'ai cherché à le prouver [*ibidem*, p. XI et XII]. Une loi analogue, exclusivement rabbinique, qui n'a aucune base dans la Bible, est également exposée dans le tome précédent [p. 436]. Le Thalmud lui-même motive cette loi par l'obligation de faire du bien à son prochain, en citant le verset [Deutéronome, VI, 18] : « Tu feras ce qui est juste et bon devant Jehovah » [*ibidem*, Introduction, p. XLIII]. C'est la loi du *bar metzra* [voisin dont le champ est contigu à celui qu'on vend]. Celui dont le champ touche à un terrain qui est à vendre peut empêcher un autre de l'acheter, s'il veut l'acquérir lui-même et offrir au vendeur tous les avantages qu'il pourrait obtenir de l'individu qui veut l'acheter. Cette loi avait pour but de satisfaire aux désirs et aux besoins des cultivateurs d'avoir tous leurs

champs contigus l'un à l'autre, pour qu'ils pussent les labourer tous à la fois et les surveiller plus facilement [*ibid.*].

Dans ce tome-ci se trouvent certaines lois qui sont également basées sur l'amour du prochain; ce sont :

Un individu a acheté un terrain contigu à celui de son père. A la mort de son père il voulait qu'on lui donnât sa part près de son terrain; son frère voulait qu'on décidât par le sort quelle part devait appartenir à chacun d'eux. On se présenta devant Rabbah, qui dit : « Dans un cas pareil, on peut appliquer la loi : « On le force d'abandonner sa conduite de Sodome; » car le frère, exigeant le tirage au sort, refuse de rendre à l'autre un service qui ne lui cause aucun dommage : on peut donc le forcer de rendre à son frère ce service, en lui cédant la part qui est contiguë à son champ. La ghemara adopte l'idée de Rabbah, si les deux champs sont arrosés de la même source, de sorte que celui qui céderait à son frère la part contiguë à son champ n'en subirait jamais aucun dommage [V. p. 39 et 40].

Un individu dit à un autre : « Je te vends un terrain d'un *khor* [des dimensions où on peut semer la mesure appelée *khor*], et il se trouve que le terrain dépasse la mesure, et que l'acheteur doit rendre le surplus. Dans ce cas, la loi rabbinique accorde au vendeur le droit d'exiger le payement en argent pour le surplus qu'il laissera à l'acheteur. Cela s'applique au cas où le surplus n'est pas assez important pour produire 9 *kabs;* car dans ce cas le vendeur aura beaucoup de peine pour cultiver un si petit terrain, tandis que l'acheteur en profitera facilement en le cultivant avec le reste du terrain [V. p. 243 et 244].

La communauté juive avait le droit de forcer chacun

de ses membres à donner l'aumône selon ses moyens [V. p. 28], à contribuer à l'achat d'une Bible pour la commune et à l'acquisition d'une synagogue [p. 25], au payement d'un instituteur communal et aux autres dépenses de la commune.

V

Principe de solidarité.

On a vu dans le II[e] tome de ma *Législation* [traduction du traité *Baba Kama*] qu'un des caractères distinctifs de la législation juive était le principe de *solidarité*, admis par les Israélites et inconnu aux peuples asiatiques, comme j'ai cherché à le prouver [V. Introduction du II[e] tome de ma *Législation*, p. XV-XIX]. C'est d'après ce principe de solidarité que chaque Israélite avait l'obligation de surveiller ses bestiaux et tout ce qui lui appartenait, pour que son prochain n'en subît pas de dommage; et s'il ne s'était pas conformé à cette obligation de surveillance, il était responsable du dommage comme s'il l'avait fait lui-même. Le traité *Baba Kama* commence par les lois basées sur ce principe de solidarité par trois motifs. D'abord elles avaient une grande importance pour les Juifs, qui étaient un peuple agricole; ensuite ces lois étaient des plus antiques, et elles avaient dans la Bible une base plus large que les autres lois; enfin ces lois étaient fondées sur un principe spécial au judaïsme : car les païens asiatiques ne l'admettaient pas, en disant que c'était au plaignant de se garantir et d'entourer son champ d'une haie, pour que les bestiaux d'un autre

individu ne pussent pas y entrer [V. *ibidem*, p. LXIV].

Ce tome-ci [traité *Baba bathra*] commence également par des lois basées sur le même principe de solidarité, qui distinguait la législation juive de celle des peuples de l'Asie.

« Si deux individus, dit la *Mischnah*, ont leurs maisons dans une cour qui leur appartient à tous les deux, aucun d'eux ne doit ouvrir dans cette cour ni une porte vis-à-vis de la porte de son voisin, ni une fenêtre vis-à-vis de celle de son voisin; car il ne faut pas qu'il puisse regarder ce qui se passe dans la maison d'un autre. » Et rabbi Johánan dit que c'était en cela qu'on pouvait distinguer les maisons des Juifs de celles des païens; car les Israélites n'ouvraient jamais leurs portes contre celles de leurs voisins, ni fenêtres contre fenêtres [V. p. 182].

Si deux copropriétaires veulent faire de leur cour commune deux cours séparées, chacun d'eux peut forcer l'autre à donner sa part pour faire un mur de séparation, afin qu'il ne voie pas de sa cour ce qui se passe dans celle de l'autre [p. 5].

Si deux maisons se trouvent vis-à-vis l'une de l'autre, les propriétaires de ces maisons feront, chacun, une balustrade devant la moitié de son toit, pour qu'aucun d'eux ne puisse voir ce que l'autre fait sur sa terrasse [V. p. 17].

Ce sont ces lois qu'on trouve au commencement de notre traité dans le I^er^ perek. Dans le II^e^ perek on ne trouve guère que des lois analogues fondées sur le principe de solidarité [V. p. 45-77].

VI

Successions.

Les lois juives sur les successions fondées sur celles de la Bible ont, comme toutes les lois mosaïques, subi des modifications à l'époque thalmudique, ainsi qu'on le verra tout à l'heure. D'autre part, il est certain qu'il y avait sur l'héritage avant Moïse des lois établies par les païens et très-probablement adoptées par les anciens Hébreux [qui n'avaient pas de législation spéciale avant la promulgation de la Thorah]; par conséquent, celles de Moïse sont une modification de celles qui ont existé avant lui. Voyons donc quelles étaient les lois antébibliques, quelles étaient les lois bibliques et quelles sont les modifications thalmudiques.

Voici ce qu'on lit dans la Bible : Les filles de Tzelaphehad se présentèrent devant Moïse pour lui dire : « Notre père est mort sans laisser de fils. Pourquoi le « nom de notre père manquerait-il dans sa tribu, parce « qu'il n'a pas laissé de fils ? Donne-nous une possession « [une part de succession] parmi les frères de notre père » [Nombres, XXVII, 4]. Dieu dit alors à Moïse qu'elles ont raison : « Tu leur donneras un héritage parmi les « frères de leur père, en leur faisant passer l'héritage de « leur père. Et tu diras [aussi] aux enfants d'Israël que, « si un individu meurt et qu'il ne laisse pas de fils, ils « feront passer sa succession à sa fille; s'il n'a pas de « fille [non plus], vous donnerez sa succession à ses « frères [aux frères du défunt]; s'il n'a pas de frère, « vous donnerez sa succession aux frères de son père;

« si son père [le père du défunt] n'a pas de frères, vous « donnerez sa succession à son parent le plus proche » [*ibidem*, 7-11]. C'est tout ce que Moïse a établi sur les successions. A l'occasion d'une autre loi de la Bible, nous apprenons que le premier-né avait droit à deux parts [Deutéronome, XXI, 17]. Qui lui a donné ce droit? Est-ce Moïse? Est-ce une loi antémosaïque?

1) On peut conclure du passage qui vient d'être cité [Nombres, XXVII, 8] qu'une fille n'a pas le droit d'hériter de son père, si celui-ci a laissé un fils. Qui l'a privée de ce droit? Est-ce Moïse? Est-ce qu'avant Moïse une fille avait le droit de succéder? Non. Car les filles de Tzelaphehad, qui ne connaissaient que les lois antémosaïques de l'héritage, s'attendaient à être complétement privées du droit de succéder à leur père, quoique celui-ci n'eût laissé aucun fils, et elles s'attendaient à ce que les biens de leur père seraient distribués à ses frères, de sorte que le nom de Tzelaphehad serait complétement effacé du registre des membres de sa tribu : car il n'y aura aucun terrain dont on dira que « c'est le terrain de Tzelaphehad, » ou : « C'est le terrain des enfants de Tzelaphehad » ; on dira que « c'est le terrain des enfants de Hepher » [qui était le père de Tzelaphehad]. C'est pourquoi les filles de Tzelaphehad se plaignaient devant Moïse, en disant que ce serait très-malheureux que le nom de leur père tombât complétement dans l'oubli, lui qui n'a certainement pas mérité cet oubli, puisqu'il « ne faisait pas partie de la révolution excitée par Korah » [*ibidem*, 3]. Elles voulaient qu'on fît pour elles une *exception* en faveur de la mémoire de leur vénéré père, en leur donnant une *part* de la succession « parmi les frères de leur père » [*ibidem*, 4], au lieu d'attribuer la succession *entière*

aux frères du défunt, comme le voulait la loi païenne antémosaïque. Et Moïse a répondu qu'on leur donnera la part de l'héritage demandée, et que cela ne sera pas une exception, mais qu'il sera établi désormais une *loi nouvelle* pour tous les enfants d'Israël, en vertu de laquelle la *fille* du défunt *succédera toujours* quand elle n'aura pas de frère.

Il en résulte que Moïse n'a établi aucune loi pour rabaisser la femme, en la privant du droit de succession ; mais, au contraire, c'est Moïse qui l'a relevée, en établissant pour elle une *loi nouvelle* qui lui accorde le droit de succéder quand elle n'a pas de frère.

La loi thalmudique accorda aux filles le droit de se nourrir des biens de leur père [V. traité *Khethouboth*], et beaucoup de docteurs voulaient que la fille succédât avec ses frères aux biens de sa mère [p. 249].

2) La Bible dit que, si le défunt n'a pas de fils, on attribuera la succession à sa fille ; s'il n'a pas de fille non plus, on la donnera aux frères du défunt; s'il n'a pas laissé de frère, on la donnera aux frères de son père. On pourrait en conclure que, si un individu qui n'a jamais eu ni enfant, ni frère, est mort en laissant une sœur, la sœur n'hérite pas, et qu'on donnera la succession aux frères du père du défunt. Car la loi antémosaïque voulait évidemment que jamais aucune femme ne pût hériter, puisqu'elle privait de ce droit la fille du défunt, même en l'absence de fils, à plus forte raison devait-elle en priver la sœur du défunt, même en l'absence de frère. Et Moïse, qui a fait une nouvelle loi en faveur de la fille du défunt, n'en a pas fait pour la sœur du défunt. La loi rabbinique accorde la même faveur à la sœur du défunt, si celui-ci n'a ni enfant, ni frère.

3) La loi biblique ne parle pas du père du défunt, ni de son grand-père comme héritier. L'Ecriture dit que, si Rouben est mort sans enfants, « vous donnerez son héritage à ses frères » [Nombres, XXVII, 9]. D'après la loi thalmudique on ne le donne aux frères de Rouben que si Jacob est mort. L'Écriture dit encore que, si Rouben n'a laissé ni enfant, ni frère, « vous donnerez son héritage aux frères de son père » [*ibidem*, 10]. D'après la loi thalmudique, on ne le donne aux frères de Jacob que si Isaac est mort [V. p. 255].

4) Quant au premier-né, nous trouvons dans le Pentateuque un seul privilége que la loi lui accordait, c'est d'avoir deux parts dans la succession, tandis que ses frères n'avaient qu'une part; encore l'Écriture n'en parle-t-elle qu'à propos d'une autre loi, en disant que le père ne peut pas priver son fils premier-né du droit de prendre deux parts [Deutéronome XXI, 17]. Mais ce droit, d'où vient-il? Est-ce une loi mosaïque? Est-ce cette loi qui ne connaît au point de vue civil et politique aucune distinction de castes, ni aucun privilége dû au hasard de la naissance, qui ne connaît que les distinctions provenant du mérite de chaque individu, est-ce cette loi mosaïque qui a la première établi un privilége civil pour le premier-né? Non.

C'est la loi païenne antémosaïque qui a établi pour le premier-né des priviléges très-considérables, que Moïse a réduits à ce seul droit d'avoir deux parts de la succession. Déjà Esaü le fils d'Isaac comptait jouir des priviléges dus à son rang de premier-né, et il regrettait beaucoup de les avoir vendus à son frère [Genèse, XXVII, 36]. Quels étaient ces priviléges? Ils étaient considérables. Ils valaient beaucoup plus qu'un plat de lentilles. Il ne s'agissait

pas pour le premier-né de ce mince avantage d'avoir deux parts dans la succession et de laisser le reste à ses nombreux frères. Il s'agit pour lui de remplacer son père dans la souveraineté absolue sur tous les membres de la famille. C'est ce qu'on voit dans les bénédictions d'Isaac, qu'il a données par erreur à Jacob, croyant qu'il parlait à Esaü. Car Isaac, croyant qu'il parle à Esaü, son fils premier-né, lui dit : « Sois le maître de tes frères [cadets], et que les fils de ta mère se prosternent devant toi » [Genèse, XXVII, 29]. Abraham donna *tout* ce qu'il possédait à Isaac, et aux fils cadets de Ketourah, sa femme légitime, il n'a donné que certains cadeaux, en les renvoyant de chez lui, pour qu'ils n'eussent aucune part dans tous ses domaines, qui deviendraient la propriété exclusive d'Isaac, son fils aîné [après Ismaël qui était le fils de Hagar, l'esclave de Sarah]. On sait que dans l'antiquité païenne le chef de famille avait seul le droit d'exercer les fonctions sacerdotales du culte, comme représentant de sa famille devant la Divinité ; ce qui impliquait dans l'antiquité la souveraineté absolue sur tous ses enfants et sur tout le personnel de sa maison. Or, à la mort du père, son fils premier-né, ou son fils le plus âgé, le remplaçait dans tous ses droits sur les frères cadets et sur tout le personnel de sa maison. Après la promulgation de la législation mosaïque, le premier-né ne pouvait avoir aucun droit sur ses frères cadets, puisque le père lui-même n'en avait aucun sur ses enfants majeurs. Cependant nous trouvons même plusieurs siècles après Moïse que le premier-né avait le droit de succéder seul aux dignités de son père [II *Chroniques*, XXI, 3].

D'autre part, nous trouvons que, parmi les anciens Hébreux, la nation démocratique par excellence, la nation

qui n'a jamais eu de castes [car les prêtres et les lévites ne jouissaient d'aucun droit civil ou politique spécial], qui n'a jamais attaché aucun privilége civil ou politique au hasard de la naissance, ces Hébreux, dis-je, ont très-souvent refusé de reconnaître les priviléges du premier-né lui-même, quoique ces priviléges eussent été reconnus par toutes les nations de la terre, et consacrés par la tradition des siècles. C'est ainsi qu'Abraham a déshérité son fils aîné Ismaël, pour donner toute la succession à son frère cadet Isaac [Genèse, XXI, 10-12]. Qu'on ne dise pas que la mère d'Ismaël était Hagar la *schipheha* [*ibidem*, XVI, 1] : car Bilhah et Silpah avaient la même qualité [*ibidem*, XXX, 4 et 9], et cependant Dan, Naphthali, Gad et Ascher, leurs fils, étaient héritiers légitimes de Jacob, comme les fils de Leah Isaskhar et Zebouloun. Jacob était aussi frère cadet, et il a pris la place de son frère premier-né du consentement de Rebekah et d'Isaac.

Rouben était le premier-né : cependant Joseph rêvait toujours la domination sur ses frères [*ibidem*, XXXVII, 8-10], et il a fini par y arriver, avec le consentement de Jacob et avec l'approbation de Moïse, qui l'appelle premier-né [Deutéronome, XXXIII, 17]. L'auteur des *Chroniques* dit que Rouben a été privé de ses priviléges par un péché qu'il a commis [I *Chroniques*, V, 1]. Mais dans ce cas, c'était Simon, le deuxième fils, qui aurait dû le remplacer. C'était en effet Simon et Lévi, les frères les plus âgés après Rouben, qui avaient le devoir de venger l'honneur de la maison [Genèse, XXXIV, 25]. Quand Joseph voulait retenir un de ses frères comme otage [ne voulant pas arrêter Rouben, qui lui avait sauvé la vie [*ibidem*, XXXVII, 27], c'est Simon, le frère le plus âgé après Rouben, qu'il arrêta [*ibidem*, XLII, 24] ; car après

Rouben c'était Simon qui représentait la maison. C'est cependant Joudah, le quatrième frère, qui s'était depuis mis à la tête [*ibidem*, XLIV, 16-18], et Jacob lui-même l'a favorisé [*ibidem*, XLVI, 28], et il lui a donné la souveraineté [*ibidem*, XLIX, 10].

Plus tard nous voyons Joseph, qui lui-même n'a pas accordé à Rouben les droits attachés à sa naissance, maintenir les priviléges du premier-né à son fils Menasseh [*ibidem*, XLVIII, 18]; mais Jacob a ici également préféré Ephraïm, le frère cadet, en lui accordant le privilége dû à son frère aîné [*ibidem*, 19-20]; il explique sa préférence en disant: « son frère cadet sera plus grand que lui » [*ibidem*, 19]. Joudah avait trois fils, qui ont chacun laissé une nombreuse postérité [Nombres, XXVI, 20]; cependant nous trouvons qu'à l'époque de Moïse le prince de la tribu était Nahaschon, le descendant de Peretz, le deuxième fils de Joudah, et non pas de Schelah, qui était plus âgé. Enfin, Moïse lui-même était plus jeune que son frère Aaron.

Ces exemples illustres étaient évidemment suivis par des exemples nombreux des hommes du peuple, de sorte que les premiers-nés ont fini par perdre énormément de leur autorité et de leurs priviléges, qui se sont trouvés à l'époque de Moïse réduits aux seuls droits de prendre deux parts dans la succession et de succéder aux dignités de leur père, comme Joram, le roi de Joudah.

On a vu que, d'après la loi antémosaïque, tout chef de famille avait le droit d'exercer les fonctions sacerdotales, et qu'après sa mort c'était le fils premier-né qui le remplaçait dans ce droit; mais il n'avait pas ce droit du vivant de son père; il prenait la prêtrise dans la succession de son père. Moïse accorda d'abord le privilége

de la prêtrise aux premiers-nés du vivant de leurs pères, auxquels il l'a enlevé. Ceci résulte du passage : « Tout « premier-né d'entre les enfants d'Israël est à moi; je « me les suis consacrés le jour que je frappai tous les pre- « miers-nés au pays d'Égypte, et j'ai pris [plus tard, « après le grand péché du veau d'or] les Lévites à la place « de tous les premiers-nés d'entre les enfants d'Israël » [Nombres, VIII,17-18]. D'après une variante de la Septante, c'étaient les premiers-nés que Moïse envoya faire les sacrifices [Exode, XXIV, 5] après la promulgation du Décalogue et avant le grand péché du veau d'or. Il y avait beaucoup moins de premiers-nés que de chefs de famille[1], et Moïse a ainsi diminué considérablement le nombre des prêtres, comme il l'a à la fin diminué encore plus, en les réduisant à trois personnes, Aaron et ses deux fils, qui avaient survécu à leurs deux frères.

La loi rabbinique a aussi restreint les priviléges des premiers-nés au seul droit de prendre deux parts dans la succession; elle a maintenu ce qui est mentionné dans le Pentateuque; mais elle a diminué ce droit, en ne l'appliquant qu'aux biens que le défunt avait eus en sa possession avant sa mort. Tout ce qui est survenu après la mort du père était partagé parmi les fils par parties égales, et le premier-né n'en prenait pas plus que son frère cadet : par exemple, si un débiteur a payé aux fils

1. Le nombre des premiers-nés, en les comptant depuis l'âge d'un mois, était de vingt-deux mille deux cent soixante-treize [Nombres, III, 43]; celui des Lévites, en les comptant également depuis l'âge d'un mois, était aussi de vingt-deux mille [*ibidem*, 39]; celui des Lévites âgés de trente ans et au delà était de huit mille cinq cent cinquante [*ibidem* IV, 48]. On peut en tirer des conclusions approximatives sur le nombre des premiers-nés, en n'en comptant que les hommes majeurs aptes à remplir les fonctions sacerdotales.

l'argent qu'il avait emprunté au père; si le grand-père est mort après le père, et qu'il ait laissé des biens auxquels les petits-fils succèdent, ou même si le père a laissé des vignes, dont les fils ont obtenu du vin, etc. [V. p. 258, 259 et 262]. Enfin, la loi rabbinique établit que dans l'héritage de la mère le premier-né ne prend qu'une part égale à celle de ses frères cadets [V. p. 257].

Les docteurs du Thalmud cherchaient donc à diminuer autant que possible le privilége attaché au hasard de la naissance.

5) *La libre disposition de ses biens et les testaments.* — Sous la loi biblique, un Hébreu ne pouvait disposer de ses biens immeubles que d'une manière temporaire; et pour la disposition de ces biens en présence de la mort, il devait se conformer aux lois sur les successions. Moïse voulait que les familles tombées dans la misère et obligées de vendre leurs biens pussent se relever en recouvrant de nouveau leurs champs; il a donc établi la loi selon laquelle personne ne pouvait vendre son champ pour toujours, mais le vendeur ou ses héritiers pouvaient reprendre le champ dans l'année de jubilé. Personne ne pouvait déshériter ses enfants, ni accorder par testament à un de ses fils les droits que la loi sur les successions accorde à un autre fils. L'Écriture dit expressément que le père ne peut pas accorder au fils cadet les deux parts qui sont dues au premier-né [Deutéronome, XXI, 16-17], et le Thalmud en tire la conclusion très-juste que la loi biblique défend, à plus forte raison, de déshériter ses enfants, ou de priver un des fils de sa part dans la succession. « Si un individu dit : Tel de mes fils ne me succèdera pas avec ses frères, ces paroles sont nulles, car elles sont

contraires à la loi écrite dans le Pentateuque » [V. p. 268 et 269].

La liberté de tester n'était donc pas admise par la loi mosaïque. On pouvait tout au plus disposer de ses meubles, ce qu'aucune loi n'aurait pu empêcher; car, si un malade voulait donner à un de ses amis ses meubles, et s'il savait que, malgré son testament, on les donnerait après sa mort à ses fils, il n'avait qu'à les donner à son ami de son vivant. Or, les meubles n'avaient aucune importance chez les Hébreux cultivateurs de l'époque biblique [V. p. 291 et 323].

La loi rabbinique accorde à tout le monde la liberté de disposer de ses biens comme il l'entend, puisqu'il n'y avait pas de loi de jubilé à l'époque thalmudique, et les biens vendus appartenaient pour *toujours* à l'acheteur. La loi rabbinique a aussi accordé à tout le monde la liberté de tester et de disposer de ses biens même en faveur d'un étranger, en déshéritant les fils, ou en donnant à un de ses fils ce que la loi sur les successions accorde à l'autre, pourvu qu'il soit bien entendu que l'étranger ou le fils favorisé reçoit la faveur à titre de *don*, et non pas comme héritier légal [V. p. 269]. Les docteurs blâment celui qui déshérite ses enfants, mais ils déclarent le testament valable [p. 292]. C'est la loi *rabbinique* qui a donné un caractère sacré et inviolable aux testaments [V. p. 291 et 323].

6) Enfin, d'après la loi rabbinique, le mari succède à sa femme; d'après certains docteurs, c'est une loi mosaïque. Dans tous les cas, elle ne se trouve pas dans la Bible. A cette occasion, il faut faire remarquer que, d'après une décision post-thalmudique, le mari ne succède pas à sa femme morte dans la première année après leur mariage.

VII

Majorité.

J'ai déjà dit [V. Introduction du IIe tome de ma *Législation civile*, p. LVIII] que le Thalmud admettait deux majorités pour les hommes comme pour les femmes. Cependant on ne connaît guère que la majorité de treize ans pour les hommes et de douze ans pour les femmes: car on adopte l'opinion de rabbi Joudah le *nassie;* d'après rabbi Simon, fils d'Élazar, c'est au contraire un garçon qui devient majeur à l'âge de douze ans, et c'est une fille qui ne le devient qu'à treize ans [V. traité Nidah, *fol.* 45, *verso*]. Cet âge ne suffit pas pour devenir majeur, si l'individu ne présente pas deux poils sur une partie quelconque du corps, comme sur le dos de la main, sur le ventre, etc. On sait cependant que, depuis l'époque des auteurs des Thossephoth, on ne recherchait plus les poils, et on déclarait l'individu majeur aussitôt qu'il était arrivé à l'âge déterminé par la loi [V. traité Nidah, *fol.* 22, *verso*, Thossephoth, article *halakhah*].

Peut-on admettre qu'un jeune homme de treize ans soit majeur sous tous les rapports? Une fille de douze ans peut-elle être considérée comme majeure sous tous les rapports, même pour être condamnée à mort, quand le Thalmud dit expressément qu'avant d'arriver à la deuxième majorité, appelée *bagroth*, elle est encore mineure sous le rapport de certains droits que le père a sur elle? Comment faut-il comprendre cette singulière idée de déclarer mineur un individu arrivé à l'âge voulu, quand il ne présente pas encore deux poils sur le corps?

Voyons d'abord quelle était la loi biblique sur la majorité, et nous exposerons ensuite la loi rabbinique.

A l'époque de Moïse les Hébreux admettaient le service militaire obligatoire pour tout homme bien portant. [Les exceptions mentionnées [Deutéronome, XX, 5-8] se rapportent à la guerre offensive, et non pas à la défense du pays contre les attaques des ennemis] ; mais les mineurs, comme les vieillards qui avaient dépassé l'âge de soixante ans, étaient naturellement exempts du service militaire, et la Bible fixe la majorité à vingt ans, en disant : « Tout homme de l'âge de vingt ans et au-dessus, tout homme qui va à la guerre » [Nombres, I, 3 et 20, etc.].

Dans l'antiquité, on était excessivement pieux ; on ne savait qu'imaginer pour plaire à la divinité. On aurait voulu se sacrifier entièrement ; mais la nature réclamait ses droits, et la religion le défendait aux Israélites. Par conséquent, au lieu de se sacrifier soi-même, on a imaginé d'offrir sa valeur en argent. Cet usage se pratiquait encore à l'époque du Thalmud, qui en rapporte des exemples ; mais à l'époque biblique il a dû être très-fréquent, puisque Moïse a cru devoir établir une loi assez détaillée pour fixer la valeur de chacun selon l'âge et le sexe [Lévitique, XXVII, 3-7] [1]. Comment Moïse a-t-il fixé la valeur ? Il voulait avant tout que les hommes pieux ne se ruinassent pas par leurs vœux imprudents. « Un homme, dit-il, de l'âge de vingt ans jusqu'à celui de soixante ans,

---

1. Le Thalmud distingue [dans le traité *Erakhin*] deux cas : celui qui dit *dami alaï* doit donner sa valeur ; celui qui emploie le mot biblique *erekh* doit donner la somme fixée par la Bible. On pourrait en conclure que Moïse ne parle pas de la valeur de l'individu qui a fait le vœu. Je crois cependant que la Bible parle précisément d'un cas où un individu a fait vœu d'offrir sa valeur, qu'on appelait *crekh* à l'époque biblique. A l'époque thalmudique la valeur s'exprimait par le mot *damim*, et, quand on disait *erekh*, on ne pensait pas à la valeur, mais à la somme, que les contemporains de Moïse s'engageaient à donner en prononçant ce mot biblique *crekh*. On voit cependant cette diffé-

donnera 50 sicles; » à cet âge on est indépendant, on gagne sa vie par son propre travail, et on peut donner cette somme. Après soixante ans on a besoin de l'aide de ses enfants; avant vingt ans on est *mineur* et on est sous la dépendance de son père, qui croit avoir l'obligation morale de payer pour son fils; de même, une femme dépend de son mari : toutes ces personnes ne pourront pas donner autant qu'un homme majeur et fort de l'âge de vingt ans jusqu'à l'âge de soixante.

Moïse n'admettait pour le service du Tabernacle que les Lévites âgés de trente à cinquante ans [Nombres, IV, 23]; car il avait besoin d'hommes robustes. Mais David, qui n'avait pas besoin d'hommes robustes, prenait les Lévites dès l'âge de leur *majorité*, c'est-à-dire dès l'âge de vingt ans et au-dessus [I Chroniques, XXIII, 24]. Car « David « dit : Les Lévites n'ont plus besoin de porter le Taber- « nacle [comme à l'époque de Moïse]; c'est pourquoi « dans les *dernières* dispositions de David on admettait les « enfants de Lévi à partir dès l'âge de vingt ans et au- « dessus » [*ibidem*, 25-27].

---

rence que, d'après Moïse, quand on faisait vœu d'offrir sa *valeur*, on ne donnait que 50 sicles ou moins encore, selon l'âge ou le sexe, et que d'après le Thalmud, en offrant sa valeur, on devait donner davantage. C'est que le monde a fait des progrès, et on avait plus d'argent à l'époque thalmudique qu'à celle de la Bible. Comparez la somme consacrée au tabernacle du désert avec celle donnée, environ cinq siècles plus tard. A l'époque de Moïse tout Israël offrit ce qu'il pouvait pour le saint tabernacle, et la somme de toutes les offres réunies était « l'or de 29 *khikhar* et l'argent de 100 *khikhar* » [Exode, XXXVIII, 24 et 25], tandis que le pauvre David dit : « J'ai donné dans ma pauvreté pour la maison de Dieu l'or de 100 000 *khikhar* et l'argent de 1 000 000 *khikhar* » [I Chroniques, XXII, 14], et à l'époque thalmudique on ne comptait plus les pièces de monnaie, on les mesurait; exemple : Martha donna à Janaï, le roi, 3 kabes de denars [traité Jebamoth, fol. 61]. On trouvera des appréciations analogues à propos des amendes fixées par la Bible [V. ma *Législation*, t. I, traité Khethouboth].

Moïse ordonne d'offrir un demi-sicle pour l'expiation des péchés, et il dit : « A partir de l'âge de vingt ans on donnera l'offrande... pour l'expiation pour vos âmes » [Exode, XXX, 14, 15]. Ceux qui n'avaient pas l'âge de vingt ans n'avaient pas besoin de faire l'offrande : car ils étaient *mineurs* et ils n'avaient pas de péchés; même les Lévites et les premiers-nés, que Moïse a fait compter depuis l'âge d'un mois, n'avaient besoin de donner le demi-sicle que s'ils avaient l'âge de vingt ans[1]. C'est ainsi que le Thalmud l'a compris. Car il dit, dans le traité Schabath, que Dieu ne punit pour aucun péché qu'un individu a commis avant d'arriver à l'âge de vingt ans accomplis [traité Schabbath, *fol.* 89, *verso*]. Voir aussi le Midrasch Rabbah [Genesis, *paraschah* 58], et Raschi [Commentaire sur Genesis, *paraschah Hayé Sarah*][2].

Rabbi, le rédacteur de la Mischnah, veut que le Lévite ne soit apte au service qu'à l'âge de vingt ans [traité Holin, *fol.* 24, *verso*].

On lit dans la Ghemara : « A quel moment un jeune homme devient-il majeur pour être apte à vendre ses biens? » Rabba dit : A l'âge de dix-huit ans; rab Houna, fils de Hinena, dit : A l'âge de vingt ans [V. plus bas, p. 350].

---

1. Les premiers-nés et les Lévites âgés de treize ans jusqu'à vingt ans ne le donnaient pas, quoiqu'ils eussent été comptés comme les autres Israélites. — [Nombres, III, 15 et 40.]

2. Le midrasch et Raschi disent que Sarah ne pouvait pas avoir de péché, quand elle était *bath esrim*, âgée de 20 ans [non accomplis]. S'ils voulaient dire : vingt ans *accomplis*, ils auraient dit *esrim ve-yom ehad*, 20 ans et un jour, comme on dit 13 *ans et un jour* pour dire 13 *ans accomplis*. Le commentaire *Mathanoth Khehounah* ne l'a pas compris, et il a oublié le passage du traité Schabath. Le midrasch *Thanhouma* [*paraschah Korah*] dit que les hommes punissent un pécheur de 13 ans. Ceci se rapporte au fils pervers et rebelle [Deutéronome, XXI] et aux corrections disciplinaires [*makhath mardouth*].

La Ghemara adopte définitivement que, pour la majorité qui rend apte un individu à faire des transactions, un garçon ou une fille doit avoir l'âge de vingt ans accomplis [V. p. 354].

Mar Zoutra dit qu'un mineur ne peut pas être témoin dans une affaire concernant un immeuble, parce que, comme rab Asché l'a compris, il n'est pas apte à vendre ou à acheter un immeuble [traité Raba bathra, *fol.* 155, *verso*, et plus bas, p. 352 et 353].

Enfin, le fils pervers et rebelle [Deutéronome, XXI, 18-21] ne pouvait pas être condamné sur l'accusation de son père, s'il est arrivé à sa majorité complète, comme on le verra plus bas [p. XLVI].

Comment faut-il donc comprendre la majorité de 13 ans pour les hommes et de 12 ans pour les femmes? Pourquoi ne fait-on aucune différence entre les hommes et les femmes pour la majorité de 20 ans [*voir* p. 352], tandis qu'on en fait ici une entre les deux sexes?

La majorité de treize ou de douze ans est la première majorité, la majorité incomplète, la majorité surtout religieuse et morale. Un garçon arrivé à l'âge de treize ans ou une fille à l'âge de douze ans « est obligée d'observer tous les commandements de la Thorah» [traité Nidah, fol. 52, recto], et, dans un autre passage, « un garçon de treize ans doit observer les *mitzwoth*, les commandements » [traité Aboth, perek 5]. On comprend, en effet, qu'outre la majorité complète, la majorité civile de vingt ans, on a cru devoir en fixer une autre au point de vue religieux et moral. Que serait donc devenue l'éducation religieuse et morale de la jeunesse, si on la laissait libre de faire ce qu'elle voulait jusqu'à l'âge de vingt ans? Un individu qui aurait vécu jusqu'à l'âge de vingt ans sans frein et sans

aucune discipline, sans foi ni loi, comme une personne qui n'aurait aucune responsabilité de ses actes, ne pourrait que très-difficilement commencer à cet âge à restreindre sa vie déréglée, ses passions effrénées jusqu'alors, et se soumettre à une discipline tout à fait nouvelle pour lui, afin de satisfaire aux nombreuses exigences de la morale et de la religion. Il fallait donc rendre la vie morale et religieuse obligatoire dès l'âge de treize ans pour un garçon et de douze ans pour une fille. Il est vrai que les enfants recevaient cette éducation religieuse et morale depuis l'âge le plus tendre : par exemple, les garçons commençaient l'étude des livres sacrés à l'âge de six ans [V. p. 54], les garçons et les filles observaient les lois culinaires, le sabbath et les jours de fêtes, etc. Cependant, il est certain que ce n'était qu'à l'âge de treize ans que les garçons se considéraient comme *obligés* d'observer tous les commandements et les lois, sans se permettre la moindre transgression ; et comme le sexe féminin est naturellement plus religieux que les hommes, les filles commençaient à observer rigoureusement toutes les lois religieuses dès l'âge de douze ans. C'est là, en effet, le seul motif de l'usage traditionnel, d'après lequel la fille arrivait à la majorité religieuse une année entière avant le garçon [1].

---

1. Une beraïtha rapporte qu'il y avait divergence d'opinions entre Rabbi et rabbi Simon, fils d'Elazar. D'après le premier, un garçon devenait majeur à treize ans, et une fille à douze : d'après le dernier, c'était au contraire le garçon qui devenait majeur une année avant la fille. Rab Samuel, fils de rab Isaac, donne un motif excellent à l'opinion de rabbi Simon : un garçon, dit-il, fait de fortes études dans l'école, et il développe son intelligence plus tôt qu'une fille. Rab Hisda me semble moins heureux, quand il motive l'opinion de Rabbi en disant qu'une fille est naturellement plus intelligente qu'un garçon [V. traité Nidah, fol. 45, verso]. Je ne crois pas qu'on ait jamais pu faire une statistique exacte pour établir une différence naturelle en faveur d'un

Je viens de dire que la majorité de treize et douze ans était une majorité religieuse et morale, et nullement civile, puisqu'on n'était soumis à aucune peine légale et qu'on ne pouvait faire aucune transaction de quelque importance avant l'âge de vingt ans accomplis. On me rappellera le mariage. Un garçon de treize ans et une fille de douze pouvaient se marier légalement. Est-ce que rab Nahâman, qui dit qu'on ne pouvait pas vendre un champ avant l'âge de vingt ans [V. p. 350], tandis qu'on pouvait prendre une femme et divorcer avec elle, est-ce que ce docteur n'a pas compris que l'acte de mariage ou de divorce est beaucoup plus important, par ses conséquences, que la vente d'un champ? Il l'a parfaitement compris; mais il a compris aussi que le mariage devait faire exception. Les Juifs, qui condamnaient le célibat et qui faisaient un commandement obligatoire de la bénédiction biblique, « Croissez et multipliez » [Genèse, I, 28], voulaient qu'on pût se marier aussitôt qu'on serait arrivé à la majorité religieuse. L'usage voulait qu'on se mariât de bonne heure; quoique la mischnah donne le conseil aux garçons de ne se marier qu'à l'âge de dix-huit ans [traité Aboth, perek V], la Midrasch nous apprend qu'on se mariait d'habitude à l'âge de douze ans [Midrasch *Eikhah*]. Du reste, il y aurait beaucoup plus d'inconvénients de permettre la vente d'un

---

sexe ou de l'autre. Si donc il s'agissait seulement de l'intelligence, c'est, je crois, en faveur du sexe masculin que l'usage se serait décidé; car, sans admettre que ce sexe soit plus favorisé par la nature que l'autre, il est certain qu'il est favorisé par les études qui exercent son intelligence, surtout chez les Juifs, nation lettrée par excellence, où *tout* garçon *sans exception* allait à l'école. Mais il s'agit ici de la majorité religieuse et du *sentiment* religieux; or, sous le rapport du sentiment, ce sont évidemment les femmes qui sont plus favorisées par la nature que les hommes.

champ avant vingt ans que de permettre le mariage. On comprend, en effet, qu'on peut vendre un champ sans consulter personne; mais un jeune individu, homme ou femme, ne se marie guère sans le consentement des parents. Non-seulement à l'âge de treize ou de douze ans, mais aussi à l'âge de vingt ou de trente, on ne se mariait pas sans la permission des parents. Samson était évidemment majeur, quand il voulait épouser une femme de la ville de Thimnah, et il n'a pas osé le faire sans le consentement de son père et de sa mère [Juges, XIV, 2]. Un autre juge, Ybtzan, avait trente fils et trente filles, dont la plupart étaient évidemment majeurs, et c'était lui qui a marié toutes les filles et tous les fils [*ibidem*, XII, 9]. Isamaïl, le fils d'Abraham, avait treize ans quand son père l'a circoncis [Genèse, XVII, 25]; c'était avant la naissance d'Isaac. Il était donc majeur, quand il a quitté la maison de son père, plusieurs années après la naissance d'Isaac; et c'était sa mère qui l'a marié [*ibidem*, XXI, 21]. Isaac avait l'âge de quarante ans quand il a épousé Rebekah [*ibidem*, XXV, 20], et c'était son père qui l'a marié [*ibidem*, XXIV, 4]. Jacob était majeur, quand son père lui ordonna d'épouser les filles de Laban [*ibidem*, XXVIII, 2]. Rachel était majeure quand elle a épousé Jacob [sept ans après qu'on a commencé à lui confier la surveillance des troupeaux de brebis], et, à plus forte raison, sa sœur aînée, Leah; c'était cependant leur père Laban qui les a mariées. C'était Joudah qui a marié son fils Er [*ibidem*, XXXVIII, 6], qui était évidemment majeur, puisque Dieu l'a puni pour ses péchés [*ibidem*, 7].

Du reste, on sait que les législations modernes permettent aussi le mariage avant que les jeunes mariés soient arrivés à leur majorité civile.

Pourquoi les docteurs du Thalmud tenaient-ils à l'existence de deux poils? En voici à mon avis le motif. Quand un législateur, ancien ou moderne, a fixé l'âge de la majorité, il s'est dirigé d'après la règle générale, et il savait très-bien qu'il y a de nombreuses exceptions. Il y a bien des jeunes gens qui sont, à l'âge de quinze ans, plus intelligents que d'autres à vingt-cinq ou à trente ans. Mais on ne peut pas faire de lois parfaites, on ne peut pas prévoir tous les cas, et le législateur est obligé de se contenter, s'il croit avoir statué sur les cas les plus ordinaires. L'homme se développe graduellement, au physique comme au moral. Les médecins ont indiqué l'âge de la première dentition, de la deuxième dentition, de l'apparition des menstrues, du développement du larynx, et celui des mamelles chez la femme, etc. Mais là aussi chaque règle a de nombreuses exceptions, les uns se développant physiquement d'une manière plus lente ou plus précoce que les autres. Très-souvent on constate un rapport direct entre le développement de l'intelligence et celui du corps, par exemple, les idiots ont d'ordinaire l'encéphale peu développé, chez les hydrocéphales on remarque généralement du retard dans le développement de la dentition, dans la disparition des fontanelles, etc.

Les docteurs du Thalmud ont donc pensé ceci : puisque d'une part, en fixant l'âge de la majorité, on n'a pas remédié aux nombreuses exceptions où l'intelligence présente un développement trop lent, de sorte qu'à l'âge légal elle n'est pas encore arrivée à un degré suffisant pour déclarer l'individu majeur; que, d'autre part, à la lenteur du développement intellectuel correspond d'ordinaire la lenteur du développement physique, il est bon d'exiger, pour déclarer un individu majeur, qu'à l'âge légal cor-

responde l'apparition d'un certain phénomène physique qui doit régulièrement survenir à cet âge. Si ce phénomène physique apparaît régulièrement à l'âge voulu, on admettra que le développement normal du phénomène physique nous indique que l'intelligence s'est également développée d'une façon normale, et l'individu sera majeur à l'âge voulu. Si ce phénomène physique n'apparaît que deux ans plus tard, on admettra qu'à la lenteur du développement physique correspond une lenteur égale dans celui de l'intelligence, et l'individu ne sera déclaré majeur que deux ans après l'âge légal, quand apparaîtra le phénomène physique en question. De cette manière, on remplira une lacune qu'on remarque dans les législations qui fixent la majorité par l'âge seul, lequel est évidemment insuffisant dans les cas nombreux où les jeunes gens présentent une lenteur anormale dans leur développement physique et intellectuel.

Il s'agit maintenant de savoir quel est le phénomène physique dont la loi peut considérer l'apparition comme nécessaire pour déclarer l'individu majeur à l'âge voulu. Voici ce que nous trouvons dans le Thalmud :

a) A l'âge de treize ans pour un garçon et de douze ans pour une fille correspond le développement pileux. On n'exigeait pas un grand développement, deux poils sur une partie quelconque du corps suffisaient, comme sur le dos de la main, etc.

b) A l'âge de la majorité complète d'une femme, appelée *bagrouth*, correspond un certain développement dans les mamelles, développement indiqué dans le traité Nidah [V. t. V de ma *Législation civile*, traité Nidah, fol. 47][1].

---

1. Quant aux paroles attribuées à Samuel qu'on devient Bagroth six

c) A l'âge de la majorité complète d'un homme correspond le développement de la barbe [V. le V^e^ tome de ma *Législation*, traité Nidah, fol. 52][1].

d) Enfin, le Thalmud a fixé l'âge de six ans pour l'obligation de conduire l'enfant à l'école [V. p. 54] et à peu près le même âge pour la vente des petits objets de ménage [V. p. 350], et à cet âge correspond la deuxième dentition.

VIII

Polygamie.

La polygamie était, comme l'esclavage, d'origine païenne, tolérée par la Bible et le Thalmud, comme par le Nouveau Testament [on le verra tout à l'heure], mais restreinte en Israël par des lois efficaces. En voici les preuves.

1) On trouve dans le Thalmud [traité Joma, fol. 13, recto] que la loi traditionnelle défendait au grand prêtre de Jérusalem la bigamie. C'est cette loi juive que saint Paul applique aux évêques et aux diacres, en disant : « Que l'*évêque* soit mari d'une seule femme... que le *diacre* soit mari d'une seule femme » [I Timothée, III, 2 et 12]. Il en résulte que saint Paul permettait la polygamie aux chrétiens qui n'étaient pas évêques, ni diacres. Il est possible, du reste, que saint Paul ait permis la polygamie même aux évêques; seulement il dit à Timothée, qui avait à nommer des évêques et des diacres, qu'il donnât la pré-

---

mois après la première majorité, V. t. V de ma *Législation*, traité Nidah.

1) Quant aux paroles attribuées au rabbi Khrouspedaï, d'après lesquelles il s'agit ici d'un garçon âgé de 13 ans et 3 mois, et quant aux mots *zaken hathahathan*, V. également t. V de ma *Législation* [*ibid.*].

férence à ceux qui n'ont qu'une seule femme, s'ils présentent d'ailleurs les mêmes aptitudes que les autres candidats chrétiens qui sont polygames. Il paraît que saint Paul permet à Timothée de nommer pour évêques les chrétiens polygames de préférence aux monogames, si les premiers présentent les autres qualités mentionnées par saint Paul dans la même Épître, et si les derniers n'ont pas ces qualités.

2) Une vieille loi traditionnelle, datant de l'époque des patriarches et clairement exprimée dans le Thalmud, défendait à tout Israélite [à l'exception probablement des rois bibliques] d'épouser une seconde femme, sans le consentement de la première. La Bible a soin de nous apprendre qu'Abraham n'a pris la deuxième femme Hagar que sur la recommandation de Sarah [Genèse, XVI, 2].

3) Laban dit à Jacob : « Si tu maltraites mes filles et « si tu épouses d'autres femmes du vivant de mes filles, « Dieu sera témoin entre moi et toi » [Genèse, XXXI, 50] « et il te punira. » Ce passage n'aurait pas de sens, s'il était permis à tout le monde de prendre une seconde femme malgré la première. Il est évident que Laban n'a pas voulu défendre la polygamie à Jacob, qui avait déjà quatre femmes ; cependant il croyait que Jacob serait injuste envers lui, s'il en prenait une cinquième : car en le faisant il ferait du tort à ses filles [à Rachel, à Leah]. Il en résulte que, si Jacob prenait une cinquième femme avec le *consentement* des premières, il n'aurait commis aucun péché, et Laban n'aurait aucun motif de se plaindre de lui, car alors ses filles n'auraient pas été maltraitées, mais que, s'il prenait une autre femme ***malgré*** les premières, il commettrait un péché, pour le-

quel Dieu le punirait, comme s'il avait maltraité les filles de Laban. Ce qui prouve encore que Laban n'aurait considéré le cinquième mariage comme un péché attirant la punition de Dieu que dans le cas où Jacob le ferait sans le consentement de ses filles [Rachel et Leah], c'est que Laban n'a pas protesté contre le mariage de Bilhah et de Silpah, que Jacob a épousées du consentement de Rachel et de Leah [Genèse, XXX, 3 et 9]. Comment a-t-il épousé Rachel et Leah? Ces deux femmes et Laban, leur père, y ont consenti. Une légende thalmudique parle de l'accord de Rachel et de Leah entre elles, sous ce rapport.

4) Les fils de Jacob, Moïse et tous les grands personnages mentionnés dans la Bible [à l'exception des rois], n'ont eu qu'une seule femme, ainsi que les Macchabées, quoique rois.

5) La traduction chaldéenne [*thargoum*] de Ruth, faite par les anciens docteurs juifs, fait dire au parent de Boaz : « Je ne peux pas épouser Ruth, car je suis marié; mais toi [Boaz] tu peux l'épouser, car tu n'es pas marié » [Ruth, IV, 6].

6) La Ghemara rapporte que rabbi Isaac dit : « Le jour que Ruth est arrivée en Palestine, la femme de Boaz est morte; c'est ce que dit le proverbe : Avant qu'un individu meure, son remplaçant est déjà prêt » [p. 225 et 226]. Il en résulte que, si la femme de Boaz vivait, il n'aurait pas épousé Ruth, et qu'avant l'arrivée de Ruth Boaz n'avait qu'une seule femme.

7) La mischnah dit : « Si un individu qui est mort sans laisser d'enfants a laissé deux femmes [la première ayant consenti au mariage de la deuxième], le frère survivant [qui doit, d'après la loi mosaïque, épouser la veuve du frère mort [Deutéronome, XXV, 5] n'épouse qu'une des

deux veuves et non pas toutes les deux » [traité Jebamoth, fol. 43, verso], et la Ghemara en donne le motif que Moïse ne parle que d'une *seule* veuve [*ibidem*, fol. 44, recto]. Cette décision thalmudique est analogue à cette autre, où la mischnah dit « : Si la femme ne veut pas rester avec son mari qui est un tanneur [métier qu'on faisait d'une façon dégoûtante], on peut le forcer de lui donner la lettre de divorce. » Un fait s'est présenté devant les docteurs, où un tanneur est mort sans laisser d'enfants, de sorte que, d'après la loi mosaïque [Deutéronome, XXV, 5], le frère survivant devait épouser la veuve. Mais ce frère était tanneur, et il voulait forcer la veuve de l'épouser, malgré son métier dégoûtant, en disant qu'elle pourrait bien le supporter, comme elle a supporté son premier mari qui exerçait le même métier. Dans ce cas, les docteurs ont dit qu'il ne peut pas l'épouser malgré elle; car elle peut dire : J'ai bien supporté ton frère, mais toi, je ne pourrai pas te supporter [V. traité Khethouboth, fol. 77, recto]. Dans notre cas aussi, les veuves peuvent dire : Nous avons consenti à épouser l'une après l'autre notre défunt mari, mais nous ne voulons pas consentir à vivre ensemble comme femmes de son frère.

8) Enfin, rabbi Amé dit : « Si un individu épouse une seconde femme du vivant de la première [sans son consentement], on peut le forcer de divorcer avec la première et de lui donner la khethoubah » [V. traité Jebamoth, fol. 65, recto].

Du reste, aucune femme ne pouvait être forcée de vivre avec un bigame. Quand même elle aurait consenti au mariage de la seconde femme et qu'elle se repentirait plus tard, ou bien si c'était la deuxième femme qui se

repentait d'avoir épousé un homme marié, l'une ou l'autre pouvait dire qu'elle ne peut plus vivre avec son mari, sans même être obligée d'en donner un motif, et la loi rabbinique forçait le mari de lui donner la lettre de divorce sans la khethoubah, si, après avoir pendant une année entière employé tous les moyens de conciliation, on s'était convaincu que la paix conjugale serait impossible [V. traité Khethouboth, fol. 64, recto, et ma traduction de ce traité, p. 42].

IX

Lois en faveur des esclaves.

Les tomes I et V de ma *Législation civile* du Thalmud renferment des lois rabbiniques nombreuses, établies en faveur des esclaves, comme aussi des moyens légaux qui facilitent leur affranchissement. Dans le présent tome, on trouve les lois suivantes concernant les esclaves.

Un esclave pouvait posséder d'après la loi rabbinique; car on lit dans une beraïtha : « Si un individu a reçu un dépôt d'un esclave, il doit le rendre à l'esclave lui-même, et non pas à son maître [V. p. 169].

Un esclave pouvait et devait se marier, même malgré son maître, et la loi rabbinique forçait celui-ci d'affranchir son esclave, si l'esclavage était un obstacle au mariage. Car on lit dans une mischnah : « Si un individu était à moitié esclave et à moitié libre [par exemple, si son maître l'a laissé en héritage à ses deux fils, et si l'un de ces fils l'a affranchi], il servira son maître un jour et il sera libre un jour; c'était l'opinion de l'école de Hillel. Mais l'école de Schamaï dit aux docteurs de l'autre école :

« Vous avez bien arrangé les affaires du maître, mais non pas celles de l'esclave; car il ne pourrait pas se marier, il ne pourrait épouser ni une femme libre ni une esclave. On ne peut pas cependant le condamner au célibat, car il est écrit : « Dieu n'a pas créé la terre pour qu'elle soit « déserte, mais pour qu'elle soit peuplée » [Esaie, XLV, 18]. Par conséquent, il faut forcer le maître de l'affranchir, et l'esclave lui donnera un acte où il s'engagera à lui payer la moitié de sa valeur. » L'école de Hillel a alors fini par adopter l'opinion de celle de Schamaï [p. 40 et 41]. Cette loi rabbinique prouve la sollicitude des docteurs du Thalmud pour la moralité et le bien-être des esclaves païens.

Paris, décembre 1878.

Dr Israel-Michel RABBINOWICZ.

BABA BATHRA

PREMIER PEREK

MISCHNAH.

Deux maisons appartenant chacune à deux individus différents sont ouvertes dans une cour commune; si les deux individus qui sont associés entre eux pour la cour veulent la partager en deux cours et faire entre ces cours un mur de séparation, ils bâtissent ce mur au milieu, de sorte que si l'on en partage l'épaisseur en deux moitiés égales, une moitié se trouvera dans la part de l'un des associés et l'autre dans la part du second propriétaire. S'ils ne sont pas d'accord entre eux pour les matériaux à employer pour bâtir le mur, celui qui veut suivre l'usage du pays peut forcer son associé de s'y conformer, soit qu'on bâtisse d'ordinaire ces genres de mur en *gvil* [pierres non travaillées], soit qu'on les fasse en *gazith* [pierres taillées], en *khephisin* [demi-briques, c'est-à-dire briques qui n'ont que 1 tephah et demi d'épaisseur] ou en *lebenim* [briques, qui ont 3 tephahim d'épaisseur] [1]. Si on bâtit le mur en *gvil*, on le fait

[1] Il résulte de ce passage, que les Juifs étaient dans l'usage de bâtir leurs maisons en pierres ou en briques.

d'une épaisseur de 6 tephahim, trois pour chacun des associés; si on le bâtit en *gazith*, on le fait d'une épaisseur de 5 tephahim, deux et demi pour chacun; si on le bâtit en *khephissin*, l'épaisseur du mur est de 4 tephahim, deux pour chacun; enfin si on le bâtit en *lebenim*, l'épaisseur du mur est de 3 tephahim, un tephah et demi pour chacun. Comme chacun des associés donne la moitié des matériaux du mur et la moitié de la place qu'il occupe, si le mur s'écroule, sa place et ses pierres sont partagées en parties égales par les associés. Il en est de même d'un jardin commun à deux individus, qui veulent en faire le partage; dans les pays où il est d'usage de séparer les jardins l'un de l'autre par une haie, chacun des associés peut forcer l'autre de donner la moitié de la place et des matériaux nécessaires pour faire la haie.

Il n'en est pas ainsi, si c'est un champ que les associés partagent; d'ordinaire on n'est pas dans l'usage de séparer les champs par une haie; si donc un des associés veut faire la haie, il ne peut pas forcer l'autre d'y contribuer, mais il peut la faire sur le terrain qui lui appartient, et faire un signe pour qu'on sache que c'est lui seul qui l'a faite; ainsi quand cette haie s'écroulera, on saura que la place et les pierres lui appartiennent. Si les deux associés veulent faire la haie, ils la font moitié sur le terrain de l'un et moitié sur le terrain de l'autre, et chacun donne la moitié des matériaux; ils font alors des marques des deux côtés [pour qu'on sache qu'ils ont tous les deux contribué à la bâtisse]; si donc la haie s'écroule, la place et les pierres sont partagées entre les deux associés.

GHÉMARA.

La mischnah dit: « s'ils *veulent* faire un *mur* de séparation. » Il en résulte que si, après avoir partagé la cour en deux cours, le

propriétaire d'une de ces cours veut qu'on fasse un mur de séparation, pour empêcher l'autre de voir ce qu'il fait dans sa cour, si l'autre ne veut pas y contribuer, on ne peut pas forcer l'autre d'y contribuer. On ne peut pas lui dire qu'il doit contribuer à faire le mur pour ne pas causer à son voisin le *hezak riyah*, le dommage causé par la vue [les inconvénients résultant pour son voisin de ce qu'il peut voir ce qui se passe dans sa cour], car ce genre de dommages n'est pas de ceux qui peuvent motiver des réclamations et on ne peut pas le défendre à quelqu'un [c'est à celui qui ne veut pas être vu, de s'entourer de murs, pour se mettre à l'abri des hommes indiscrets].

Question.— Ceci est en contradiction avec ce que notre mischnah dit à propos des jardins, que chacun des associés peut forcer l'autre de contribuer à faire la haie, pour qu'il ne puisse pas voir ce qui se passe dans son jardin. Il en résulte que le *hezak riyah* [dommage causé par la vue] est considéré comme un véritable dommage qui peut motiver des réclamations.

Réponse.— On peut faire une différence entre un jardin et la cour d'une maison; [car un paysan attache beaucoup d'importance à ce qu'on ne sache pas ce qui se passe dans son jardin, son champ a plus d'importance pour lui que la cour de sa maison.] Rabbi Abba raconte aussi que Rab Houna a dit au nom de Rab : Il est défendu de rester dans le champ d'un autre quand il est couvert d'épis [car les paysans ne veulent pas que des étrangers puissent connaître la valeur et la quantité de leurs produits] [1].

Autre question. — On lit dans une mischnah : Si le mur de la cour d'un individu s'est écroulé, son voisin peut le forcer de

[1] C'est comme la ghemara le dit ailleurs : « On ne veut pas qu'on connaisse sa fortune, et on ne veut pas passer pour riche. » On peut ajouter, que tout le monde sait ce qu'il a dans sa maison et dans la cour de cette maison, et on ne peut rien lui soustraire sans qu'il s'en aperçoive immédiatement; tandis qu'on peut soustraire bien des choses d'un jardin, sans que le propriétaire s'en aperçoive; c'est pourquoi les paysans veulent que leurs champs et leurs jardins soient clos. On n'a donc pas besoin d'adopter l'explication de Raschi.

le rebâtir et de l'élever jusqu'à une hauteur de quatre aunes [pour l'empêcher de voir ce qui se passe dans son domaine].

Réponse. — On peut dire, qu'il y a une différence entre forcer quelqu'un de rebâtir un mur qui a existé déjà, et bâtir un nouveau mur là où il n'y en avait aucun.

Autre question. — On lit dans une mischnah : Si plusieurs habitants ayant une cour commune veulent faire une bâtisse destinée à empêcher les passants de regarder dans la cour, et si l'un d'eux ne veut pas y contribuer, on peut l'y forcer. Il en résulte que le *hezak riyah* [le dommage causé par la vue] est considéré comme un véritable dommage qui peut motiver des réclamations.

Réponse. — On peut dire encore, qu'il y a une différence entre ce cas où l'on veut se mettre à l'abri des regards du public, et notre cas où il s'agit d'un seul homme [du voisin qu'on connaît depuis longtemps].

Autre question. — On lit dans une mischnah : si un des habitants qui ont une cour commune, veut bâtir dans la cour un mur contre les fenêtres de la maison d'un autre, il faut que le mur soit éloigné des fenêtres de la distance de quatre aunes, pour ne pas empêcher la lumière ; si le mur est plus haut que les fenêtres, il faut qu'il soit plus haut de quatre aunes [autrement celui qui a bâti le mur, pourrait en s'y appuyant, se pencher et voir par les fenêtres ce qui se passe dans la maison de l'autre]. Si le mur est plus bas que les fenêtres, il faut que celui qui le bâtit, l'abaisse jusqu'à quatre aunes au-dessous des fenêtres [autrement il pourrait se mettre sur le mur pour voir par les fenêtres ce qui se passe dans la maison de l'autre]. Il en résulte, que le *hezak riyah* est un dommage qui peut motiver des réclamations.

Réponse. — Il s'agit dans cette mischnah d'empêcher quelqu'un de voir dans la *maison*, ce qui a une importance beaucoup plus grande que d'empêcher quelqu'un de voir dans la *cour*.

Autre question. — Rab Nahaman dit au nom de Samuel [la

Bible ordonne de faire une balustrade autour du toit, Deutéronome XXII, 8] : si le toit est près de] la cour d'un autre individu, le propriétaire du toit doit élever la balustrade à la hauteur de quatre aunes. On voit ici, que le propriétaire de la cour peut forcer l'autre d'élever la balustrade, pour qu'il ne puisse pas voir dans la cour.

Réponse. — On peut encore dire, que le cas de notre mischnah où il s'agit de deux cours contiguës l'une à l'autre, et où le propriétaire d'une de ces cours veut empêcher que ce qui se passe chez lui ne soit vu de l'autre qui se trouve dans la cour voisine, est peut-être différent du cas de Samuel, où le propriétaire de la cour veut empêcher qu'il ne soit vu de son voisin qui se trouve sur le toit; car il peut dire à son voisin : ce que je fais dans la cour [et quand je le fais] n'a rien de douteux [car on sait, quand les gens se trouvent dans leur cour et ce qu'ils y font]; mais tu n'as pas d'affaires constantes sur ton toit, et je ne peux pas savoir quand tu y montes pour me cacher devant toi [mes enfants pourraient te croire absent et faire quelque chose que tu ne dois pas savoir]. S'il s'agissait pour lui, dit Raschi, de se garantir contre un voisin qui pourrait le voir de sa cour, il serait plus rassuré; [car on ne ferait dans ce cas rien chez lui que l'autre ne devrait pas voir.]

Fol. 3). D'après une autre variante la ghemara interprète la mischnah « s'ils veulent faire le *partage*, ils bâtissent un mur de séparation ». Il en résulte que, si les deux associés veulent faire de la cour commune deux cours séparées, chacun d'eux peut forcer l'autre de donner sa part pour faire le mur de séparation, afin qu'il ne voie pas de sa cour ce qui se passe dans la cour de l'autre. Il en résulte, que le *hezak riyah* [dommage causé par la vue] peut motiver des réclamations, et qu'on est obligé de mettre ses voisins à l'abri des inconvénients qu'on pourrait leur causer en voyant ce qui se passe chez eux, comme on doit les mettre à l'abri d'un véritable dommage ou des blessures qu'on pourrait leur causer par négligence.

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi la mischnah dit-elle : « s'ils veulent [tous les deux] faire le partage de la cour; » si

donc il n'y avait qu'un seul des associés qui voulût le faire, il n'aurait pas pu forcer l'autre à s'y conformer. Pourquoi ne peut-il pas forcer l'autre de faire le partage, en lui disant : Je ne veux pas rester en commun avec toi, car je ne veux pas que tu voies ce qui se passe chez moi.

Réponse. — Rabbi Assé répondit au nom de rabbi Johanan : Notre mischnah parle d'une cour, qui n'est pas assez grande pour qu'on puisse forcer un des associés d'en faire le partage, s'il ne le veut pas [1]. Mais s'il voulait le partage, l'autre associé peut le forcer de contribuer à la construction du mur, pour qu'il ne voie pas ce qui se passe chez l'autre. — Si on veut le forcer de contribuer à la construction du mur, ne peut-il pas dire qu'il ne veut plus le partage? — Rabbi Assé répondit au nom de rabbi Johanan, que l'associé ne peut pas dire qu'il ne veut plus le partage, parce qu'il a donné la parole et qu'il l'a confirmée par l'acte d'un *Kinjan*.

Question. — Un Kinjan ne peut servir que pour faire l'acquisition d'un objet [2], mais il ne peut pas rendre irrévocables de simples paroles.

Réponse. — On peut dire que notre mischnah parle d'un cas,

---

[1] Il y avait un principe, d'après lequel un associé ne pouvait pas forcer l'autre à faire le partage d'un objet commun, si l'objet devait perdre de sa valeur par le partage, par exemple, si cet objet était un vêtement, un animal, etc. Si c'est une cour, un des associés ne peut forcer l'autre d'en faire le partage, que si elle est grande d'au moins huit aunes, pour qu'il en reste à chacun quatre.

[2] Pour faire l'acquisition d'une chose achetée ou donnée, il fallait faire l'acte de la *meschikhah*, attirer la chose vers soi ou la prendre; si l'acheteur ne pouvait pas faire cet acte sur l'objet acheté, il donnait au vendeur un autre objet, comme s'il faisait un échange avec lui; le vendeur faisait l'acquisition de cet objet par la *meschikhah*, et l'objet acheté était par cela même acquis au vendeur; car si deux individus échangent des objets entre eux, il suffit que l'un d'eux fasse l'acquisition de l'objet de l'autre par l'acte de la *meschikhah*, pour que son objet soit acquis en même temps à l'autre. Le vendeur ne gardait pas cet objet, il le rendait à l'acheteur, car il ne le prenait que pour remplir la formalité nécessaire pour rendre la vente irrévocable. On appelle cette formalité *kinjan*, acquisition, parce qu'elle rendait possible à l'acheteur l'acquisition de la chose achetée.

où les associés ont déjà choisi chacun son côté, et ils en ont validé l'acquisition par un *Kijnan*. Rab Asché répondit que notre mischnah parle d'un cas, où ils ont choisi chacun son côté, et qu'ils en ont validé l'acquisition par la prise de possession [1].

MISCHNAH

Fol. 4). Si Rouben à acheté les champs situés des trois côtés du champ de Simon, et s'il a construit une haie de ces trois côtés pour séparer ses champs de celui de Simon, celui-ci n'est pas obligé de donner sa part des dépenses [car, dit Raschi, Simon n'en profite pas beaucoup, puisque son champ reste encore ouvert du quatrième côté]. Rabbi Jossé dit : si Simon est allé ensuite faire une haie du quatrième côté de son champ, il doit contribuer aux dépenses des trois autres.

GHEMARA.

Rab Joudah dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Jossé; soit que Simon ait fait la quatrième haie, soit que Rouben ait eu des champs des 4 côtés et qu'il ait fait 4 haies, Simon doit contribuer aux dépenses de toutes ces haies.

Combien Simon doit-il payer d'après rabbi Jossé? Rab Houna dit, qu'il doit payer d'après rabbi Jossé la moitié des dépenses que Rouben a faites. Hiya fils de Rab dit que, si Rouben a fait les haies des matériaux solides qui coûtent cher, Simon n'est pas obligé d'après rabbi Jossé de payer la moitié de ses dépenses; car il peut dire qu'il se serait contenté de matériaux moins chers; il lui donnera donc la moitié de ce que ces matériaux auraient coûté.

Question contre Hiya fils de Rab. — On lit dans notre mischnah : Si Rouben a fait les haies de 3 côtés, Simon n'est pas obligé de contribuer aux dépenses; d'où il résulte que, s'il fait les haies de tous les 4 côtés, Simon doit y contribuer; puis

[1] Raschi cite dans ce folio verso l'ouvrage de Josephon, fils de Gorjon; évidemment celui qui est écrit en hébreu. Cet ouvrage existait donc déjà à l'époque de Raschi.

la mischnah ajoute que d'après rabbi Jossé, si Simon fait la quatrième, il doit contribuer aux dépenses de toutes les haies. En quoi est-il donc en désaccord avec le premier *thana*? D'après rab Houna on peut dire que le désaccord porte sur la quantité de ce que Simon doit payer: d'après rabbi Jossé il paiera sa part de *toutes* les dépenses; d'après le premier *thana* il paiera seulement la moitié de ce qu'auraient coûté les matériaux les moins chers. Mais d'après Hiya fils de Rab, rabbi Jossé lui-même ne fait payer que la moitié des matériaux les moins chers, en quoi diffère-t-il de l'autre docteur? Si l'autre docteur ne fait pas même] payer la moitié des matériaux les moins chers, que fait-il donc payer?

Réponse. — On peut répondre, que l'autre docteur ne fait pas payer à Simon la moitié des matériaux les moins chers, mais il pense, que Simon peut se contenter de payer à Rouben l'argent qu'il aurait payé à un gardien, s'il n'y avait pas de haies de tous les côtés de son champ.

On peut aussi répondre, que rabbi Jossé veut que Simon paie la moitié pour toutes les 4 haies, et l'autre docteur veut qu'il ne paie que pour la quatrième [et non pas pour les 3 premières, si, dit Raschi, Rouben a déjà réclamé avant d'avoir fait la quatrième, et si Simon a été acquitté].

On peut encore répondre, que le désaccord entre rabbi Jossé et l'autre docteur porte sur le cas, où c'est Rouben qui a fait la quatrième haie; d'après rabbi Jossé, Simon paiera la moitié pour les 4 haies; d'après le premier docteur, si Simon a fait la quatrième haie, il paiera la moitié pour les 3 autres; mais si c'est Rouben qui l'a faite, Simon ne paiera la moitié que pour la quatrième haie. D'après une autre variante on a répondu, que dans ce cas le premier docteur condamne Simon à payer la moitié pour les 4 haies, comme si c'était Simon lui-même qui avait fait la quatrième haie; tandis que rabbi Jossé ne condamne Simon au paiement que s'il a fait lui-même la quatrième haie, car il a montré ainsi qu'il veut bien que son champ soit clos; mais si c'est Rouben qui a fait la quatrième haie, Simon ne doit rien lui donner.

Fol. 5). Rabbina avait des champs des 4 côtés de celui de Ronja, et il a fait 4 haies; il demanda à Ronja la moitié des

dépenses; Ronja n'a pas voulu le donner. —Donne-moi la moitié de ce qu'auraient coûté les matériaux les moins chers. — Ronja refuse. — Donne-moi au moins ce que tu aurais donné à un gardien, si je ne t'avais pas entouré de haies. — Ronja refuse toujours. On s'est présenté devant Rabba qui dit à Ronja : va payer ce que Rabbina demande, puisqu'il se contente de la petite somme que tu aurais donné à un gardien; autrement je rendrai un jugement conformément à ce qu'a dit Rab Houna d'après rabbi Jossé, qui te condamne de payer la moitié des dépenses [1, 2].

MISCHNAH.

Si le mur d'une cour [qui sépare la partie qui appartient à un individu de celle qui appartient à un autre] s'est écroulé, l'un peut forcer l'autre de le rebâtir jusqu'à une hauteur de quatre aunes [car un mur de cette hauteur, dit Raschi, met son voisin suffisamment à l'abri du *hezak riyah*, c'est-à-dire des inconvénients qui pourraient résulter pour lui de ce qu'un autre pourrait voir ce qui se passe dans sa cour]. Si ce mur étant reconstruit, l'un des voisins dit qu'il l'a reconstruit de sa bourse, que l'autre n'a pas voulu y contribuer, et qu'il

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit : Puisqu'en général on n'est pas, d'après la ghemara, dans l'usage de faire des haies coûteuses autour des champs, et que les paysans se contentent d'un gardien qu'ils prennent pendant la saison où il est nécessaire, Simon a le droit d'avertir à temps Rouben qu'il ne veut pas faire de dépenses ; mais s'il ne l'a pas averti, il doit payer.

[2] De ce passage, comme de beaucoup d'autres, il résulte que les juges en Israël ne se contentaient pas de rendre le jugement, mais ils en donnaient aux condamnés le motif, en leur citant le texte de la loi qui les condamne. Il en résulte aussi, que tout le monde en Israël connaissait les lois, et même les opinions de divers docteurs sur chaque sujet; puisque Rabba suppose que Ronja, qui n'était qu'un simple planteur [il cultivait les plantes des autres pour gagner sa vie, v. traité Baba metzia, fol. 109], devait connaître les opinions de rabbi Jossé et de ses contradicteurs, exprimées dans la mischnah, et ce que Rab Houna et son contradicteur ont dit à ce propos dans la ghemara.

réclame par conséquent la moitié des dépenses, et si l'autre dit qu'il a donné sa part; dans ce cas l'autre est acquitté, à moins que le premier n'appuie sa réclamation de preuves. Si l'un des voisins, qui reconstruit le mur écroulé [pouvant se contenter de lui donner une hauteur de quatre aunes] l'élève plus haut, l'autre n'est pas obligé de donner la moitié des dépenses qu'il a faites pour augmenter la hauteur. Si l'autre a construit à côté un autre mur [de la même hauteur, pour faire un plafond d'un mur à l'autre], quoique le plafond ne soit pas encore construit, il doit payer la moitié des dépenses, même de celles que le premier a faites pour augmenter la hauteur du mur au delà de quatre aunes; car, en construisant le deuxième mur à la même hauteur, il a fait voir qu'il est content de ce que l'autre a augmenté la hauteur du premier mur. Si après qu'il a construit le deuxième mur, l'autre réclame la moitié des dépenses qu'il a faites pour augmenter la hauteur du premier, il est condamné à le payer; car on ne le croit pas s'il prétend avoir payé, puisque d'ordinaire on ne paie pas dans un cas pareil [c'est-à-dire dans un cas où le défendeur n'est nullement obligé de dédommager le demandeur quand le dommage est fait, comme dans notre cas il n'était nullement obligé de rembourser la moitié des dépenses que l'autre a supportées pour augmenter la hauteur du mur, et où l'obligation de payer n'est motivée que par la manifestation ultérieure du défendeur qu'il a profité de la perte subie par le demandeur; c'est un motif qui ne paraît pas si évident à tout le monde, pour qu'on s'empresse de payer avant d'être condamné par le tribunal], à moins qu'il ne prouve par des témoins qu'il a payé.

GHEMARA.

Risch Lakesch dit : si un débiteur prétend avoir payé la dette

avant le terme convenu, on ne le croit pas; il est à désirer que tout le monde paie ses dettes au jour fixé d'avance (mais on ne paie guère avant le temps). Abayé et Rabba disent tous les deux, qu'on paie souvent avant le terme, quand on a de l'argent, pour ne pas être tourmenté le jour de l'échéance.

Question contre Rish Lakesch. — Notre mischnah dit : si le mur écroulé étant reconstruit (jusqu'à la hauteur qui ne dépasse pas 4 aunes) l'un des voisins réclame de l'autre la moitié des dépenses, et si l'autre dit qu'il l'a payé, celui-ci est acquitté. La mischnah n'avait pas besoin de nous apprendre qu'il est acquitté, s'il dit qu'il a payé à terme (c'est-à-dire après l'achèvement du mur); elle parle donc d'un cas, où le défendeur dit qu'il a payé avant le terme, pour nous apprendre que même dans ce cas il est acquitté.

Réponse. — Le cas de la mischnah est différent; il n'y a pas de terme fixe; il peut donner de l'argent tous les jours, quand on a besoin de faire des dépenses pour la construction du mur.

Question contre Abayé et Rabba. — Notre mischnah dit : si après que le défendeur a construit le deuxième mur, le demandeur réclame la moitié des dépenses qu'il a faites pour augmenter la hauteur du premier mur au delà de 4 aunes, et si le défendeur dit qu'il l'a payée, celui-ci est condamné. S'il dit qu'il a payé au jour du terme, pourquoi serait-il condamné? Il faut donc supposer qu'il dit avoir payé avant le terme, et que la mischnah adopte l'idée de Risch Lakesch que dans ce cas le défendeur n'est pas cru.

Réponse. — La mischnah parle d'un cas, où le défendeur dit avoir payé à terme; mais on ne le croit pas, parce que dans le cas de la mischnah on ne paie pas d'ordinaire avant d'être condamné par le tribunal [1].

Rab Papa et rab Houna fils de rab Josué adoptaient dans leur

[1] Le texte dit *rabanan*, nos docteurs, au lieu de *beth din*, tribunal, car les juges étaient d'ordinaire de savants jurisconsultes; quoique d'après ce qu'on dit dans le traité synhedrin, tout le monde pouvait être juge, et que même chaque communauté de cent vingt bourgeois devait avoir un synhedrin.

pratique l'idée de Abayé et Rabba. Mar, fils de rab Asché, adoptait pour sa pratique l'idée de Risch Lakesch. La ghemara adopte l'idée de Risch Lakesch; quand même le débiteur serait mort avant le terme, les orphelins sont obligés de payer au créancier (si le débiteur a laissé des immeubles), lequel n'est pas même obligé de prêter serment qu'il n'a pas été payé. Quoique on ait dit ailleurs, que celui qui se fait payer des orphelins, doit prêter serment, ici le créancier n'est pas obligé de prêter serment qu'il n'a pas été payé, car on peut supposer qu'on ne paie guère avant le terme.

Question. — Si le créancier réclame le paiement de la dette après le terme, et si le débiteur répond qu'il a payé avant le terme, celui-ci est-il acquitté en vertu du principe de *migo* (1), car s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il a payé après le terme;

Fol. 6) ou bien le principe de *migo* ne peut pas être invoqué contre le principe de la *házakah* (2), c'est-à-dire contre la règle générale qu'on adopte, qu'un débiteur ne paie pas avant le terme.

Réponse. — Notre mischnah dit : si celui qui a bâti le mur écroulé, réclame de son voisin la moitié des dépenses, et si l'autre dit l'avoir payée, celui-ci est acquitté. La mischnah n'avait pas besoin de nous apprendre qu'il est acquitté, s'il dit avoir payé à terme. Il faut donc supposer qu'elle parle d'un cas, où le défendeur dit avoir payé avant le terme, et elle nous apprend qu'il est acquitté en vertu du principe de *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il a payé après le terme. Il en résulte, qu'on peut invoquer le principe de *migo* contre la *házakah*.

Réplique. — On ne peut rien conclure de la mischnah, où il n'y a pas de terme fixe; le défendeur a pu donner de l'argent à chaque instant, quand on avait besoin de faire des dépenses pour la construction du mur.

---

[1] V. pour *migo* ma traduction du traité Khethoubotb, p. 8, note.

[2] *Házakah* vient du verbe *hâzak*, saisir, tenir, conserver, etc. Dans ma traduction du traité Khethouboth on trouvera 3 diverses applications de ce mot házakah [v. ma traduction de Khethouboth, pp. 6, 16 et 66]. On a ici une 4e application de ce mot dans le sens tenir, tenir une idée pour certaine, adopter une règle générale. On adopte ici la règle générale que les débiteurs ne paient pas avant le terme; cette règle s'appelle ici *házakah*.

Autre réponse. — Notre mischnah dit plus loin : Si après que le défendeur a construit le deuxième mur, le demandeur réclame la moitié des dépenses qu'il a faites pour augmenter la hauteur du premier mur au delà de 4 aunes, et si le défendeur dit l'avoir payée, celui-ci est condamné. S'il dit qu'il a payé à terme, pourquoi serait-il condamné ? Il faut donc supposer qu'il dit avoir payé avant le terme, et la mischnah nous apprend qu'on ne le croit pas, quoiqu'on ait pu invoquer le principe de *migo* [car, s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il a payé après le terme], on n'invoque pas ce principe contre la *házakah.*

Réplique. — On ne peut rien conclure de la mischnah, qui parle ici d'un cas, où l'on ne paie pas d'ordinaire, sans être condamné par le tribunal.

Rab Ahá, fils de Rabba, dit à rab Aschè : On peut trouver une solution de notre doute dans le passage suivant, où on lit : Un individu dit à un autre : Tu me dois 100 zonzes; l'autre dit que oui; le lendemain, il en demande le paiement, mais l'autre répond qu'il les avait déjà payés. Dans ce cas le débiteur est acquitté; mais si le défendeur répond qu'il ne les doit pas, il est condamné. Quelle différence y a-t-il entre ces deux réponses? Probablement que dans le premier cas le débiteur répond, qu'il a payé à terme; dans le second, il répond qu'il a payé avant le terme; c'est pourquoi il est condamné : quoiqu'on ait pu invoquer en sa faveur le principe de *migo*, car, s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il a payé à terme; il en résulte qu'on n'invoque pas le principe de *migo* contre la *házakah.*

Réplique. — On ne peut rien en conclure; car dans le deuxième cas, où le débiteur répond qu'il ne doit pas les 100 zonzes, il veut dire qu'il ne les a jamais empruntés; c'est pourquoi il est condamné [car il est démenti, dit Raschi, par les témoins qui ont entendu son aveu d'hier], et il ne peut plus même dire qu'il a payé, car, comme on l'a dit, si le défendeur dit qu'il n'a pas emprunté, c'est comme s'il avait dit qu'il n'a pas payé; c'est-à-dire qu'en disant qu'il n'a pas emprunté, il a fait implicitement l'aveu qu'il n'a pas payé.

Notre mischnah dit : Si l'autre a construit à côté un autre

mur [pour faire un plafond d'un mur à l'autre], quoique le plafond ne soit pas encore construit, il doit payer la moitié des dépenses, même de celles que le premier a faites pour augmenter la hauteur du mur au delà de 4 aunes. Rab Houna dit à ce propos : Quand même le défendeur n'aurait construit encore son deuxième mur que jusqu'à la moitié, il doit payer la moitié des dépenses du premier mur, comme s'il avait construit le mur entier; par exemple : le demandeur, au lieu d'élever le mur de séparation de 4 aunes dans toute la longueur de la cour, l'a élevé à 10 aunes, le défendeur a payé la moitié des dépenses faites pour l'élever à 4 aunes [hauteur suffisante pour séparer les deux cours, afin qu'aucun d'eux ne puisse voir ce qui se passe dans la cour de l'autre]; mais le demandeur demande encore la moitié des dépenses faites pour élever le mur encore de 6 aunes dans toute la longueur de la cour: Si donc le défendeur a élevé le deuxième mur, également à 10 aunes, l'élévation de 6 aunes du premier lui est nécessaire, car il a besoin de deux murs d'une hauteur égale, pour y mettre un plafond, et il doit payer la moitié des dépenses faites pour ces 6 aunes. Quand même le deuxième mur n'aurait encore que la hauteur de 7 aunes ou bien que la moitié de la longueur de la cour, le défendeur ne peut pas dire qu'il ne paiera que la moitié des dépenses que le demandeur a faites pour les 3 aunes, ou bien qu'il ne paiera que la moitié des dépenses que le demandeur a faites pour l'élévation de 6 aunes dans la moitié de la longueur de la cour; mais il doit payer la moitié des dépenses faites pour élever le mur de 6 aunes dans toute la longueur de la cour. Car le défendeur finira par élever son deuxième mur jusqu'à 6 aunes dans toute la longueur de la cour. Rab Nahâman dit, que dans ce cas le défendeur ne payera que pour 3 aunes ou pour la moitié de la longueur de la cour. Cependant rab Nahâman est d'accord avec rab Houna, si les localités et les constructions font voir que le défendeur va finir par élever son mur jusqu'à la hauteur du premier et jusqu'à toute la longueur de la cour. Rab Houna, à son tour, est d'accord avec rab Nahâman, si les localités et les constructions font voir que le défendeur n'élèvera pas ou n'allongera pas davantage son deuxième mur [1].

[1] De ces deux accords il résulte à mon avis, qu'il n'y a pas de désaccord du

Rab Houna dit : Si le demandeur a fait dans le premier mur des fenêtres, dans lesquelles le défendeur peut, après avoir construit son deuxième mur, mettre les extrémités de ses poutres, et si celui-ci dit qu'il a payé déjà la moitié des dépenses que le demandeur a faites pour augmenter la hauteur du mur, et s'il veut le prouver, en disant que, s'il n'avait pas payé, l'autre n'aurait pas fait les fenêtres pour lui, on n'admet pas cette preuve; car le demandeur peut dire : je l'ai fait dans l'espoir que tu me payerais ce qui m'est dû, afin que je ne sois pas obligé de faire pour toi des trous dans le mur.

Remarque préalable. — Un homme qui avait un immeuble en sa possession pendant trois ans accomplis, pouvait, à défaut d'autres preuves, se prévaloir de cette possession comme d'une preuve de la propriété, car si l'immeuble ne lui appartenait pas, ou s'il ne l'avait pas acheté de l'ancien propriétaire, on aurait réclamé. On appelait cela les trois années légales de la *házakah*, possession. [V. ma traduction du *Traité Khethouboth*, p. 6]. Le même principe de la *házakah* s'applique aussi aux droits de l'usufruit d'un immeuble; par exemple : un individu fait dans une cour commune quelque chose que son associé peut empêcher; mais il prétend qu'il a acheté de son associé le droit de le faire, il ne présente pas d'acte de vente ou de don, et son associé dit qu'il n'a jamais vendu ni donné ce droit, et il veut l'empêcher de continuer cet usage de la cour commune. Si cet usage dure depuis trois ans accomplis, on lui permet de le continuer, en invoquant pour lui le principe de la *házakah* [1].

Rab Náhaman dit : Si un individu veut appuyer ses grosses

---

tout entre rab Houna et rab Naháman; on peut ajouter dans le texte la formule si souvent répétée, *mar amar hàda ou-mar amar hàda w-lo plighé*, l'un parle d'un cas et l'autre d'un autre, et il n'y a pas de désaccord. On ne peut guère supposer qu'il y ait désaccord dans le cas douteux; car s'il est douteux, si le défendeur va continuer la construction ou s'il va s'arrêter par ex. à la hauteur de trois aunes; rab Houna est probablement d'accord avec rab Naháman, qu'il ne paie que la moitié de trois aunes, et non pas de six aunes.

[1] D'après Raschi, on n'a pas besoin de trois ans pour le droit d'usage; mais le commentaire rabbenou Ascher dit qu'il faut trois ans pour le droit d'usage, comme pour la possession d'un immeuble.

poutres sur le mur d'un autre [en disant qu'il a acheté ce droit] et en invoquant le principe de la *házakah*, parce qu'il a pendant trois ans appuyé sur lui de petits soliveaux, le propriétaire du mur peut l'empêcher de le faire [car il a pu concéder le droit pour les choses moins lourdes et non pour les choses plus lourdes]; mais s'il a une *házakah* pour les grosses poutres [s'il a appuyé pendant trois ans ses grosses poutres sur le mur de l'autre], il a le droit d'y appuyer de petits soliveaux. Rab Joseph dit, au contraire, que s'il a une *házakah* pour de petits soliveaux, il peut aussi appuyer des poutres. Rab Nahâman dit: S'il a une *házakah* pour laisser dégoutter l'eau de son toit dans la cour de l'autre, il a à plus forte raison le droit d'employer une gouttière; s'il a une *házakah* pour une gouttière, il n'a pas le droit de laisser dégoutter son eau dans la cour sans gouttière. Rab Joseph dit: S'il a une *házakah* pour la gouttière, il peut laisser dégoutter l'eau sans gouttière.

Rab Nahâman dit au nom de Rabbah, fils d'Abouha : Si le propriétaire d'une grande *birah* [maison ou château], en loue une petite pièce, le locataire peut se servir des murs [s'ils ont des excavations ou des saillies] jusqu'à la hauteur de 4 aunes, mais il ne peut pas se servir du jardin qui se trouve devant le château. Mais rab Nahâman lui-même est d'avis, que le locataire peut se servir aussi de ce jardin; mais il ne peut pas se servir de la cour qui se trouve derrière la maison. Rabba dit qu'il peut même se servir de cette cour.

Rabbina dit [se rapportant à notre mischnah] : Si le demandeur a laissé le défendeur appuyer pendant plus de trente jours son tabernacle sur le mur qu'il a élevé dans la cour, le défendeur qui prétend avoir payé la moitié des dépenses faites pour augmenter la hauteur du mur au delà de 4 aunes, peut se prévaloir de cette circonstance comme d'une preuve qu'il a participé à la construction du mur; car autrement, le demandeur ne l'aurait pas laissé si longtemps y appuyer son tabernacle [1]. Mais s'il n'a

[1] J'adopte l'interprétation du commentaire rabbenou Ascher; Raschi a une autre interprétation qui semble plus conforme au texte, mais qui tend à établir que, pour le droit d'usage, non seulement on n'a pas besoin de trois ans, mais un jour suffit; ce qui me semble difficile d'admettre.

laissé le tabernacle que jusqu'à trente jours, le défendeur ne peut pas l'invoquer comme preuve qu'il a contribué à la construction du mur. S'il s'agit du tabernacle qu'on fait pour la fête, il suffit que le demandeur l'ait laissé en place après la fête appuyé sur son mur, pour que le défendeur puisse l'invoquer comme preuve qu'il a contribué à la construction du mur. Si le demandeur a laissé le défendeur réunir le tabernacle au mur avec de l'argile, même pour peu de temps, celui-ci peut s'en prévaloir comme preuve qu'il a contribué à la construction du mur.

Abayé dit : Deux maisons se trouvent vis-à-vis l'une de l'autre, l'une d'un côté de la rue et l'autre de l'autre côté. Il s'agit d'empêcher chacun des deux propriétaires de voir ce qui se passe vis-à-vis, quand il a quelque chose à faire sur sa terrasse. Dans ce cas [supposant les deux maisons de la même largeur, par exemple, de 4 aunes], chacun d'eux fera une balustrade devant la moitié de son toit, de façon à ce que les deux balustrades ne se correspondent pas, et à ce que la balustrade de chacun dépasse un peu la moitié du toit. — Pourquoi Abayé dit-il que les maisons sont séparées l'une de l'autre par la rue? Il en serait de même, s'il n'y avait entre elles qu'une cour. — Abayé parle de la rue, pour nous apprendre que même dans ce cas, chacun des propriétaires des deux maisons peut forcer l'autre de faire la balustrade, et l'autre ne peut pas dire : Si tu veux qu'on ne te voie pas, fais la balustrade le long de ton toit, car si tu ne fais que la moitié, et si je fais l'autre moitié sur mon toit, tu seras vu par ceux qui passent dans la rue, et la balustrade que je ferais ne te servirait à rien. Car le demandeur peut lui répondre : Ta balustrade me servira beaucoup, car les passants ne me voient que dans la journée, et non pas la nuit, tu me vois aussi la nuit; les passants me voient quand je suis debout, et non pas quand je suis assis, tu me vois quand je suis assis; les passants ne me voient pas quand ils passent leur chemin, à moins qu'ils ne regardent exprès sur mon toit, tandis que toi, tu me vois quand tu es sur ton toit, sans regarder exprès de mon côté.

Rab Nahâman dit au nom de Samuel: Si le toit regarde dans la cour d'un autre individu, le propriétaire du toit fait une balustrade

de la hauteur de 4 aunes, pour qu'il ne puisse pas, étant sur le toit, regarder dans la cour; mais si son toit se trouve vis-à-vis du toit de l'autre, il n'est pas obligé de faire la balustrade, [car on ne se trouve pas si fréquemment sur le toit que dans la cour, et il peut dire à l'autre, quand tu voudras que je ne te voie pas, tu monteras sur ton toit, quand je ne suis pas sur le mien]. Mais rab Nahâman lui-même dit : qu'il est obligé de faire une balustrade de 10 tephahim [1].

Question. — Pourquoi les 10 téphahim? Est-ce pour l'empêcher de voir ce qui se passe chez le voisin? Dans ce but il faudrait 4 aunes. On pourrait dire que, quand les deux toits se touchent, chacun voudrait être séparé de l'autre de façon à ce que l'autre ne puisse entrer chez lui sans sa permission; car s'il y a une haie de séparation, l'autre n'osera pas la dépasser sans permission, de peur d'être surpris; tandis que, s'il n'y a pas de haie, il pourra aller d'un toit à l'autre dans une mauvaise intention [pour voler ou pour regarder quelque chose de plus près] sans crainte d'être surpris. Mais dans ce but il suffit d'une simple saillie qui sépare les deux toits et on n'a pas besoin de 10 téphahim.

Réponse. — S'il n'y a qu'une simple saillie, on peut aller d'un toit à l'autre sans crainte d'être surpris, car en cas de surprise on peut s'excuser par un prétexte quelconque, en disant par exemple : un de mes objets est tombé sur ton toit et je suis allé le chercher; mais on ne peut pas sans permission grimper sur une haie de 10 téphahim.

Question. — On lit ailleurs : si le toit d'un individu se trouve vis-à-vis de la cour d'un autre, mais si la cour se trouve sur un terrain plus élevé [de sorte qu'en se trouvant sur le toit, on ne peut pas voir dans la cour, mais de la cour on peut voir sur le toit], le propriétaire du toit ne peut pas forcer celui de la cour de faire une haie de séparation, [car il peut dire au propriétaire du toit : on ne monte pas souvent sur le toit, et quand par hasard tu auras besoin d'y monter pour faire quelque chose que

[1] Je crois que cela veut dire, que chacun fera la moitié sur son toit; car on ne peut pas admettre, que l'un fasse tout, et que l'autre ne fasse rien.

je ne devrais pas voir, tu monteras quand je ne suis pas dans ma cour]. Si on admettait l'idée de rab Nahâman, le propriétaire de la cour devrait au moins faire une haie de 10 téphahim, pour qu'il ne puisse pas descendre sur le toit sans permission.

Réponse. — On dit dans ce passage qu'il n'est pas obligé de faire une haie de 4 aunes, mais il en fera une de 10 téphahim.

Si deux cours se touchent l'une l'autre, mais si l'une se trouve sur un terrain plus élevé que l'autre, rab Houna dit que le mur de séparation se fera à partir du sol de la cour inférieure jusqu'au niveau de la cour supérieure aux frais du propriétaire de la cour qui se trouve plus bas ; mais à partir du niveau de la cour supérieure jusqu'à la hauteur de 4 aunes, les deux propriétaires contribueront aux frais de sa construction. [Le propriétaire de la cour supérieure, dit Raschi, ne doit donner que la moitié des frais d'un mur de 4 aunes, mais il ne doit pas donner davantage, parce que la cour de son voisin se trouve sur un terrain plus bas]. Rab Hisda dit, au contraire, que le propriétaire de la cour supérieure doit donner la moitié des frais du mur entier à partir du sol de la cour inférieure. Nous avons une beraïtha qui est d'accord avec rab Hisda. Car la beraïtha dit : Si une cour est sur un terrain plus élevé que l'autre, le propriétaire de la cour supérieure ne peut pas dire : je ne contribuerai à la construction du mur de séparation que quand il sera arrivé au niveau de ma cour, mais il est obligé de donner sa part pour la construction du mur entier à partir du sol de la cour inférieure.

Il y avait deux individus, dont l'un possédait le rez-de-chaussée et l'autre l'étage supérieur ; mais la maison s'est enfoncée tellement, que le propriétaire du rez-de-chaussée était obligé de se pencher pour y entrer. Il dit donc au propriétaire de l'étage supérieur : démolissons la maison entière et rebâtissons-la de nouveau ; mais l'autre répondit : je suis bien et je n'ai pas besoin de faire des frais.

Fol. 7). S'il en est ainsi, permets-moi de la démolir et de la reconstruire à mes frais. — Je ne peux pas le permettre, car je n'aurai pas en attendant de logement. — Je veux te louer un logement. — Je ne veux pas me tourmenter de déménager et

d'emménager. — Mais je ne peux pas rester dans cette maison enfoncée. — Penche-toi en entrant et en sortant. — On s'est présenté devant rab Háma qui a dit, que le propriétaire de l'étage supérieur a le droit d'empêcher la démolition de la maison. Cependant si le plafond s'est abaissé jusqu'au dessous de 10 téphahim, le propriétaire du rez-de-chaussée peut dire à celui de l'étage supérieur : ce qui est au-dessous de 10 téphahim m'appartient, et il n'est pas *meschoubed* [1] à toi; par conséquent je peux démolir le plafond qui se trouve dans mon domaine. Si deux frères, auxquels le père a laissé en héritage une maison, ont fait le partage entre eux, de façon à ce que l'un a pris le rez-de-chaussée et l'autre l'étage supérieur, et si en faisant ce partage, ils sont convenus entre eux qu'en cas d'enfoncement du plafond la maison serait démolie et rebâtie, chacun d'eux peut forcer l'autre à se conformer à la convention et à démolir la maison si le plafond s'enfonce. — Jusqu'à quel degré le plafond doit-il s'enfoncer, pour qu'on soit obligé de démolir la maison selon la convention? — Les docteurs ont répondu à cette question devant Rabbah, au nom de mar Zoutra, fils de rab Naháman, lequel l'aurait dit au nom de rab Naháman : Si le plafond s'est tellement abaissé, que le rez-de-chaussée n'a plus la hauteur réglementaire; or, cette hauteur doit être égale à la moitié du total qu'on obtient en additionnant la largeur avec la longueur ; ex: si la longueur est de 40 aunes, la largeur de 20, total 60, la hauteur doit être de 30; c'est ainsi qu'une mischnah a dit que, si un individu s'engage à construire une maison, il doit lui donner une hauteur égale à la moitié du total obtenu par l'addition de la largeur avec la longueur, comme l'était la partie du temple appelée *hekhal*, dont la longueur était de 40 aunes, la largeur de 20, et la hauteur de 30. Mais Rabbah leur dit : N'attribuez pas à rab Naháman des paroles vides de sens. Voici ce que rab Naháman a dit : quand le plafond s'est enfoncé tellement que le rez-de-chaussée n'est plus habitable.

---

[1] On dit qu'une chose est *meschoubed* à un individu, quand l'individu a un droit éventuel sur la chose; par exemple, une hypothèque est *meschoubed* au créancier.

Un individu voulait construire un mur derrière les fenêtres d'une maison. Le propriétaire de la maison voulut empêcher la construction, en disant : tu rendras ma maison obscure; l'autre répondit : je boucherai tes fenêtres, et je t'en creuserai d'autres plus haut. — En creusant les fenêtres, tu ébranleras mon mur. — Je démolirai ton mur du haut en bas jusqu'à l'endroit où je veux te faire les nouvelles fenêtres, et je te rebâtirai de nouveau cette partie en y faisant des fenêtres. — Un mur qui est en bas vieux, et en haut neuf n'est pas solide. — Je démolirai le mur entier et je le rebâtirai de nouveau, en y faisant des fenêtres qui seront plus hautes que mon mur. — Une maison dont un mur est neuf et les autres vieux, n'est pas solide. — Je te démolirai la maison entière, et je la rebâtirai de nouveau avec des fenêtres à l'endroit convenable. — Je n'ai pas de place pour y rester en attendant. — Je te louerai une place. — Je ne veux pas me donner l'ennui d'un déménagement. On s'est présenté devant rab Háma qui dit, que le propriétaire de la maison a le droit d'empêcher la construction du mur et de refuser les offres qu'on lui fait. — Ce fait est tout à fait semblable au précédent, que vient-il nous apprendre de nouveau? — Il nous apprend que le propriétaire de la maison peut refuser l'offre qu'on lui fait de lui en louer une autre, quand même ce ne serait pas une maison où il demeure, mais une pièce où il met son bois et sa paille, car il peut dire qu'il ne veut pas se donner la peine de déménager ces objets.

Deux frères se sont partagés un héritage, l'un a pris un palais et l'autre a pris le jardin qui était au devant du palais; le dernier a construit un mur devant le palais; le premier lui dit : Tu diminues la lumière de mon palais. [Les Thossephoth disent qu'il y avait encore beaucoup de lumière, mais qu'il n'y en avait pas autant qu'auparavant.] L'autre répondit : Je construis dans mon domaine. On s'est présenté devant rab Háma, qui dit que le propriétaire du jardin a le droit de construire le mur.

Question. — Rabbina demanda à rab Aschè : Quelle différence y a-t-il entre ce cas et celui de la beraïtha, qui dit : Si deux frères ont partagé entre eux leur héritage, que l'un ait pris le

vignoble et l'autre le champ de culture, le premier peut prendre du champ quatre aunes autour de son vignoble pour le cultiver, car on peut admettre qu'ils ont fait cette condition tacite pendant le partage [parce que le vignoble a besoin de ces quatre aunes]. On devrait donc admettre dans notre cas également la condition tacite, parce que le palais a besoin de lumière.

Réponse. — Rab Aschè répondit : Dans le cas de la beraïtha, celui qui a pris le vignoble qui a plus de valeur que le champ de culture, a payé à son frère l'équivalent de cette différence ; il a donc, pour ainsi dire, acheté le vignoble ; c'est pourquoi on lui accorde les quatre aunes qui lui sont nécessaires. — Est-ce que dans notre cas, celui qui a pris le palais [qui vaut plus qu'un jardin] n'a pas donné à son frère l'équivalent de la différence? — Il lui a payé pour les matériaux dont le palais est bâti, et non pas pour l'air [ou la place] qui l'entoure. — Comment peut-on admettre une réponse pareille? Celui qui a pris le palais, ne peut-il pas dire : Tu m'as donné un palais [puisque je t'ai payé l'équivalent de ce qu'un palais vaut plus qu'un jardin], maintenant en diminuant sa lumière, tu lui enlèves un de ses plus grands avantages? — Rab Simé, fils d'Aschè répondit : Son frère peut dire, qu'il a donné une chose qui s'appelle palais ; or, ce nom, il le conserve encore, quoiqu'il ait perdu un de ses avantages, c'est-à-dire, il a encore tous les avantages qui distinguent un palais d'une maison ordinaire, quoiqu'il lui en manque un. Une beraïtha dit aussi : Si un individu dit à un autre : Je te vends le champ d'un *khor* [1], quoique ce champ ne renferme que la moitié d'un khor, la vente est valable... — Ces deux cas ne se ressemblent pas. Dans le cas de la beraïtha le vendeur peut dire à l'acheteur : Je t'ai vendu ce qu'on appelle champ d'un *khor*. Mais, dans notre cas, le propriétaire du palais peut dire à son frère : J'ai pris le palais à la condition d'y rester [en jouissant

[1] Le *khor* est une mesure de 30 *seah*. Un terrain qui produit d'ordinaire cette mesure de blé, s'appelait champ d'un khor. Les Thossephoth demandent : Si l'acheteur a donné le prix d'un *khor*, pourquoi doit-il se contenter de la moitié ? Ils répondent que le vendeur lui a vendu à bon marché, et l'acheteur n'a pas même donné le prix de la moitié d'un khor.

de tous ses avantages] comme nos parents. — Mar Jenouka et mar Keschischá [1], fils de rab Hisda, donnaient cette réponse à rab Aschè : Les hommes de Nehardea [2] sont d'accord entre eux [rab Háma suit l'opinion de son compatriote Samuel], car rab Náhaman dit au nom de Samuel : Si deux frères se partagent les champs de leur héritage, l'un n'a pas le droit de passer par le champ de l'autre, même en suivant la route que leur père avait l'habitude de prendre. Si l'un a pris une maison, et l'autre les champs qui l'entourent, celui-ci peut bâtir dans son domaine, quoique ses bâtisses diminuent la vue que son frère avait par les fenêtres de sa maison. Si l'un a pris le rez-de-chaussée d'une maison et l'autre l'étage supérieur, celui-ci n'a pas le droit de mettre son échelle dans la cour de l'autre pour monter dans son étage, [il faut qu'il y monte d'une autre façon]. S'ils se sont partagé les champs de leur héritage, aucun d'eux n'a le droit de conduire l'eau de la source dans son champ à travers le champ de son frère.

Rabba dit, au contraire, que les frères ont tous ces droits que Samuel leur refuse.

Si des orphelins mineurs présentent l'acte de prêt qu'ils ont hérité de leur père, pour réclamer le payement de la dette, et si le débiteur présente une quittance, rab Háma dit qu'on ne peut pas condamner le débiteur, puisqu'il présente une quittance ; mais on ne peut pas non plus déchirer l'acte, car les orphelins, quand ils seront majeurs, prouveront peut-être que la quittance est fausse [3].

Rab Aha, fils de Rabba, demanda à Rabbina, s'il faut adopter les idées de rab Háma. Rabbina répondit, qu'il faut adopter toutes les idées de rab Háma qu'on vient de citer, excepté celle

---

[1] Rab Hisda avait deux fils qui avaient le titre de *mar* ; l'un s'appelait, disent les Thossephoth, *mar Jenoukà*, car il était né quand leur père était jeune ; l'autre *mar Keschischá*, car il était né quand leur père était déjà vieux.

[2] Rab Háma et Samuel, dit Raschi, étaient tous les deux de Nehardea.

[3] Il paraît qu'on a mis ici ce passage, qui n'est pas à sa place, pour avoir ensemble les sentences de rab Háma.

qui concerne la quittance ; car, on ne doit pas [sans motif] soupçonner les témoins qui l'ont signée ; par conséquent, le débiteur peut exiger qu'on déchire l'acte. Mar Zoutra, fils de rab Mari, dit, au contraire, qu'on doit adopter l'idée de rab Háma, même pour la quittance ; car on peut dire, si la quittance était irréprochable, le débiteur l'aurait produite du vivant du créancier ; s'il ne l'a pas fait, on peut la soupçonner de faux [1].

MISCHNAH.

Si une cour appartient à plusieurs individus qui y ont leurs maisons, ces individus peuvent forcer chacun d'entre eux de donner sa part pour contribuer à la construction de la loge du concierge [2] et de la porte de la cour. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Toutes les cours n'ont pas besoin de loge de concierge [par conséquent celui qui habite dans une cour qui n'a pas besoin de cette loge, ne peut pas être forcé d'y contribuer]. On peut forcer les habitants d'une ville de contribuer à la la construction des fortifications de la ville [3]. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Toutes les villes n'en ont pas besoin [par conséquent les habitants des villes qui n'en ont pas besoin, ne peuvent pas être forcés d'y contribuer].

Combien de temps de domicile doit-on avoir dans une ville, pour être considéré comme un homme de la ville, pour participer aux charges et aux droits des habitants ? — Douze mois. Si un individu achète une maison dans la ville, il est tout de suite considéré comme un habitant de cette ville.

---

[1] Le texte dit *Schma Méneh* qui n'exprime que le doute, et non pas une conclusion certaine.

[2] Les maisons juives avaient une loge pour le concierge qui, dit Raschi, était le gardien de la porte et empêchait les passants de regarder [ou d'entrer] dans la cour.

[3] On désigne les fortifications par les expressions bibliques, « mur, portes », etc.

GHEMARA.

Rabbi Elázar demanda à rabbi Johánan : Comment faut-il imposer les contributions pour les fortifications de la ville? Les habitants doivent-ils payer par tête ou selon leur fortune? Rabbi Johánan a répondu : On paye selon la fortune, et [je te dis] mon fils Elázar : grave-toi cette idée bien dans l'esprit. D'après une autre variante, rabbi Elázar demanda à rabbi Johánan : Si les habitants doivent payer seulement selon la fortune, ou s'ils doivent payer [aussi] selon la position de leur maison [car les maisons excentriques ont plus besoin de fortifications que celles du centre de la ville, car elles sont plus exposées aux attaques du dehors], et rabbi Johánan a répondu : On paye [aussi] selon la position des maisons, et [je te dis] mon fils Elázar : Grave-toi cette idée bien dans l'esprit [1].

Rabbi Joudah le *nassi* avait à répartir parmi les habitants les

---

[1] Voici ce qu'établit ici le commentaire rabbenou Ascher : Les impôts imposés par le gouvernement aux communautés juives, doivent être répartis selon la fortune; car c'est à la fortune que le gouvernement s'adresse. Les contributions pour fortifier la ville doivent être réparties d'abord d'après la fortune, et ensuite d'après la position des maisons, de sorte que s'il y a deux individus qui ont la même fortune, mais que l'un demeure plus près de la fortification, il donnera plus que l'autre qui demeure plus près du centre de a ville, car il est plus exposé aux brigandages venant du dehors, et il a plus besoin des fortifications; les pauvres ne donnent rien, quand même ils demeurent tout-à-fait en dehors de la ville; car les brigands ne leur feront rien, et ils n'ont pas besoin des fortifications. Tout cela s'applique aux temps de paix, où le gouvernement empêche les assassinats, et où l'on ne peut craindre que les brigands et les voleurs. Mais dans le temps de guerre, on ne fait aucune différence entre les maisons excentriques et celles du centre, car l'ennemi envahira la ville entière. S'il y a à craindre des meurtres, les contributions pour les fortifications seront réparties aussi par tête. La fortune dont on parle ici, c'est la fortune mobilière, et non pas la fortune que les habitants possèdent en immeubles, car les immeubles ne peuvent pas être enlevés par les brigands. S'il y a à craindre les incendies ou les destructions de maisons et de champs, les contributions seront aussi réparties selon la fortune des immeubles.

Il cite une béraïtha [Thosephto du traité *Baba metzia*, perek XI] qui dit : On peut forcer les habitants de contribuer à l'achat d'une Bible entière pour la commune, et à l'acquisition d'une synagogue.

contributions pour la construction d'un mur autour de la ville [qui devait la garantir contre les brigands], et il n'a pas exempté les rabbins [1]. Mais Risch Lakesch lui dit : Les Rabbins n'ont pas besoin d'être garantis par un mur [2].

Fol. 8). Rab Naháman, fils de rab Hisda, en répartissant les impôts dûs au gouvernement, n'a pas exempté les rabbins. Rab Naháman, fils d'Isaac, lui dit qu'il n'a pas bien agi, car il est écrit : « On ne pourra pas imposer d'impôt ordinaire, ni d'impôt de tête, ni de dîme des produits de champ ou de bestiaux à aucun *cohen*, ou lévite, ou chantre, ou portier du temple,... ou ministre de cette maison de Dieu. » [Esdras VII, 24.]

Remarque. — La Ghemara cite encore d'autres passages du Deutéronome et du prophète Hoséa; mais ce sont encore des *Asmakhtha*, de simples attaches, car le commentaire rabbenou Ascher établit, que les rabbins qui ont une profession, doivent contribuer aux impôts comme tous les habitants.

Rab Papa demanda à des orphelins une contribution pour creuser un puits nouveau. Rab Schischa, fils de rab Ydé, lui dit : Comment peux-tu faire dépenser de l'argent à des orphelins mineurs, pour une entreprise qui peut ne pas réussir? Rab Papa répondit : Si l'entreprise ne réussit pas, je leur rendrai l'argent.

Rab Joudah dit : Tous les habitants doivent contribuer aux fortifications de la ville, même les orphelins mineurs, excepté les rabbins qui n'ont pas besoin d'être garantis par des fortifi-

---

[1] Les Rabbins dont on parle ici, sont d'après le commentaire rabbenou Ascher, ceux qui passent toute la vie dans les études, et qui n'ont aucune autre profession.

[2] Ils n'ont pas besoin de garantie contre les brigands qui laissent les pauvres tranquilles, et ils doivent être exemptés d'après rabbi Johánan, qui a dit plus haut, que les contributions pour les fortifications se répartissent d'après la fortune. La ghemara donne ici un autre motif tiré de la Bible. Mais ce motif n'est qu'une *asmakhtha*, une attache à un verset de la Bible; car si c'était le véritable motif, le commentaire rabbenou Ascher n'aurait pas dit que, si les rabbins ont une profession, ils doivent supporter toutes les charges comme ous les habitants.

cations [car ils ne s'occupent que de l'étude, et ils n'ont ni profession, ni fortune; ils n'ont donc rien à craindre des brigands].

Tous les habitants doivent contribuer aux dépenses que la ville fait pour creuser un puits, même les rabbins, car tous ont besoin d'eau; cependant, si les habitants creusent eux-mêmes le puits, les rabbins ne sont pas obligés d'aller creuser [ce qui les empêcherait de s'occuper de leurs études].

Rabbi distribua un jour ses aumônes aux hommes d'étude seuls [ne possédant pas de provisions suffisantes pour tout le monde], mais il a changé d'avis.

Question. — Notre mischnah dit qu'il faut un séjour de douze mois dans une ville pour être considéré comme un habitant. Il paraît que la mischnah est en contradiction avec la beraïtha qui dit : Celui qui demeure dans la ville depuis trente jours doit donner sa part des aliments que la ville distribue aux pauvres; il faut un séjour de trois mois pour être obligé de contribuer à la caisse communale de bienfaisance; il faut un séjour de six mois pour être obligé de donner sa part pour les vêtements que la ville distribue aux pauvres; il en faut neuf pour être obligé de contribuer aux dépenses de l'enterrement des pauvres. Enfin, il faut un séjour de douze mois pour contribuer aux fortifications de la ville [1].

Réponse. — Notre mischnah parle des fortifications.

Rabbi Assé dit au nom de rabbi Johánan : Tous les habitants doivent contribuer aux fortifications de la ville, même les orphelins, excepté les rabbins. [Rabbi Johánan dit ici la même chose que Risch Lakesch, et par le même motif, voir plus haut, p. 26].

Rab Papa dit : Tous les habitants doivent contribuer aux dépenses que la ville fait pour construire un mur qui l'entoure, pour payer un cavalier qui inspecte la ville tout autour, pour

[1] Il résulte de ce passage, que les communautés juives avaient une caisse de bienfaisance générale; en outre, elles distribuaient des aliments aux pauvres, tous les jours; une autre caisse était destinée à donner des vêtements aux pauvres, enfin, il y en avait une pour l'enterrement des pauvres. Tous les habitants juifs étaient obligés d'y contribuer.

savoir ce dont elle a besoin, et pour payer le gardien des armes de la ville. Les orphelins eux-mêmes doivent y contribuer, mais non pas les rabbins. [Rab Papa répète l'opinion de rabbi Johánan et de Risch Lakesch, et par le même motif]. Règle générale : Les orphelins doivent contribuer à toutes les dépenses communales qu'on fait dans l'intérêt des habitants, avantages auxquels ils participent. [Il paraît qu'on veut exclure les dépenses communales pour entretenir les pauvres, car les orphelins n'en profitent pas.]

Rabbah demanda aux orphelins de la maison du fils de Merajon, de verser leur part pour la caisse de bienfaisance. Abayé lui demanda comment il pouvait réclamer des orphelins leur part de bienfaisance? Rab Samuel, fils de Joudah, lit dans une beraïtha : On ne réclame pas des orphelins leur part de bienfaisance, quand même il s'agirait de racheter des prisonniers. Mais Rabbah répondit : Je le fais dans leur intérêt, car cela leur fera de l'honneur.

La mère du roi de Perse a envoyé à rab Joseph une bourse de denars, en disant qu'on l'emploie pour la bienfaisance la plus grande. Rab Joseph réfléchit donc pour déterminer quelle bienfaisance est la plus grande. Abayé lui dit : Le rachat de prisonniers doit être la bienfaisance la plus grande, car rab Samuel, fils de Joudah, lit dans la beraïtha [qu'on vient de citer] : On ne réclame pas des orphelins leur part de bienfaisance, quand même il s'agirait de racheter les prisonniers.

On lit dans une beraïtha : Il faut deux personnes pour recevoir des habitants leur part pour la caisse de bienfaisance, car les receveurs ont un pouvoir coërcitif, et chaque pouvoir coërcitif doit être exercé par deux personnes au moins [1]. Il faut trois personnes pour distribuer l'aumône aux pauvres, comme il faut trois personnes pour rendre un jugement [car, dit Raschi, il faut juger et apprécier les besoins de chaque pauvre, pour savoir combien il faut lui donner]. Pour les aliments qu'on donne

---

[1] Les communautés juives ne confiaient aucun pouvoir à une seule personne.

aux pauvres tous les jours, il faut trois personnes pour les recevoir des habitants, et trois personnes pour les distribuer, car la recette et la distribution se ressemblent [1]. Les aliments se distribuaient tous les jours; la caisse de bienfaisance faisait des distributions tous les vendredis. Les aliments se distribuaient à tous les pauvres qui se présentaient de tous les pays du monde; la caisse de bienfaisance ne donnait qu'aux pauvres de la ville. La communauté peut prendre de la caisse pour la distribution des aliments, ou peut prendre des aliments [en les vendant] pour les besoins de la caisse, ou employer l'un ou l'autre pour tous les besoins de la commune.

La communauté peut fixer les mesures, les prix des denrées, le salaire des ouvriers, et punir ceux qui ne veulent pas s'y conformer [2].

Question. — La beraïtha dit qu'on ne peut pas confier un pouvoir à une personne seule. Quel pouvoir ont les receveurs des aumônes?

Réponse. — Rab Nahâman dit au nom de Rabbah, fils d'Abouha,

---

[1] D'après Raschi, cela veut dire « la recette et la distribution se font tous les jours »; il vaut donc mieux appeler trois personnes pour faire la recette; car s'il n'y avait que deux, on serait obligé de chercher la troisième pour faire la distribution [ce qui pourrait la retarder]. D'après le commentaire rabbenou Ascher, il fallait trois personnes pour la recette, car il fallait juger et apprécier la fortune des habitants, pour savoir combien ils devaient donner; il n'en est pas ainsi de la recette pour la caisse de bienfaisance, car on savait combien chacun donnait. Comment se fait-il, qu'on savait combien chacun devait donner d'argent pour la caisse de bienfaisance, et qu'on ne savait pas combien chacun devait donner d'aliments? Il y avait à mon avis, deux motifs à cela: 1° ceux qui habitaient dans la ville depuis trente jours devaient contribuer à la nourriture des pauvres, mais non pas à la caisse de bienfaisance; on ne les connaissait donc pas assez pour savoir combien ils devaient donner d'aliments.

2° On donnait des aliments aux pauvres voyageurs, et non pas de l'argent; la distribution des aliments n'était donc pas toujours la même, s'il y avait beaucoup de voyageurs pauvres, on était obligé de demander davantage aux riches; il n'y avait donc rien de fixé d'avance.

[2] Les communautés juives avaient des magistrats qui veillaient aux mesures, aux prix des denrées, aux salaires des ouvriers, aux pauvres, aux besoins des orphelins, etc.

qu'on peut saisir des gages chez ceux qui ne donnent pas l'aumône, même la veille du sabbath, si l'individu est riche. Rabba a forcé rab Nathan, fils d'Amé, de donner 400 zonzes pour l'aumône.

Il est écrit « Les hommes intelligents brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui rendent justes plusieurs luiront comme les étoiles. » [Daniel XII, 3]. Les intelligents sont les juges intègres; ceux qui rendent justes les autres sont les receveurs d'aumône, qui engagent les autres à faire la charité. Une beraïtha dit : Les intelligents sont les juges intègres et les receveurs d'aumône, ceux qui rendent justes les autres sont les instituteurs des enfants, comme l'était rab, Samuel fils de Schilath [1]. Rab rencontra un jour rab Samuel, fils de Schilath, qui était occupé dans son jardin. Il lui dit : Tu as donc abandonné ton service ou ta fidélité? Mais rab Samuel, fils de Schilath, répondit : Voilà treize ans que je n'ai pas vu mon jardin, et même dans ce moment je pense à mes élèves.

On lit dans une beraïtha : Les receveurs d'aumône doivent se trouver ensemble à la recette, aucun d'eux ne doit se séparer de son collègue pour faire une recette en l'absence de l'autre; cependant ils peuvent se séparer l'un de l'autre pour aller, l'un faire les recettes dans la maison et l'autre dans la boutique. Si le receveur d'aumône trouve de l'argent dans la rue, il ne doit pas le mettre dans sa bourse, [car, dit Raschi, on pourrait soupçonner qu'il met dans sa bourse l'argent de la recette], mais il le mettra dans la bourse de l'aumône, et quand il sera de retour chez lui, il le mettra dans sa bourse; il en fera de même, s'il rencontre dans la rue un débiteur qui lui paie sa dette.

On lit dans une beraïtha : S'il n'y a pas de pauvres et s'il reste des pièces de monnaie dans la caisse, les receveurs échangeront

[1] La beraïtha veut dire, que ce sont les instituteurs communaux qui rendent le peuple vertueux et heureux, en propageant l'instruction et en combattant l'ignorance, qui est la source de tous les vices; ils brilleront comme les étoiles, c'est-à-dire d'un éclat plus vif que ceux qui ne s'occupent que de la charité, qui n'auront que la splendeur du firmament. Le passage cité par les Thossephoth se rapporte à la position sociale des receveurs d'aumône, ici on parle du mérite, il n'y a donc pas de contradiction

les pièces de cuivre en pièces d'argent que d'autres personnes leur donneront; mais ils ne doivent pas échanger les pièces de la recette contre leurs propres pièces d'argent, [car on pourrait les soupçonner d'y gagner trop]. Les receveurs des aliments d'aumône qui n'ont pas de pauvres, les vendront à d'autres personnes [pour garder l'argent pour les pauvres qui viendront], mais ils ne peuvent pas les acheter eux-mêmes. Il ne faut pas compter les pièces d'aumône par paires, mais une à une.

Fol. 9). Rab Houna dit : Si un pauvre vient demander à manger, il faut s'informer s'il est réellement pauvre; mais s'il demande un vêtement, il faut le lui donner sans enquête, car il est honteux de rester sans vêtement. Rab Joudah dit le contraire : on s'informe avant de donner un vêtement, mais on donne la nourriture sans examen, car le pauvre souffre. Nous avons une beraïtha qui adopte l'idée de rab Joudah.

On lit dans une mischnah : Si un pauvre voyageur passe par la ville, on lui donne au moins un pain pour un *pondjon*, quand on vend quatre *seah* pour un sela [1]. Si le pauvre voyageur reste la nuit, on lui donne ce qu'il lui faut pour la nuit; on lui donne, dit rab Papa, un lit et un oreiller. S'il reste le samedi, on lui donne les trois repas obligatoires de samedi. Une beraïtha dit : S'il s'est habitué de mendier dans les maisons, on n'est pas obligé de lui donner de l'argent de la caisse de bienfaisance, car il trouvera suffisamment dans les maisons ce qu'il lui faut [2].

Un mendiant s'est présenté devant rab Papa pour demander une part de la caisse de bienfaisance. Rab Papa ne lui donna rien. Rab Sama, fils de Rab Jéba, lui dit : Si tu ne lui donnes rien de la caisse, d'autres ne lui donneront pas non plus. Doit-

---

[1] Un sela a quatre denars, un denar a douze *pondjons*, donc un sela a quarante-huit *pondjons*; un *seah* a six *kabs*, donc quatre *seah* ont vingt-quatre kabs ou quarante-huit demi-*kab*; par conséquent, on a un demi-*kab* pour un *pondjon*. Comme le boulanger, dit Raschi, le meunier et le boutiquier doivent tous gagner; le pain qu'on achète dans la boutique pour un *pondjon* n'a qu'un quart de *kab*.

[2] Il résulte de ce passage, que la caisse de bienfaisance était destinée pour les pauvres honteux qui ne pouvaient pas mendier.

il donc mourir de faim? Rab Papa invoqua la beraïtha qu'on ne doit pas donner aux mendiants l'argent de la caisse [qui est destiné aux pauvres honteux]. Mais rab Sama répondit : On ne doit pas donner beaucoup, mais on donne quelque chose.

Rabbi Assé dit : Il est bon de donner en aumône au moins un tiers d'un sicle par an.

Rabbi Assé dit encore : La charité vaut tous les commandements [de la religion]. Rabbi Élázar dit : Celui qui engage les autres à donner l'aumône est plus grand encore que celui qui donne lui-même [car le premier produit un résultat plus grand pour les pauvres, et montre plus de dévouement que l'autre, car il est plus commode de donner que d'aller engager les autres à le faire]. Rabbi Elázar dit : Quand le Temple était debout, on donnait un sicle pour le Temple et les péchés étaient pardonnés; maintenant que le Temple est détruit, il faut le donner en aumône [1].

Rabbi Isaac dit : Celui qui donne une *peroutah* à un pauvre, recevra six bénédictions; mais celui qui apaise son chagrin et le console, aura une récompense plus grande, il aura onze bénédictions [2].

Fol. 10).Roufos le tyran demanda à rabbi Akiba : Si votre Dieu aime les pauvres, pourquoi ne leur donne-t-il pas ce qu'il faut pour leur entretien? Rabbi Akiba répondit : Cela nous donne l'occasion de faire la charité et de nous sauver de l'enfer. Le tyran répliqua : cela vous condamnera, au contraire, à l'enfer. Si un souverain est en colère contre son esclave, s'il le met en prison et défend de le nourrir, et si un individu le nourrit, le souverain ne serait-il pas en colère contre cet individu? Mais rabbi Akiba répondit : Si un souverain est en colère contre son *fils*, s'il le met en prison et défend de le nourrir, et si un autre individu le

---

[1] La ghemara considère ici la charité comme plus importante que toutes les prescriptions religieuses, et elle dit que c'est par la charité qu'on obtient le pardon des péchés, comme par les sacrifices du Temple.

[2] La ghemara veut dire, qu'il ne suffit pas de donner l'aumône, il faut le faire de bon cœur et de la manière la plus aimable.

nourrit, le souverain est content et comble l'individu de présents; or, nous sommes tous les *fils* de Dieu [1].

On lit dans une beraïtha : Rabbi Josué, fils de Karháh, dit : Si on refuse de faire la charité, c'est comme si on sacrifiait aux idoles. On lit dans une autre beraïtha : Rabbi Elázar, fils de rabbi Jossé, dit : La charité qu'un Juif fait dans ce monde est un grand Paraklet [protecteur] pour lui devant notre Père céleste. Rabbi Dosthaï, fils de rabbi Janaï, dit dans un sermon : Voyez comme le saint, béni soit-il, se conduit autrement qu'un homme. Quand on apporte un don considérable à un roi, on n'est pas sûr, si le don sera reçu, si le donateur pourra voir le roi ou non; mais un homme [pauvre] qui donne une peroutah [ou une obole] à un malheureux, il est sûr qu'il jouira de la félicité de contempler la majesté divine. Rabbi Elázar avait l'habitude de donner une peroutah à un pauvre avant de faire la prière.

Rabbi Johànan dit : Il est écrit : « Celui-là prête à Jéhovah qui fait la charité à un pauvre » [Proverbes, XIX]; si l'Écriture ne le disait pas, on n'oserait pas le dire; Jéhovah est le débiteur de celui qui fait la charité à un pauvre [2, 3].

Fol. 11). On lit dans une beraïtha : Mounbez le roi [4] a distribué ses trésors et les trésors de ses pères aux pauvres dans une année de famine. Ses parents lui firent des reproches, en disant : Ton père a amassé des trésors et tu les prodigues. Mais

---

[1] Rabbi Akiba considère tout le monde comme fils de Dieu.

[2] On connaît le passage du Nouveau Testament, où Jésus dit : Celui qui donne quelque chose à un pauvre sera considéré comme s'il l'avait donné à moi-même.

[3] Dans le même folio on dit, que Joseph, fils de Rabbi Josué, était malade, qu'il a perdu connaissance, étant tombé dans l'extase, et quand il a repris ses sens, son père lui demanda ce qu'il a vu dans l'autre monde; il a répondu qu'il a vu que les supérieurs de ce monde sont les inférieurs dans le ciel, et que les inférieurs sont les supérieurs. Ceci est l'analogue des paroles de Jésus : Les derniers seront les premiers, etc.

[4] C'est le fils de la reine Helené qui s'est converti au Judaïsme, et qui a envoyé de grandes provisions pour nourrir les Juifs pendant une famine [Joseph, *Antiquités*].

il répondit : Mon père a amassé des trésors dans la terre, moi je les amasse dans le ciel; mon père a amassé des trésors improductifs, les miens sont productifs, etc. [1].

MISCHNAH.

On ne peut partager une cour [c'est-à-dire, si deux individus possèdent une cour en commun, l'un ne peut pas forcer l'autre d'en faire le partage] que si après le partage les deux associés doivent avoir chacun une cour de quatre aunes; pour un champ, il faut qu'il y ait pour chacun une étendue de terrain qui produise neuf *kabs*, rabbi Joudah dit neuf demi *kabs;* pour un jardin, il faut qu'il y ait pour chacun une étendue qui produise la moitié d'un *kab;* rabbi Akiba dit un quart d'un *kab*. Quant aux palais, aux colombiers, aux vêtements, aux pressoirs, aux champs pourvus d'une source d'eau, etc., il faut qu'il y ait pour chacun une partie suffisante. Règle générale : si l'objet doit conserver après le partage son nom, on peut le partager [c'est-à-dire, un associé peut forcer l'autre d'en faire le partage], mais si après le partage l'objet ne peut plus conserver son nom [par exemple un vêtement qui après le partage ne sera plus un vêtement], on ne le partage pas. Tout ce qui précède s'applique au cas, où l'un veut le partage et l'autre ne le veut pas; mais si les deux associés veulent le partage, on peut toujours partager l'objet. Si deux individus possèdent ensemble un des livres de la Bible, on ne le partage pas, quand même les deux associés le veulent.

GHEMARA.

Rabbi Assé dit au nom de rabbi Johànan, qu'un individu ne peut forcer l'autre de faire le partage de la cour commune à leurs

---

[1] Encore un passage qui a été traduit dans le Nouveau Testament.

deux maisons que, si après le partage, il doit rester pour chacun huit aunes, savoir quatre devant la porte de la maison, [dont la mischnah n'a pas cru devoir parler] et quatre aunes au-delà, dont parle la mischnah. Une beraïtha dit aussi, qu'il faut huit aunes pour chacun.

Rab Houna dit : Une cour se divise en autant de parties qu'il y a de portes de maisons ouvertes dans la cour. C'est-à-dire, d'après Raschi : Un individu a deux maisons ouvertes dans une cour commune; une maison a deux portes ouvertes dans cette cour et l'autre n'en a qu'une. Il fait don d'une maison à l'un de ses fils, et il donne l'autre à l'autre fils, sans rien statuer sur la cour. Si les deux frères veulent partager entre eux la cour commune, celui qui a deux portes aura deux parts, et l'autre n'en aura que le tiers. Rab Hísda dit : On donne à chacun quatre aunes pour chaque porte [un frère aura huit aunes pour les deux portes, et l'autre en aura quatre pour sa porte], et on partage le reste à parties égales entre les deux frères. On a une beraïtha qui adopte l'idée de rab Hísda.

Amémar dit : Si un individu a dans une cour une fosse dans laquelle il met des noyaux de dattes pour les bestiaux, il a droit à quatre aunes de tous les côtés de la fosse ; si la fosse se trouve vis-à-vis de sa maison, de sorte qu'il va toujours dans la fosse par le chemin qui conduit à sa maison, il ne peut réclamer les quatre aunes de la cour que de ce côté de la fosse qui est vis-à-vis de la porte de sa maison.

Rab Houna dit : Si le propriétaire de la maison a devant sa porte une marquise, il n'a plus de droit sur les quatre aunes de la cour. Car on donne quatre aunes devant la porte d'une maison, pour que le propriétaire de la maison ait de la place pour décharger le fardeau de son âne; mais s'il a une marquise, il peut entrer avec son âne dans cette marquise et décharger.

Rab Houna demanda à rabbi Amé : Si un homme dont la maison avait une porte dans une impasse, veut en ouvrir une dans une autre impasse [1], ceux qui ont des maisons dans l'autre

---

[1] Raschi dit plus bas que *mabouj* est une impasse et non pas une rue

peuvent-ils l'empêcher de le faire ou non? Rabbi Amé répondit qu'ils peuvent l'empêcher.

Rab Houna demanda encore : Si des soldats passent dans la ville qui est obligée de les loger, doit-on répartir leur fumier selon les individus [le nombre des soldats logés dans les maisons] ou selon les portes. Rabbi Amé répondit qu'il faut les répartir selon les individus. On a aussi une beraïtha qui dit : Le fumier de la cour se partage entre les habitants de cette cour selon les portes [celui dont la maison a deux portes ouvertes dans la cour aura le double de celui qui n'a qu'une porte]; le fumier des soldats se répartit selon les individus.

Rab Houna dit : Si celui qui demeure à l'extrémité fermée d'une impasse [1], veut fermer le passage devant sa porte, ses voisins peuvent l'empêcher de le faire, car il raccourcit la longueur de l'impasse [2], ce qui amènera plus de monde devant leurs portes [car les passants se presseront dans l'espace qui leur reste].

Question.—On lit dans une beraïtha : S'il y a cinq cours ouvertes dans une impasse, les habitants de la cour externe [celle qui se trouve à cette extrémité de l'impasse qui est ouverte dans la rue] qui ne passent pas au devant des autres cours pour arriver dans la rue, n'ont pas le droit de faire usage de l'espace qui se trouve devant ces cours; pour aller dans la rue ils passent seulement à travers l'espace qui se trouve devant la porte de leur cour, ils ne peuvent donc faire usage que de l'espace qui se trouve devant leur cour. Les habitants de la deuxième cour qui, pour aller dans la

---

ouverte de deux côtés; on verra plus bas qu'on faisait une grande différence entre une impasse et une rue, où l'on ne peut empêcher personne d'ouvrir une porte, selon le célèbre rab Alphas.

[1] Le texte dit *mabouj*, qu'on traduit par *rue;* mais Raschi dit ici, que le *mabouj* était d'ordinaire une impasse, dont une extrémité est fermée et l'autre est ouverte dans la rue. La rue ouverte des deux côtés s'appelle ici *reschouth harabim*, et dans le traité Schabath [fol. 6, recto] une beraïtha l'appelle *mabouj hamephoulasch*, un *mabouj* ouvert des deux côtés, une rue, et elle dit que le *mabouj hamephoulasch* est considéré comme un *reschouth harabim*, d'où il résulte qu'un *mabouj* qui n'est pas ouvert des deux côtés, une impasse, n'est pas considéré comme un *reschouth harabim*, mais comme *kharmalith* [ibidem fol 7 recto], comme rabi Johanan dit *Keren zovjath* [v. *ibidem*, fol. 116].

[2] J'ai adopté l'interprétation des Thossephoth.

rue, traversent les espaces qui se trouvent devant la deuxième et la première cour, peuvent faire usage de ces deux espaces; ceux de la troisième cour peuvent faire usage des trois espaces, ceux de la quatrième cour peuvent faire usage des quatre espaces; enfin les habitants de la cour la plus interne [la cinquième, celle qui se trouve à l'extrémité fermée de l'impasse] peuvent faire usage des cinq espaces, c'est-à-dire de l'espace qui se trouve devant leur cour, et de ceux qui sont devant les autres cours. Il en résulte, que celui qui demeure près de l'extrémité fermée de l'impasse, a des droits sur les espaces qui sont plus près de la rue; mais que celui qui demeure près de l'extrémité ouverte, n'a aucun droit sur les espaces qui sont plus près de l'extrémité opposée. La beraïtha n'est donc pas d'accord avec rab Houna qui dit : Les habitants qui demeurent près de la rue, ont le droit d'empêcher de fermer l'espace de l'extrémité opposée.

Réponse. — La beraïtha suit l'opinion de Rabbi, et rab Houna s'appuie sur celle de rabbi Simon fils d'Elázar. Car on lit dans une autre beraïtha : Si un homme qui a une maison dont la porte s'ouvre dans une impasse, veut en ouvrir une autre dans une autre impasse, ceux qui ont des maisons ouvertes dans l'autre peuvent l'empêcher de le faire. S'il avait une porte ouverte dans une impasse, si cette porte était fermée et s'il veut la rouvrir, les habitants de l'impasse ne peuvent pas l'en empêcher. S'il y a cinq cours ouvertes dans une impasse, les habitants de toutes ces cours peuvent faire usage de la première cour [la plus externe, celle qui est le plus près de la rue], mais l'habitant de cette cour ne peut faire usage que de cette cour et non pas des autres. C'est l'opinion de Rabbi. [Rabbi Simon, fils d'Elázar, dit : S'il y a cinq cours ouvertes dans l'impasse, les habitants de toutes ces cours peuvent faire usage de l'impasse tout entière ; même l'habitant de la cour la plus externe peut faire usage de l'espace le plus interne qui se trouve à l'extrémité fermée de l'impasse [par conséquent il peut empêcher l'habitant de la cour interne de fermer le passage devant sa porte].

On vient de dire : Si un individu avait une porte ouverte dans une impasse, si cette porte était fermée et s'il veut la rouvrir de

nouveau, les habitants de l'impasse ne peuvent pas l'en empêcher. Rabba dit à ce propos que cela s'applique au cas, où l'individu a simplement fermé la porte, sans enlever les poteaux, le linteau, etc.; dans ce cas on pouvait supposer qu'il ne l'avait pas fermée pour toujours. Mais s'il avait enlevé tout cela, il a renoncé complétement à cette porte, et s'il veut la rouvrir, c'est comme s'il voulait ouvrir une porte nouvelle; dans ce cas les habitants de l'impasse peuvent l'empêcher de le faire.

Fol. 12). Abayé dit à Rabba : Il y a une beraïtha qui adopte ton opinion. Car la beraïtha dit : Si un individu a fermé sa porte qui était ouverte dans la cour, et si les habitants qui ont les portes de leurs maisons ouvertes dans cette cour veulent la partager entre eux, celui qui a fermé sa porte, a le droit comme les autres, aux quatre aunes qui se trouvent devant sa porte, comme si cette porte était encore ouverte. Mais s'il en a enlevé le linteau, les poteaux, etc., il a perdu le droit sur les quatre aunes.

Rabbah, fils de Bar Hana, dit au nom de rabbi Johanan : Si les rues d'une ville sont ouvertes sur le chemin qui conduit dans une autre ville, et si les habitants de ces rues veulent les fermer, de sorte que les habitants de l'autre ville ne pourront plus passer à travers ces rues, ceux-ci peuvent l'empêcher; non-seulement quand ils n'ont pas d'autres chemins, mais ils peuvent aussi empêcher de leur fermer ce chemin auquel ils sont habitués, quand même ils en ont un autre. Car rab Joudah a dit au nom de Rab : Il ne faut pas détruire [ni fermer] un chemin auquel le public est habitué.

Rab Anan dit au nom de Samuel : Si les habitants d'une impasse qui est ouverte dans la rue, veulent y mettre des portes, pour qu'ils puissent la fermer au besoin, les habitants de la rue peuvent les en empêcher, [car, dit Raschi, quand il y a trop de monde dans la rue, les passants rentrent dans l'impasse; quand l'impasse sera fermée, le public encombrera la rue].

Rab Houna, fils de rab Josué, dit : le premier-né dans l'héritage a une part double de celle de ses frères, on lui donne ces deux parts l'une contiguë à l'autre, ou en d'autres termes un

terrain qui a une étendue double de ceux de ses frères, et non pas deux terrains séparés l'un de l'autre. Celui qui épouse la veuve de son frère mort sans enfants, a également deux parts dans l'héritage, savoir sa part et la part de son frère. Peut-il exiger qu'on lui donne ses deux parts contiguës l'une à l'autre, ou ses frères peuvent-ils les lui donner séparées l'une de l'autre? Abayé dit qu'il a le même droit qu'un premier-né; Rabba dit, au contraire, qu'on peut lui donner ces deux parts séparées l'une de l'autre.

Un individu a acheté un terrain contigu à celui de son père. A la mort de son père il voulait qu'on lui donne sa part près de son terrain; son frère voulait qu'on décide par le sort, quelle part doit appartenir à chacun d'eux. On s'est présenté devant Rabbah, qui dit: Dans un cas pareil on peut appliquer la maxime « on le force à cause de sa conduite de Sodome » [1]; car cet individu demande à son frère qu'il lui rende un service qui ne lui cause aucun dommage. Mais rab Joseph dit que son frère peut lui dire : je préfère le sort, à moins que tu ne me payes pour obtenir le terrain que tu désires sans courir les chances du sort (car, dit Raschi, les terrains qui ne sont pas arrosés par une source d'eau, mais par la pluie, sont soumis aux chances de la température, et son frère peut dire : je ne veux pas te donner le terrain que tu désires, car il sera peut-être mieux arrosé par la pluie que l'autre terrain, et j'aime mieux courir les chances du sort). La ghemara adopte l'opinion de rab Joseph.

Si les deux terrains ont chacun une source d'eau, Rabbah dit: que le frère qui a acheté un champ contigu à celui de son père, peut exiger que son frère lui laisse la partie qui est près de son champ sans recourir au sort. Mais rab Joseph dit, que ces terrains sont également soumis aux chances, car une source peut s'épuiser et l'autre donnera de l'eau. La ghemara adopte ici également l'opinion de rab Joseph. Mais si les deux terrains sont

[1] Les malheureux habitants de Sodome et de Gomorrah ont laissé la mauvaise renommée de méchanceté, de sorte qu'on dit d'un homme qu'il se conduit comme les anciens habitants de Sodome, s'il fait le mal pour le mal ou s'il refuse de faire le bien qui ne lui coûte rien.

arrosés de la même source, rab Joseph admet que celui qui a acheté un champ contigu à celui de son père, peut exiger que son frère lui laisse la part contiguë à son champ. Abayé dit que même dans ce cas son frère peut lui dire : j'aime mieux courir es chances du sort, car si le sort me donne la partie contiguë à ton champ, et à toi l'autre partie, ma partie se trouvera au milieu entre tes deux champs que tu feras cultiver par deux fermiers, et j'aurai alors l'avantage que mon champ sera mieux gardé. La ghemara adopte l'opinion de rab Joseph, car l'argument d'Abayé ne lui paraît pas bon.

Fol. 13). Si le champ que les héritiers veulent partager entre eux, a d'un côté un fleuve, et de l'autre un ruisseau, on fait le partage de façon à ce que chacun d'eux puisse être aussi près du fleuve et du ruisseau que l'autre.

Question. — Notre mischnah dit, que pour faire le partage d'un objet entre deux associés, il faut qu'il y ait pour chacun d'eux une partie suffisante. Que fait-on, s'il n'y a pas pour chacun une partie suffisante?

Réponse. — Rab Joudah dit, qu'un associé peut dire à l'autre : Si tu ne veux pas partager l'objet, achète ma part ou j'achèterai la tienne. Rab Nahamam est d'avis, qu'il ne peut pas dire cela. — Rabba demanda à rab Nahaman : si on adopte ton opinion, que feraient deux frères dont l'un est premier-né, qui ont hérité un esclave ou un animal impur? [un animal pur peut-être tué et on peut se partager la viande]. Rab Nahaman répondit : le premier-né se servira de l'esclave ou de l'âne deux jours, et l'autre un jour.

Question contre rab Joudah. — On lit dans une mischnah : Un individu à moitié esclave et à moitié libre [par ex. si son maître l'a laissé en héritage à ses deux fils, et si l'un de ces fils l'a affranchi] servira son maitre un jour, et il sera libre un jour, c'est l'opinion de l'école de Hillel. Mais l'école de Schamaï dit aux docteurs de l'autre école : Vous avez bien arrangé les affaires du maître, mais non pas celles de l'esclave, car il ne pourra pas se marier, il ne pourra épouser ni une femme libre ni une

femme esclave. On ne peut pas cependant le laisser célibataire, car il est écrit : Dieu n'a pas créé la terre pour qu'elle soit déserte, mais pour qu'elle soit peuplée [Isaïe XLV, 18]. Par conséquent il faut forcer le maître de l'affranchir, et l'esclave lui donnera un acte où il s'engagera de lui payer la moitié de sa valeur. L'école de Hillel a fini par adopter l'opinion de celle de Schamaï [1]. Il résulte donc de cette mischnah, que l'esclave ne peut pas dire à son maître : achète ma part ou j'achèterai la tienne; par conséquent on ne peut pas dire non plus à un associé : achète ma part ou j'achèterai la tienne.

Réponse. — Le cas est différent : L'esclave peut bien dire à son maître : j'achèterai ta part [pour devenir complétement libre], mais il ne peut pas ajouter « ou achète la mienne », car on ne peut pas acheter un homme libre.

Autre question contre rab Joudah. — On lit dans une mischnah : Si deux frères, dont l'un est riche et l'autre est pauvre, ont hérité de leur père une maison de bain ou un pressoir, et si la maison ou le pressoir est destiné à l'usage du public qui y prend des bains ou presse ses olives en payant au propriétaire, les deux frères se partageront le bénéfice. Mais si le père l'a destiné à son propre usage [s'il n'y a pas de clientèle] et si le pauvre veut le vendre, parce qu'il ne peut en faire aucun usage, le riche peut lui dire : je ne veux pas le vendre; achète si tu peux des esclaves qui te prépareront des bains ou achète des olives pour les presser dans le pressoir.

Réponse. — Dans ce cas le pauvre peut bien dire au riche : achète ma part, mais il ne peut pas ajouter « ou j'achèterai la tienne », car il n'a pas d'argent.

Question contre rab Nahàman. — On lit ailleurs : Si l'objet conservera après le partage son nom, un des associés peut forcer l'autre de le partager; sinon, on en fixe la valeur, [et il dit à l'autre : achète ma part ou j'achèterai la tienne].

---

[1] C'est un passage remarquable, qui prouve la sollicitude de la loi rabbinique pour la moralité des esclaves, cette loi force le maître de l'affranchir, pour que celui-ci puisse se marier.

Réponse. — Rab Nahàman peut s'appuyer sur rabban Simon, fils de Gamaliel. Car on lit dans une beraïtha: Un objet qui appartient à deux associés, n'est pas assez grand pour que chacun d'eux puisse avoir après le partage une partie suffisante, par exemple une cour de l'étendue de six aunes, si on la partage, chacun n'aura que trois aunes [or, une cour doit avoir au moins l'étendue de quatre aunes]; si l'un des associés dit à l'autre: je veux faire le partage, de façon à ce que tu prennes une partie suffisante et moi je prendrai le reste [par exemple tu prendras quatre aunes de la cour, et moi je me contenterai de deux], il peut forcer l'autre à accepter cette proposition. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'on ne l'écoute pas. Cette beraïtha est évidemment incorrecte; car on ne comprend pas, pourquoi rabban Simon, fils de Gamaliel, refuserait le partage dans ces conditions. Il manque là une phrase qu'il faut ajouter; voici la correction qu'on peut faire: si l'un des associés dit à l'autre: achète ma part, ou j'acheterai la tienne, on l'écoute; rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'on ne l'écoute pas.

Réplique. — On n'a pas besoin de corriger la beraïtha. Il est possible, que rabban Simon, fils de Gamaliel, parle du cas où l'un des associés dit à l'autre: prends pour toi une partie suffisante, et je me contenterai du reste; mais on ne l'écoute pas, parce que l'autre peut répondre: tu veux te contenter du reste, comment l'entends-tu? Si tu veux que je te donne de l'argent pour cette concession, je n'en ai pas; si tu veux me faire un cadeau, je ne veux pas de cadeau.

Abayé dit à rab Joseph: L'idée de rab Joudah qu'un des associés peut dire à l'autre: achète ma part ou j'achèterai la tienne, est celle de Samuel. Car notre mischnah dit qu'on ne peut pas partager les livres de l'Écriture sainte, et Samuel dit que cela s'applique seulement à un seul livre [ou à deux livres écrits dans un seul rouleau], mais s'il y a deux livres en deux rouleaux, on peut les partager. Or, les deux livres de la Bible ne peuvent pas avoir le même prix. Il faut donc admettre que Samuel veut dire; s'il y a deux livres en deux rouleaux, l'un peut dire à l'autre: je veux faire le partage en te laissant le

choix de prendre le plus cher en me payant la différence, ou je prendrai le plus cher en te payant la différence.

Réplique. — Samuel parle d'un cas, où les deux associés veulent tous les deux faire le partage.

Amémar dit qu'il faut adopter l'opinion de rab Joudah, d'après laquelle un associé peut dire à l'autre : achète ma part ou j'achèterai la tienne.

Question. — Rabba, fils de Hinena, et rab Dimé, fils de Hinena, ont hérité de leur père deux femmes esclaves, dont l'une était une bonne boulangère et une bonne cuisinière, et l'autre savait filer et tisser ; l'un des frères voulait en faire le partage, en disant à son frère : prends la meilleure et paye moi la différence de valeur, ou je prendrai la meilleure et je te payerai la différence. On s'était présenté devant Rabba qui décida qu'il ne peut pas forcer l'autre à faire ce partage. Rabba n'est donc pas d'accord avec Amémar.

Réponse. — Quand un des associés dit à l'autre : Prends l'objet entier en me payant ma part, ou je prendrai l'objet entier en te payant ta part, celui qui achète la part de l'autre possède l'objet entier. Mais ici les deux esclaves se complétaient, l'une savait faire ce que l'autre ne savait pas ; par conséquent celui qui achèterait la part de l'autre, n'aurait pas tout ce dont il a besoin, car il a besoin des deux esclaves qui se complétaient ; dans ces conditions on ne peut pas le forcer de faire le partage. — Pourquoi Samuel a-t-il dit que, si deux associés possèdent en commun deux livres de l'Écriture sainte en deux rouleaux, l'un peut forcer l'autre à faire le partage, en lui disant : prends le livre le plus cher en me payant la différence, ou je prendrai le livre le plus cher en te payant la différence. Cependant là aussi celui qui achète la part de l'autre n'aura pas tout ce dont il a besoin, car il a besoin des deux livres, puisque chaque livre renferme quelque chose qui ne se trouve pas dans l'autre. — Rab Salomon répondit que Samuel

parle d'un cas, où les deux associés consentent à faire le partage [1].

---

[1] Ici, fol. 14, verso, une beraïtha donne l'ordre des Prophètes comme suit : Josué, Judices, Samuel, Reges, Jérémie, Ezéchiel, Isaïe, et les douze Prophètes ; la ghemara cherche à expliquer pourquoi Isaïe a été placé après Ezéchiel. L'ordre des hagiographes est le suivant : Routh, Psaumes, Job, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Lamentations, Daniel, Esther, Esdras [probablement avec Néhémie] et Chroniques. Moïse a écrit le Pentateuque [à l'exception des huit derniers versets] et le livre de Job ; Josué, dit la ghemara, a écrit son livre et les huit derniers versets du Pentateuque ; Samuel a écrit ses livres, le livre des Judices et Ruth.

Fol. 15). Jérémie a écrit son livre, le livre des Rois et les Lamentations ; le roi Hesekias et ses adhérents ont écrit le livre de Jesaïe, les Proverbes, le Cantique des Cantiques, et l'Ecclésiaste. Les hommes de la grande synagogue ont écrit le livre d'Ezéchiel, les douze Prophètes, Daniel et Esther. Esdras a écrit son livre, et les Chroniques jusqu'à son époque.

Il est remarquable que rab Joudah ou rabbi Néhémie admet, que les huit derniers versets du Deutéronome n'ont pas été écrits par Moïse.

Un docteur dit devant rab Samuel fils de Nahameni : Job n'a jamais existé, c'est un personnage imaginaire. Le livre de Job, dit-il, est une parabole comme l'histoire du pauvre que le prophète Nathan a raconté au roi David [II Samuel XII].

DEUXIEME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 17). Il ne faut pas creuser un puits, une fosse, etc., près du puits d'un autre individu [car, dit Baschi, on affaiblit ainsi les parois du puits de l'autre], à moins qu'on ne le fasse à la distance de trois *tephahim*, ou qu'on n'enduise de chaux les parois de la fosse qu'on creuse. Ce qui reste des olives pressés dans le pressoir, le fumier, le sel, la chaux, les pierres ne peuvent pas être placés près du mur d'un autre individu, à moins qu'on ne les place à la distance de trois *tephahim*, ou que le mur en briques ne soit enduit de chaux. Les semences, la charrue et les urines ne peuvent pas être portées près du mur d'un autre individu, il faut les en éloigner d'au moins trois *tephahim*; il faut en éloigner la meule de la distance de trois *tephahim*, de la meule inférieure, ce qui fait quatre de la meule supérieure. Il faut aussi éloigner du mur d'un autre individu le four de la distance de trois *tephahim;* de son bord inférieur, ce qui fait quatre de son bord supérieur.

GHEMARA.

Abayé dit, qu'on peut creuser un puits à la dernière limite de son domaine, si le voisin n'a pas de fosse ou de puits de l'autre côté. Rabba dit, au contraire, qu'il faut s'éloigner de la limite à la distance de trois *tephahim*. Abayé et Rabba sont tous les deux d'accord entre eux que, si l'on veut creuser un puits dans un champ où l'on en creuse d'ordinaire, il faut s'éloigner de la limite du champ, car le voisin peut vouloir creuser de son côté;

[comme les puits doivent être éloignés l'un de l'autre de six *tephahim* pour que leurs parois restent solides, il est juste que chacun des voisins s'éloigne de trois *tephahim;* car si le premier creuse à la limite, son voisin sera obligé de s'en éloigner de six *tephahim*]. Le désaccord entre Abayé et Rabba porte sur le cas, où l'on veut creuser un puits dans un champ qui n'est pas destiné à être creusé, Abayé permet de se rapprocher de la limite; mais Rabba pense que le voisin peut l'empêcher de se rapprocher de la limite, en lui disant: tu creuses à présent, moi je peux vouloir creuser dans mon champ plus tard. D'après une autre variante, Abayé et Rabba sont d'accord entre eux, qu'on n'a pas besoin de s'éloigner de la limite, si le terrain n'est pas destiné à être creusé; mais leur désaccord porte sur le cas, où l'on veut creuser dans un champ où l'on creuse d'ordinaire.

Question contre Rabba. — Notre mischnah dit: qu'il ne faut pas creuser un puits près du puits de son voisin, à moins qu'on ne le fasse à la distance de trois *tephahim*. Il en résulte que, si son voisin n'a pas de puits, on n'est pas obligé de s'éloigner de la limite de son domaine, la mischnah n'adopte donc pas l'opinion de Rabba. D'après la deuxième variante que Rabba est d'accord avec Abayé, qu'on peut se rapprocher de la limite, si le terrain n'est pas destiné à être creusé, on pourrait dire que notre mischnah parle peut-être d'un terrain de ce genre. Mais d'après la première variante la mischnah ne peut pas être mise d'accord avec Rabba.

Réponse. — Rabba peut répondre que la mischnah veut, au contraire, nous apprendre qu'il faut s'éloigner de la limite de son domaine de trois *tephahim*, quand même il n'y a pas de puits de l'autre côté. Car Abayé lui-même ou rab Joudah a émis l'opinion que la mischnah veut dire: il ne faut pas creuser un puits... près de la paroi du puits de son voisin, à moins de s'éloigner de la *paroi du puits* de trois *tephahim;* ce qui ferait une distance de six *tephahim* de l'excavation du puits, car la paroi d'un puits doit être de trois *tephahim*. Si donc la mischnah dit, qu'il faut s'éloigner « de la paroi du puits de trois *tephahim* », au lieu de dire qu'il faut s'éloigner « de l'exca-

vation du puits de six *tephahim* » c'est pour nous apprendre qu'en s'éloignant de la limite de son domaine de trois *tephahim*, il sera à la distance de six *tephahim* de l'excavation du puits de son voisin, car le voisin en creusant le premier a dû s'éloigner de la limite de son domaine de la distance de trois *tephahim*. Il résulte donc, que celui qui creuse le premier [quand son voisin n'a pas encore creusé] doit s'éloigner de la limite de son domaine de la distance de trois *tephahim*.

D'autres disent, qu'on peut tirer de notre mischnah une conclusion qui est contraire à l'opinion d'Abayé. Car Abayé lui-même ou rab Joudah a émis l'opinion, que la mischnah veut dire : il ne faut pas creuser un puits.... près de la paroi du puits de son voisin, à moins de s'éloigner de la *paroi du puits* de trois *tephahim*, ce qui ferait une distance de six *tephahim* de l'excavation du puits, et trois *tephahim* de la limite de son domaine ; car son voisin qui a creusé le premier, a dû s'éloigner de la limite de la distance de trois *tephahim*. Il en résulte donc, que celui qui creuse le premier, quand il n'y a pas encore de puits de l'autre côté de la limite de son domaine, est obligé de s'éloigner de cette limite de la distance de trois *tephahim*, ce qui est contraire à l'opinion d'Abayé. D'après la première variante qu'Abayé est d'accord avec Rabba qu'il faut s'éloigner de la limite, si le terrain est destiné à être creusé, on peut dire que la mischnah parle d'un terrain de ce genre; mais d'après la deuxième variante, la mischnah ne peut pas être mise d'accord avec Abayé.

Réponse. — Abayé peut dire que la mischnah parle d'un cas, où les deux voisins creusent à la fois des puits, chacun dans son domaine, et elle veut dire que chacun d'eux doit s'éloigner de la limite [qui sépare leurs champs] ou de la paroi du puits de son voisin [ce qui est la même chose, puisque la paroi d'un puits est de trois *tephahim*] de la distance de trois *tephahim*, ce qui fait une distance de six *tephahim* de l'excavation du puits voisin.

Autre question contre Abayé. — On lit ailleurs : Si le terrain est d'une grande molesse, le premier qui creuse un puits, s'éloignera de trois *tephahim* de la limite de son champ, et il

enduira le puits de chaux, et son voisin qui veut creuser ensuite un puits, s'éloignera aussi de trois *tephahim* et il enduira son puits de chaux. Il en résulte, que le premier qui creuse un puits doit s'éloigner de trois *tephahim*.

Réponse. — C'est parce que le terrain est d'une grande mollesse.

Fol. 18). *Question contre Rabba.* — Notre mischnah parle des divers objets, qu'il faut éloigner du mur de son voisin de la distance de trois *tephahim*. Il en résulte que, s'il n'y a pas de mur, on n'est pas obligé d'éloigner ces objets de la limite de son domaine, pour que le voisin puisse élever plus tard un mur. Il doit donc en être de même de celui qui veut creuser un puits; on ne doit pas l'obliger de s'éloigner de la limite, pour que le voisin puisse creuser un puits plus tard.

Réponse. — La mischnah parle du mur, pour nous apprendre que ces objets sont nuisibles à un mur; il faut donc les éloigner de la limite de son domaine, pour que le voisin puisse construire un mur.

Autre question contre Rabba. — On lit ailleurs : Il ne faut pas ouvrir une boutique de boulangerie ni de la teinturerie sous le grenier d'un autre [où l'autre met son blé, ou le vin ou l'huile, car la fumée, dit Raschi, est nuisible à ces objets], ni construire une étable sous le grenier [car l'odeur est nuisible à ces objets]. Il en résulte que, s'il n'y a pas de grenier, on peut rapprocher la boutique ou l'étable jusqu'à la limite de son domaine, et on n'est pas obligé de l'en éloigner, pour que le voisin puisse y placer un grenier.

Réponse. — Ici il s'agit de la construction d'une pièce, qui a presque la même importance que la demeure d'un homme; dans ce cas on ne peut pas l'empêcher de le placer où il veut, à moins qu'il n'y ait un dommage évident pour le voisin au moment de la construction.

Autre question contre Rabba. — On lit dans une mischnah : Il ne faut pas planter un arbre près du champ [de son voisin], mais il faut l'en éloigner de la distance de quatre aunes. Une

beraïtha en donne le motif: pour qu'il puisse labourer autour de l'arbre, sans que la charrue touche au champ de son voisin. Sans ce motif on aurait pu rapprocher l'arbre du champ, quoique ses racines soient nuisibles au champ [elles peuvent arrêter la charrue, ou elles feront du tort au voisin, s'il veut creuser une fosse].

Réponse. — Il s'agit d'un terrain si solide, que les racines ne le traverseront pas.

Autre question contre Rabba. — On lit dans une mischnah: Il faut éloigner l'arbre d'un puits de la distance de vingt-cinq aunes [car les racines affaiblissent les parois du puits]. Il en résulte que, s'il n'y a pas de puits, on n'est pas obligé de s'éloigner de la limite de son domaine, pour que le voisin puisse creuser un puits.

Réponse. — La mischnah veut nous faire connaître à quelle distance un arbre doit être éloigné d'un puits ; il faut donc l'éloigner de la limite de son domaine pour que le voisin puisse creuser un puits. — S'il en est ainsi, comment expliquer ce que la mischnah ajoute ? Car elle dit : Si l'arbre a été planté avant que le puits ait été creusé, on ne peut pas forcer le propriétaire de l'arbre de le couper. Pourquoi ne le forcera-t-on pas de le couper, s'il a eu le tort de le planter trop près de la limite de son domaine ce qu'il ne devrait pas faire d'après Rabba ? — Il s'agit d'un cas, où un homme a planté un arbre au milieu de son champ, puis il a vendu la moitié du champ à un autre, et l'acheteur a creusé un puits dans la partie qu'il a achetée; dans ce cas l'acheteur ne peut pas forcer le vendeur de couper son arbre.

Autre question contre Rabba. — On lit dans la mischnah: L'eau dans laquelle on macère du lin doit être éloignée des légumes [du voisin]; il faut aussi éloigner le porreau [*Khreschin*] des oignons [de son voisin] ; il faut enfin éloigner la moutarde des abeilles [de son voisin]. Il en résulte, que l'eau dans laquelle on macère le lin, peut-être approchée de la limite de son domaine, si le voisin n'a pas de légumes, et on n'es

pas obligé d'éloigner l'eau de la limite de son domaine, pour que le voisin puisse planter des légumes.

Réponse. — La mischnah veut nous apprendre que cette eau est nuisible aux légumes; par conséquent il faut l'éloigner de la limite de son domaine, pour que le voisin puisse planter des légumes. — S'il en est ainsi, comment expliquer ce que la mischnah ajoute? Car elle ajoute : rabbi Jossé permet de rapprocher la moutarde des abeilles de son voisin ; car le propriétaire de la moutarde peut dire à son voisin : tu veux que j'éloigne ma moutarde de tes abeilles, éloigne plutôt tes abeilles de ma moutarde, car elles me causent du dommage en la mangeant. Si l'on admettait l'opinion de Rabba, qu'il est défendu d'approcher de la limite de son domaine un objet, qui puisse causer un dommage à un objet que le voisin pourra placer plus tard de son côté de la limite, quoique cet objet du voisin n'existe pas encore, comment le voisin a-t-il pu placer près de la limite ses abeilles qui, d'après rabbi Jossé, pourront causer un dommage à la moutarde; quoiqu'il l'ait fait quand il n'y avait pas encore de moutarde, il n'avait pas le droit de le faire, d'après Rabba. — Rab Papa répondit que la mischnah parle d'un cas, où un individu a semé de la moutarde au milieu de son champ, puis il a vendu la moitié du champ à un autre, et l'acheteur a placé des abeilles dans la partie qu'il a achetée; dans ce cas rabbi Jossé dit, que l'acheteur ne peut pas forcer le vendeur d'éloigner sa moutarde. — S'il en est ainsi, pourquoi les collègues de rabbi Jossé ne sont-ils pas d'accord avec rabbi Jossé? Pourquoi rabbi Jossé lui-même dit-il seulement qu'on ne peut pas forcer d'éloigner la moutarde, pourquoi admet-il qu'on peut forcer d'éloigner l'eau qui sert à la macération du lin ? — Rabbina répondit : On demande pourquoi les collègues de rabbi Jossé veulent-ils qu'on éloigne la moutarde, c'est parce qu'ils sont d'avis que, c'est celui qui peut causer un dommage à l'autre, qui doit éviter le dommage. — Est-ce que rabbi Jossé pense que, c'est celui qui peut subir le dommage qui doit s'éloigner? Pourquoi est-il d'accord avec ses collègues qu'il faut éloigner l'eau qui sert à

la macération du lin, pour qu'elle ne cause pas de dommage aux légumes ? — Rabbi Jossé est d'accord avec ses collègues, que c'est celui qui peut causer le dommage qui doit l'éviter; ainsi rabbi Jossé admet-il qu'il faut éloigner l'eau qui sert à la macération du lin, pour qu'elle ne cause pas de dommage aux légumes, car le propriétaire ne peut pas dire à son voisin : éloigne tes légumes, puisque les légumes ne causent aucun dommage à son eau ni à son lin ; mais on ne peut pas forcer le propriétaire de la moutarde de l'éloigner, parcequ'elle peut causer un dommage aux abeilles, car il peut dire à son voisin : éloigne tes abeilles qui causent aussi un dommage à ma moutarde. Les collègues de rabbi Jossé disent, au contraire, qu'il faut éloigner la moutarde, car d'après eux les abeilles ne causent aucun dommage à la moutarde.

Question. — Est-ce que rabbi Jossé oblige celui dont les objets peuvent causer un dommage à ceux de son voisin, de les éloigner de la limite de son champ ? On lit dans une mischnah : rabbi Jossé dit : Si un arbre se trouve si près du puits de son voisin, que ses racines causent un dommage au puits, quoique le propriétaire de l'arbre l'ait planté après que le puits a été creusé, on ne peut pas le forcer de couper son arbre ; car il a le droit de planter dans son champ, comme son voisin peut creuser dans le sien.

Réponse. — Rabbi Jossé est en effet d'avis, que chacun peut faire ce qu'il veut jusqu'à la limite de son domaine, et il n'est pas obligé d'en éloigner les objets qui peuvent causer un dommage à ceux de son voisin, car c'est à celui-ci d'éloigner de la limite de son champ les objets qui peuvent subir un dommage par le voisinage de ceux du premier ; par conséquent on peut approcher l'eau de macération du lin jusqu'à la limite de son domaine malgré les légumes de son voisin, ainsi que sa moutarde malgré le voisinage des abeilles. Si donc rabbi Jossé fait une différence ici entre l'eau de macération et la moutarde, c'est en se plaçant au point de vue de ses collègues. Il leur dit : Même en se plaçant à votre point de vue, c'est-à-dire en adoptant le principe que, c'est celui dont les objets peuvent causer

un dommage qui doit les éloigner, on comprend pourquoi on doit éloigner de la limite de son domaine l'eau de macération du lin, parce qu'elle cause un dommage aux légumes, tandis que les légumes ne font aucun dommage à l'eau ; mais on ne comprend pas, pourquoi on serait obligé d'éloigner de la limite de son champ la moutarde, tandis que le voisin n'éloigne pas de la limite de son champ les abeilles, qui causent un dommage à la moutarde, comme celle-ci le cause aux abeilles. Mais les collègues de rabbi Jossé pensent, que les abeilles ne causent aucun dommage à la moutarde.

MISCHNAH.

Fol. 20). Il ne faut pas mettre un four dans la maison [car le feu peut causer un incendie], à moins qu'il n'y ait entre le four et le plafond un intervalle de quatre aunes. Si l'on veut mettre le four dans l'étage supérieur, il faut que le plafond au-dessous du four soit couvert d'un enduit de trois *tephahim* d'épaisseur [et qu'il y ait au-dessus un intervalle de quatre aunes entre le four et le toit]. Si c'est un petit fourneau [*khirah*] qu'on place dans l'étage supérieur, il suffit que le plafond soit couvert d'un enduit de l'épaisseur d'un *tephah*. Quoiqu'on ait observé toutes ces mesures, si l'on a causé un incendie, on doit payer le dommage. Rabbi Simon dit : On n'a prescrit ces mesures que pour acquitter celui qui les observe. Il ne faut pas ouvrir une boutique de boulangerie ou de teinturerie, ni une étable sous le grenier d'un autre individu; le voisinage de la boutique de boulangerie ou de teinturerie ne cause pas de dommage au vin, mais une étable est nuisible [à cause de l'odeur; par conséquent il faut éloigner l'étable du vin de son voisin].

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si l'étable a été construite avant le grenier, on peut la laisser en place.

Rab Joseph dit : Notre vin ne peut pas supporter la fumée [par conséquent il faut en éloigner la boutique de boulangerie ou de teinturerie].

MISCHNAH.

Si un individu veut ouvrir une boutique dans la cour, le voisin peut l'empêcher de le faire, en disant : je ne pourrai pas dormir par le bruit de ceux qui entreront dans ta boutique et qui en sortiront. Mais il peut confectionner ses objets pour les vendre dans la rue, et le voisin ne peut pas l'empêcher, et dire qu'il ne peut pas dormir par le bruit du marteau, ou par celui de la meule, ou par celui des enfants [la Ghemara va l'expliquer].

GHEMARA.

Question. — Pourquoi le voisin ne peut-il pas dire, qu'il ne peut pas dormir par le bruit que les enfants font en allant dans la boutique faire des achats ?

Fol. 21). *Réponse.* — Rabba répondit : On parle ici des enfants qui vont prendre des leçons chez leur professeur. Quoique les voisins puissent empêcher d'ouvrir une boutique à cause du bruit du public, la loi rabbinique a fait une exception en faveur de l'instruction, une loi qui vient de Josue, fils de Gamala [1].

Car rab Joudah dit au nom de Rab : Béni soit la mémoire de cet homme qu'on appelait Josue, fils de Gamala ; car sans lui l'instruction se serait perdue en Israël. Au commencement [à l'époque biblique] il y avait une loi mosaïque qui engageait le père d'instruire ses enfants, mais l'orphelin était privé d'instruction. Pour remédier à ce mal, la loi rabbinique a établi des écoles à Jérusalem pour les enfants. Mais cette loi était encore imparfaite, car les enfants de la province ne pouvaient en profiter que s'ils avaient un père, puisque le père les amenait à

---

[1] Les thossephoth disent que c'était le même Josue, fils de Gamala, qui fut nommé grand prêtre par le roi Janaï [traité Jebamoth, fol. 61].

Jérusalem dans l'école publique ; mais les orphelins de la province étaient encore privés d'instruction. Les rabbins ont donc fait une nouvelle loi qui établit des écoles dans chaque *pelekh* [Raschi traduit ce mot par hyparchie], et les enfants commençaient à les fréquenter à l'âge de 16 ou 17 ans. Mais il est arrivé que les élèves, déjà grands, quittaient l'école quand l'instituteur les mécontentait [quand il était mécontent d'eux] [en outre les enfants des petites villes étaient privés d'instruction]. Josue, fils de Gamala, est venu remédier à ses maux, et il a établi la nouvelle loi rabbinique, que chaque *medinah* [province ou département] et même chaque ville soit obligée de fonder des écoles publiques, et que les enfants commencent à les fréquenter à l'âge de 6 à 7 ans [1].

Rab dit à rab Samuel, fils de Schilath [qui était un instituteur communal, v. plus haut, fol. 8, verso] : Si on amène dans ton école un enfant qui n'a pas encore 6 ans, il ne faut pas le recevoir ; mais à partir de l'âge de 6 ans, reçois-le et charge-le comme on charge un bœuf. Rab dit encore à l'instituteur communal, rab Samuel, fils de Schilath : Quand tu veux frapper un enfant, tu ne dois le frapper que doucement, sans lui faire mal, et ne t'inquiète pas, s'il ne veut pas étudier ; [il ne faut pas le trop frapper pour le forcer à étudier, ni le chasser de l'école] ; laisse-le assis auprès des autres enfants, qui sont appliqués, et il finira par suivre le bon exemple.

Question. — On vient de dire, qu'on a fait une exception en faveur de l'instruction publique des enfants. Ceci semble être en contradiction avec le passage suivant, où on lit : Si un des habitants qui ont leurs maisons dans une cour commune, veut pratiquer chez lui la profession de soigner les malades [2], de faire

---

[1] Ceci se passait en Israël à une époque qui était au moins de deux siècles antérieure à Jésus-Christ, et douze siècles avant l'époque, où un souverain chrétien d'un grand État européen de 15 millions d'habitants ne savait ni lire ni écrire.

[2] Le médecin reçoit les malades chez lui ; il ne peut donc pas le faire au préjudice de ceux qui demeurent dans la même cour et qui souffrent du bruit que font les clients du médecin, ou de celui qui fait des saignées, comme ils

de saignées, ou la profession de tanneur, ou celle d'enseigner les enfants, les autres habitants de la cour peuvent l'empêcher.

Réponse. — Notre mischnah parle d'un instituteur communal qui propage l'instruction, tandis que dans ce passage on parle d'un individu qui apprend [quelque chose] aux enfants païens [pour gagner de l'argent], où il ne s'agit pas du tout d'instruction.

Question. — On lit ailleurs : Un individu qui possède une maison ouverte dans la cour qui lui est commune avec un autre individu [lequel a aussi une maison ouverte dans la même cour], ne doit pas louer sa maison à un *rophe* [qui soigne de malades], ni à celui qui fait de saignées, ni à un tanneur, ni à un *sopher* juif ou païen [1]. Le *sopher* juif est probablement un instituteur d'enfants; on ne fait donc pas d'exception pour l'instituteur.

Réponse. — On parle ici d'un *sopher* de la ville, d'un écrivain dont le métier est de rédiger les actes de tous ceux qui en ont besoin [2].

Rabba dit [jadis quand il n'y avait d'écoles que dans les grandes villes, on y amenait les enfants des petites villes] : depuis la loi de Josué, fils de Gamala, d'établir des écoles dans toutes les villes grandes ou petites, on n'amène plus des enfants d'une ville dans une autre, et les pères de famille de chaque ville peuvent exiger des autres habitants de nommer

---

souffrent de l'odeur du tanneur. Raschi dit que *Rophe* est celui qui fait la circoncision. Comme on n'apporte pas les enfants à l'âge de huit jours chez lui, mais qu'il va chez l'enfant, je ne comprends pas pourquoi les voisins peuvent s'y opposer; je crois donc que *Rophe* est ici un médecin.

[1] Le texte dit *Khouthi*, cuthéen ou samaritain, mais ce mot indique ici un païen [v. tome II, préface p. xxvii].

[2] Raschi dit : le *sopher* de la ville est un instituteur des enfants de la ville qui a d'autres instituteurs surbordonnés, qu'il dirige, et tous ensemble causent un trop grand bruit pour les voisins. Je ne sais pas où Raschi a appris que cela existait à l'époque du Talmud. En supposant que cela ait existé, comment Raschi traduit-il le sopher *khouthi*, est-ce qu'il y avait des instituteurs païens de ce genre ? Il me semble donc qu'il vaut mieux dire qu'on parle d'un écrivain juif ou païen, comme les thossephoth l'interprètent.

ensemble avec eux un instituteur communal. Mais on peut amener les enfants d'un quartier de la ville dans un autre quartier de la même ville [1], et on n'est pas obligé de nommer des instituteurs pour chaque quartier. S'il y a un fleuve qui sépare les quartiers l'un de l'autre, on ne peut pas laisser les enfants passer le fleuve [on est alors obligé de nommer des instituteurs pour chaque quartier]. S'il y a un pont solide, on peut les faire passer le pont. Mais s'il n'y a qu'une petite planche, on ne peut pas laisser les enfants passer par là, et on est obligé de nommer un instituteur pour chaque quartier.

Rabba dit : Un instituteur peut recevoir les enfants au nombre de 25 ; s'il y a 50 enfants dans la ville, on est obligé de nommer 2 instituteurs. S'il y en a 40, l'instituteur doit avoir un répétiteur [un individu, dit Raschi, qui apprend avec les enfants et qui répète la leçon aux élèves en l'absence du maître] ; c'est la ville [et non pas l'instituteur] qui paye le répétiteur [2].

Rabba dit : S'il y a un instituteur qui enseigne [bien] et si l'on trouve un autre qui enseigne mieux, on ne destitue pas le premier ; car il pourrait se relâcher de son zèle, s'il n'était pas sûr de sa place [3]. Mais rab Dimé de Nehardea dit, au contraire, que cette crainte l'engagera à y mettre plus de zèle [4].

Rabba dit encore : S'il y a deux instituteurs à nommer, dont l'un est plus versé [dans l'Écriture] que l'autre, mais l'autre fait plus d'attention à ce que les enfants ne se trompent pas, on préfère le premier, car l'enfant finira par se corriger tout seul. Rab Dimé de Nehardea dit, au contraire, qu'on préfère le dernier, car l'erreur qui est entrée dans l'esprit peut y rester.

---

[1] Le texte dit *Khenicohtha* qui me semble synonyme avec *Schekhounah* [traité Makhoth, fol. 12 verso].

[2] C'est un passage remarquable qui montre la sollicitude des docteurs juifs pour l'instruction publique, pour les enfants et pour l'instituteur communal.

[3] Raschi donne une autre interprétation, en rapportant ces paroles au nouvel instituteur.

[4] Raschi rapporte ici également ces paroles au nouvel instituteur.

Rabba dit encore : L'instituteur communal des enfants, le planteur [celui qui prend à ferme des plantes pour les cultiver et pour en planter de nouvelles], le boucher [qui doit tuer les animaux selon les prescriptions], celui qui pratique les saignées, l'écrivain communal [celui, disent les Thossephoth, qui rédige les divers actes de la commune ou des particuliers], sont tous considérés comme avertis, c'est-à-dire, s'ils commettent des fautes, on peut les destituer, et on n'est pas obligé de les avertir pour qu'ils cherchent une autre place, et de les garder en attendant; car ils peuvent commettre d'autres fautes irréparables. Règle générale : Quand un individu commet dans ses fonctions des fautes irréparables, il est considéré comme averti et on peut le destituer.

Rab Houna dit : Un meunier qui établit son moulin dans l'impasse où il demeure, peut empêcher son voisin de la même impasse d'établir un autre moulin chez lui, car il peut lui dire : tu me coupes mes moyens de vivre, en me prenant ma clientèle.

Question pour appuyer cette idée. — Il paraît qu'il y a un passage qui adopte l'opinion de rab Houna. Car une beraïtha dit : Les pêcheurs doivent éloigner leurs filets du poisson [qu'un pêcheur guette] de toute la distance que ce poisson peut parcourir [afin que ce poisson ne tombe pas dans leurs filets, car il appartient à celui qui l'a guetté]; quelle est cette distance ? Rabbah, fils de rab Houna, dit que cette distance est l'espace d'une *parsah*. Or, ces deux cas se ressemblent; comme il ne faut pas prendre le poisson qu'un pêcheur a guetté, il ne faut pas non plus prendre la clientèle d'un meunier sur laquelle il compte.

Réplique. — Il y a peut-être une différence. Le pêcheur est sûr de son poisson, si un autre ne vient pas le prendre; mais le meunier n'est pas sûr de sa clientèle, qui peut aller où elle veut.

Rabbina dit à Rabba : Il paraît que rab Houna s'appuie sur l'opinion de rabbi Joudah, et il n'est pas d'accord avec les collègues de rabbi Joudah. Car on lit dans une mischnah : Rabbi Joudah dit : Un boutiquier ne doit pas distribuer gratis aux

enfants des Kelajoth [Lévitique, XXIII, 14] ou des noix [quand ils viennent faire des emplettes chez lui] ; car il les attire à lui, et il fait ainsi du tort aux autres boutiquiers. Les collègues de rabbi Joudah permettent de le faire.

Réplique. — Rab Houna peut s'accorder même avec les collègues de rabbi Joudah : Car le boutiquier peut dire à celui qui se plaint de lui : je donne aux enfants des noix, tu peux leur donner des amandes ; mais il n'en est pas ainsi du cas du meunier dont parle rab Houna.

Question contre rab Houna. — On lit ailleurs : On peut ouvrir une boutique à côté de la boutique d'un autre, ou une maison de bains à côté de celle d'un autre, et l'autre ne peut pas l'empêcher, car on peut lui dire : tu fais ce que tu veux dans ton domaine, je ferai ce que je veux dans le mien. [Il s'agit ici d'un voisin qui ouvre une boutique dans sa maison.]

Réponse. — Rab Houna peut s'appuyer sur l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel. Car on lit dans une beraïtha : Un individu qui exerce son métier dans l'impasse où il demeure, peut empêcher un habitant de la même impasse de louer sa maison à un autre qui exerce la même profession, qu'il soit tailleur, ou tanneur [1] ou qu'il exerce un métier quelconque. Mais il ne peut pas empêcher son voisin d'exercer lui-même le métier qu'il exerce. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'il peut même empêcher son voisin d'exercer le même métier que lui.

Rab Houna, fils de rab Josué, dit : Il est certain qu'un habitant de la ville peut empêcher celui d'une autre ville de venir exercer le même métier que lui ; si le dernier participe aux charges et aux impôts de la ville, il est considéré comme un habitant, et le premier ne peut pas l'empêcher d'exercer son métier dans la ville [dans une autre impasse, d'après les Thossephoth]. Un individu qui exerce un métier dans l'impasse, où il demeure, ne peut pas empêcher l'habitant de la même impasse

---

[1] J'ai adopté la variante du rabbenou Ascher, où il n'est pas question d'enfant.

d'exercer le même métier. Mais je ne sais pas, s'il peut empêcher un habitant de la ville qui demeure dans une autre impasse, de venir exercer le même métier dans son impasse.

Ce doute n'est pas résolu.

Rab Joseph dit : Rab Houna qui a émis l'opinion qu'un meunier [ou celui qui exerce un autre métier] peut empêcher son voisin d'exercer dans son impasse le même métier, fait une exception pour l'instituteur d'enfants. Car on l'a dit : Esdras a établi la loi qu'un instituteur peut s'établir près d'un autre instituteur [c'est-à-dire que cette loi date du commencement de la reconstitution de l'état juif]. — N'y a-t-il pas à craindre que l'instituteur ne se relâche de son zèle, si on lui fait concurrence?

Fol. 22). Au contraire l'émulation augmentera son savoir et son zèle.

Rab Nahâman, fils d'Isaac, dit : Rab Houna, fils de rab Josué, qui a émis l'opinion, que l'habitant d'une ville peut empêcher celui d'une autre ville de venir exercer le même métier que lui, fait une exception pour les marchands d'objets de toilette de femme, qui parcourent les villes avec leurs marchandises. Car on l'a dit : Esdras a établi la loi que ces marchands peuvent parcourir les villes avec leurs marchandises [et les marchands de la ville ne peuvent pas les en empêcher], pour que les filles d'Israël puissent trouver facilement les objets de toilette, dont elles ont besoin [1]. Ces marchands n'ont cependant que le droit de passer par la ville comme voyageurs ; mais s'ils veulent s'y établir en permanence, les marchands de la ville peuvent les en empêcher.

---

[1] Le principe, à ce qu'il me semble, était admis qu'un marchand voyageur a le droit d'apporter ses marchandises [sans que les marchands de la ville puissent l'en empêcher], pourvu qu'il ne fasse que passer par la ville comme voyageur et qu'il ne s'y établisse pas en permanence ; que la marchandise consiste en objets de toilette ou en une denrée quelconque. Le texte emploie le mot *Rokhel* qui veut dire, marchand voyageur [comme *roghel*, marchant ou voyageur], et non pas marchand des objets de toilette. Seulement pendant longtemps les marchands voyageurs n'avaient guère que ces objets à vendre.

On fait une exception pour les savants, qui peuvent même venir s'établir en permanence, comme Rabba a permis à rab Joschiyah et à rab Obadiyah de venir s'établir en permanence. Pourquoi fait-on cette exception? Parce que le voyage les gênerait dans leurs études [1].

Des individus qui vendaient des corbeilles sont arrivés à Babylone avec leurs marchandises ; les habitants [marchands] de la ville sont venus pour les empêcher de les vendre. On s'est présenté devant Rabbina qui a dit : ces marchands viennent de partout et ils vendent à tout le monde [on ne peut donc pas les empêcher]. Cependant ils n'ont cette permission que les jours du marché ; mais les autres jours ils ne doivent pas faire concurrence aux marchands de la ville ; et dans les jours de marché ils ne peuvent vendre leurs marchandises qu'au marché, mais ils ne doivent pas les colporter dans les maisons.

Des individus qui vendaient de la lainé sont arrivés dans la ville de Poum nahara avec leur marchandise ; les habitants [marchands] de la ville sont venus pour les empêcher de la vendre. On s'est présenté devant rab Khahana qui dit aux voyageurs : les habitants ont le droit de vous en empêcher [les voyageurs, dit rabbenou Ascher, voulaient rester dans la ville pour vendre leur marchandise en détail, comme le font les boutiquiers]. Mais les voyageurs lui dirent : Nous avons vendu beaucoup à crédit, et nous sommes obligés de rester quelque temps pour nous faire payer tout ce qu'on nous doit [pendant ce temps nous avons besoin de vendre notre marchandise pour vivre]. Rab Khahana leur répondit alors : S'il en est ainsi : vendez ce qu'il faut pour vivre en attendant l'encaissement de ce qu'on vous doit ; puis vous vous en irez.

---

[1] Rab Dimé apporta des marchandises; le chef de l'exil dit à Rabba : va voir, s'il est un savant, tu lui réserveras une place au marché [si non, il ne pourra que passer et non pas s'établir en permanence]; il en résulte, que le savant étranger pouvait s'établir dans la ville et avoir les mêmes droits que ses anciens habitants. Je n'admets pas l'opinion des commentaires, qu'on lui accordait plus de droits qu'aux habitants, et que personne ne pouvait vendre de marchandises avant le savant. Graetz s'appuie à tort sur ses commentaires, pour dire qu'on donnait des priviléges aux savants.

MISCHNAH.

Si un individu avait un mur à la distance de 4 aunes de celui de son voisin [et si son mur s'est écroulé], il ne peut pas élever un autre mur pour remplacer celui qui s'est écroulé [sans la permission du voisin], à moins qu'il ne laisse entre ces deux murs parallèles un intervalle de 4 aunes, pour qu'on puisse aller et venir entre ces deux murs [c'est l'interprétation de Rabba qui a réfuté celle de rab Joudah]; car le voisin a besoin d'un espace libre autour de son mur, où le monde puisse aller et venir, ce qui rend le mur plus solide [d'après la Ghemara]. Si un individu veut élever un mur près des fenêtres de son voisin, et si le mur doit être plus haut que les fenêtres, il faut l'élever jusqu'à 4 aunes au-dessus des fenêtres; s'il doit être bas, il faut l'abaisser jusqu'à quatre aunes au-dessous, pour qu'il ne puisse pas voir à travers les fenêtres ce qui se passe chez son voisin [la Ghemara va l'expliquer]. Si le mur doit être vis-à-vis des fenêtres [et bâti de façon, dit la ghemara, à ce qu'on ne puisse pas se mettre sur le mur pour regarder dans les fenêtres], il faut l'en éloigner de la distance de quatre aunes, pour ne pas empêcher la lumière d'entrer dans les fenêtres.

GHEMARA.

Rab Joudah veut d'abord corriger le passage de notre mischnah, qui parle de la construction d'un mur près de celui du voisin. Rabba rejette la correction et il interprète ainsi ce passage : Si un individu avait un mur près de celui de son voisin [tous les deux dans la même direction] dont il était séparé par un intervalle de 4 aunes, et si ce mur s'est écroulé, il faut qu'il élève le nouveau mur [qu'il veut construire pour remplacer celui qui s'est écroulé] également à la distance d'au moins 4 aunes de celui de son voisin. Car le voisin a [le droit d'exiger qu'on laisse une place libre

autour de son mur, où le monde puisse aller et venir, ce qui rendrait son mur plus solide.

Rab dit que cela s'applique seulement au mur d'un jardin [car, dit Raschi, on ne marche pas beaucoup dans les jardins, c'est pourquoi il est utile d'avoir un espace libre en dehors où le monde puisse aller et venir près du mur], mais non pas au mur qui entoure une cour [car on marche beaucoup dans l'intérieur d'une cour, et il n'est plus nécessaire qu'on marche en dehors]. Rabbi Oschia dit, au contraire, que cela s'applique aussi au mur d'une cour. Rabbi Jossé, fils de Hanina, dit qu'il n'y a aucun désaccord entre Rab et rabbi Oschia; Rab parle d'une ville ancienne [où les murs des maisons et des cours sont anciens et n'ont plus besoin de devenir solides], rabbi Oschia parle d'une ville nouvellement bâtie.

Question. — On lit dans notre mischnah ; Si un individu veut élever un mur près des fenêtres de son voisin, s'il doit être plus haut que les fenêtres, il faut l'élever jusqu'à 4 aunes plus haut; s'il doit être plus bas, il faut l'abaisser de 4 aunes plus bas; s'il doit être vis-à-vis des fenêtres, il doit en être éloigné de 4 aunes. Une beraïtha l'explique ainsi : Si le mur est plus haut, il doit être plus haut de 4 aunes; autrement on pourrait, s'appuyant sur le mur, baisser la tête pour regarder dans les fenêtres. Si le mur est plus bas, il doit être plus bas de 4 aunes; autrement on pourrait se placer sur le mur pour regarder par les fenêtres. Si le mur doit être vis-à-vis des fenêtres, il doit en être éloigné de 4 aunes; autrement il empêcherait le soleil d'entrer par les fenêtres. La beraïtha dit donc qu'il faut éloigner le mur de la distance de 4 aunes des fenêtres qui se trouvent dans le mur du voisin, pour qu'on n'empêche pas le soleil d'y entrer, mais elle ne dit pas qu'il faut l'éloigner de 4 aunes du mur du voisin, parce que le voisin a besoin d'un espace libre pour que le mur devienne plus solide. C'est que la beraïtha pense, qu'on ne peut pas appuyer une réclamation sur un motif pareil.

Réponse. — La beraïtha et notre mischnah parlent d'un cas, où

l'on veut construire un mur près de celui de son voisin dans une direction opposée à celle du mur du voisin [de sorte que le nouveau mur, en se prolongeant, formerait un angle avec celui du voisin]; dans ce cas le voisin ne peut pas réclamer et exiger qu'on l'éloigne de la distance de 4 aunes pour qu'on lui laisse un espace où le monde puisse aller et venir, afin que son mur devienne plus solide; il ne peut pas appuyer sa réclamation sur ce motif, car le mur n'est rapproché que le long de son épaisseur, ce qui est peu de chose; mais le voisin peut exiger qu'il l'éloigne de 4 aunes, si le mur empêche le soleil d'entrer par les fenêtres. — De combien doit-on alors éloigner le mur des fenêtres? [1] — Rab Yeba le beau-père de Aschjan, fils de Nidbakh, dit au nom de Rab : il faut laisser entre le mur et la fenêtre un espace égal à la largeur de cette fenêtre [un *tephah* d'après une variante du commentaire rabbenou Ascher] — Si le mur qu'on veut construire dans une direction opposée à celle du mur dans lequel se trouvent les fenêtres, en est rapproché, à quoi sert-il de l'élever de 4 aunes plus haut? On pourrait toujours, en se plaçant vers l'extrémité du mur, regarder par les fenêtres, — Rab Zbid répondit : le nouveau mur se terminera en haut par un bord étroit, de sorte qu'on ne pourrait pas se placer sur lui, ni s'appuyer sur lui pour regarder par les fenêtres. — Notre mischnah dit qu'il faut éloigner le mur de la distance de 4 aunes, pourquoi rab Yeba donne-t-il une autre mesure? — Rab Yeba se rapporte à la beraïtha qui parle d'un cas, où l'on veut construire un mur d'un des côtés de la fenêtre. Notre mischnah parle d'un cas, où l'on veut construire deux murs, un de

---

[1] Les thossephoth demandent, comment peut-on accorder les deux questions de la ghemara? Elle demande d'abord, quel est l'intervalle qu'il faut mettre entre le mur et les fenêtres ? Il faut donc admettre qu'elle ne le savait pas. Puis, quand rab Yeba donne une mesure, elle demande pourquoi ne dit-il pas 4 aunes comme la mischnah ? Elle savait donc que l'intervalle doit être de 4 aunes. Les thossephoth répondent que ce n'est pas la ghemara qui a fait la première question; c'est rab Yeba lui-même qui pose la question pour y donner sa réponse. Les thossephoth ajoutent qu'il y a un passage pareil dans le traité Baba metzia [fol. 21]. C'est une note *utile* pour ceux qui *étudient* le Talmud.

chaque côté de la fenêtre; dans ce cas il faut un intervalle de 4 aunes entre les deux murs nouveaux.

Question. — On lit dans une mischnah : Si un individu veut construire un mur près de la gouttière qui se trouve sur le mur de son voisin, il doit l'en éloigner de la distance de 4 aunes, pour que le voisin ait un espace libre pour y placer une échelle, quand il veut monter sur le mur pour nettoyer la gouttière [quand elle est bouchée et que l'eau ne s'écoule pas]. La mischnah dit donc, que le voisin peut le forcer de s'éloigner à cause de la gouttière, mais sans la gouttière il ne pourrait pas réclamer l'éloignement, en disant qu'il a besoin d'un espace libre près de son mur, où le monde puisse aller et venir, pour que son mur devienne plus solide.

Réponse. — La mischnah parle d'un cas, où le toit est dirigé obliquement vers la cour, de sorte que la gouttière qui se trouve à l'extrémité du toit, est éloignée du mur; et elle veut dire qu'il ne suffit pas, qu'on éloigne le mur de celui de son voisin de 4 aunes pour laisser un espace libre où le monde puisse aller et venir pour que ce mur devienne plus solide, mais il faut encore, qu'on éloigne le mur de la *gouttière* du voisin, pour que celui-ci ait une place pour son échelle.

MISCHNAH.

Si un individu veut placer une échelle sur le mur qui sépare sa cour de celle de son voisin, et si son voisin a près de là un colombier, il doit éloigner son échelle du colombier de la distance de 4 aunes, pour que la martre ne puisse monter sur l'échelle et tuer les pigeons. Si l'on veut construire un mur près de la gouttière qui se trouve sur le mur de son voisin, il faut l'en éloigner de la distance de 4 aunes, pour que le voisin ait un espace libre pour y placer une échelle, quand il veut monter sur le mur pour nettoyer la gouttière [qui est souvent bouchée, ce qui empêche l'écoulement de l'eau].

GHEMARA.

Question. — Il paraît que notre mischnah n'est pas d'accord avec rabbi Jossé. Car rabbi Jossé dit qu'on peut planter un arbre dans le voisinage du puits de son voisin, quoique les racines soient nuisibles au puits; car, dit-il, l'un creuse dans son domaine, et l'autre plante dans le sien. Il en résulte que, d'après rabbi Jossé, chacun peut faire ce qu'il veut dans son domaine sans s'inquiéter de son voisin.

Réponse. — Notre mischnah peut s'accorder avec rabbi Jossé. Car rab Aschè a dit : Quand nous étions chez rab Khahana, il nous a dit, que rabbi Jossé est d'accord avec ses collègues, qu'il ne faut pas faire dans son domaine, ce qui peut causer à son voisin un dommage évident [1], comme s'il avait lancé une flèche dans la cour de celui-ci. Or, dans le cas de notre mischnah, le dommage est évident, car il peut arriver que la martre se trouve dans son trou, et qu'au moment dans lequel il place l'échelle, l'animal saute sur cette échelle pour attaquer les pigeons. Rab Tobi, fils de Mathanah, ajoute : La mischnah nous apprend, qu'il est défendu de causer à son prochain un dommage même indirectement [1].

Rab Joseph avait de petits dattiers.

---

[1] Il y a dans le texte une question et une réponse ; mais je crois que c'est rab Tobi lui-même qui pose la question pour y répondre [voyez plus haut, p. 63, note].

Les Thossephoth disent que c'est un autre qui a posé la question, en pensant qu'il est permis de causer un dommage indirectement, puisqu'on est acquitté quand on a causé un dommage de cette façon. Or, parmi les cas cités par les Thossephoth eux-mêmes, où le défendeur est acquitté, parce que le dommage a été causé d'une manière indirecte, se trouvent des cas tels, où personne n'a jamais pu avoir la pensée de dire que le défendeur a fait une action permise. Du reste, ce principe d'acquitter le défendeur quand il n'était que la cause indirecte du mal, ne peut pas avoir dans l'application des règles fixes et générales. Les Thossephoth disent eux-mêmes [article *zoth omereth*] : Si le défendeur qui a fait l'action qui a causé indirectement le dommage, ne peut pas dire que c'était une action qui ne devrait que rarement causer le dommage, en d'autres termes, si par suite de cette action le dommage arrive fréquemment, on oblige le défendeur de le payer ; la loi rabbinique condamne

Fol. 23). Les indididus qui pratiquaient de saignées se mettaient sous ses dattiers faire leur métier; puis les corbeaux venaient boire le sang, et volaient sur les dattiers et salissaient les dattes. Rab Joseph ne voulait donc pas laisser ces individus saigner sous ses arbres. Mais Abayé voulut d'abord le persuader de laisser les individus à leur place, en disant qu'ils ne lui causaient le dommage qu'indirectement [1]. Mais rab Joseph lui rappela les paroles de rab Tobi, fils de Mattanah, qu'il est défendu de causer à son prochain un dommage, même indirectement. Abayé répliqua alors, qu'il ne pouvait pas chasser les individus qui ont acquis des droits sur la place par une longue possession [2]. Rab Joseph répondit, en citant les paroles de rab Nahaman, qui a dit, au nom de Rabbah, fils d'Abouha: Il n'y a pas de droit de possession pour les dommages. Abayé répliqua

---

dans ce cas le défendeur, pour empêcher les autres d'aller causer des dommages de cette façon. Cependant parmi les cas cités par les Thossephoth où le défendeur est acquitté, il y en a où le dommage devait nécessairement résulter de l'action du défendeur, comme celui où il a donné un poison à un animal. Il faut donc admettre qu'il n'y a pas dans l'application de ce principe de règles générales. Si le dommage était causé par une action directe, le défendeur était toujours condamné par la loi mosaïque. Mais si le dommage était causé par une action indirecte, on jugeait selon le cas et selon les circonstances.

[1] Abayé savait bien qu'il est défendu de causer un dommage indirectement, mais il voulait apaiser rab Joseph, d'autant plus qu'il considérait ce dommage comme de peu d'importance, ce qui résulte de la question qu'il adresse à la fin à rab Joseph.

[2] Cette réplique d'Abayé demande une explication, car si les individus étaient là depuis longtemps, comment rab Joseph les a-t-il supportés jusqu'à ce moment? Peut-être que rab Joseph vient d'acheter les dattiers, ou bien il ne mangeait pas d'abord les dattes, et il veut à présent les manger, ou bien il a changé quelque habitude. Dans ce cas les individus étaient excusables; ce n'est pas leur faute si rab Joseph change ses habitudes. Cependant Abayé ne voulait pas dire qu'ils avaient un droit légal, et je ne peux pas admettre les idées des Thossephoth, d'après lesquelles Abayé comparait la longue possession de ces individus aux trois années légales de la possession d'un immeuble appelée *hazakah*. Car les trois années légales ne peuvent justifier la possession de l'immeuble que, si le possesseur dit qu'il l'a acheté. Or, dans notre cas il est évident que rab Joseph n'a pas vendu la place, autrement il n'aurait jamais eu l'idée de vouloir chasser les individus [v. plus haut fol. 6, recto].

que les paroles de rab Nahaman s'appliquaient aux dommages tout à fait insupportables, comme l'a dit rab Mari et rab Zbid; tandis que le dommage causé par les individus en question à rab Joseph n'a pas grande importance. Mais rab Joseph répondit qu'il est *asthenos* [mot grec, qui veut dire faible], et que pour son état maladif ce dommage est insupportable.

MISCHNAH.

Un colombier doit être éloigné de la ville de la distance de cinquante aunes, pour que les pigeons ne mangent pas dans les champs des autres; il ne faut pas placer un colombier chez soi, si l'on ne possède pas de tous les côtés du colombier un espace de cinquante aunes. Rabbi Joudah dit qu'il faut un espace égal à un champ qui produit quatre *khors* [mesure de blé], l'espace qu'un pigeon parcourt en un seul vol. Mais si l'on achète un terrain avec un colombier, quoiqu'il n'y ait autour de ce colombier qu'un espace très-petit [qui n'a que les dimensions d'un terrain qui produit le quart d'un Kab], on peut le laisser en place, car l'acheteur a le même droit que le vendeur [lequel a dû acheter ce droit à ses voisins].

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah dit qu'il suffit d'éloigner le colombier de 50 aunes de la ville. Ceci est en contradiction avec le passage, où il est dit : Il ne faut pas étendre de filets pour attraper les pigeons, à moins qu'on ne soit éloigné d'un endroit habité de la distance de 30 ris [1], pour être sûr de ne pas attraper un pigeon qui viendrait là d'un endroit habité.

Réponse. — Abayé répondit : Les pigeons volent au loin, c'est pourquoi il faut éloigner les filets de la distance de 4 mils; mais notre mischnah parle de la distance jusqu'où un pigeon vole pour manger, et elle la fixe à 50 aunes.

---

[1] *Ris* est une mesure d'espace, sept ris et demi font un *mil*, 30 *ris* font *mils*.

Rab Papa ou rab Zbid dit : On peut conclure de notre mischnah que, quand il s'agit d'un héritier ou d'un acheteur, les juges invoquent pour lui les arguments que le défunt ou le vendeur aurait pu dire en sa faveur; par exemple, un héritier ou un acheteur est en possession d'un champ; un individu réclame, en prouvant par des témoins, que le champ lui a appartenu, l'héritier ou l'acheteur répond que le défunt ou le vendeur avait le champ en possession pendant les trois années légales [un homme qui a un champ en possession pendant trois ans, peut dire qu'il a acheté le champ et qu'il a perdu l'acte de vente]. Dans ce cas les juges disent pour l'héritier ou l'acheteur : Si le défunt ou le vendeur était là, il aurait dit qu'il avait acheté le champ, et il aurait pu le garder sans autre preuve que les trois années légales de la possession, par conséquent nous invoquerons cet argument en faveur de l'héritier ou de l'acheteur. Dans notre mischnah, les juges disent pour l'acheteur que le vendeur a acheté le droit de garder le colombier.

MISCHNAH.

Si un individu trouve un jeune pigeon près d'un colombier jusqu'à la distance de 50 aunes, il doit le remettre au propriétaire du colombier [on suppose alors qu'il sort du colombier]; s'il était éloigné du colombier de plus de 50 aunes, l'individu peut le garder. Si le jeune pigeon se trouve entre deux colombiers, il appartient à celui qui est le plus près; s'il est à distance égale des deux colombiers, leurs propriétaires se le partageront.

GHÊMARA.

Remarque préalable. — Dans le cas de doute on invoque le principe de voisinage ou le principe de la majorité; tous les deux sont d'institution mosaïque. Le principe de voisinage se trouve dans le *Deuteronome* [XXI, 2, 3] à propos d'un homme tué dont on ne connaît pas le meurtrier; le principe de la majorité se trouve dans *Exode* [XXIII, 2]. C'est le principe de la majorité qu'on applique dans le cas où les juges ne sont pas d'accord entre

eux ; et c'est aussi en suivant le même principe, que dans le cas de doute on admet qu'une chose s'est passée comme elle se passe dans la majorité des cas, *quod plerumque fit.*

Rabbi Hánina dit : Si les deux principes, celui de la majorité et celui du voisinage, mènent à des résultats opposés, on suit le premier principe, quoiqu'ils soient tous les deux d'institution mosaïque.

Question de rabbi Zèra. — L'Écriture ordonne que, si l'on trouve un homme tué, et si on n'en connaît pas le meurtrier... la ville qui sera la plus proche... [*Deteuron.* XXI, 1-3], quoique la ville qui est moins rapprochée ait plus d'habitants; on préfère donc le principe du voisinage à celui de la majorité.

Réponse. — L'Écriture parle peut-être d'un cas, où toutes les villes voisines ont à peu près la même population.

— Le meurtrier n'a-t-il pas pu venir de loin?

— L'Écriture parle peut-être d'un endroit isolé, séparé par des montagnes.

Autre question. — Notre mischnah dit: Si un individu trouve un jeune pigeon près d'un colombier, s'il n'en est pas éloigné de la distance de 50 aunes, il appartient au propriétaire du colombier. Il est probable que la mischnah veut qu'on le remette au colombier le plus rapproché, quoiqu'il y en ait un autre qui renferme plus de pigeons, mais qui est moins rapproché. — La mischnah parle peut-être d'un cas, où il n'y a pas dans le voisinage d'autre colombier. — S'il en est ainsi, pourquoi la mischnah dit-elle que l'individu peut le garder, s'il était éloigné de plus de 50 aunes? S'il n'y a qu'un seul colombier dans le voisinage, le pigeon ne peut venir que de ce colombier.

Réponse. — Il s'agit d'un jeune pigeonneau qui ne peut pas voler, mais sauter; dans ce cas on admet, comme rab Oukba, fils de Háma, l'a dit, qu'il ne peut guère sauter plus de 50 aunes [1].

Autre question. — Notre mischnah dit : Si le jeune pigeon-

---

[1] On raconte ici, que rabbi Jérémie fut éloigné pour une question futile sur un cas rare.

neau s'est trouvé entre deux colombiers, il appartient à celui d'entre eux qui en est le plus rapproché. La mischnah veut donc qu'on le remette à celui qui est le plus rapproché, quoique l'autre renferme peut-être plus de pigeons. — La mischnah parle peut-être d'un cas, où les deux colombiers ont le même nombre de pigeons. — Le pigeonneau n'a-t-il pas pu venir d'un colombier plus éloigné qui a plus de pigeons que ces deux?

Fol. 24). — Il s'agit d'un jeune pigeonneau qui ne peut pas voler, qui ne fait que sauter, et on l'a trouvé dans les sentiers de vignes; il ne peut donc venir que de l'un de ces deux colombiers, que cet animal peut voir; car ces petits animaux se tournent en sautant pour voir leur nid, et ils ne vont pas assez loin pour ne plus le voir.

MISCHNAH.

Les arbres doivent être éloignés de la ville de la distance de 25 aunes; car, dit la ghemara, il est beau qu'il y ait une place libre devant la ville; le caroube et le sycomore doivent en être éloignés de 50 aunes, car, dit Raschi, ils ont des branches nombreuses. Abba Saul dit : Tout arbre qui ne porte pas de fruits, doit en être éloigné de 50 aunes. Si la ville a été construite avant la plantation de l'arbre, celui qui l'a planté est obligé de le couper, et on ne lui paie rien. S'il a planté l'arbre avant la construction de la ville, il doit le couper, mais il peut s'en faire payer la valeur. Si l'on ne sait pas lequel des deux est le plus ancien, on coupe l'arbre, et on n'est pas obligé d'en payer la valeur.

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah dit que, si la ville a été construite avant la plantation de l'arbre, celui qui l'a planté doit le couper, et on ne lui paie rien. Pourquoi la mischnah dit-elle à propos d'un puits [dont l'arbre doit également être éloigné de 25 aunes], que si le puits est plus ancien que l'arbre, le pro-

priétaire de l'arbre doit le couper, mais celui du puits doit lui en payer la valeur ?

Réponse. — Rab Khahana répondit : Le proverbe dit « le pot des individus associés n'est ni chaud ni froid ; » c'est-à-dire, quand deux personnes dirigent une chose, elle n'est jamais bien dirigée, car l'un s'en rapporte à l'autre, et la besogne ne se fait pas. Si donc la ville devait payer la valeur de l'arbre avant de le faire couper, l'arbre resterait longtemps au préjudice des habitants.

Question. — Rab Khahana a-t-il besoin de donner cette réponse à la question qu'on vient de faire? Il y a une grande différence entre le cas de notre mischnah, où il s'agit d'un dommage public, et celui du puits qui appartient à un particulier.

Réponse. — Rab Khahana a donné sa réponse à une autre question. On demanda : Pourquoi la mischnah dit-elle, si l'arbre est plus ancien que la ville, le propriétaire de l'arbre doit le couper, mais la ville en paiera [ensuite] la valeur? Pourquoi le propriétaire de l'arbre ne peut-il pas exiger qu'on la lui paie d'avance? Rab Kahana répondit alors par son proverbe, si la ville devait payer d'avance, l'arbre pourrait bien rester longtemps au préjudice du public [1].

Autre question. — Notre mischnah dit ici, que dans le cas de doute sur la date relative de la plantation de l'arbre et de la construction de la ville, on coupe l'arbre sans en payer la valeur. Pourquoi, à propos du puits, la mischnah dit-elle que dans le cas

---

[1] Il résulte de ce passage que, quand on trouve dans une discussion thalmudique diverses questions anonymes l'une après l'autre, ces questions ont souvent été faites par diverses personnes et même par des personnes qui n'étaient pas de la même époque. Car ici nous avons deux questions anonymes qui n'ont pas été faites dans la même séance. La première question avec la réponse de rab Khahana ont été faites à une séance antérieure, et elles ont été citées dans une autre séance, dans laquelle un autre individu a fait la deuxième question dirigée contre celui qui a fait la première et contre rab Khahana, et c'est dans la deuxième séance qu'on a répondu que la première question a été mal citée.

de doute sur la date relative de l'arbre et du puits, le propriétaire de l'arbre n'est pas obligé de le couper ?

Réponse. — Dans le cas du puits si l'arbre est plus ancien, on n'est pas obligé de le couper; si donc il y a des doutes, le propriétaire de l'arbre peut dire à celui du puits : apporte des preuves constatant que le puits est plus ancien et je couperai mon arbre. Dans le cas de notre mischnah il n'y a aucun doute sur l'obligation de couper l'arbre; car le propriétaire de l'arbre doit le couper, quand même il serait plus ancien que la ville; par conséquent il faut qu'il le coupe. Mais il y a doute en cela : si la ville est obligée ou non de payer la valeur de l'arbre; par conséquent elle ne paie pas.

MISCHNAH.

La grange où l'on vanne le [blé] avec une pelle, doit être éloignée de la ville de la distance de 50 aunes. Il ne faut pas établir une grange pareille chez soi, si l'on n'en possède pas les environs jusqu'à la distance de 50 aunes. On doit l'éloigner des plantes de son voisin, et de sa terre labourée, de la distance nécessaire pour ne pas lui causer de dommage.

MISCHNAH.

Fol. 25). Les cadavres des animaux, les tombeaux et la tannerie doivent être éloignés de la ville de la distance de 50 aunes[1]. On n'établit de tannerie que du côté est de la ville [le vent de l'Est, dit Raschi, n'était pas assez fort pour apporter la mauvaise odeur dans la ville]. Rabbi Akiba dit : On peut établir la tannerie de tous les côtés de la ville, à la distance de 50 aunes, excepté du côté Ouest, où le vent est fréquent. La place dans laquelle on fait la macération du lin, doit être éloignée de la verdure; il faut éloigner les porreaux [*khreschin*] des

[1] C'est un précepte remarquable d'hygiène, de ne pas laisser les animaux morts dans une ville ou dans son voisinage, et d'en éloigner les tombeaux.

oignons, et la moutarde des abeilles. Rabbi Jossé permet de planter la moutarde près des abeilles [1].

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé dit : On peut rapprocher la moutarde des abeilles de son voisin; car le propriétaire de la moutarde peut dire à son voisin : Tu veux que j'éloigne ma moutarde de tes abeilles, éloigne plutôt tes abeilles qui vont manger les fleurs de ma moutarde.

MISCHNAH.

Un arbre doit être éloigné du puits du voisin de la distance de 25 aunes; le caroubier et le sycomore doivent en être éloignés de 50 aunes; soit que l'arbre et le puits se trouvent au même niveau, soit que l'un se trouve à un niveau plus élevé que l'autre. Si le puits a été creusé avant la plantation de l'arbre, celui qui l'a planté doit le couper, et le propriétaire du puits lui en paie la valeur; si l'arbre est plus ancien, on n'est pas obligé de le couper. S'il y a des doutes sur la date relative de l'arbre et du puits, on n'est pas obligé de le couper. Rabbi Jossé dit : Quand même le puits serait plus ancien que l'arbre, celui qui l'a planté n'est pas obligé de le couper; car il a le droit de planter chez lui, comme son voisin de creuser dans son domaine.

GHEMARA.

Rab Joudah dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Jossé. Rab Aschè dit : Quand nous étions chez rab Khahana, il nous a dit que rabbi Jossé était d'accord avec ses collègues, qu'il faut éloigner du domaine de son voisin, ce qui peut lui causer un dommage évident, comme sa flèche qu'il aurait lancée chez lui.

---

[1] Rab Schescheth ne voulait pas faire ses prières la face tournée du côté de l'est, mais du côté de l'ouest, du sud ou du nord; car il voulait combattre la croyance des *Minim*, qui se tournaient du côté de l'est. Il en résulte que le mot *Minim* ne désigne pas les chrétiens, mais certains païens, comme Raschi le dit ici [fol. ב, recto].

Un certain Papaï était d'abord pauvre, et il est devenu riche et il a bâti une maison. Ses voisins pressaient du pavot pour en exprimer l'huile, mais cette opération faisait trembler les murs de la maison de Papaï. Il demanda que ses voisins s'éloignassent de sa maison, ce qu'ils ne voulaient pas faire. On s'est présenté devant rab Aschè, qui a donné raison à Papaï, en disant : Quand nous étions chez rab Khahana, il nous a dit que rabbi Jossé était d'accord avec ses collègues, qu'il faut éloigner du domaine de son voisin ce qui peut lui causer un dommage évident, comme une flèche lancée chez lui.

Fol. 26). Si on met sur le mur une cruche avec le couvercle, et si le couvercle se remue par suite de l'ouvrage de ces voisins, Papaï peut les forcer de s'éloigner.

Les hommes du fils de Merajon, fils de Rabin, battaient de la filasse [dans un endroit accessible au public] et les filaments emportés par le vent incommodaient les passants. On s'est présenté devant Rabbina qui leur a dit : Il est vrai que rabbi Jossé est d'accord avec ses collègues, qu'il faut éloigner des autres ce qui leur cause un dommage évident comme une flèche, mais dans notre cas ce ne sont pas les hommes qui lancent la flèche, c'est le vent. Mais Mar, fils de rab Aschè, demande : Quelle différence y a-t-il entre ce cas et celui qui bat le blé pour que le vent emporte la paille? On rapporta l'affaire devant Merèmar qui dit : C'est exactement comme celui qui bat le blé pour que le vent emporte la paille ; par conséquent ces hommes qui battaient la filasse, ne devaient pas le faire dans un endroit accessible au public. — Comment Rabbina a-t-il pu le permettre? Il devrait savoir que ce cas ressemble au cas, où une étincelle est partie de l'enclume et a causé un dommage, et où le forgeron est condamné à le payer. — Rabbina croyait qu'on pourrait faire cette différence, que le forgeron bat fort le fer et il est content que l'étincelle sorte, tandis que ces hommes qui battaient la filasse, ne tenaient pas à ce que les filaments aillent au loin par le vent; si donc malgré eux le vent l'emporte, c'est aux passants de se garer [1].

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'il faut adopter l'opinion de Merèmar, qu'il ne faut pas battre la filasse de manière à incommoder les passants.

MISCHNAH.

Il ne faut pas planter un arbre près du champ de son voisin, à moins de laisser un intervalle de 4 aunes, [car il aura besoin de labourer avec la charrue autour de l'arbre, et il ne faut pas que la charrue entre dans le champ du voisin]. Cela s'applique aux vignes, ainsi qu'à un arbre quelconque. S'il y a une haie qui sépare les deux champs, chacun des deux voisins peut planter jusqu'à la haie. Si les racines d'un arbre s'étendent dans le champ du voisin, ce voisin peut les couper jusqu'à la profondeur de trois *tephahim*, pour qu'elles n'arrêtent pas la charrue. S'il veut creuser dans son champ un puits ou une fosse, il peut couper les racines plus profondément et garder le bois.

GHEMARA.

Samuel dit : En Palestine on avait besoin de 4 aunes pour conduire la charrue autour des arbres ; en Babylone on n'a besoin que de deux aunes [car, dit Raschi, la charrue est plus petite].

Rabba, fils de rab Hánan, avait des dattiers près du vignoble de rab Joseph. Les oiseaux venaient percher ou faire leur nid sur les dattiers, et de là ils descendaient dans les vignes et y causaient des dommages. Rab Joseph dit à Rabba : Va couper tes dattiers ; Rabba répondit : Je les ai éloignés à la distance prescrite, par conséquent je ne suis pas obligé de les couper. Rab Joseph dit que la distance prescrite est suffisante pour les autres arbres, mais non pas pour les vignes. Rabba répliqua : Notre mischnah dit que cela s'applique aux vignes et aux autres arbres. Mais rab Joseph dit que la mischnah se contente de 4 aunes, si l'on veut planter des vignes près des vignes du voisin, ou d'autres arbres près des autres arbres du voisin ; mais si l'on veut planter d'autres arbres près des vignes du voisin, il faut les éloigner davantage. Mais Rabba répondit : Si tu veux les couper, tu peux le faire ; moi je ne veux pas le faire, car je le considère comme un

péché, car Rab a dit: il ne faut pas couper un dattier qui produit un *Kab* [mesure] de fruits.

Rab Papa avait des dattiers près du champ de rab Houna, fils de rab Josuë [les racines s'étendaient dans ce champ]. Un jour rab Papa vit que rab Houna creusait dans son champ et coupait les racines. Pourquoi, lui dit-il, coupes-tu mes racines? Rab Houna lui rappela la mischnah qui dit : Si les racines d'un arbre s'étendent dans le champ du voisin, ce voisin peut les couper jusqu'à la profondeur de trois *téphahim*. Rab Papa répliqua : On parle de trois, mais tu coupes plus profondément. Rab Houna répondit qu'il creuse une fosse; or, la mischnah dit : S'il veut creuser dans son champ un puits ou une fosse, il peut couper les racines plus profondément et garder le bois. Enfin rab Papa lui dit, qu'il ne peut pas creuser de fosses dans cet endroit, parce que cet endroit est devenu un sentier public [1].

Rabbina dit : La mischnah permet de couper les racines et de garder le bois; c'est quand les racines se trouvent à la distance de plus de 16 aunes de leur arbre, mais si les racines ne sont pas si éloignées de l'arbre, il doit rendre le bois au propriétaire de l'arbre [2].

MISCHNAH.

Fol. 27). Si un arbre penche dans le champ du voisin, le maître du champ peut couper de ses branches tout ce qui met obstacle à la marche des bœufs et ce qu'il faut pour labourer le champ; si c'est un caroubier ou un sycomore, le maître du champ peut couper en droite ligne tout ce qui se trouve au-dessus de son champ; si c'est un champ qu'on arrose de l'eau des sources, on peut couper de

---

[1] J'ai adopté l'interprétation du rabbi Hànanel, cité dans les Thossephoth.

[2] On trouve ici la règle géométrique, qu'un cercle tracé dans un carré, en renferme les $\frac{3}{4}$, par exemple : un carré de 32 sur 32 aunes a 1024 aunes carrées, mais le cercle tracé sur un diamètre de 32 aunes renferme 768 aunes carrées.

tous les arbres en droite ligne ce qui se trouve au-dessus du champ [car l'ombre, dit Raschi, est nuisible à ces sortes de champs]. Abba Saul dit : Si c'est un arbre quelconque qui ne porte pas de fruits, on peut en couper en droite ligne tout ce qui se trouve au-dessus du champ.

MISCHNAH.

Si un arbre étend ses branches sur une place accessible au public, on est obligé d'en couper jusqu'à la hauteur d'un homme qui monte sur un chameau. Rabbi Joudah indique la hauteur d'un chameau chargé de filasse ou de faisceaux de branches.

GHEMARA

Notre mischnah dit qu'on coupe ce qui empêche dans le moment *actuel* les passants d'avancer, mais elle ne dit pas qu'il faille aller plus loin et prévenir l'obstacle que l'arbre opposera aux passants *plus tard* par les branches qui pousseront. Risch Lakesch dit que notre mischnah adopte l'opinion de rabbi Eliezer, et non pas celle de ses collègues. Car on lit dans une mischnah : Il ne faut pas creuser de cavernes au-dessous d'un chemin public. Rabbi Eliezer dit qu'on peut le faire, si une charrette pleine de pierres peut passer sans accidents. Il en résulte, que d'après les collègues de rabbi Eliezer il ne suffit pas qu'il n'y ait pas d'obstacle dans le moment *actuel*, mais il faut encore prévenir que la caverne ne cause pas de dommage *plus tard*, quand le terrain deviendra moins solide. Rabbi Johànan dit que ces deux cas ne se ressemblaient pas, et que notre mischnah peut bien adopter l'opinion des collègues de rabbi Eliezer. Car dans le cas de caverne il y a à craindre que le terrain ne s'affaiblisse sans qu'on s'en aperçoive; tandis que dans le cas de notre mischnah il ne peut pas y avoir d'accident imprévu; car on peut couper les branches à mesure qu'elles s'avancent dans la place accessible au public.

TROISIÈME PEREK

Remarque préalable. — Si un individu réclame l'immeuble qui lui appartenait autrefois et qu'un autre possède maintenant en disant qu'il l'a acheté mais qu'il a perdu l'acte de vente, et si le possesseur prouve qu'il l'a eu en sa possession pendant trois années consécutives, pendant lesquelles personne n'a réclamé, il peut garder l'immeuble; c'est ce qu'on appelle les trois années légales de la *házakah*, presciption. [V. ma traduction du *Traité Khethouboth*, p. 6.]

MISCHNAH.

Fol. 28). La *házakah* des maisons, des puits, des fosses, des cavernes, des colombiers, des maisons de bain, des pressoirs, des champs arrosés par des sources, des esclaves, et de tout ce qui produit des fruits constamment, la *házakah* de tous ces objets est de trois ans accomplis du jour au jour. La *házakah* d'un champ arrosé par la pluie [qui ne donne de fruits, ajoute Raschi, qu'une fois par an] est également de trois ans, mais non pas de trois années entières; il suffit, d'après rabbi Ismaël, que le défendeur l'ait cultivé pendant les trois derniers mois de la première année, pendant la deuxième année entière, et pendant les trois premiers mois de la troisième année, en tout dix-huit mois; d'après rabbi Akiba il suffit même que le défendeur l'ait eu en possession un mois de la première année, la deuxième année entière, et un mois de la troisième année, en tout quatorze mois. Rabbi

Ismaël dit : Les dix-huit mois dont j'ai parlé sont nécessaires pour un champ de culture [dont tous les produits, dit Raschi, se récoltent à la même époque]. Mais quand il s'agit d'un champ couvert d'arbres [dont les produits, dit Raschi, se récoltent à des époques différentes, comme les raisins, les olives et les figues], si le défendeur a récolté le vin, les olives et les figues, ces trois récoltes comptent pour trois ans.

GHEMARA.

Fol. 29). Rab Houna dit [1] : Il faut que les trois ans de la possession soient consécutifs, c'est-à-dire que le défendeur ait possédé l'immeuble pendant trois ans sans interruption. Rab Hama dit que, même d'après rab Houna, dans les pays où tout le monde ou beaucoup de cultivateurs ont l'habitude de ne cultiver les champs que tous les deux ans, si le défendeur en a fait autant, s'il a cultivé trois fois dans six ans, on lui compte trois ans de prescription, comme s'il avait cultivé le champ pendant trois ans sans interruption.

Question contre rab Houna. — D'après rab Houna, la possession interrompue [par exemple, si le défendeur n'a cultivé le champ que tous les deux ans dans un pays où les autres cultivateurs cultivent leur champ tous les ans, s'il l'a cultivé trois fois dans l'espace de six ans] n'est pas une *házakah* suffisante. Notre mischnah ne paraît pas admettre cette opinion, car elle dit que la *házakah* des maisons est de trois ans, quand même le demandeur dit que le défendeur n'y demeurait que pendant le jour, et qu'il n'y couchait pas les nuits, et que celui-ci ne peut pas les faire démentir par des témoins, qui ne peuvent pas savoir ce qui se passe la nuit.

Réponse. — Abayé répondit que les voisins peuvent bien savoir, si le défendeur couchait les nuits dans la maison ou non. Rabba

[1] A partir de ce passage il n'y a plus de commentaire de Raschi ; il est remplacé par celui de son petit-fils, rabbi Samuel, fils de rabbi Meyer, appelé par les initiales *Raschbam*.

répondit que la mischnah parle peut-être d'un cas, où le défendeur a loué la maison; dans ce cas, les locataires peuvent venir déposer qu'ils demeuraient jour et nuit dans la maison. — Rab Yemar demanda à rab Asché : Comment peut-on accepter le témoignage des locataires qui sont intéressés; car si le demandeur gagne le procès, ils seraient obligés de lui payer le loyer [quoiqu'ils l'aient déjà donné au défendeur]. — Mais rab Asché répondit qu'on peut supposer le cas, où les locataires n'ont encore rien donné, et où ils tiennent l'argent dans la main pour le donner à qui de droit.

Mar Zoutra dit : Si le demandeur dit que le défendeur ne couchait pas dans la maison les nuits, et qu'il exige que l'autre amène des témoins pour le démentir, il gagne sa cause. [Si le demandeur ne le dit pas, les juges ne le disent pas pour lui; car si le défendeur prouve par des témoins qu'il demeurait dans la maison pendant les jours, on suppose qu'il y couchait les nuits.] Mar Zoutra admet cependant que, si le demandeur est un négociant qui est presque toujours en voyage, les juges doivent dire pour lui que le défendeur n'a peut-être pas demeuré constamment dans la maison, qu'il en est peut-être sorti les nuits, quand le demandeur était de retour de son voyage, pour que celui-ci ne connaisse pas son usurpation; il faut donc que le défendeur prouve par des témoins, qu'il a constamment demeuré dans la maison jour et nuit pendant trois ans.

Rab Houna, qui veut que la possession soit continue, admet qu'une possession interrompue est suffisante, si l'interruption dépend du mode d'usage, par exemple, s'il s'agit des boutiques de la ville de Méhouza, qu'on n'occupe que les jours et qu'on abandonne les nuits.

Ramé, fils de Háma, et rab Oukba, fils de Háma, ont acheté une femme esclave; elle les a servis alternativement, à l'un la première, la troisième et la cinquième année, et à l'autre la deuxième, la quatrième et la sixième. Plus tard, l'ancien propriétaire de l'esclave l'a réclamée [et les fils de Háma ayant perdu l'acte de vente, invoquaient comme preuve de l'achat la *házakah*, puisque chacun d'eux l'avait eue en possession pendant trois ans]. On

s'est présenté devant Rabba, qui dit aux fils de Háma : Pourquoi vous êtes-vous fait servir par l'esclave alternativement? C'était pour vous garantir l'un contre l'autre, car si l'un de vous l'avait gardée pendant trois ans consécutifs, il aurait pu invoquer la possession comme une *házakah* pour s'approprier l'esclave entièrement, et nier la part de son associé. Or, le moyen que vous avez employé pour que votre possession ne puisse servir de *házakah* à l'un de vous contre l'autre, est aussi bon, pour que votre possession ne puisse servir de *házakah* à vous contre l'ancien propriétaire de l'esclave. Cette décision de Rabba s'applique au cas, où les associés n'ont fait aucun contrat entre eux; mais s'ils ont fait un contrat entre eux, que chacun d'eux posséderait l'esclave une année sur deux, il suffit de trois ans de possession [deux ans de l'un des associés et une année de l'autre], pour que l'ancien propriétaire ne puisse plus réclamer [car, dit le raschbam, s'il n'y a pas de contrat, l'ancien propriétaire peut dire qu'il n'a pas réclamé jusqu'à présent, parce qu'il a vu qu'ils prenaient l'esclave alternativement, et qu'aucun des associés n'avait osé la garder pendant trois ans consécutifs, de peur d'une réclamation; mais s'il y a contrat, l'ancien propriétaire doit savoir que l'alternance de leur possession est la conséquence de leurs conventions consignées dans le contrat et non pas de la peur d'une réclamation].

Rabba dit, si le défendeur qui prétend avoir acheté le terrain et invoque la *házakah* en sa faveur, a cultivé pendant trois ans le champ en litige à l'exception d'une petite partie des dimensions d'un petit terrain qui ne donne qu'un quart de *kab* de produits, il peut garder le champ entier à l'exception de la partie qu'il n'a pas cultivée, que l'ancien propriétaire peut reprendre [1]. Rab Houna, fils de rab Josuë, dit que cela ne peut s'appliquer qu'au cas, où la partie que le défendeur n'a pas cultivée, était cultivable, car dans ce cas le demandeur peut lui dire : Si tu avais acheté cette partie, tu l'aurais cultivée. Mais si cette partie

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit: si la partie est plus petite qu'un terrain produisant le ¼ d'un *kab*, le défendeur peut la garder avec le champ entier.

n'est pas cultivable, le défendeur peut la garder avec le champ entier qu'il a cultivé. Rab Bibé, fils d'Abayé, n'admet pas l'idée de rab Houna, fils de rab Josuë. Car, dit-il, quelle *házakah* peut-on invoquer quand le terrain entier n'est pas cultivable? Comment le prend-on en possession? En l'utilisant pour y laisser ses bestiaux ou ses produits. Dans notre cas, où le défendeur a cultivé le champ entier à l'exception d'une partie qui n'était pas cultivable, il aurait dû utiliser cette partie pour y placer ses bestiaux ou ses produits; s'il ne l'a pas fait, l'ancien propriétaire peut la réclamer.

Un individu dit à un autre : Que fais-tu dans ma maison? L'autre répondit : Tu me l'as vendue, j'ai perdu l'acte de vente, mais j'ai déjà demeuré dans la maison les trois années légales de la *házakah*, pendant lesquelles tu n'as pas réclamé. L'ancien propriétaire répliqua : Je n'ai pas réclamé, parce que tu n'as pas demeuré seul dans la pièce que tu prétends avoir achetée, puisque j'ai habité les autres pièces de la maison, et je passais constamment à travers cette pièce-là. On s'est présenté devant rab Nahaman, qui dit au défendeur : Va amener des témoins que tu as demeuré seul dans la pièce en litige [rab Naháman a donc donné raison au demandeur, c'est-à-dire, à l'ancien propriétaire, à moins que le défendeur ne trouve de témoins pour sa cause]. Mais Rabba demanda à rab Naháman : Ton jugement est-il conforme à la loi? C'est à celui qui réclame d'appuyer sa réclamation de preuves; or, ici nous savons que le défendeur a demeuré dans la maison pendant trois ans, par conséquent, elle lui appartient; mais le demandeur veut la lui enlever sous prétexte qu'il n'y a *pas demeuré seul*, c'est donc à lui de le prouver; s'il ne le prouve pas, le défendeur gardera la maison.

Fol. 30). *Question.* — Rabba et rab Naháman sont en contradiction avec eux-mêmes, car à une autre occasion ils ont émis des opinions opposées. Un individu dit à un autre : Je te vends tous les terrains que j'ai achetés à celui qu'on appelait fils de Sissin. Parmi les terrains qui portaient le nom du fils de Sissin, il y en avait un que le vendeur voulut garder pour lui, en disant que, malgré son nom, il n'a jamais appartenu au fils de Sissin;

ce terrain n'est donc pas compris dans la vente. L'acheteur prétendait au contraire que ce terrain est compris dans la vente. On s'est présenté devant rab Nahâman qui a donné raison à l'acheteur [car c'est au vendeur de prouver que ce terrain n'a pas appartenu au fils de Sissin, quoiqu'il porte son nom]. Mais Rabba demanda à rab Nahâman : Ton jugement est-il conforme à la loi? C'est à celui qui réclame d'appuyer sa réclamation de preuves.

On voit donc que dans notre cas, rab Nahâman donna raison au vendeur et Rabbâ à l'acheteur ; et dans ce cas-ci, rab Nahâman donna raison à l'acheteur et Rabbâ au vendeur.

Réponse. — Rabba n'est nullement en contradiction avec lui-même, puisqu'il suit toujours le principe que « c'est à celui qui réclame d'appuyer sa réclamation de preuves » et il laisse, par conséquent, dans les cas douteux le terrain en litige à celui qui l'a en sa possession, dans notre cas à l'acheteur, et dans le cas du terrain du fils de Sissin, il le laisse au vendeur qui l'a en sa possession. Rab Nahâman n'est pas non plus en contradiction avec lui-même. Dans le cas du terrain du fils de Sissin, il donna raison à l'acheteur, parce que le terrain porte le nom du fils de Sissin, et il a acheté tout ce qui vient de cet individu ; le vendeur dit que ce terrain n'a jamais appartenu à cet individu quoiqu'il porte son nom, c'est au vendeur à le prouver. Dans notre cas, rab Nahâman donna raison au vendeur, malgré la *hâzakah* invoquée par l'acheteur, car la *hâzakah* ne peut pas avoir plus de valeur qu'un acte de vente. Or, si l'acheteur avait un acte de vente signé par des témoins, il serait obligé de légaliser les signatures si le vendeur les contestait. Il en est de même de la *hâzakah ;* l'acheteur est obligé pour ainsi dire de la légaliser, c'est-à-dire de prouver qu'elle a eu lieu dans les conditions exigées par la loi [qu'il a demeuré *seul* dans la maison en litige], si le vendeur conteste la valeur de la *hâzakah*, en disant qu'il lui manquait une condition *sine qua non* pour suffire aux exigences de la loi.

Un individu dit à un autre : Que fais-tu dans ma maison? L'autre répondit : Tu me l'as vendue ; la preuve, c'est que j'y ai

demeuré les trois ans de la *házakah* et tu n'as pas réclamé pendant ce temps. L'ancien propriétaire répliqua : J'étais à l'étranger pendant ces trois ans, et je ne savais pas que tu demeurais dans ma maison. Celui-ci dit : J'ai des témoins qui diront que tu venais tous les ans pour rester ici, chaque fois, pendant trente jours. L'autre répliqua : J'étais occupé ces trente jours de mon commerce [il demeurait, dit le Raschbam, dans une autre maison qui lui appartenait également, et il ne pensait pas à la maison en litige]. On s'est présenté devant Rabba, qui donna raison à l'ancien propriétaire, car, dit-il, il arrive souvent qu'on soit occupé pendant trente jours de son commerce et qu'on ne pense pas à autre chose.

Un individu dit à un autre : Que fais-tu dans mon champ? L'autre répondit : Je l'ai acheté chez un individu, qui m'a assuré l'avoir acheté de toi. Mais l'ancien propriétaire répliqua : Tu avoues donc que le champ m'a appartenu, et que tu ne l'as pas acheté de moi ; va-t-en, tu n'as rien à faire chez moi. On s'est présenté devant Rabba qui a donné raison à l'ancien propriétaire.

Un individu dit à un autre : Que fais-tu dans mon champ? L'autre répondit : Je l'ai acheté de tel individu et je l'ai possédé depuis pendant trois ans, le temps légal de la *házakah*. L'ancien propriétaire répliqua : Cet individu m'a enlevé le champ comme un brigand, et il n'avait pas le droit de le vendre. L'acheteur répondit : J'ai des témoins qui diront qu'avant de l'acheter, je suis allé chez toi demander ton avis, et que tu m'as dit de l'acheter. L'ancien propriétaire lui dit : Je t'ai dit de l'acheter, car j'ai pensé que je ne pourrais pas reprendre mon champ du brigand qui était un homme fort, et que je pourrais plus facilement le reprendre de toi [1]. On s'est présenté devant Rabba qui a donné raison à l'ancien propriétaire.

---

[1] Il y a dans le texte « il [l'ancien propriétaire] lui dit » le deuxième est « plus facile pour moi, le premier était plus fort que lui », au lieu de dire « tu es plus facile, le brigand était plus fort que toi ». C'est que cet homme cita les paroles de la mischnah. Il en résulte, comme de beaucoup d'autres passages, que la mischnah, comme les principales sentences des docteurs, était à

Question. — Est-ce que Rabba adopte l'opinion d'Admon contre celle des docteurs? Car on lit dans une mischnah : Simon a vendu un champ à Lévi, Rouben le réclame, en disant que Simon le lui a enlevé et qu'il n'avait pas le droit de le vendre, mais Rouben lui-même a signé comme témoin l'acte de vente. Admon dit que, dans ce cas, Rouben peut dire, j'ai signé l'acte, parce que le deuxième [Lévi] était plus facile pour moi [j'ai espéré que je pourrais plus facilement reprendre mon champ de Lévi], et que le premier [Simon] était plus fort que lui. Les docteurs disent que Rouben a perdu son droit, en signant l'acte de vente.

Réponse. — Rabba peut aussi être d'accord avec les docteurs, mais il y a une différence entre ces deux cas. Dans le cas de la mischnah, dont parlent ces docteurs, l'ancien propriétaire a fait un acte important, il a signé l'acte de vente de son champ, d'où on doit conclure qu'il a reconnu au vendeur le droit de vendre le champ. Mais dans le cas de Rabba, il n'a fait aucun acte qui soit contraire à ses droits; l'acheteur ne peut invoquer qu'un consentement verbal; or, il arrive souvent qu'on dit par hasard des choses pareilles.

Un individu dit à un autre : Que fais-tu dans mon champ? L'autre répondit : Je l'ai acheté de tel individu et je l'ai possédé depuis pendant trois ans, le temps légal de la *házakah*. L'ancien propriétaire répliqua : Cet individu m'a enlevé le champ comme un brigand, et il n'avait pas le droit de le vendre. L'acheteur répondit : J'ai des témoins qui diront que tu es venu le voir chez moi et que tu m'as dit : Vends-moi le champ. L'autre lui dit : J'ai voulu acheter mon repos, pour ne pas être obligé de faire un procès devant le tribunal. On s'est présenté devant Rabba qui donna raison à l'ancien propriétaire, car, dit-il, il arrive souvent qu'on achète le repos pour éviter les procès.

Rouben dit à Lévi : Que fais-tu dans mon champ? L'autre répondit : Je l'ai acheté de Simon, et je l'ai possédé les années de

---

l'époque thalmudique connue de tous les Juifs, qui la citaient, comme ils citaient les passages de la Bible.

la *házakah* [comme le temps légal de la *hazákah* est de trois ans, le demandeur a compris que l'autre dit l'avoir possédé pendant trois ans ; il est donc allé apporter son acte de vente] ; puis il dit au défendeur : Voici un acte dans lequel Simon qui t'aurait vendu le champ il y a trois ans, me l'a vendu il y a quatre ans; par conséquent le champ m'appartient. Le défendeur répondit alors : Je possède le champ depuis sept ans, c'est-à-dire trois ans avant ton acte de vente, par conséquent ton acte est nul, car Simon n'avait pas le droit de vendre ce qu'il m'a vendu trois ans auparavant. Quand je t'ai dit « J'ai possédé les années de la *házakah* » j'ai voulu dire un « nombre d'années suffisant pour être invoqué comme *házakah* » , et je n'ai pas voulu dire « trois années ». [Rouben prétendit qu'il y avait là une contradiction, que l'expression « les années de la *házakah* » veut dire trois ans, et qu'à présent Lévi se contredit en disant qu'il possède le champ depuis sept ans; or, un plaideur n'est pas cru, s'il revient sur ce qu'il a dit lui-même devant le tribunal]. Rabba dit qu'il n'y a pas là de contradiction. Cependant Lévi ne peut garder le champ que s'il l'a possédé depuis sept ans, c'est-à-dire trois ans avant la date de l'acte de vente que Rouben a apporté. Car Simon ayant laissé le champ à Lévi pendant trois ans sans le réclamer, a perdu le droit de le vendre et l'acte de vente de Rouben est nul.

Fol. 31). Mais si Lévi n'a possédé le champ que depuis six ans, c'est-à-dire deux ans avant la date de l'acte apporté par Rouben, l'acte est valable, car Lévi n'a aucune preuve qu'il a acheté le champ, si ce n'est sa possession; or, Simon n'a pas laissé s'écouler trois ans sans opposition, puisqu'il a vendu le champ à Rouben, et que cet acte de vente est par lui-même un acte d'opposition contre la possession de Lévi [lequel aurait dû alors garder son acte de vente, s'il en avait].

Un individu réclama le champ d'un autre, en disant qu'il appartenait à ses ancêtres [dont il hérite]. L'autre répondit que c'est à *ses* ancêtres que le champ appartenait. Le premier amena des témoins qui déposèrent que le champ appartenait à ses ancêtres. Le dernier amena d'autres témoins qui déposèrent qu'il a possédé le champ depuis trois ans, le temps légal de la *házа-*

kah. On s'est présenté devant Rabbah qui pensait, qu'on pouvait croire le possesseur qui dit avoir hérité le champ de ses ancêtres, en vertu du principe de *migo* [v. ma traduction du traité Khethouboth, p. 8], car s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il a acheté le champ, en s'appuyant sur les trois années de possession. Mais Abayé dit à Rabbah que le principe du *migo* ne peut pas suffire pour croire ce qu'il dit, en présence des témoins qui disent le contraire, que le champ appartenait aux ancêtres du demandeur. [Le possessur a donc perdu son procès.]

Plus tard, le même possesseur est venu dire au demandeur : il est vrai que le champ a appartenu à tes ancêtres, mais tu me l'as vendu. Quand j'ai dit d'abord « qu'il était de mes ancêtres, » j'ai voulu dire que je suis le propriétaire incontestable de ce champ, comme s'il me venait de mes ancêtres. La ghemara demanda si l'on peut accepter cette manière d'interpréter ses premières paroles, ou bien s'il y a une contradiction entre ce qu'il dit d'abord et ce qu'il dit plus tard [1]?

Oúla dit qu'on peut accepter cette interprétation, et le croire quand il dit qu'il a acheté le champ, en s'appuyant sur la possession de trois ans. Les docteurs de Nehardea dirent qu'on ne peut y voir qu'une contradiction; or, un plaideur qui se contredit n'est pas cru. Oúla est d'accord avec les docteurs de Nehardea que, si le défendeur avait dit, « le champ vient de mes ancêtres et *non pas des tiens*, » il ne pourrait plus dire plus tard, » il appartenait à tes ancêtres, mais tu me l'as vendu. » Oúla est également d'accord avec les docteurs de Nehardea, que si le défendeur n'a pas donné cette interprétation d'abord, si ce n'est qu'après être sorti du tribunal qu'il est revenu la donner, on ne l'accepte pas, car on soupçonne qu'elle lui a été suggérée par ses amis.

Les docteurs de Nehardea sont d'accord avec Oúla, que si le défendeur qui a dit d'abord que le champ lui venait de ses ancêtres, dit plus tard: « Il me vient de mes ancêtres qui l'ont acheté des tiens, » on accepte cette interprétation. Ils sont éga-

---

[1] L'interprétation du Raschbam semble un peu différente.

lement d'accord avec Oúla, qu'un plaideur peut toujours contredire devant le tribunal, ce qu'il a dit devant d'autres personnes avant de se présenter devant les juges ; car il peut s'excuser en disant, qu'il n'a pas voulu faire connaître à d'autres personnes, ce qu'il avait l'intention de dire devant le tribunal.

Amémar dit : Je suis de Nehardea et j'adopte cependant l'opinion d'Oúla. La ghemara adopte aussi l'opinion d'Oúla.

Rouben dit qu'un champ a appartenu à ses ancêtres, et Simon dit qu'il a appartenu aux siens ; le premier amène des témoins qui déposent que le champ a appartenu à ses ancêtres et qu'il l'a possédé les trois ans de la *házakah* ; le dernier amène d'autres qui contredisent les premiers quant à ce qui concerne la possession, en déposant que c'est le dernier qui l'a possédé pendant ces trois ans. On s'est présenté devant rab Naháman qui dit : nous n'avons aucune certitude pour la possession, puisque sur ce point les témoins se contredisent ; par conséquent, nous laisserons le champ à Rouben dont les témoins déposent qu'il a appartenu à ses ancêtres. Mais Rabba lui demande, comment peut-on croire ces témoins qui ont été contredits par d'autres ? Rab Naháman répondit : on les a contredit pour la possession, mais on n'a pas contredit leur déposition que le champ a appartenu aux ancêtres de Rouben.

Question. — Il paraît que le désaccord qui existe entre Rabba et Rab Naháman, est le même qui existe entre rab Houna et rab Hisda. Car nous avons appris : si deux groupes de témoins se sont contredits dans une affaire, rab Houna dit que chacun de ces groupes peut déposer séparément dans d'autres affaires [seulement un témoin du premier groupe, ne peut pas déposer ensemble avec un témoin du deuxième groupe dans une autre affaire où il faut deux témoins ; car l'un d'eux est évidemment un menteur]. Rab Hisda dit : qu'ai-je à faire avec des témoins [suspects d'être] menteurs ? Les deux groupes sont suspects. Rabba adopte donc l'opinion de Rab Hisda, et Rab Naháman adopte celle de Rab Houna.

Réponse. — Il est évident que rab Naháman ne peut pas être

d'accord avec rab Hisda; mais Rabba peut s'accorder avec rab Houna. Car il peut dire que d'après rab Houna les témoins qui ont été contredits dans une affaire, peuvent déposer dans une *autre* affaire; mais ils n'inspirent plus confiance dans ce qu'ils disent dans la même affaire, dans laquelle on les a contredits.

Plus tard Simon a amené des témoins qui ont déposé que le champ a appartenu à ses ancêtres. Rab Naháman dit alors : Nous allons rendre un nouveau jugement, et il n'y a pas à craindre que le tribunal ne perde de son autorité, s'il recommence la délibération sur une chose jugée.

Fol. 32). Un individu dit à un autre : Que fais-tu dans mon champ? L'autre répondit : Je l'ai acheté de toi et voici l'acte de vente. L'ancien propriétaire répliqua : Cet acte est faux. L'autre dit à Rabbah à l'oreille [pour que son adversaire ne l'entende pas] : cet acte est en effet faux, mais j'en avais un autre que j'ai perdu. Rabbah pensait qu'on pouvait le croire en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que cet acte était bon. Mais rab Joseph lui dit : Il ne peut s'appuyer que sur cet acte, et cet acte est faux d'après son propre aveu.

Un individu dit à un autre : donne-moi les 100 zouzes que tu me dois, et voici l'acte qui le constate. L'autre dit : L'acte est faux. Alors le premier dit à Rabbah à l'oreille : Cet acte est en effet faux, mais j'en avais un autre que j'ai perdu. Rabbah dit qu'on peut le croire en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que cet acte était bon. Mais rab Joseph lui dit : Il ne peut s'appuyer que sur cet acte, et cet acte est faux d'après son propre aveu.

Rab Ydé, fils d'Abin dit : Il faut adopter l'opinion de Rabbah dans l'acte de vente d'un champ, où on laisse le champ à l'acheteur qui l'a en possession; mais il faut adopter l'opinion de rab Joseph dans l'acte de prêt, où l'on acquitte le défendeur.

Un homme qui a garanti le paiement d'une dette, dit au débiteur : Rends-moi l'argent que j'ai payé pour toi au créancier, et voici l'acte de prêt que le créancier m'a donné après avoir été payé par moi. Le débiteur lui dit : Ne t'ai-je pas payé déjà?

Mais le garant répondit : Tu m'as payé, mais tu m'as de nouveau emprunté. Rab Ydé, fils d'Abin, ne savait pas comment juger cette affaire, et il envoya demander à Abayé son avis. Mais Abayé a répondu, qu'il ne comprenait pas le doute de Rab Ydé, fils d'Abin, qui a dit lui-même que dans l'acte de prêt il faut adopter l'opinion de rab Joseph et acquitter le débiteur [d'après Rabbah on devrait croire le garant en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que le débiteur n'a pas payé; mais, d'après rab Joseph, on ne le croit pas, car il ne peut s'appuyer que sur l'acte de prêt, et cet acte est nul, puisque le débiteur a payé]. Cela s'applique au cas où le garant dit que le débiteur a payé, mais qu'il a fait un nouvel emprunt; car, dans ce cas, l'acte est nul. Mais s'il dit qu'il a rendu l'argent au débiteur, parce que les pièces de monnaie étaient mauvaises, l'acte n'est pas nul, et le garant peut se faire payer la dette.

Un bruit courait en ville que Rabba, fils de Schirschom, mangeait les produits d'un champ qui appartenait à des orphelins mineurs. Abayé lui dit donc : Raconte-moi comment la chose s'est passée. Rabba, fils de Schirschom, lui raconta : Le père de ces orphelins devait me payer deux dettes. Pour l'une d'elles, il m'a donné en gage son champ [ce gage, dit le Raschbam, a eu lieu selon l'usage de la ville de Soura, selon lequel le créancier gardait le champ le nombre d'années convenu avec le débiteur, et il en mangeait les produits; au bout de ce temps, la dette était éteinte et le débiteur reprenait son champ]; j'ai donc possédé le champ, et j'en ai mangé les produits le nombre d'années convenu avec lui, je devrais rendre maintenant le champ aux orphelins. Mais pour l'autre dette, je n'ai reçu aucun gage.

Fol. 33). J'ai donc pensé : Si je rends le gage aux orphelins et que je réclame le payement de la deuxième dette, je serai obligé de prêter serment qu'elle n'a pas été payée. Car on l'a dit: si l'on veut se faire payer par des orphelins la dette de leur père, il faut prêter serment. C'est pourquoi j'ai caché l'acte qui renferme les conventions du gage, et je veux continuer à manger les produits du champ jusqu'à l'extinction de la deuxième dette. Quand je dirai que j'ai mangé les produits pour la deuxième

dette, je serai cru en vertu du principe du *migo;* car si je voulais mentir, j'aurais pu dire que j'ai acheté le champ de leur père, puisque je l'ai possédé pendant les trois ans de la *ḥazakah*. Mais Abayé lui dit : Tu es dans l'erreur ; tu ne seras pas cru en vertu du *migo*, parce que si tu voulais mentir, tu aurais pu dire que tu as acheté le champ. Non, tu n'aurais pas pu le dire, car tout le monde sait que le champ appartient aux orphelins. Il faut donc que tu rendes le champ, et quand les orphelins deviendront majeurs, tu leur réclameras le payement de la deuxieme dette.

Un parent de rab Ydé, fils d'Abin, est mort [sans enfants] et il a laissé un dattier. Rab Ydé, fils d'Abin dit qu'il est le plus proche parent du défunt et qu'il doit hériter du dattier. Mais un autre individu prétendit que c'était lui qui était le plus proche parent et il a pris le dattier. Plus tard rab Ydé a amené des témoins qui constataient sa parenté [1] [tandis que l'autre individu n'avait aucune preuve pour la sienne]. On s'est présenté devant rab Hisda, qui a donné le dattier à rab Ydé. Rab Ydé dit alors à Rab Hisda : Que cet individu me rende les fruits du dattier qu'il a mangés depuis la mort de mon parent. Mais rab Hisda répondit : Tu ne peux appuyer ta réclamation que sur l'aveu de cet individu qu'il a mangé les fruits du dattier ; or, il dit qu'il a eu le droit de le faire, étant le plus proche parent ; en d'autres termes, si tu veux réclamer la valeur des fruits de cet individu, qui ne veut pas la payer, en disant qu'il est le plus proche parent, c'est lui qui sera cru en vertu du principe du *migo* ; car s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il n'a pas eu de fruits du tout [2].

---

[1] J'ai adopté ici la variante et l'interprétation des Thossephoth.

[2] Je crois qu'en peut voir ici un des exemples, où les Thalmudistes jugeaient d'après les circonstances que l'application de la règle générale ne serait pas conforme à l'équité, et ils penchaient du côté de l'équité, mode de jugement qu'on appelle *peschárah*. Car le principe général du *migo* n'est pas du tout applicable ici. Comment peut-on dire : s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il n'a pas mangé les fruits, au lieu de dire qu'il les a mangés parce qu'il est le plus proche parent ? Cet individu était obligé de s'appuyer sur la parenté, car il voulait prendre le dattier entier. Seulement l'équité exigeait qu'on ne demande pas le paiement des fruits, parce qu'il prétend qu'il est un

Abayé et Rabba n'admettent pas l'idée de rab Hisda, car l'individu ayant avoué qu'il a mangé les fruits, est obligé d'en payer la valeur.

Rouben dit : Ce champ a appartenu à mes parents, et Simon dit : il a appartenu aux miens. Le premier amena des témoins qui déposèrent que le champ avait appartenu à ses ancêtres, et le dernier amena des témoins qui déposèrent qu'il a possédé ce champ pendant les trois années de la *házakah*. On s'est présenté devant rab Hisda qui dit qu'il faut croire le dernier en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire à son adversaire : J'ai acheté le champ de toi, en s'appuyant sur la possession de trois ans. Mais Abayé et Rabba n'admettent pas l'opinion de rab Hisda, car le principe du *migo* ne peut pas faire accepter comme vraie une assertion que les témoins contredisent; on ne peut donc pas croire Simon que le champ a appartenu à ses ancêtres, quand des témoins disent qu'il a appartenu aux parents de Rouben.

Rouben dit à Simon : Que fais-tu dans mon champ? Simon répondit : Je l'ai acheté de toi et je l'ai possédé les trois années de la *házakah*. Puis Simon est allé amener des témoins, mais ces témoins ont confirmé seulement la possession de deux ans. On s'est présenté devant rabNahaman qui dit; Simon doit rendre le champ et payer la valeur des produits qu'il a mangés [pendant deux ans d'après Raschbam]. Rab Zbid dit : Si Simon, au lieu de dire : j'ai acheté le champ, eût dit : J'y suis entré comme fermier, il aurait été cru, et il ne serait pas obligé de payer la valeur des produits qu'il a mangés. Car rab Joudah a dit : Si Simon s'apprête à cueillir les dattes du dattier de Rouben, en disant qu'il a acheté ces fruits, on peut le laisser faire [et s'il a mangé ces dattes, et si le propriétaire du dattier vient plus tard, dit le Raschbam, réclamer la valeur des dattes, en disant qu'il ne les avait pas vendues, Simon est cru]; car on admet comme une *házakah* [chose admise, chose qu'on tient pour certaine], qu'un homme

---

parent plus proche que rab Ydé et il est possible qu'il ait raison ; car les témoins ont dit seulement que rab Ydé était un parent, mais ils n'ont pas dit que l'individu ne l'était pas.

n'ose pas cueillir les fruits d'un dattier alors qu'ils ne lui ont pas été vendus. Il en est de même dans notre cas, un individu n'ose pas manger les produits d'un champ dont les fruits ne lui appartiennent pas. [Cela s'applique, dit le Raschbam, aux fruits qu'il a mangés, mais non pas à ceux qu'il veut manger; si donc un individu veut cueillir des fruits d'un arbre ou d'un champ d'un autre individu, en disant qu'il les a achetés, le propriétaire qui nie la vente peut l'empêcher de les prendre; à moins qu'il n'apporte de preuve que l'achat a réellement eu lieu]. — S'il en est ainsi, si Simon n'est pas obligé de payer la valeur des produits qu'il a mangés, en disant qu'il l'a fait comme fermier, pourquoi est-il obligé de payer la valeur de ces produits s'il dit qu'il a acheté le champ? — Dans ce cas on lui dit : si tu as acheté le champ, montre l'acte de vente. — S'il en est ainsi, pourquoi ne dit-on pas au fermier, montre l'acte dans lequel il est écrit qu'on t'a affermé le champ? — On n'écrit pas [toujours] des actes pour l'affermage ou pour la vente des produits du champ.

Rouben dit à Simon : Que fais-tu dans mon champ? Simon répondit : Je l'ai acheté de toi et je l'ai possédé pendant les trois années de la *házakah*; mais il n'a trouvé qu'un seul témoin pour la posession des trois ans. On s'est présenté devant Abayé, et les docteurs qui se trouvaient auprès de lui voulaient condamner Simon à rendre le champ et à payer la valeur des produits qu'il a mangés; car ils comparaient ce cas à celui du lingot de rabbi Abba. Voici ce cas : Rouben a enlevé à Simon un lingot d'argent. On s'est présenté devant rabbi Amé, et rabbi Abba s'est trouvé assis devant lui. Simon a amené un seul témoin qui déposa que Rouben a enlevé le lingot, mais Rouben répondit ; Je l'ai enlevé, mais il m'a appartenu.

Fol 34). Rabbi Amé se demanda, comment les juges doivent-ils juger un procès pareil. On dirait peut-être qu'il faut condamner Rouben à payer, car il avoue qu'il a enlevé le lingot, et un homme qui enléve un objet à quelqu'un, ne peut pas dire sans preuves que l'objet lui appartient; mais Simon n'a qu'un seul témoin, et on peut dire que Rouben doit être cru en vertu du principe du *migo*; car s'il voulait mentir, il aurait pu dire

qu'il n'a rien enlevé. On ne peut pas l'acquitter par ce *migo*; car Simon a un témoin, et si Rouben avait dit qu'il n'a rien enlevé, il aurait été obligé de prêter serment que le témoin dit un mensonge; [car si un plaideur amène un témoin, l'autre doit prêter serment]. On ne peut pas déférer à Rouben le serment pour démentir le témoin, parce qu'il avoue que le témoin dit la vérité, en avouant qu'il a enlevé le lingot [1]. Mais rabbi Abba dit alors : Rouben devrait prêter serment; parce qu'il y a un témoin qui dépose contre lui; comme il ne peut pas prêter serment pour être acquitté, il doit payer. Il en est de même dans notre cas : Simon dit qu'il a mangé les produits du champ pendant trois ans, mais que ces produits lui ont appartenu; si Simon avait dit qu'il ne les a pas mangés, il devrait prêter serment pour démentir le témoin qui dépose qu'il les a mangés; comme il ne peut pas prêter ce serment, puisqu'il avoue les avoir mangés, il doit en payer la valeur.

Mais Abayé dit à ces docteurs, que les cas ne se ressemblaient pas. Dans le cas de rabbi Abba le témoin vient déposer *contre* Simon; s'il y avait encore un témoin comme lui, Simon aurait été obligé de payer. Dans notre cas le témoin dépose en *faveur* de Simon, s'il y avait encore un témoin comme lui, Simon aurait été acquitté et il aurait même pu garder le champ : on ne peut donc pas dire, que Simon soit obligé de payer la valeur des produits à cause du témoignage de celui qui a déposé en sa *faveur*. Le cas de rabbi Abba ne peut être comparé qu'au cas suivant : Simon a mangé les produits du champ de Rouben pendant deux ans. Rouben réclame le champ et la valeur des produits que l'autre a mangés. Un seul témoin dépose que Simon a mangé les produits pendant deux ans seulement, mais Simon répond qu'il les a en effet mangés, mais qu'ils lui ont appartenu, parce qu'il a acheté le champ. Dans ce cas on peut dire; ce témoin dépose *contre* Simon; car s'il y en avait encore un comme lui, Simon

---

[1] Le texte ajoute : « il est comme un brigand », mais ce n'est pas là le vrai motif, car les docteurs veulent comparer à ce cas celui de l'acheteur qui n'a qu'un témoin pour la *házakah*, qui ne peut pas être considéré comme un brigand pour être frappé de l'incapacité judiciaire.

aurait été obligé de payer la valeur des produits [car il n'a ni acte de vente ni possession de trois ans]; comme ce témoin est seul, Simon devrait prêter serment pour le démentir; comme il ne peut pas prêter serment [puisqu'il avoue qu'il a mangé les produits], il doit en payer la valeur.

Deux individus se disputent un navire; chacun dit qu'il lui appartient. L'un d'eux vient devant le tribunal et demande qu'on le fasse saisir, en attendant qu'il trouve des témoins qui déposent en sa faveur. Le tribunal doit-il dans ce cas faire saisir le navire ou non? Rab Houna dit que le tribunal doit le faire saisir; rab Joudah dit que non. Si le tribunal a fait saisir le navire comme l'un des plaideurs l'a demandé, et si ce plaideur, n'ayant pas trouvé de témoins, demande à présent que le tribunal s'en dessaisisse pour le laisser, comme il l'était, à la portée des deux plaideurs; faut-il accéder à cette demande ou non? Rab Joudah dit qu'il ne faut pas s'en dessaisir; rap Papa dit, au contraire, qu'on peut le faire. La ghemara adopte l'opinion que le tribunal ne doit pas le faire saisir, mais que s'il l'a fait, il doit le garder jusqu'à ce qu'on sache qui en est le propriétaire.

Si deux individus se disputent un navire ou un champ, chacun d'eux disant qu'il a appartenu à ses parents [sans qu'aucun d'eux puisse appuyer ses prétentions de preuves], rab Nahaman dit, *khol dealim gabar*, qu'on laisse le navire ou le champ dans les mains de celui qui s'en est emparé [1].

---

[1] Les commentaires interprètent autrement ce passage. D'après mon interprétation rab Nahaman prononce ici une sentence, qui est parfaitement conforme à l'équité et au principe admis partout dans le Thalmud, que c'est celui qui réclame qui doit appuyer sa réclamation de preuves. On pourrait me faire deux objections. D'abord on dirait, s'il en est ainsi, rab Nahaman ne dit rien de nouveau; en outre on m'objectera, si rab Nahaman ne fait ici que prononcer le principe partout admis dans le Thalmud, pourquoi emploie-t-il d'autres expressions? En effet, le principe en question est partout exprimé par les mots *hamotzie mehdbero alav haraajah*, c'est à celui qui veut obtenir quelque chose de son prochain d'amener des témoins [pour appuyer sa réclamation]; ou bien par les mots *oukè mamona behezkath mareh*, laisse l'argent [douteux] dans la possession de son maître [de celui qui le tient]. Ici rab Nahaman emploie d'autres mots; il dit ici *khol dealim gabar*, celui qui est

Fol. 35). *Question.* — Quelle différence y a-t-il entre ce cas et le suivant, où Rab et Samuel ont porté un autre jugement?

---

plus fort, a vaincu. Je réponds qu'en effet rab Nahàman ajoute quelque chose de nouveau au principe connu et admis par tout le monde. Ce principe établit : Si une dispute s'est élevée entre deux individus sur la propriété d'un objet, et si cet objet s'est trouvé dans la possession de l'un d'eux *avant* que la dispute se soit élevée [quand le possesseur a pu le prendre et le garder sans employer de force, puisque personne n'en lui disputait encore la possession] on laisse l'objet à son possesseur, jusqu'à ce que son adversaire appuie sa réclamation de preuves. Mais si le plaideur s'est emparé par la force ou par la ruse de l'objet en litige *après* que le procès a commencé, la saisie ne lui donne aucun droit sur l'objet. Rab Nahàman ajoute ici, qu'il y a des cas, où on laisse l'objet à son possesseur, quand même il ne l'a pris en sa possession que par la force *après* que la dispute a commencé, non pas en vertu d'un droit, mais parce que ce plaideur est devenu le possesseur *de fait*, et que l'autre ne peut invoquer aucun droit pour le lui enlever. C'est ce qu'exprime le mot *gabar*, il a vaincu par la force ; c'est-à-dire qu'il est le possesseur *de fait*.

Mais si le tribunal doit prononcer un jugement, quand l'objet en litige n'est encore en possession d'aucun des plaideurs, il ne peut qu'en faire le partage, ou le garder jusqu'à ce que l'un des plaideurs apporte des preuves, ou juger selon les circontances; car il ne peut pas dire aux plaideurs : allez essayer vos forces et tâchez de saisir l'objet. La justice ne peut pas ordonner la violence.

Les commentaires ont compris ce passage autrement, comme si rab Nahàman ordonnait la saisie. Voici comment le commentaire rabbenou Ascher explique ce singulier jugement : On a [prononcé ce jugement « parcequ'on a « pensé que celui qui est dans son droit, a plus de chances de trouver des « preuves [mais on parle de violence ?] et puis celui qui est dans son droit « mettra plus de zèle et emploiera plus de force [ou de ruse] pour « obtenir ce qui lui appartient, que l'autre ne le fera pour enlever ce « qui ne lui appartient pas ; en outre, l'autre se dira : pourquoi m'a- « charnerai-je à employer toutes mes forces pour attraper l'objet que mon « adversaire pourra me faire rendre quand il trouvera des témoins. » On voit, comment ces motifs sont faibles. Mais il y a plus. Ce commentaire craignait qu'on ne dise, si le plaideur qui saisit l'objet par force ou par ruse peut le garder, le lendemain l'autre peut venir recommencer la bataille pour vaincre à son tour, et ainsi de suite. Il dit donc, pour prévenir des combats éternels : « C'est le jugement, que celui qui a vaincu la *première fois* garde l'objet « comme lui appartenant, jusqu'à ce que l'autre appuye sa réclamation de « preuves ; tant que le vaincu n'aura pas de preuves, quoique il devienne plus « fort, on ne le laisse pas reprendre l'objet par force ; car il n'est pas proba-

Voici ce cas : Deux individus présentent chacun un acte de don sur le même champ et de la même date; on ne sait pas lequel d'eux doit être considéré comme l'acheteur légitime. Rab dit que dans ce cas on partage le champ entre les deux plaideurs; Samuel dit [qu'on peut] dans ce cas juger par *schouda*, c'est-à-dire selon les circonstances [1]. On voit donc ici que ni Rab, ni

---

« ble que les sages aient voulu, que nos plaideurs passent la vie en disputes « et en combats, aujourd'hui l'un d'eux sera le plus fort, demain ce serait « l'autre ; mais les sages ont dit que celui qui sera le plus fort la *première* « *fois* aura obtenu la victoire [définitive]».

On fera donc comme dans les tournois : les juges seront les spectateurs du combat, et ils adjugeront l'objet à celui qui l'a saisi la première fois, et ils ne permettront pas à l'autre de recommencer le combat pour ressaisir l'objet. S'il s'agit, comme ici d'après le Raschbam, d'un grand navire ou d'un champ, qu'un seul homme ne peut pas saisir, rien n'empêchera les plaideurs de rassembler chacun ses parents, amis et voisins, pour aller en force faire la saisie de l'objet en litige et pour chasser les parents, amis et voisins de l'adversaire. S'ils n'y arrivent pas en un jour, le combat se prolongera, il y aura des péripéties et des alternatives pendant un temps plus ou moins long, et ce n'est qu'après une victoire définitive qu'on pourra constater, comme le veut rabbenou Ascher, qui a saisi le navire ou le champ pour la *première fois,* et on défendra au vaincu d'essayer de nouveau ses forces.

Tout cela est impossible et contraire au bon sens ; ce qui est une preuve suffisante pour mon interprétation.

[1] J'adopte l'interprétation de Raschbam, et j'ajoute le mot *on peut:* car il est évident qu'on ne peut pas dans tous les cas décider, selon les circontances, si le champ doit appartenir plutôt à l'un qu'à l'autre. Je crois donc que Samuel voulait dire que, si les circonstances peuvent faire pencher la balance en faveur de l'un ou de l'autre, on juge selon ces circonstances [sinon, on fera le partage].

Les Thossephoth et rabbenou Ascher disent que *schouda* veut dire: les juges peuvent le donner à *volonté* à l'un ou à l'autre. Cette idée n'est pas admissible ; un juge doit juger et non pas décider selon son bon plaisir. Toutes les preuves que les Thossephoth et rabbenou Ascher citent ne prouvent rien, quelques-unes prouvent le contraire. Voici ces preuves :

1) Dans le traité Ghitin [fol. 14] on dit, à propos d'un homme qui a été chargé de porter 100 zouzes à quelqu'un, que dans certains cas il peut les donner à qui il veut. Cela veut dire qu'il les donnera à qui il croit devoir les donner selon les circonstances. Car il n'est pas possible qu'un domestique qu'on charge de porter de l'argent à quelqu'un devienne l'arbitre de cet argent pour le donner à l'un ou à l'autre selon son caprice.

2) Dans le traité Kidouschin [fol. 74] on dit : «Le juge est cru, quand il dit :

Samuel, ne disent que, si, après que la dispute a commencé, l'un

---

J'ai acquitté l'un et j'ai condamné l'autre ; cela seulement quand les plaideurs sont encore devant lui; mais s'ils sont sortis, le juge n'est pas cru. On demande pourquoi, dans ce cas, ne les jugerait-on pas de nouveau? on répond qu'il s'agit d'un cas où le jugement a été rendu par *schouda.* » Les Thossephoth en concluent que *schouda* veut dire *à volonté :* car, si *schouda* voulait dire *selon les circonstances,* on pourrait juger de nouveau selon les mêmes circonstances. Je crois, au contraire, que l'appréciation des circonstances peut changer d'un moment à l'autre : si donc on a acquitté quelqu'un, en le jugeant selon les circonstances, on ne peut pas juger de nouveau, car le juge pourrait à présent apprécier les circonstances autrement et condamner celui qu'il a acquitté, tandis que, s'il a acquitté quelqu'un parce qu'il a voulu l'acquitter, la volonté ne changera guère, à moins de motifs graves.

3) Dans le Thalmud jerouschalmi on lit : « *scheyirtzou beth din,* » les juges voudront. Cela veut dire : « ils apprécieront selon les circonstances.»

4) Dans le traité Khethouboth [fol. 94] rab Nahâman ne permet pas à rab Schescheth de juger par *schouda.* Le commentaire rabbenou Ascher en conclut que *schouda* veut dire *volonté ;* rab Nahâman, qui avait un diplôme du chef de l'exil, pouvait rendre ce jugement selon sa volonté, mais rab Schescheth n'était pas autorisé à le faire ; car si, dit rabbenou Ascher, *schouda* voulait dire appréciation selon les circonstances, rab Schescheth aurait pu le faire aussi bien qu'un autre. Je crois que ce passage prouve le contraire. D'abord il faut remarquer que rab Schescheth avait un diplôme comme rab Nahâman, puisqu'il avait le titre de *Rab.* Rab Nahâman avait l'avantage d'être le gendre du chef de l'exil ; cet avantage ne lui donnait aucun droit de plus. Mais il avait un autre avantage plus sérieux ; il avait plus d'expérience de la jurisprudence ; c'est pourquoi il dit à rab Schescheth : Je suis un juge et tu n'es pas un juge ; cela veut dire : Je suis un juge *expérimenté,* et tu n'es pas un juge expérimenté. Comme la ghemara dit ailleurs de rabbi Nathan qu'il avait l'avantage sur les autres docteurs d'être un *dajan,* un juge, c'est-à-dire un juge *expérimenté.* Si donc on admettait l'interprétation de rabbenou Ascher que *schouda* veut dire volonté, pourquoi rab Schescheth, qui avait un diplôme ou au moins le droit de juger un procès, n'aurait-il pas le droit de le juger selon sa volonté comme rab Nahâman ? Mais si on admet que *schouda* veut dire appréciation selon les circonstances, on comprend que les gens non expérimentés, malgré leur diplôme et leur grande érudition, ne peuvent pas le faire aussi bien que les hommes qui ont une grande expérience des procès ; l'érudition est de peu de poids dans ces sortes de jugements, où l'on ne peut invoquer aucune loi écrite ou traditionnelle, et où tout dépend des circonstances que l'expérience seule peut faire apprécier avec assez d'exactitude.

Du reste, une grande autorité en Israël, connue par ses initiales Maharih citée dans les notes de rabbenou Ascher, rejette les jugements par *schouda.*

des plaideurs s'est emparé de l'objet en litige, il peut le garder : ils n'adoptent donc pas l'opinion de rab Nahâman.

Réponse. — Rab Nahâman a émis l'opinion que dans les cas douteux, si l'un des plaideurs s'est emparé de l'objet après que la dispute a commencé, il peut le garder : quoique la saisie dans ces circonstances ne lui donne aucun droit, on accepte la possession *de fait*, parce qu'on ne peut invoquer aucun droit pour le lui enlever. Mais la possession de *fait* ne peut être acceptée que dans un cas, où l'on peut espérer que le doute finira par s'éclaircir, que la possession de fait ne durera pas longtemps, et qu'elle fera place tôt ou tard à une situation légale. C'est le cas dont parle rab Nahâman. Mais on ne peut pas accepter la possession de fait qui doit s'éterniser, dans un cas où il n'y a aucun espoir d'arriver jamais à une situation légale par les circonstances qui viendraient dissiper les doutes. C'est le cas dont parlent Rab et Samuel [1].

Autre question contre rab Nahâman. — On lit dans une mischnah : Un individu a échangé sa vache contre l'âne d'un autre, et la vache est accouchée d'un veau, ou bien un individu a vendu son esclave, et l'esclave est accouchée d'un enfant ; l'un dit que l'accouchement a eu lieu avant l'échange ou la vente et que le veau ou l'enfant lui appartient ; l'autre dit, au contraire, que l'accouchement a eu lieu après l'échange ou la vente, et que c'est à lui que le veau ou l'enfant appartient. Dans ce cas les deux plaideurs se partagent entre eux le veau ou l'enfant [qu'on vendra pour partager l'argent]. Or, dans le cas de cette mischnah, les plaideurs n'ont pas vu la vache ou l'esclave pendant qu'ils ont fait le marché ; autrement ils auraient vu l'état de la grossesse avancée et ils auraient fait leur convention par rapport au veau ou à l'enfant. Par conséquent la vache ou l'esclave est restée chez l'ancien propriétaire, ainsi que le veau ou l'enfant. Pourquoi donc la mischnah veut-elle le partage? Pourquoi l'ancien pro-

---

[1] Le Raschbam interprète la réponse autrement, car il donne aussi à la décision de rab Nahâman *Khol dealim gabar* une autre interprétation, savoir celle du rabbenou Ascher, que j'ai réfutée plus haut [p. 95, 96 et 97].

priétaire ne pourrait-il pas dans le cas de doute garder le veau ou l'enfant qu'il a en sa possession? Il est vrai que cette possession ne lui donne aucun droit, car le veau ou l'enfant lui est arrivé après que la dispute a commencé [à aucun moment on ne pouvait dire que le veau ou l'enfant est la propriété *certaine* du possesseur; dès leur naissance il y avait doute]; mais il y a possession de *fait*, qu'on doit accepter d'après rab Nahâman, parce qu'on ne peut invoquer aucun droit pour l'enlever au possesseur. D'autre part on peut espérer que la possession de fait ne durera pas longtemps, car des témoins peuvent venir éclaircir le doute, en précisant à quel moment l'accouchement a eu lieu [1].

Réponse. — Dans le cas de la mischnah, on préfère le partage, parce que les deux plaideurs peuvent avoir quelque prétention au veau ou à l'enfant, puisque la vache ou l'esclave appartenait successivement à chacun d'eux. Il n'en est pas ainsi du cas de rab Nahâman, où l'un ou l'autre des plaideurs n'a évidemment aucune prétention à l'objet en litige, qui ne peut appartenir qu'à l'un ou à l'autre.

Les hommes de Nehardea disent : Si une personne étrangère a enlevé l'objet en litige [dont parle rab Nahâman], on ne peut pas le lui reprendre; car rabbi Hiya a une beraïtha qui dit : Celui qui enlève un objet public [dont on ne connaît pas le propriétaire], n'est pas considéré comme un brigand [puisque personne ne peut réclamer l'objet]. Rab Aschê dit que d'après la beraïtha on peut toujours lui reprendre l'objet, mais qu'elle veut dire : il n'est pas considéré comme un brigand qui peut réparer sa faute en rendant l'objet au propriétaire, puisqu'il ne sait pas quel en est le propriétaire.

Notre mischnah dit que, si l'acheteur a perdu l'acte de vente, il doit prouver qu'il a possédé le champ pendant les trois ans de la *házakah*. Rabbi Abba dit : Si le demandeur lui-même a aidé le défendeur pendant la moisson à porter les fruits du champ dans la maison [ce qui est prouvé par des témoins], il ne peut plus dire qu'il n'a pas vendu le champ, et le défendeur n'a plus besoin de la possession des trois ans de la *házakah*, car

[1] La ghemara du traité Baba metzia [fol. 100] l'a compris autrement.

l'aide de l'ancien propriétaire pendant les travaux de la moisson peut lui servir de *házakah*. Rab Zbid ajoute que, si le demandeur explique l'aide qu'il a donnée au défendeur, en disant qu'il lui avait affermé le champ et qu'il l'a aidé, comme on aide un fermier à apporter sa part, il est cru [et il peut reprendre son champ, si le défendeur n'a pas d'acte de vente]. Cependant cela s'applique seulement au cas où le défendeur n'a pas encore possédé le champ pendant trois ans. Mais, si celui-ci l'a possédé pendant trois ans, il peut dire qu'il a acheté le champ et qu'il a perdu l'acte; car on n'est pas obligé de conserver l'acte plus de trois ans, et le demandeur n'est pas cru, s'il dit que celui-ci ne l'a possédé que comme fermier.

Question. — Rab Aschè demanda à rab Khahana : Si le demandeur n'est pas cru, quand il dit que le possesseur n'était que son fermier, ceux qui donnent leurs champs à ferme pour plusieurs années, que doivent-ils faire pour prévenir le danger que les fermiers ne prétendent qu'ils ont acheté le champ, en s'appuyant sur la possession de trois ans?

Réponse. — Rab Khahana répondit : Celui qui donne un champ à ferme pour plus de trois ans doit dire devant témoins avant la fin de la troisième année que celui qui cultive le champ n'est que son fermier; de cette manière il empêchera le fermier de se dire l'acheteur. Car, si le fermier dit après sa possession de trois ans : J'ai acheté le champ, mais j'ai perdu l'acte de vente, en s'appuyant sur la possession de trois ans, puisqu'on n'oblige pas les acheteurs de garder leurs actes plus de 3 ans; si le fermier le disait, on lui répondrait que l'ancien propriétaire a fait son acte d'opposition avant la fin de la troisième année, en disant devant témoins que le champ lui appartient et qu'il n'a fait que le donner à ferme. Or, quand l'ancien propriétaire fait un acte d'opposition devant témoins, l'acheteur [qui est censé le savoir] doit garder son acte de vente pendant trois ans à partir du jour de l'opposition.

Si l'on n'avait pas ce moyen pour empêcher celui qui cultive le champ d'un autre de se dire l'acheteur de ce champ après trois ans de possession, les débiteurs qui engagent leurs champs

selon l'usage de la ville de Soura s'exposeraient à perdre leurs propriétés. Car on a introduit l'usage à Soura que le débiteur donne au créancier son champ en gage, en mettant dans l'acte de prêt les conditions que le créancier possédera le champ un nombre d'années convenu, au bout duquel la dette sera éteinte et le débiteur reprendra son champ. Or, le créancier pourrait cacher l'acte de prêt, et dire qu'il a acheté le champ, en s'appuyant sur la possession des trois ans. Est-ce que les docteurs auraient introduit ou toléré un usage qui expose les débiteurs à perdre leurs champs? Ils peuvent se garantir contre ce danger. Ils disent avant la fin de la troisième année devant témoins qu'ils sont les propriétaires, et que celui qui les cultive n'est que le créancier; c'est un acte d'opposition, qui oblige le possesseur à garder son acte de vente [s'il est l'acheteur] pendant trois ans, à partir du jour de cet acte d'opposition, et s'il ne l'a pas gardé, il n'est pas cru quand il prétend l'avoir perdu.

Rab Joudah dit au nom de Rab : Si un Juif possède un champ qui avait appartenu à un autre Juif, en disant qu'il l'a acheté d'un païen, lequel l'aurait acheté de son ancien propriétaire, et si cet ancien propriétaire le réclame, en disant qu'il ne l'a jamais vendu, celui-ci peut reprendre son champ et le possesseur juif ne peut pas le garder en vertu de la possession de trois ans, car il ne sait pas si le païen avait acheté le champ ou s'il l'avait pris de force. Le Juif qui veut se prévaloir des droits qu'un païen lui a cédés ne peut pas avoir plus de droits que le païen lui-même. Un païen qui possède le champ qui a appartenu à un Juif et qui dit au Juif : J'ai acheté le champ de toi, mais j'ai perdu l'acte, en s'appuyant sur la possession des trois ans de la *házakah*, n'est pas cru. Car, si l'on accepte la possession de trois ans comme preuve de propriété, c'est quand le possesseur est un Juif, qui peut dire à l'ancien propriétaire : Si tu ne m'avais pas vendu le champ, tu aurais fait opposition avant la fin de la troisième année. Mais on n'a pas admis la possession d'un païen comme preuve de propriété, parce qu'on ne peut pas dire, si le Juif ne lui avait pas vendu, il aurait fait opposition; parce que les païens enlevaient souvent les champs des Juifs

de force, les gardaient longtemps, et les propriétaires Juifs n'osaient pas ou jugeaient inutile de faire opposition. C'est pourquoi un païen n'est admis de se dire l'acheteur d'un champ juif que s'il produit l'acte de vente. Par conséquent un Juif qui dit avoir acheté un champ d'un païen doit également produire l'acte de vente.

Fol. 36). Rabba dit : Si le possesseur juif dit à l'ancien propriétaire : Le païen qui m'a vendu le champ l'a acheté de toi *en ma présence*, il peut garder le champ, il est cru en vertu du principe du *migo;* car, s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il l'a acheté lui-même à l'ancien propriétaire, en s'appuyant sur la possession de trois ans.

Rab Joudah dit : Si un individu s'apprête à couper les dattes d'un dattier d'un autre individu, en disant que le propriétaire les lui a vendues, il est cru [s'il n'y a pas d'opposition de la part du propriétaire], car on n'ose guère aller cueillir les fruits d'un arbre étranger, sans y être autorisé [v. plus haut p. 92].

Rab Joudah dit encore : La prise de possession de la partie du champ qui se trouve en dehors de la haie ne peut pas servir de preuve qu'on a acheté le champ, car l'ancien propriétaire peut dire qu'il n'a pas fait d'opposition, parce que les produits de cette partie sont d'ordinaire mangés par des animaux.

Rab Joseph dit : Si le possesseur du champ, au lieu de récolter le blé, comme tout le monde le fait, a coupé les épis avant leur maturité pour les donner à ses bestiaux, cette possession ne compte pas pour une *házakah*, car l'ancien propriétaire peut dire que le champ lui appartient encore, qu'il ne l'a pas vendu, mais qu'il n'a pas cru nécessaire de faire un acte d'opposition, parce qu'il a pensé que tout le monde comprendrait bien que le possesseur a peur de récolter comme tout le monde et comme tout acheteur aurait fait, et qu'il se conduit comme un brigand qui occupe un champ étranger. Mais Rabba ajouta que, si ce fait a eu lieu dans la plaine de Mehouza, cette possession peut compter pour une *házakah*, car dans cette plaine les cultivateurs agissent souvent de cette manière.

Rab Nahâman dit : La *thaphthihá* [1] ou la récolte qui ne dépasse pas la semence ne compte pas pour une *házakah* [1]. Les hommes de la maison du chef de l'exil ne peuvent pas invoquer contre nous la *házakah* [car ils ne peuvent pas dire : J'ai acheté la terre et je l'ai possédée pendant trois ans ; si je ne l'avais pas achetée, tu aurais fait un acte d'opposition ; l'ancien propriétaire peut répondre qu'il n'a pas fait un acte d'opposition par respect pour un homme de la maison du chef de l'exil] ; nous ne pouvons pas non plus invoquer la *házakah* contre eux [car ils laissent souvent leurs champs aux autres pour les cultiver, soit comme fermiers, soit en leur laissant les produits du champ entièrement, sans s'y opposer].

Question. — Notre mischnah dit qu'on peut invoquer la *házakah* quand on a possédé un esclave pendant trois ans. Elle n'est donc pas d'accord avec Risch Lakesch qui dit : On ne peut pas invoquer la *házakah* du bétail qu'on possède dans les parcs [comme on peut l'invoquer pour des objets inanimés]. Il en résulte que Risch Lakesch n'admet pas la *házakah*, quand il s'agit d'un animal ou d'un homme.

Réponse de Rabba. — Il y a une différence entre la *házakah* de la mischnah et celle dont parle Risch Lakesch. Risch Lakesch parle de la *házakah* des meubles. Si un individu dit à un autre : Rends-moi tel meuble qui m'appartient, si l'autre répond qu'il l'a acheté, celui-ci est cru en vertu de la *házakah*, la possession [pourvu que ce ne soit pas un meuble qu'on est dans l'usage de prêter ou de louer, car dans ce cas le demandeur peut dire qu'il l'a prêté ou loué]. C'est là une *házakah* qui n'exige pas la durée d'un certain temps, comme la *házakah* d'un champ ou d'un autre immeuble. Risch Lakesch parle donc de la *házakah* des meubles, et il dit qu'on ne peut pas l'invoquer, quand il s'agit d'un animal qui marche et qui va partout, car celui qui

---

[1] D'après le Raschbam il s'agit des terrains très-mauvais, où l'ancien propriétaire peut dire qu'il a négligé de faire un acte d'opposition, parce que le terrain est trop mauvais. Je crois qu'il s'agit d'un cas où le possesseur lui-même a gâté la récolte, comme dans le cas de rabbenou Joseph, où il a coupé les épis avant leur maturité pour les donner aux bestiaux.

l'a dans son parc ne peut pas dire au propriétaire : Je l'ai acheté, et la preuve, c'est qu'il se trouve dans mon parc et non pas dans le tien. Notre mischnah parle de la *házakah* des immeubles qui exige la durée de trois ans, et elle dit que les esclaves sont comparés à des immeubles [1]; si un individu les a gardés pendant trois ans, il peut dire : je les ai achetés et possédés pendant trois ans ; si tu ne me les avais pas vendus, tu aurais fait un acte d'opposition.

Rabba dit : Si un individu a chez lui un enfant esclave au berceau, il peut invoquer la *házakah*, quand même l'enfant n'aurait été chez lui qu'un jour, il peut dire au propriétaire : Je l'ai acheté de toi, et la preuve, c'est qu'il se trouve chez moi ; le propriétaire ne peut pas dire que c'est la mère de l'enfant qui l'a apporté, car une mère n'oublie pas, ni n'abandonne son enfant.

Il est arrivé dans la ville de Nehardea que des chèvres d'un individu sont entrées dans le champ d'un autre où elles ont mangé de l'orge. Le propriétaire de l'orge les a saisies, et il a réclamé pour son orge plus que les chèvres ne valaient. On s'est présenté devant le père de Samuel qui dit : Le propriétaire de l'orge peut se faire payer jusqu'à la somme équivalente à la valeur des chèvres [et non pas davantage], car pour cette somme on peut invoquer pour lui le principe du *migo ;* s'il voulait mentir, il aurait pu invoquer le principe de la *házakah* des meubles, en disant au propriétaire des chèvres : Je les ai achetées, et la preuve, c'est qu'elles se trouvent dans mon parc et non pas dans le tien [mais s'il demande une somme plus forte, il n'est pas cru, car on ne peut plus invoquer pour lui le principe du *migo*].

Question. — Comment peut-on invoquer ici le principe du *migo ?* S'il avait dit qu'il a acheté les chèvres, on ne l'aurait pas cru en vertu du principe de la *házakah*, car Risch Lakesch l'a dit, on ne peut pas invoquer ce principe pour des

---

[1] D'après le Raschbam on peut invoquer la *házakah* de trois ans aussi pour les animaux.

animaux qui vont partout et qui ont pu entrer dans son parc à l'insu de leur propriétaire [1].

Réponse. — Il y a une exception pour les chèvres qui sont surveillées par le berger. — Sont-elles toujours surveillées? le matin elles vont seules chez le berger et le soir elles retournent seules chez leur propriétaire — Dans la ville de Neahardea il y a des voleurs ismaëlites [Arabes], et on ne laisse pas les chèvres seules.

Autre question. — Rabbi Ismaël et rabbi Akiba ne sont pas d'accord dans notre mischnah pour les champs qui s'arrosent par les pluies : le premier fixe le temps de la *házakah* à dix-huit mois et le dernier à quatorze. Pourquoi? Il paraît que d'après rabbi Akiba, aussitôt que le défendeur a défriché [*nir*] le champ, il peut dire qu'il l'a possédé, c'est pourquoi il suffit d'un mois de la première année de la *házakah* et d'un mois de la troisième. D'après rabbi Ismaël il ne suffit pas qu'il l'ait défriché, il faut qu'il ait récolté les produits mûrs, c'est pourquoi il exige trois mois de la première année et trois mois de la troisième.

Réplique. — Si rabbi Akiba pensait qu'il suffisait d'avoir défriché le champ, il n'aurait pas exigé un mois de la première et un de la troisième année de la *házakah*, mais il se serait contenté d'un jour. Mais la divergence d'opinion de ces docteurs porte sur la question de savoir s'il faut la grande récolte, ou si la petite suffit. Rabbi Ismaël pense que le

---

[1] Il résulte de ce passage, comme de beaucoup d'autres, que dans la législation talmudique on supposait chez les plaideurs la connaissance des lois, supposition qu'on fait aussi dans les législations modernes. Si la loi voulait qu'on pût invoquer le principe de la *házakah* pour les animaux, en disant qu'on les avait achetés, on pourrait dire avec raison que, si notre plaideur n'a pas profité de cette loi, c'est une preuve qu'il ne veut pas mentir. Si la loi n'admet pas la *házakah* pour les animaux, on devrait supposer que notre plaideur ne dit pas qu'il a acheté les animaux, parce qu'il sait qu'il ne serait pas cru. Mais comme la ghemara répond ici que la loi admet la *házakah* par exception pour les chèvres, on suppose que notre plaideur n'a pas voulu profiter de cette exception, parce qu'il n'a pas voulu mentir. On suppose donc qu'il connaît toutes les lois et toutes leurs distinctions.

défendeur ne peut dire qu'il a possédé le champ que quand il a récolté *tous* les produits, c'est pourquoi il demande trois mois. Rabbi Akiba pense qu'il suffit de la petite récolte qu'on fait en un mois.

On lit dans une beraïtha : Si le défendeur n'a fait pendant l'année que défricher le champ [*nir*], il ne peut pas dire qu'il l'a possédé, et cette année ne compte pas dans le temps légal de la *házakah;* il y a des docteurs qui disent qu'elle peut compter pour une année de la *házakah.* — Quels sont ces docteurs? — Rab Hisda dit que c'est Rabbi Ahá. Car on lit dans une autre beraïtha : Si la possession des trois ans a été utilisée de manière que pendant deux années le possesseur y a semé, tandis que la troisième il n'a fait que défricher le champ, ou bien s'il a semé une année, et si les deux autres il n'a fait que le défricher, la possession ne compte pas comme une *házakah;* rabbi Ahá dit qu'elle compte pour une *házakah.* Rab Bibé dit à rab Nahâman : Celui qui dit que, si le défendeur n'a fait que défricher le champ, il peut dire qu'il l'a possédé, et que cette possession lui donne le droit de dire à l'ancien propriétaire du champ : Je l'ai acheté, et la preuve, c'est que je l'ai défriché et que tu n'as pas fait un acre d'opposition, ce docteur pense qu'on ne laisse pas d'ordinaire un étranger défricher son champ sans y mettre opposition. Celui qui dit, au contraire, que le défrichement ne compte pas pour une *házakah,* et que le défendeur ne peut pas dire à l'ancien propriétaire du champ : Je l'ai acheté, et la preuve, c'est que je l'ai défriché et que tu n'as pas fait d'opposition, ce docteur pense que le propriétaire peut répondre : Je t'ai laissé défricher, parce que cela fait du bien à mon champ pour mes semailles.

Les habitants de Poum-nahara ont envoyé demander à rab Nahâman, fils de rab Hisda : Enseigne-nous, notre Rabbi, si le fait du défrichement seul peut être considéré comme une *házakah* ou non. Il leur a répondu : Rabbi Ahá et tous les grands hommes de notre époque disent que l'action de défrichement est considérée comme une *házakah.*

Mais rab Nahâman, fils d'Isaac, dit : Est-ce une grande affaire de compter les gens? Nous avons pour l'idée contraire Rab et Samuel à Babylone, et rabbi Ismaël et rabbi Akiba en Palestine. Quant à rabbi Ismaël et rabbi Akiba, on vient de dire, à propos de leurs décisions dans notre mischnah, quelle est leur opinion sur la question du défrichement. Rab professe la même opinion. Car rab Joudah dit au nom de Rab : Notre mischnah, en disant que pour un champ arrosé par les pluies on n'a pas besoin d'une *házakah* de trois ans accomplis, n'a exprimé que les opinions de rabbi Ismaël et rabbi Akiba, mais les autres docteurs disent qu'il faut une *házakah* de trois ans accomplis ; par conséquent il ne suffit pas de défricher le champ, ce qu'on peut faire en un jour [c'est-à-dire, s'il suffisait de défricher le champ, on n'aurait pas besoin de trois ans accomplis, mais un jour de la première année, la deuxième année entière et un jour de la troisième année]. Enfin Samuël professe la même opinion. Car rab Joudah dit au nom de Samuël : Notre mischnah, en disant que les récoltes de trois genres de produits faites à trois époques différentes de la même année comptent pour trois années de la *házakah*, n'a exprimé que l'opinion de rabbi Ismaël et de rabbi Akiba ; mais les autres docteurs disent qu'il faut trois années pour la récolte de dattes, trois pour celle de raisins et trois pour celle des olives.

Question. — Quelle différence y a-t-il entre Rab et Samuel?

Réponse. — Ils diffèrent entre eux d'opinion pour le dattier *naarah* [1].

---

[1] Le Raschbam donne trois interprétations, savoir :

1) Un jeune dattier qui donne trois récoltes en moins de trois ans ; d'après Samuel il suffit de trois récoltes, d'après Rab il faut trois ans.

2) Un dattier qui laisse tomber les dattes avant leur maturité, de sorte qu'on n'a pas besoin de les cueillir; d'après Rab il y a *házakah* dans trois ans accomplis, d'après Samuel il n'y a pas de *házakah* sans récolte.

3) Un dattier qui donne deux récoltes par an, d'après Samuel il suffit de trois récoltes [un an et six mois], d'après Rab il faut trois ans accomplis.

Le Raschbam préfère la deuxième interprétation, parce qu'alors Rab et Samuel n'admettaient pas de *házakah* avant trois ans accomplis.

Remarque pour comprendre ce qui suit. — Notre mischnah dit que d'après rabbi Ismaël trois récoltes différentes [par exemple, de blé, de raisins et d'olives] faites dans une année comptent pour 3 années de la *házakah*. On peut tirer de ces paroles deux conclusions, savoir :

a) Chacune de ces trois récoltes qui ne se fait que dans une partie du champ est considérée comme la récolte du champ entier, car la loi qui parle d'une *házakah* de trois ans veut que le défendeur qui prétend avoir acheté le champ *entier* ait possédé pendant trois ans, chaque année, le champ *entier*. Si donc rabbi Ismaël dit que dans un champ qui renferme du blé, des raisins et des olives, la récolte du blé seul compte pour une année, il fait entendre qu'en récoltant le blé seul, c'est comme si on avait récolté le blé, les raisins et les olives; en d'autres termes la récolte d'une partie du champ est considérée comme celle du champ entier; plus tard, quand il récolte les raisins, c'est comme s'il avait récolté de nouveau le blé, les raisins et les olives; il a donc deux fois récolté le champ entier; enfin en récoltant les olives, c'est comme s'il avait récolté pour la troisième fois le blé, les raisins et les olives; il a donc trois fois récolté le champ entier.

b) La récolte du champ entier compte pour une année, par conséquent trois récoltes de tout ce qu'on peut récolter dans le champ, faites à différentes époques dans la même année, comptent pour trois ans de la *házakah*.

Les autres docteurs rejettent la deuxième idée de rabbi Ismaël; ils veulent une *házakah* de trois ans accomplis, car la *házakah* n'a de valeur que parce que le défendeur qui prétend avoir acheté le champ peut dire au propriétaire : J'ai possédé le champ pendant trois ans et tu n'as pas fait d'opposition. Il faut donc que le propriétaire ait eu le temps de trois ans pour le faire; si la possession n'a pas duré trois ans, le propriétaire peut dire : Je l'ai appris trop tard et je n'ai pas eu le temps encore de protester contre ta possession. Mais ces docteurs admettent la pre-

mière idée de rabbi Ismaël, à savoir que la récolte d'une partie du champ est considérée comme celle du champ entier.

Abayé dit : De l'opinion de rabbi Ismaël qui est admise par les autres docteurs, on peut conclure que, d'après ces docteurs, si le champ renferme 30 arbres, chaque dizaine occupant l'étendue d'un terrain qui pourrait produire une *seah* [1], et si celui qui l'a possédé pendant trois ans a mangé la première année la première dizaine d'arbres, la deuxième année la deuxième dizaine, et la troisième année la troisième dizaine, c'est comme s'il avait mangé chaque année tous les 30 arbres, et il peut invoquer cette possession comme une *házakah* légale, qui lui donne le droit de garder le champ qu'il dit avoir acheté.

Fol. 37). Rabbi Ismaël n'a-t-il pas dit que la récolte du blé seul est considérée comme celle de tous les produits du champ en litige ? On peut donc aussi considérer la récolte de la première dizaine d'arbres pendant la première année comme celle de tous les 30 arbres, et ainsi celle de la deuxième dizaine qu'il a mangée pendant la deuxième année, et celle de la troisième dizaine qu'il a prise pendant la troisième année.

Cependant ceci ne peut s'appliquer qu'au cas où les deux conditions suivantes sont accomplies, savoir :

1) La récolte d'une partie du champ ne peut être considérée comme celle du champ entier qu'à la condition que, dans le moment dans lequel cette partie se récolte, on ne puisse récolter rien de plus dans le champ entier ; comme dans le cas de rabbi Ismaël, où la récolte du blé seul est considérée comme celle du champ entier, parce qu'au moment de cette récolte les raisins et les olives qui se trouvent dans le champ n'étaient pas encore mûrs. [Le Raschbam sentait la difficulté d'admettre que dans un champ qui renferme 30 arbres, 10 soient mûrs chaque année et les 20 autres ne le soient pas, et il dit qu'on parle des arbres dont on fait la récolte une fois en trois ans, et que les 30 arbres n'ont pas été plantés la même année, mais 10 dans une année, 10 autres dans l'année suivante, et la troisième dizaine l'année

[1] V. traité Schebiyith, perek I, et plus bas p. 113.

qui la suivit]. Mais si tous les 30 arbres étaient mûrs chaque année, et que la récolte n'ait été faite chaque année que d'une dizaine, il n'y a pas de *házakah*, car le défendeur qui prétend avoir acheté le champ entier ne peut pas dire au demandeur : J'ai acheté le champ entier, et la preuve, c'est que j'ai possédé pendant trois ans, chaque année, le champ *entier*.

2) Pour que la récolte soit considérée comme celle du champ entier, il faut que cette récolte se fasse dans divers endroits du champ, comme dans le cas de rabbi Ismaël, qui dit qu'en récoltant les raisins seuls, c'est comme s'il avait récolté le champ entier [les raisins, les olives et le blé], parce que les vignes sont dispersées dans le champ entier. Ainsi il faut que les 10 arbres mûrs qui ont été récoltés dans une année soient dispersés dans divers endroits du champ. Mais si les 10 arbres se trouvent tous renfermés dans une partie isolée du champ, leur récolte ne peut pas être considérée comme celle du champ entier, car chaque partie isolée est un champ à part.

Un individu avait un champ [de blé] qui renfermait des arbres ; deux autres ont acheté, l'un les arbres et l'autre le champ. Rab Zbid dit que le champ appartient entièrement au dernier, et que le premier n'a que les arbres et il n'a aucune part dans la terre, de sorte que si les arbres se dessèchent, il n'a pas le droit d'en planter d'autres à leur place. Rab Papa lui demanda : Peut-on admettre que l'acheteur du champ puisse lui dire : Si les arbres se dessèchent, arrache-les, prends-en le bois et va-t-en? [et il n'aura pas le droit d'en planter d'autres?] Rab Papa dit donc : L'un a acheté les arbres et la moitié du terrain [c'est-à-dire, d'après la première interprétation du Raschbam, qu'il a acheté la partie du terrain dont les arbres ont besoin], et l'autre a le reste.

Si l'individu [qui avait le champ avec les arbres qui s'y trouvent] vend le terrain et se réserve les arbres, il a droit au terrain nécessaire aux arbres. On sait qu'il y a divergence d'opinion entre rabbi Akiba et les autres docteurs dans le cas où un individu a vendu un bâtiment en se réservant le puits qui s'y trouve ;

rabbi Akiba dit que les ventes se font largement, par conséquent, quand on vend un bâtiment, on le vend entièrement sans aucune réserve; le vendeur n'a donc rien dans le bâtiment, et s'il veut avoir un passage dans le bâtiment pour aller au puits, il est obligé de l'acheter à celui qui possède maintenant le bâtiment [1]; les collègues de rabbi Akiba disent, au contraire, qu'en vendant quelque chose on se réserve le plus qu'on peut, par conséquent celui qui a vendu le bâtiment s'est réservé un passage pour aller à son puits. On pourrait donc croire que d'après rabbi Akiba notre vendeur a vendu le terrain sans aucune réserve, et il n'a pas même de droit sur le terrain nécessaire aux arbres, de sorte que si ces arbres se desséchent, il ne peut plus en planter d'autres à leur place. Cependant il y a une différence entre le cas du puits et celui des arbres. Le puits ne subit aucun dommage dans le terrain; le vendeur était donc sûr que, même en ne se réservant aucun droit sur le bâtiment, il possédera toujours dans cet endroit un réservoir d'eau. Les arbres, au contraire, se dessèchent dans le champ; par conséquent le vendeur est obligé de se réserver un droit sur la partie du terrain qui est nécessaire aux arbres; autrement l'acheteur voudrait profiter de l'occasion du desséchement des arbres pour s'en débarrasser, en disant au vendeur: Arrache tes arbres desséchés et va-t-en, et il ne le laissera pas en planter d'autres à leur place [2].

Si l'individu vend les arbres et se réserve le terrain et si, les arbres étant desséchés, l'acheteur veut en planter de nouveaux à leur place, il peut le faire d'après rabbi Akiba, mais non pas d'après les autres docteurs ses collègues. D'après rabbi Akiba, qui dit que les ventes se font largement, le vendeur a vendu avec les arbres le terrain qui leur est nécessaire, par conséquent l'acheteur peut, si les arbres se sont desséchés, en planter d'au-

---

[1] La divergence de rabbi Akiba et ses collègues porte seulement sur les puits, pressoirs et colombiers, parce que ces choses étaient d'ordinaire placées au coin de la pièce, de sorte qu'on pouvait y arriver sans passer par la pièce, seulement c'était moins commode que le passage par la pièce [v. plus bas p. 184]. Le Raschbam est dans l'erreur, en parlant d'un terrain où on peut semer; car rabbi Akiba parle d'un bâtiment [v. *ibidem*].

[2] Les Raschbam et les Thossephoth l'interprètent autrement.

tres à leur place; même en admettant l'opinion de rab Zbid, qui dit plus haut [p. 111] que l'acheteur des arbres n'a aucun droit sur le terrain, c'est quand il y a deux acheteurs, c'est-à-dire quand celui qui a vendu les arbres a également vendu le champ à un autre individu; dans ce cas l'acheteur du champ peut dire à celui qui a acheté les arbres : Comme je n'ai aucun droit sur les arbres, tu n'as non plus aucun droit sur le terrain; mais dans notre cas où le champ n'a pas été vendu, le vendeur des arbres doit donner à l'acheteur le terrain, pour en planter de nouveaux, si les anciens se dessèchent, car les ventes se font largement, et les arbres se sont vendus avec le terrain. D'après les collègues de rabbi Akiba, qui disent qu'en vendant quelque chose on se réserve le plus qu'on peut, l'acheteur des arbres ne peut pas, si les arbres se dessèchent, en planter de nouveaux à leur place; même en admettant l'opinion de rab Papa qui dit plus haut [p. 111] que l'acheteur des arbres peut en planter de nouveaux, c'est quand il y a deux acheteurs, c'est-à-dire quand celui qui a vendu les arbres a vendu également le champ, car les vendeurs ne font pas de réserves au préjudice de l'acheteur pour qu'un autre individu en profite; s'il ne s'agit pas de faire de réserves à son propre profit, un vendeur fait les ventes largement, et l'acheteur des arbres peut dire à l'acheteur du champ : Comme on t'a vendu le champ largement, on m'a vendu les arbres aussi largement, c'est-à-dire avec le terrain qui leur est nécessaire; mais dans notre cas où le vendeur des arbres a laissé le champ pour lui-même, on peut admettre qu'en vendant les arbres il a fait des réserves à son propre profit, et il n'a donné à l'acheteur aucun droit sur le terrain.

Remarque préalable pour comprendre ce qui suit : On avait l'habitude à l'époque thalmudique, en plantant des arbres [peut-être certains arbres], de les planter d'abord près l'un de l'autre; on en plantait 10 dans une étendue de terrain de dimensions à donner une *seah* de produits; plus tard quand ils devenaient grands, on en arrachait ceux qui étaient au milieu, pour n'en laisser que trois dans la même étendue de terrain. On en faisait autant des arbustes appelés *aspastha*, *khereschin* ou *kheroub*.

Les docteurs de Nehardea disent : Si celui qui dit avoir acheté un champ rempli d'arbres, en s'appuyant sur ce qu'il a mangé pendant trois ans les fruits des arbres sans opposition, et s'il les a mangés, quand les arbres étaient encore trop serrés et destinés pour la plupart à être arrachés, cette possession ne peut pas lui servir de *házakah* pour qu'il puisse garder le champ [car l'ancien propriétaire peut dire qu'il ne l'a pas vendu, mais qu'il n'a pas fait d'opposition, parce que ces arbres étaient destinés à être arrachés]. Rabba rejette cette idée, car, si on l'admettait, dit-il, on ne pourrait pas non plus considérer comme une *házakah* la possession d'un parterre d'*aspastha*, quand ces arbustes sont encore trop serrés, et destinés pour la plupart à être arrachés [1].

Mais Rabba lui-même dit une autre sentence à propos des arbres trop serrés : Si un individu a vendu à un autre des arbres trop serrés [et destinés à être arrachés], il n'a pas vendu le terrain [ainsi, quand l'acheteur les arrache, il n'a pas le droit d'en planter de nouveaux à leur place]. Rabbi Zéra dit que Rabba est d'accord avec rabbi Simon, mais non pas avec les collègues de rabbi Simon. Car on lit ailleurs : Un vignoble dont les arbres n'ont pas entre eux un intervalle de 4 aunes n'est pas considéré comme un vrai vignoble [car les arbres seront arrachés], c'est l'opinion de rabbi Simon. Les autres docteurs disent qu'on peut le considérer comme un vignoble, en faisant abstraction de ceux qui sont au milieu et qui seront arrachés.

Les docteurs de Nehardea disent : Si un individu vend à un autre un dattier, le terrain qui est au-dessous de l'arbre appartient à l'acheteur [ainsi l'acheteur peut, si le dattier se dessèche, en planter un autre à sa place].

---

[1] Le Raschbam dit ici que l'objection de Rabba n'était pas sérieuse ; car dans l'*aspastha* la récolte se fait d'habitude quand les plantes sont serrées ; il n'en est pas ainsi des arbres en question. Mais Rabba avait un autre motif pour rejeter l'opinion des docteurs de Nehardea, un motif que, pour une cause ou pour une autre, il n'a pas dit, mais il a en attendant réfuté ces docteurs par des paroles insignifiantes. Il est utile de savoir qu'on peut rencontrer souvent des questions et des objections pareilles.

Fol. 38). Rabba rejette cette idée. Le vendeur, dit-il, peut dire à l'acheteur : Je te l'ai vendu, comme on vend l'arbuste appelé *kharkhom*, jusqu'au desséchement; une fois desséché, arrache ton arbre et va-t-en. Rabba dit donc que l'acheteur ne peut après le desséchement du dattier en planter un autre que s'il affirme que le vendeur a dit expressément qu'il lui vend l'arbre et le terrain qui est au-dessous, pour qu'il puisse en planter un autre. L'acheteur est cru, quand il a possédé l'arbre les trois années légales de la *házakah*.

Question. — Mar le jeune [v. plus haut p. 23], fils de rab Hisda, demanda à rab Aschè : S'il en est ainsi, celui qui vend un arbre seulement jusqu'à son desséchement, comment pourra-t-il prévenir que l'acheteur ne dise qu'il a vendu l'arbre avec le terrain ?

Réponse. — Si le vendeur veut le prévenir, il fera avant la fin de la troisième année un acte d'opposition, en disant devant témoins qu'il n'a vendu que l'arbre et non pas le terrain. Après une déclaration pareille l'acheteur, s'il a acheté l'arbre avec le terrain, est obligé de garder l'acte de vente pendant trois ans à partir du jour de la déclaration [1].

MISCHNAH.

La Palestine est par rapport à la *házakah* divisée en trois parties, savoir : la Judée, la Pérée et la Galilée. Si donc le propriétaire d'un champ se trouve, par exemple, en Judée, et si un autre prend en possession le champ qui se trouve en Galilée, et dit qu'il l'a acheté, en s'appuyant sur les trois ans de la possession comme d'une *házakah*, ou bien si le propriétaire se trouve en Galilée et si un autre prend en possession le champ qui se trouve en Judée, la *házakah* est de nulle valeur, comme si le propriétaire se trouvait dans un pays étranger pendant

[1] Ce qui suit dans la ghemara jusqu'à la mischnah se trouve déjà plus haut [p. 101 et 102].

les trois ans de la *házakah;* car la *házakah* n'a de valeur que si le propriétaire se trouve dans le même pays que le champ. Rabbi Joudah dit : Si la loi exige une *házakah* de trois ans [ce n'est pas parce que l'acheteur peut garder l'acte de vente jusqu'à la troisième année, tandis qu'après trois ans il peut dire qu'il l'a perdu; ni parce qu'un homme qui se trouve dans le pays et qui voit un étranger s'emparer de son champ peut prendre patience jusqu'à trois ans, tandis qu'après trois ans on peut lui dire : Si tu n'as pas fait d'opposition pendant trois ans, c'est que le possesseur a acheté le champ; non, ce n'est pas pour cette cause, car un homme ne laisse pas un jour un étranger s'emparer de son champ sans faire opposition]. Mais la loi exige trois ans pour le cas où le propriétaire serait en Espagne [1], éloigné de son pays de la distance d'une année de marche; dans ce cas il faut trois ans, car il faut que le possesseur possède le champ pendant une année pour que tous les habitants du pays l'apprennent; puis une deuxième année pour qu'un voyageur arrive dans le pays où le propriétaire se trouve, et lui annonce l'usurpation de son champ, et une troisième année pour que le propriétaire puisse retourner faire opposition.

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah dit qu'on a divisé la Palestine en trois parties, la Judée, la Pérée et la Galilée, pour la *házakah*, qui serait nulle, si le champ se trouve dans une de ces parties et le propriétaire dans une autre. Cette mischnah adopte-t-elle l'opinion qu'il suffit au propriétaire de faire l'opposition devant témoins en l'absence du possesseur de son champ ? Pourquoi ne pourrait-il pas faire l'opposition en Judée, quand le possesseur et son champ se trouvent en Galilée ? Notre mischnah

---

[1] Le texte dit *Ispamia*, qui veut dire l'Espagne.

pense-t-elle qu'il faut faire l'opposition en présence de l'usurpateur? il ne pourrait pas le faire quand même il se trouverait dans le même pays où est situé son champ, s'il n'est pas dans la même ville.

Réponse. — Rabbi Abba, fils de Mamal, répondit au nom de Rab : Notre mischnah adopte l'opinion que le propriétaire peut faire l'opposition en l'absence du possesseur, et même dans une autre ville ; seulement il faut qu'il y ait des communications fréquentes entre la ville où le propriétaire fait l'opposition, et celle où se trouve le champ et le possesseur, afin que celui-ci puisse apprendre des voyageurs que le propriétaire a fait opposition, et qu'il soit averti pour garder son acte de vente, s'il en a un. En temps de guerre où les communications entre ces deux villes sont interrompues, la *házakah* du possesseur est nulle, car il ne peut pas dire au propriétaire : Si je n'avais pas acheté le champ, tu aurais fait opposition ; il ne peut pas le dire, parce que le propriétaire, se trouvant dans une ville qui n'avait pas de communications avec celle du possesseur à cause de la guerre, ne pouvait pas faire opposition. Or, notre mischnah nous apprend que, quand le propriétaire se trouve dans un pays et le champ dans un autre, par exemple, si l'un est en Judée et l'autre en Galilée, c'est comme s'ils étaient sans communication entre eux à cause d'une guerre, et la *házakah* est nulle [1].

Rab Joudah raconte : Rab a dit que la *házakah* qu'on fait du champ d'un fugitif est nulle ; quand j'ai répété cette sentence devant Samuel, celui-ci m'a dit : Est-ce qu'il est nécessaire de faire l'opposition en présence du possesseur? Le fugitif peut la faire dans l'endroit où il se trouve, il n'a pas besoin de revenir ; par conséquent, s'il n'a pas fait d'opposition, la *házakah* est valable.

---

[1] Le Raschbam fait une différence, entre les relations qui existaient entre la Judée et la Galilée en temps de paix et celles que d'autres pays avaient entre eux. Je ne peux pas admettre cette différence, car la Judée et la Galilée avaient entre elles plus de relations que la Grèce, par exemple, avec Rome ou avec un pays quelconque. A-t-il donc oublié les pèlerinages?

Question. — Est-ce que Rab admet que l'opposition doit se faire en présence du possesseur ? Rabbi Abba, fils de Mamal, n'a-t-il pas dit plus haut [p. 117], au nom de Rab, que notre mischnah adopte l'opinion qu'on peut faire l'opposition en l'absence du possesseur ?

Réponse. — Rab a dit que la mischnah adopte cette opinion, mais pour lui il ne l'adopte pas, car il pense comme rabbi Joudah qu'il faut faire l'opposition en présence du possesseur.

D'après une autre variante rab Joudah raconta: Rab a dit que la *házakah* qu'on fait du champ d'un fugitif est valable ; quand j'ai répété cette sentence devant Samuel, celui-ci m'a dit : Cela va sans dire : est-ce qu'on a besoin de faire l'opposition en présence du possesseur ? — Rab n'a-t-il pas dit déjà une fois qu'on peut faire opposition en l'absence du possesseur devant témoins ? Pourquoi l'a-t-il répété ici une seconde fois ? — Il l'a répété pour nous apprendre, que même dans le cas où les témoins devant lesquels l'opposition avait été faite ne sont pas en état de la faire connaître au possesseur du champ [par exemple, s'ils sont infirmes ou malades], l'opposition a la même valeur que celle qui est faite en présence de ce possesseur. Rab a cru nécessaire de nous l'apprendre, parce que cette idée n'est pas admise par tout le monde. Car rab Anan a dit : On m'a communiqué au nom de mar Samuel cette distinction que, si l'ancien propriétaire a fait l'opposition devant des témoins qui sont à même de la faire connaître au possesseur, l'opposition a une valeur légale, mais s'il l'a faite devant des témoins qui ne sont pas à même de la rapporter au possesseur, elle n'a aucune valeur. Rab pense, au contraire, que cette opposition est suffisante, car ces témoins peuvent la communiquer à d'autres personnes, et le possesseur finira par l'apprendre.

Rabba dit : Il faut adopter l'opinion de Rab, que l'opposition faite même en l'absence du possesseur est valable pour annuler la valeur de la *házakah*. Il en résulte que, si le propriétaire est un fugitif pour cause de dettes, et si un autre prend possession de son champ et le garde pendant les trois ans de la *házakah*,

la *házakah* est valable, si le fugitif n'a pas fait d'opposition ; le possesseur du champ peut lui dire : Si je n'avais pas acheté le champ de toi, tu aurais fait opposition avant la fin de la troisième année. Car un fugitif pour dettes peut faire l'opposition dans le pays où il se trouve en l'absence du possesseur. Mais la *házakah* n'est pas valable, si le propriétaire est un fugitif parce qu'il craint une condamnation à mort, parce que dans ce cas il ne pouvait pas faire l'opposition devant témoins, de peur qu'on ne connaisse l'endroit où il se cache [1].

Question. — Comment faut-il faire l'opposition?

Réponse. — Rab Zbid répondit : Le propriétaire doit dire : Tel individu qui possède mon champ est un usurpateur, il tient mon champ sans y avoir aucun droit, et tôt ou tard je l'assignerai devant le tribunal.

Fol. 39). Rab Zbid dit : Si en disant ces paroles devant les témoins il les prie de ne le dire à personne, l'opposition est nulle.

Rabba raconta que rab Naháman dit : L'opposition faite en l'absence du possesseur est valable, mais qu'il adressa à rab Naháman la question suivante : On lit dans notre mischnah : Rabbi Joudah dit : La loi exige une *házakah* de trois ans pour le cas où le propriétaire est en Espagne... et la troisième année pour qu'il ait le temps de *revenir* pour faire opposition. Il en résulte que d'après rabbi Joudah le propriétaire doit revenir, et il ne peut pas faire l'opposition en Espagne en l'absence du possesseur.

Réponse. — Rabbi Joudah emploie l'expression *revenir*, parce qu'il est plus avantageux pour le propriétaire de revenir, pour reprendre le champ et ses produits tout de suite ; mais s'il ne veut pas revenir, il peut faire l'opposition en l'absence du possesseur.

---

[1] Le Raschbam dit qu'il a tué un homme par mégarde et qu'il craint le parent vengeur. Est-il nécessaire de faire parler Rabba d'une chose qui a déjà disparu plusieurs siècles avant son époque ?

Question. — Rabbi Jossé, fils de Hánina, rencontra les disciples de rabbi Johánan et il leur demanda : Rabbi Johánan a-t-il dit devant combien de personnes on doit faire l'opposition ?

Réponse. — Rabbi Hiya, fils d'Abba, répondit : Rabbi Johánan a dit qu'il faut faire l'opposition devant deux témoins. Rabbi Abouhou répondit : Rabbi Johánan a dit qu'il faut la faire devant trois personnes. Le premier adopte l'opinion que l'opposition doit se faire en présence du possesseur, il suffit donc de deux témoins qui puissent la constater. Le dernier adopte l'opinion qu'on peut faire l'opposition en l'absence du possesseur, dans ce cas on doit la faire en présence de trois personnes, pour qu'elle soit plus divulguée et que le possesseur finisse par l'apprendre. On peut dire aussi que tous les deux sont d'accord entre eux, qu'on peut faire l'opposition en l'absence du possesseur ; mais le premier se contente de deux témoins qui puissent déposer le témoignage que l'opposition a été faite, et le dernier assigne trois personnes pour qu'elle soit plus divulguée.

Ghidal, fils de Minjomé, savait qu'un individu possédait son champ injustement. Ayant rencontré rab Houna, Hiya, fils de Rab, et rab Hilkiyah, fils de Tobi, il fit l'opposition devant eux ; l'année suivante il revint pour renouveler l'opposition devant eux. Mais ils lui dirent : Tu n'en as pas besoin ; car Rab a dit : Quand on a fait l'opposition la première année, on n'a pas besoin de la renouveler la deuxième et la troisième année.

Risch Lakesch dit au nom de Bar [le fils de] Kapara qu'il faut renouveler l'opposition tous les trois ans, pour qu'il n'y ait pas trois ans consécutifs de possession sans opposition [autrement le possesseur pourrait dire au propriétaire : J'ai acheté le champ après ton opposition, car, si je ne l'avais pas fait, tu ne m'aurais pas laissé le posséder trois ans sans faire une nouvelle opposition. Le Raschbam donne un autre motif]. Rabbi Johánan s'étonna qu'on puisse croire le possesseur, s'il dit avoir acheté le champ après l'opposition, quand il a commencé par s'en emparer comme un brigand avant l'opposition. Rabba dit cepen-

dant qu'il faut adopter l'opinion d'après laquelle il faut renouveler l'opposition tous les trois ans.

Bar [le fils de] Kapara lit dans une beraïtha : Si le propriétaire, en renouvelant l'opposition, donne toujours le même motif, l'opposition est valable pour annuler la *házakah*. Mais s'il donne des motifs contradictoires [par exemple, s'il dit d'abord : Tel individu s'est emparé de mon champ comme un brigand, et s'il dit en renouvelant l'opposition : Cet individu est mon créanciers et je lui ai donné le champ en gage, mais il n'en est pas le propriétaire], les oppositions sont nulles [elles s'annulent l'une l'autre] et la *házakah* est valable.

Rabba dit au nom de rab Naháman : On peut faire l'opposition devant deux individus.

Fol. 40). Les deux personnes peuvent écrire un acte dans lequel elles constateront l'opposition, et il n'est pas nécessaire que le propriétaire les autorise à l'écrire. Une *modáa*, une manifestation secrète, doit être faite devant deux témoins. [Il s'agit d'un individu qu'on force de vendre ou de donner par écrit ses objets à quelqu'un, et qui veut avant d'écrire cet acte faire la communication devant témoins, qu'il ne donne l'acte que parce qu'on le force de le faire ; ayant fait cette communication, il pourra plus tard, quand il n'aura plus rien à craindre, faire connaître la communication et annuler l'acte]. Les témoins qui ont entendu la communication peuvent dresser un acte de la *modáa*, sans avoir besoin d'une autorisation de celui qui l'a faite. Si un débiteur fait l'aveu qu'il doit de l'argent au créancier, il doit le faire devant deux témoins ; mais les témoins ne peuvent dresser un acte de cet aveu sans l'autorisation du débiteur, car cet acte transformera la dette verbale en une dette écrite, ce qui aura des inconvénients pour le débiteur [si on dit avoir payé une dette verbale, on est cru ; mais si on dit avoir payé une dette écrite, on n'est pas cru, tant que le créancier garde l'écrit]. Si l'on fait un *kinjan* pour valider quelque chose, on doit le faire devant deux témoins, et ces témoins peuvent en dresser un acte écrit sans avoir besoin d'une autorisation. La

légalisation d'un acte et de ses témoins doit se faire devant trois personnes qui constituent un tribunal.

Rabba dit à propos de toutes ces sentences de rab Nahâman : Je les comprends toutes, excepté ce qu'il dit du *kinjan*. S'il croit que le *kinjan* fait devant ceux qui y assistent est comparable à un acte fait devant le tribunal, et que les individus devant lesquels on le fait sont comparés aux juges, puisqu'ils obligent les parties contractantes à remplir de nouveaux engagements résultant du *kinjan* fait devant eux, comme les juges obligent les plaideurs à remplir de nouveaux engagements résultant des plaidoiries faites devant eux ; si rab Nahâman adopte cette idée, on comprend pourquoi il permet à ceux devant lesquels le *kinjan* a été fait d'en dresser un acte écrit sans l'autorisation des parties contractantes ; car ils sont comme les juges qui n'ont pas besoin de l'autorisation des plaideurs pour écrire le jugement. Mais s'il en est ainsi, on ne devrait faire un *kinjan* que devant trois personnes, qui peuvent constituer un tribunal. Si, au contraire, rab Nahâman considère ceux devant lesquels on fait le *kinjan* comme de simples témoins, comment ceux-ci peuvent-ils en dresser un acte sans l'autorisation des parties contractantes ? Plus tard Rabba a résolu le doute, en disant que le *kinjan* n'est pas du tout comparable à un acte fait devant un tribunal, et que ceux devant lesquels on le fait sont de simples témoins ; mais ils peuvent en dresser un acte sans autorisation, car d'ordinaire, quand on fait un *kinjan*, on donne le consentement tacite d'en dresser un acte écrit.

Rabbah et rab Joseph ont dit tous les deux qu'on n'écrit l'acte de la *modâa* [la manifestation secrète qu'on est forcé d'accomplir tel ou tel acte] que contre un individu violent qui ne se soumet pas aux décisions de la justice [autrement, dit le Raschbam, on peut dire à celui qui fait cette communication : Si on veut te forcer à faire quelque chose, tu dois résister et te plaindre devant le tribunal]. Abayé et Rabba ont dit tous les deux, au contraire, que les témoins peuvent recevoir cette communication et en dresser un acte, quand même il s'agirait de personnes comme moi et toi [c'est-à-dire que les témoins peu-

vent recevoir cette communication même quand elle est dirigée contre les hommes les plus soumis à la justice].

Les docteurs de Nehardea disent : Tout acte d'une *modáa* dans lequel on ne trouve pas les mots « nous sous-signés connaissons le danger ou la violence dont on le menace » est un acte de nulle valeur.

Question. — De quelle *modáa* s'agit-il? Est-ce une *modáa* faite pour annuler une lettre de divorce qu'on est forcé de donner à sa femme, ou un acte de donation? Dans ce cas, on n'a pas besoin de faire connaître aux témoins la violence ou le danger dont on est menacé; car tout le monde comprend qu'il ne donne pas volontairement la lettre de divorce ou l'acte de donation, puisqu'il fait auparavant la *modáa*. Est-ce une *modáa* faite pour annuler un acte de vente? Rabba a dit qu'on n'écrit pas de *modáa* pour annuler un acte de vente [parce qu'on fait du tort à l'acheteur qui donne de l'argent; le Raschbam dit qu'on le soupçonne, qu'on ne lui fait aucune violence, et qu'il veut seulement prendre l'argent de l'acheteur, sauf à le lui rendre plus tard].

Réponse. — Il s'agit d'une *modáa* faite pour annuler un acte de vente, car Rabba lui-même permet de le faire, si l'on voit que le vendeur est forcé de vendre, comme dans le cas du jardin. Voici ce cas : Un individu a donné un jardin à son créancier en gage pour trois ans. Au bout de ces trois ans, pendant lesquels le créancier en a mangé les produits, il dit au débiteur : Si tu veux me vendre le jardin, je serai content et je t'en payerai la valeur; sinon, je cacherai l'acte de gage, et je dirai que j'ai acheté le jardin, en invoquant à mon appui les trois ans que je l'ai possédé, comme trois ans de la *házakah*. Le débiteur était donc forcé de vendre son jardin, mais avant d'écrire l'acte de vente, il a voulu faire la *modáa* pour annuler la vente; dans un cas pareil, il est permis d'écrire l'acte de la *modáa* [1].

---

[1] Le Raschbam demande comment les témoins devant lesquels le débiteur a fait la *modáa* pouvaient-ils connaître l'intrigue du créancier. Est-ce parce que le débiteur la leur avait communiquée ? Comment savaient-ils qu'il dit la

Rab Joudah dit : Si un individu présente un acte de donation qui a été écrit en cachette, il ne peut pas réclamer la donation [car l'acte est nul]. — Qu'appelle-t-on écrit en cachette? —Rab Joseph répondit : On l'appelle ainsi, quand celui qui fait le don dit aux témoins : Écrivez l'acte en cachette, pour que personne ne le sache [car un acte pareil est suspect; il est peut-être destiné à soustraire l'objet à un créancier ou à un autre qui peut avoir des droits sur cet objet]. D'après une autre variante, rab Joseph aurait répondu que l'acte de donation est suspect, si celui qui le fait ne dit pas aux témoins : Écrivez l'acte dans les rues et dans les places publiques [1], c'est-à-dire, faites le connaître à tout le monde [2].

Rabba dit : Si un individu a fait d'abord à Simon un acte de donation de son champ en cachette, et si plus tard il a donné ou vendu ce champ à Lévi, le premier qui est nul pour Simon sert de *modáa* [manifestation] pour annuler l'acte de Lévi. Rab Papa dit : Rabba n'a pas émis cette opinion explicitement, mais c'est une conclusion qu'on a tirée faussement des paroles qu'il a

---

vérité ? Est-ce le créancier qui la leur avait confiée ? Dans ce cas la *modáa* était inutile ; les témoins n'avaient qu'à déposer ce que le créancier leur avait confié. Rabbenou Hánanel dit donc : Le débiteur raconta aux témoins l'intrigue du créancier, et il leur dit : Je vais réclamer le jardin en votre présence ; vous verrez qu'en votre présence il répondra qu'il l'a acheté ; puis il dit au créancier à l'oreille qu'il veut le lui vendre, écrire un acte de vente chez soi et le lui apporter ; il est donc allé chez les témoins pour leur dire : Vous avez entendu qu'il dit en votre présence qu'il a acheté le jardin, maintenant il veut que je lui écrive un nouvel acte de vente, ce que je vais faire ; plus tard je réclamerai mon jardin ; il présentera l'acte de vente actuel et il ne dira pas qu'il l'a acheté il y a trois ans, ce qui me servira de preuve qu'il n'a pas acheté il y a trois ans ; quant à l'acte de vente actuel, vous voyez bien que je suis forcé de l'écrire, puisque vous avez entendu ce qu'il a dit en votre présence, par conséquent vous me donnerez un acte de *modáa*, qui annulera l'acte de vente.

[1] C'est, disent les Tossephoth et Rabbenou Ascher, la formule qu'on écrivait encore à leurs époques dans les actes de donation ; « il nous a dit : Écrivez cette donation dans la rue et signez-la dans les places publiques. »

[2] Les transactions se faisaient de tout temps en Israël en public. Comparez la convocation de Booz pour acquérir les biens de Ruth et la ghemara Khethouboth [fol. 7].

prononcées à l'occasion suivante : Un individu est allé épouser une femme ; mais la femme lui dit : Si tu m'écris un acte de donation de tous tes biens, je veux t'épouser ; sinon, je ne le veux pas. Il voulut donc faire ce qu'elle exigea de lui, mais son fils aîné est venu lui dire : Que deviendrai-je, si tu donnes tout à ta femme ? Alors il dit aux témoins : Faites d'abord un acte de donation à mon fils en cachette, dans la pièce à droite, avant de le faire pour ma femme. On a donc fait les deux actes, et le fils et la femme ont réclamé les biens devant Rabba, qui dit que les deux actes sont nuls ; le premier, parce qu'il a été écrit en cachette, et le deuxième est annulé par le premier : ainsi celui-là n'a rien acquis, et celle-ci n'a rien acquis non plus [1]. On a donc tiré de ce jugement de Rabba la conclusion qu'un acte de donation écrit en cachette peut toujours annuler l'acte écrit postérieurement. Mais cette conclusion n'est pas exacte. Dans ce cas de la femme, le premier acte écrit en cachette annule le deuxième, parce qu'on voit que le deuxième n'a été écrit que parce que la femme l'a forcé de le faire, puisqu'elle ne voulait pas l'épouser autrement. Mais quand il n'y a pas d'*ones* [quand on n'a pas été forcé d'écrire le deuxième acte] le deuxième acte est valable, car on voit qu'il ne voulait pas sérieusement le donner au premier, puisqu'il a fait écrire pour lui l'acte en cachette, mais qu'il voulait le donner au deuxième.

MISCHNAH.

Fol. 41). La *házakah* d'un immeuble n'a aucune valeur, si le possesseur ne dit pas de quel droit il a possédé l'immeuble ; par exemple, si un individu dit à un

---

[1] Le texte dit *mar* n'a rien acquis, ni *mar* non plus. Le mot *mar* est un titre quand il est ajouté au nom propre, comme *mar Oukba*, ou quand il remplace le nom propre, comme *mar* fils de rab Asché, ce mot correspond alors au mot français *monseigneur*. Mais par politesse on employait ce mot à tout le monde en lui adressant la parole, comme en français le mot *monsieur*, et parfois il est employé au lieu d'un pronom même en parlant de quelqu'un en troisième personne. Ici le mot *mar* s'adresse au fils du donateur et à celui qui plaidait pour la femme ; v. plus bas *mar niha lé delikné u-mar lo* », il veut que l'*un* acquière, et que l'*autre* n'acquière pas.

autre : Que fais-tu dans mon domaine? et si l'autre répond : Je l'ai possédé le temps légal de la *házakah*, parce que tu me l'as vendu ou donné, ou parce que ton père me l'a vendu ou donné, la *házakah* a une valeur légale [parce qu'elle sert de preuve que le possesseur l'a acheté ou reçu en don, car autrement l'ancien propriétaire ne l'aurait pas laissé en sa possession sans y faire opposition]. Mais si le défendeur répond : Je l'ai possédé le temps légal de la *házakah*, parce que personne n'y a mis d'opposition, la *házakah* est de nulle valeur, et le propriétaire reprend sa propriété. Si le défendeur répond : Je l'ai possédé le temps légal de la *házakah*, parce que je l'ai hérité de mon père, la *házakah* est valable, et il n'est pas obligé de dire de quel droit son père l'a possédé [car les enfants peuvent ignorer les affaires de leur père].

GHEMARA.

Rab Ánan avait son champ séparé de celui de son voisin par une haie ; cette haie fut enlevée par un débordement de l'eau, et on ne reconnaissait plus exactement la limite. Rab Ánan a donc construit une autre haie avec l'aide de son voisin. Quelques jours plus tard, le voisin dit que la haie empiète sur son terrain, ce qui était vrai. On s'est présenté devant rab Nahámán, qui dit à rab Ánan : Va reculer la haie. Mais rab Ánan lui répondit : J'ai construit la haie avec son consentement, il m'a donc fait don de cette place, et ce qui le prouve, c'est que je l'ai eu en possession pendant quelques jours en sa présence, et il n'a pas fait d'opposition. Rab Nahámán lui dit : Tu penses comme rabbi Joudah et rabbi Ismaël, fils de rabbi Jossé, que si le défendeur a eu l'immeuble en possession, en présence de l'ancien propriétaire, il n'est pas nécessaire d'attendre les trois années légales de la *házakah*, mais la possession d'un jour est une *házakah*. Cette idée n'est pas admise. Rab Ánan réplique encore : J'ai des témoins qui constateront que mon voisin m'a aidé dans la construction de la haie, ce qui prouve

qu'il m'a fait don de la place. Mais rab Nahâman répondit : C'est un don par erreur; il ne savait pas que tu faisais la haie sur son terrain. Toi-même, si tu le savais, tu n'aurais pas construït la haie dans cet endroit; comme tu l'ignorais, il l'ignorait aussi.

Rab Khahana avait aussi un champ séparé de celui de son voisin par une haie; cette haie fut enlevée par un débordement d'eau. Il a construit une autre haie, en empiétant [par erreur] sur le domaine de son voisin. On s'est présenté devant rab Joudah, et le voisin de rab Khahana a amené deux témoins, dont l'un dit qu'il a empiété sur une étendue de deux sillons, et l'autre dit de trois. Rab Joudah a donc condamné rab Khahana à payer pour deux sillons. Mais rab Khahana lui demanda : Sur quel docteur peux-tu appuyer ton jugement? [Les deux témoins se contredisent, on ne peut donc pas avoir confiance en eux.] Rab Joudah répondit : J'ai suivi l'opinion que rabbi Simon, fils d'Elázar, a émise au nom de l'école de Hillel. Car on lit dans une beraïtha que Rabbi Simon, fils d'Elázar, dit : L'école de Schamaï et l'école de Hillel sont d'accord entre elles que, s'il y a quatre témoins, dont deux disent qu'un débiteur a emprunté 100 zouzes, et deux disent 200 zouzes, le débiteur doit payer 100 zouzes, car il y a deux témoins pour 100 zouzes, et les autres ne leur contredisent pas, seulement ils ajoutent encore 100. Mais s'il n'y a que deux témoins, dont l'un dit 100 zouzes et l'autre dit 200, l'école de Schamaï dit qu'on ne peut pas condamner le débiteur à payer 100 zouzes, car il n'y a qu'un seul témoin qui dit 100, l'autre qui dit 200 ne peut pas être réuni au premier qui dépose autrement; l'école de Hillel dit qu'ici également le débiteur doit payer 100 zouzes, une somme sur laquelle les deux témoins sont d'accord entre eux.

Un individu a demeuré à l'étage supérieur d'une maison pendant quatre ans. Le propriétaire de la maison est arrivé, et il a demandé à l'individu : Que fais-tu dans cette maison? L'individu répondit : J'ai acheté cet étage d'un homme qui, je le suppose, l'a acheté de toi. On s'est présenté devant rabbi Híya, qui dit à l'individu : Si tu peux prouver [par des témoins que

ton vendeur a demeuré dans cet étage un jour, je te laisserai cet étage; sinon, tu seras obligé de le rendre. Rab dit : J'ai été assis devant mon oncle [rabbi Híya] quand il a rendu ce jugement, et je lui ai demandé s'il n'arrive pas souvent qu'on achète quelque chose la nuit et qu'on le vend tout de suite [si donc le vendeur a demeuré une nuit dans cet étage, le plaideur ne trouverait pas de témoins]; et j'ai vu que, d'après mon oncle, si l'individu avait dit au propriétaire : J'ai acheté l'étage d'un homme qui l'a acheté de toi en *ma présence*, il aurait été cru en vertu du principe du *migo;* s'il voulait mentir, il aurait pu dire : J'ai acheté l'étage de toi-même, et la preuve, c'est que j'y ai demeuré pendant quatre ans et que tu n'as pas fait d'opposition.

Rabba dit que rabbi Híya a raison, car notre mischnah dit : Si le défendeur répond : je l'ai possédé le temps légal de la *házakah*, parce que je l'ai hérité de mon père... il n'est pas obligé de dire de quel droit son père l'a possédé. [Il en est de même, s'il répond : Je l'ai possédé... je l'ai achété de tel individu.] La mischnah dit qu'il n'est point obligé de savoir de *quel droit* son père [ou son vendeur] l'a possédé; mais il est obligé de prouver par des témoins *le fait* que son père [ou son vendeur] l'a possédé, ne fût-ce qu'un jour.

On réplique que la mischnah veut peut-être dire que l'héritier n'a pas même besoin de prouver le fait que son père l'a possédé; ou bien si l'héritier a besoin de le prouver, peut-être que l'acheteur n'est pas obligé de prouver que son vendeur l'a possédé; car on peut supposer qu'il n'aurait pas perdu son argent pour acheter l'étage sans prendre des informations sur le vendeur. Il n'est donc pas prouvé que la mischnah adopte l'idée de rabbi Híya [1].

Abayé dit que, si l'individu prouve par des témoins que son vendeur a examiné l'étage [comme le font ceux qui veulent acheter une maison], ce témoignage est suffisant, comme s'il avait prouvé que le vendeur y avait demeuré. Rabba dit que

---

[1] La ghemara, dit le Raschbam, adopte cependant l'opinion de rabbi Híya.

cela n'est pas suffisant, car il arrive qu'on examine un immeuble pour l'acheter et qu'on ne l'achète pas.

Si l'acheteur d'un champ, au lieu de le posséder lui-même pendant les trois années légales de la *házakah*, ne l'a gardé qu'une année, au bout de laquelle il l'a vendu à un deuxième acheteur, lequel l'a gardé d'abord une année, et l'a vendu ensuite à un troisième acheteur qui l'a possédé la troisième année, ces trois ans réunis ensemble ont la valeur d'une *házakah*, et le troisième acheteur peut dire à l'ancien propriétaire : Si tu ne l'avais pas vendu au premier acheteur, tu n'aurais pas laissé passer ces trois ans sans faire opposition. Rab dit que cela s'applique au cas où le deuxième et le troisième acheteur ont en achetant le champ écrit un acte de vente ; mais, s'ils l'avaient acheté devant témoins sans écrire un acte, l'ancien propriétaire peut dire qu'il n'avait pas connaissance de ces achats, et qu'il pensait que ces individus se remplaçaient l'un l'autre dans la possession du champ, parce qu'ils craignaient de garder trop longtemps le champ qui ne leur appartenait pas, c'est pourquoi il ne s'est pas pressé de faire opposition.

Question. — Rab semble être en contradiction avec lui-même, car il dit qu'un acte de vente a du retentissement, tandis que la vente devant témoins sans acte écrit n'a pas assez de retentissement et peut passer inaperçue. Mais Rab a dit ailleurs : Si un individu vend à un autre son champ devant témoins [sans acte écrit] avec *ahariyoth* [avec l'engagement de dédommager l'acheteur, si le champ lui était enlevé par son créancier], et si le créancier du vendeur a saisi ce champ, l'acheteur peut se faire payer son argent, non-seulement des biens que le vendeur possède encore, mais aussi il peut saisir les terrains que le vendeur a vendus à d'autres personnes postérieurement à la date de son achat, car ces acheteurs devraient savoir que le vendeur a vendu auparavant un champ à un autre, en prenant l'engagement de le rembourser sur ses biens. Il en résulte que, d'après Rab, on admet qu'une vente faite devant témoins sans acte écrit a aussi assez de retentissement pour qu'on puisse condamner les acheteurs postérieurs à la date de cette vente.

Réponse. — Un homme qui achète un champ doit prendre plus d'informations sur le compte de son vendeur que le propriétaire d'un champ qui ne pense guère qu'on viendrait s'emparer de son champ sans l'avoir acheté.

Fol. 42): *Autre question.* — Rab dit ici qu'une vente faite devant témoins sans acte écrit a assez de retentissement, pour qu'on puisse condamner les acheteurs qui ont acheté postérieurement à la date de cette vente. Il est donc en contradiction avec la mischnah qui dit : Si un individu prête de l'argent, en se faisant donner un acte écrit; il peut saisir les champs que le débiteur a vendus postérieurement à la date du prêt, car les acheteurs auraient dû avoir connaissance de l'acte de prêt; et ils n'auraient pas dû acheter. Mais si le créancier a prêté l'argent devant témoins sans prendre un acte écrit, il ne peut pas saisir les champs des acheteurs; car ceux-ci peuvent dire qu'ils n'avaient pas connaissance du prêt. — Dira-t-on que Rab est souvent considéré comme un *thana* qui peut émettre une opinion contraire à celle de la mischnah? — Mais Rab et Samuel ont dit tous les deux que le créancier qui prête sans prendre un acte écrit ne peut saisir ni les biens des héritiers [1], ni ceux des acheteurs.

Réponse. — On ne peut pas comparer un emprunt à un achat. Celui qui emprunte se cache, pour qu'on ne connaisse pas ses embarras pécuniaires, ce qui ferait baisser la valeur de ses biens. L'acheteur, au contraire, donne à la vente le plus de retentissement possible. [Le Raschbam dit que c'est le vendeur qui donne du retentissement à la vente, pour avoir beaucoup d'acheteurs.]

On lit dans une beraïtha : Si pendant les trois années de la *házakah* le champ n'était pas dans les mains d'un seul individu; l'acheteur étant mort au bout de la première année, et son fils ayant possédé le champ les deux autres années; ou bien le père

[1] Le Raschbam dit qu'on adopte l'opinion des autres docteurs, d'après laquelle le créancier peut saisir les biens des héritiers que le débiteur leur a laissés.

l'ayant possédé pendant deux ans; et le fils pendant un an; ou bien le père l'ayant possédé la première année, le fils la deuxième, au bout de laquelle il a vendu le champ et l'acheteur l'ayant possédé la troisième année, ces trois années forment réunies les trois années légales de la *házakah*.

Question. — Cette beraïtha admet que les ventes ont du retentissement, puisqu'elle dit que, si l'acheteur a possédé le champ la troisième année, le temps légal de la *házakah* se trouve accompli, et que celui qui l'a acheté du fils, lequel l'a hérité de son père, peut dire à l'ancien propriétaire : Si tu ne l'avais pas vendu au père, tu n'aurais pas laissé les trois années de la *házakah* s'écouler sans faire opposition, car tu devrais bien savoir que j'ai possédé le champ la troisième année, parce que je l'ai acheté. La beraïtha est donc en contradiction avec un autre passage qui dit : Pendant les trois années de la *házakah* le champ étant resté entre les mains d'un seul individu; l'ancien propriétaire a cédé ses droits à d'autres; par exemple, l'ancien propriétaire est mort au bout de la première année, et son fils l'a remplacé pendant les deux autres années; ou bien le père est mort au bout de la deuxième année, et le fils l'a remplacé pendant la troisième; ou bien encore, le père est mort au bout de la première année, son fils l'a remplacé pendant la deuxième année; au bout de laquelle il a vendu ses droits à un autre, et l'acheteur a remplacé le fils pendant la troisième année: L'acheteur ou le fils vient donc réclamer le champ qui était la propriété du père: L'individu qui possède le champ répond : Je l'ai acheté du père, j'ai perdu l'acte de vente, parce qu'on n'est pas obligé de le garder plus de trois ans, quand il n'y a aucune opposition; or, j'ai possédé le champ depuis pendant trois années légales de la *házakah*, et personne n'a fait d'opposition. Dans ce cas il peut garder le champ en vertu de la *házakah*.

Si le rédacteur de ce passage avait admis, comme notre beraïtha, que les ventes ont du retentissement, il aurait dit que la *házakah* est nulle, quand le fils a vendu le champ au bout de la deuxième année; car celui qui possède le champ aurait

dû avoir connaissance de cette vente, qui est évidemment un grand acte d'opposition contre sa possession, et il aurait dû, par conséquent, garder son acte de vente [que le père lui aurait donné] pendant trois ans, à partir du jour de la vente du fils.

Réponse. — Rab Papa répondit : On parle dans ce passage d'un cas où le fils n'a pas vendu exclusivement le champ en litige, mais il a vendu ensemble tous les biens qu'il possède, sans préciser aucun champ, et où l'acheteur réclame le champ en question, en disant qu'il fait partie des biens du fils. Une vente pareille n'est pas un acte d'opposition contre celui qui possède le champ en litige.

MISCHNAH.

Les ouvriers qui travaillent dans le champ [1], les associés, les fermiers et les epitropos [tuteurs] ne peuvent pas invoquer la *házakah* comme preuve qu'ils ont acheté le champ qu'ils cultivent. Le mari ne peut pas invoquer la *házakah* comme preuve qu'il a acheté le champ de sa femme, qu'il cultive, ni la femme ne peut l'invoquer pour le champ de son mari, ni le père pour les biens de son fils, ni le fils pour ceux de son père.

On a parlé jusqu'à présent [dans ce perek] d'une *házakah* qui exige une certaine durée [d'ordinaire trois ans]. Cela s'applique seulement au cas où un individu est un *maházik*, possesseur de l'immeuble [et il invoque la *házakah* comme preuve qu'il l'a acquis légitimement, il y a longtemps] [2]. Mais si l'individu n'est pas un *mahá-*

---

[1] J'adopte ici l'interprétation de Maimonide ; car la mischnah parle toujours des immeubles. D'après les autres commentaires la mischnah ferait ici une véritable confusion de mêler ensemble la *házahka* de trois ans des immeubles et celle des meubles, qui n'ont rien de commun entre elles que le nom.

[2] Je n'ai pas adopté l'interprétation du Raschbam et du Bartenouah, qui rapportent les mots *bameh debarim amurim* [dans quel cas les paroles ont-elles été dites] à ce qui précède immédiatement. On vient de dire « les associés... ne peuvent pas invoquer la *házakah*, cela s'applique au *maházik*, à celui qui

zik [s'il ne possède pas encore le champ], s'il veut l'acquérir à présent, par la *házakah*, la prise en possession, cette *házakah* n'exige aucune durée. Ainsi, dans tous les cas où l'on veut faire l'acquisition d'un immeuble par la *házakah*, la prise en possession [c'est-à-dire dans les cas où l'on veut l'acquérir sans l'acheter; car si on l'achète, on en fait d'ordinaire l'acquisition par le paiement de l'argent], par exemple, si on reçoit un immeuble en don, ou si des frères se partagent l'héritage, où chacun veut faire l'acquisition définitive de sa part, ou si l'on veut faire l'acquisition des biens d'un étranger qui est mort sans héritiers, lesquels biens, par conséquent, appartiennent au premier venu, dans tous ces cas, on peut en faire l'acquisition définitive, aussitôt qu'on a fait un acte de prise de possession, par exemple, si on a fait faire les portes de la maison, ou si on a élevé un mur, ou si l'on a fait une ouverture.

GHEMARA.

Le père de Samuel et Lévi lisent dans notre mischnah : Les *associés*... ne peuvent pas invoquer la házakah, mais ils n'ont pas dit le mot *ouvriers ;* car il va sans dire qu'un ouvrier ne peut pas se prévaloir de ce qu'il cultive le champ, pour dire qu'il l'a acheté. Samuel a une autre variante ; il lit le mot *ouvriers*, mais non pas le mot *associés*, car un associé peut bien, pense-t-il, in-

---

possède [les associés qui possèdent le champ], mais si on donne le champ, ou les frères qui se le partagent... la *házakah* est valable.» Quel rapport y a-t-il entre les associés qui ne peuvent pas invoquer la possession comme preuve qu'ils ont acheté le champ, et les frères qui se partagent un immeuble ? Je crois donc devoir adopter une autre interprétation. Depuis le commencement de ce perek jusqu'à présent la mischnah n'a fait qu'exposer les lois qui concernent la *házakah* de trois ans, et elle vient de les finir. Arrivée à la fin des lois de cette házakah de trois ans, elle dit que cette durée n'est nécessaire que dans le cas où l'individu est un *maházik*, il possède déjà le champ et il veut prouver qu'il l'a acquis il y a longtemps; mais s'il veut l'acquérir à présent, il peut le faire par une *házakah* qui n'exige aucune durée.

voquer la *házakah* [s'il possède le champ entier] comme preuve qu'il a acheté la part de son associé.

Samuel, qui dit ici qu'un associé peut invoquer la *házakah* comme preuve qu'il a acheté la part de l'autre, suit l'opinion qu'il a émise ailleurs. Car le même Samuel dit : Les associés peuvent invoquer la *házakah*, l'un pour la part de l'autre [si le champ commun à deux associés, au lieu d'être cultivé par tous les deux, est possédé pendant le temps légal de la *házakah* entièrement par l'un d'eux, celui-ci peut dire à l'autre : Si je n'avais pas acheté ta part, tu ne m'aurais pas laissé posséder seul le champ sans y faire opposition]. L'un des associés peut servir de témoin pour l'autre [la ghemara va l'expliquer] ; chacun des deux associés a pour la part de l'autre la responsabilité d'un gardien pour salaire [v. ma traduction du traité Baba Metzia, p. 377].

Question. — Rabbi Abba adressa à rab Joudah la question suivante : Samuel dit ici que les associés peuvent invoquer la *házakah*. Il est en contradiction avec lui-même, car il dit ailleurs : Un des associés qui entre dans le champ commun et cultive sa part et la part de l'autre est considéré comme un fermier qui est autorisé par le propriétaire de le remplacer. Il en résulte qu'un associé ne peut pas invoquer la *házakah* pas plus qu'un fermier ; car il ne peut pas dire à l'autre associé : Si tu ne m'avais pas vendu ta part, tu ne m'aurais pas laissé posséder le champ entier sans y faire opposition.

Réponse. — Un associé peut vouloir invoquer la *házakah* dans deux cas différents, savoir : s'il a possédé pendant trois ans le champ *entier* et qu'il prétende avoir *acheté* la part de l'autre ; ou bien dans le deuxième cas s'il a possédé pendant trois ans la même moitié et qu'il prétende avoir fait le *partage*. On peut donc admettre que dans le premier cas il peut invoquer la *házakah*, en disant à son associé : Si tu ne m'avais pas vendu ta part, tu ne m'aurais pas laissé le champ entier pour trois ans sans y faire opposition ; car les associés prennent d'ordinaire chacun sa part tous les ans. Dans le deuxième cas, il ne peut pas dire : Si nous

n'avions pas fait le partage, tu ne m'aurais pas laissé la même moitié pendant trois ans ; car c'est dans l'habitude des associés que chacun prend pour quelques années une moitié et pour quelques autres années l'autre moitié, et ainsi de suite alternativement. D'autres disent le contraire : dans le premier cas il ne peut pas invoquer la *házakah*, car Samuel pense qu'il y a des associés, qui sont dans l'usage de remettre à chacun d'eux alternativement le champ entier pour un certain nombre d'années, tandis que dans le deuxième cas il peut invoquer la *házakah*, en disant à son associé ; Si nous n'avions pas fait le partage, tu ne m'aurais pas laissé partager le champ pendant trois ans, en ne cultivant que ma moitié, car on n'est pas dans l'usage de le faire.

Rabbina donne une autre réponse : Dans les deux endroits Samuel parle d'un cas où l'un des associés veut invoquer la *házakah* pour le champ entier, en prétendant qu'il a acheté la part de l'autre ; mais il distingue entre le cas où la part de chacun a au moins l'étendue de 4 aunes, et le cas où elle est plus petite. Dans le premier cas les associés ont coutume de cultiver le champ, chacun sa part, tous les ans ; si donc l'un d'eux a possédé le champ pendant trois ans, il peut invoquer la *házakah*, en disant à l'autre : Si tu ne m'avais pas vendu ta part, tu ne m'aurais pas laissé le champ entier pendant trois ans, sans y faire opposition. Dans le deuxième cas, comme la part de chacun est très petite, il est d'usage de remettre à chacun des associés le champ entier pour un certain nombre d'années alternativement ; par conséquent on ne peut pas invoquer la *házakah*.

Autre question. — Samuel dit : Un des associés qui entre dans le champ commun et le cultive est considéré comme un fermier autorisé à cultiver par le propriétaire. Que veut-il nous apprendre ? Qu'un associé ne peut pas invoquer la *házakah ?* Pourquoi ne dit-il pas simplement « un associé ne peut pas invoquer la *házakah ?* »

Réponse. — Rab Nahâman dit au nom de Rabah, fils d'Abouha : Samuel veut nous apprendre ici une autre loi. On sait que, si un individu plante des arbres dans un champ à l'insu du pro-

priétaire, il a la part d'un fermier, si le champ est destiné aux plantations. Mais si le champ n'est pas destiné à ce but, le planteur en subit seul les pertes, et le propriétaire ne doit en avoir que le profit; c'est-à-dire, si les dépenses dépassent les revenus, le propriétaire ne paie au planteur pour ses dépenses qu'une somme équivalente à la valeur des produits qu'on a obtenus; c'est donc le planteur qui subit la perte; si les produits dépassent les dépenses, le propriétaire lui paiera les dépenses et il ne lui donnera rien de plus, c'est donc le propriétaire qui a le profit. Samuel veut donc nous apprendre qu'un des associés qui a planté le champ à l'insu de l'autre ne peut pas être traité comme un planteur étranger qui plante à l'insu du propriétaire; mais il est considéré comme un fermier autorisé par le propriétaire à cultiver la terre. Par conséquent, s'il a planté un champ qui n'est pas destiné aux plantations, il a sa part même des produits prêts à être cueillis, comme s'il plantait dans un champ destiné aux plantations.

Fol. 43). *Autre question.* — Samuel dit qu'un des associés peut servir de témoin pour l'autre. Comment peut-il le faire? Si un des associés veut défendre le champ commun contre les réclamations d'un étranger, l'autre associé est intéressé dans le procès et il ne peut pas servir de témoin.

Réponse. — Samuel parle d'un cas où il a renoncé à sa part en faveur de l'associé en lui écrivant: «Je n'aurai aucune part dans ce champ.» — Est-ce que cette formule est suffisante, pour qu'il ne puisse plus reprendre sa part? — Il s'agit d'un cas où l'associé qui veut servir de témoin a cédé sa part à l'autre par un *kinjan*, qui a validé la cession.

Question. — Malgré la cession le témoin peut encore être intéressé à ce que son associé gagne le procès et garde le champ. Supposons que Rouben et Simon possèdent un champ en commun. Rouben a cédé sa part à Simon. Simon est ensuite assigné par Lévi qui prétend que le champ lui appartient et qu'il n'a jamais appartenu à Simon, ni à Rouben; Simon dit, au contraire, que le champ n'appartient pas à Lévi, mais qu'il a appartenu d'abord à lui et à Rouben, et qu'à présent le champ

appartient à lui seul par suite de la cession de Rouben. Si Simon gagne le procès, en prouvant par des témoins qu'il dit la vérité, le créancier de Rouben [si Rouben a emprunté de l'argent à quelqu'un avant d'avoir cédé sa part à Simon] pourra plus tard saisir la part cédée par Rouben [si Rouben n'a pas de quoi payer]. Si Lévi gagne le procès, il sera admis que le champ lui appartient, et qu'il n'a jamais appartenu à Simon, ni à Rouben ; le créancier ne pourra donc rien saisir. Or, un débiteur désire d'ordinaire que son créancier soit payé ; c'est pourquoi Rouben est intéressé à ce que Simon gagne le procès ; il ne peut donc pas lui servir de témoin. Car Rabin, fils de Samuel, a dit au nom de Samuel : Si un individu vend un champ à un autre, même sans *ahariyoth* [assurance de remboursement de l'argent en cas que le champ serait saisi par le créancier du vendeur], le vendeur ne peut pas servir de témoin pour l'acheteur ; car il est intéressé à ce que l'acheteur garde le champ, pour que son créancier [s'il en a] puisse saisir le champ.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où Rouben, en cédant sa part à Simon, lui a garanti la cession contre ses créanciers, de sorte que si le créancier de Rouben saisit la part qu'il a cédée, il sera obligé de payer à Simon la valeur de cette partie du champ. Dans ces conditions Rouben est complétement désintéressé dans le procès de Simon. Car si Simon gagne, Rouben sera débarrassé, il est vrai, de son créancier qui saisira pour la dette la part cédée à Simon, mais en revanche ce Rouben sera le débiteur de Simon.

Autre question. — Est-ce qu'un associé qui abandonne sa part est considéré comme si complétement désintéressé qu'il peut servir de témoin pour ses anciens associés? N'a-t-on pas à craindre une intrigue de sa part? Il abandonne peut-être sa part en apparence, pour déposer son témoignage en faveur de la société, et pour reprendre plus tard sa part. On lit, en effet, dans une beraïtha : Un individu qui a volé le Pentateuque de la ville [1] ne peut pas être jugé par les juges de cette ville, et les habitants de cette ville ne peuvent pas servir de témoins contre lui, car tous

[1] Chaque communauté juive devait acheter une Bible [v. Thossephtha du traité Baba Metzia, perek XI].

les habitants sont intéressés dans le procès. Si un associé pouvait abandonner sa part et servir de témoin, pourquoi les juges et les témoins de la ville ne pourraient-ils pas abandonner leur part dans le Pentateuque pour devenir capables de juger ou de déposer un témoignage?

Réponse. — Le Pentateuque de la ville doit être lu et écouté dans la synagogue, et personne ne peut abandonner sa part, puisque tous les habitants doivent écouter la lecture.

Autre question. — On lit ailleurs : Si un individu doit être jugé pour l'engagement qu'il a pris de donner à la ville cent zouzes, il ne peut pas être jugé par les juges de la ville, et les habitants de cette ville ne peuvent pas servir de témoins contre lui. Pourquoi les juges et les témoins n'abandonneraient-ils pas leur part dans les cent zouzes?

Réponse. — Les cent zouzes sont destinés à l'achat d'un Pentateuque.

Autre question. — On lit ailleurs : Si un individu doit être jugé pour son engagement de donner cent zouzes aux pauvres de la ville, il ne peut pas être jugé par les juges de la ville et les habitants de la ville ne peuvent pas servir de témoins contre lui. Dans ce passage il y a, du reste, un sous-entendu, car les juges ni tous les habitants ne sont intéressés dans le procès qui concerne les pauvres. Le passage veut donc dire que les juges pauvres de la ville ne peuvent pas juger le procès, et que les habitants pauvres de la ville ne peuvent pas déposer de témoignage. Pourquoi ne pourrait-on pas désintéresser les juges ou les témoins, pour les rendre capables de juger ou de déposer un témoignage?

Réponse. — On peut répondre qu'il s'agit ici également de l'argent destiné à l'achat d'un Pentateuque et que l'expression *dauvres de la ville* veut dire habitants de la ville qui sont tous pauvres, puisqu'ils n'ont pas de quoi acheter un Pentateuque [d'après cette réponse il n'y aurait même dans le passage aucun sous-entendu]. On peut aussi répondre qu'il s'agit de l'argent destiné aux pauvres, mais les habitants riches sont intéressés à ce que les pauvres gagnent le procès, autrement ils seraient obligés de leur donner l'aumône. — Si chaque habitant

donne une somme fixe par an aux pauvres, quel intérêt ont-ils dans le procès? — Peut-être que les riches ne donnent que selon le besoin. On peut dire aussi que les habitants donnent une somme fixe, cependant ils aiment mieux que les pauvres qu'ils devraient soutenir aient plus d'argent, pour ne pas être obligés de recevoir l'aumône fixée.

Autre question. — Samuel dit : Chacun des deux associés a pour la part de l'autre la responsabilité d'un gardien pour salaire, si l'objet se perd. Pourquoi a-t-il cette responsabilité? Les gardiens eux-mêmes n'ont pas la responsabilité spéciale à chacun d'eux, si le propriétaire du dépôt travaille lui-même chez eux. Comment donc un des associés peut-il avoir cette responsabilité pour la part de l'autre [comme si cette part était le dépôt confié à sa garde], si l'autre associé travaille lui-même dans le champ avec lui?

Réponse. — Rab Papa répondit : Samuël parle d'un cas où les deux associés sont convenus entre eux que chacun garderait le champ entier tous les deux jours alternativement.

On lit dans une beraïtha : Si Rouben vend une maison ou un champ à Lévi, il ne peut pas servir de témoin pour Lévi dans le procès que celui-ci a avec Joudah; car la garantie [de la vente] retombe sur lui [sur Rouben]; Rouben est intéressé à ce que Lévi gagne le procès et garde la maison ou le champ; car autrement, si Joudah le prend, Lévi réclamera de Rouben le remboursement de l'argent qu'il a donné. Si Rouben a vendu à Lévi une vache ou un vêtement, il peut servir de témoin pour Lévi contre Joudah, car il n'est pas garant de la vente, il n'est pas intéressé dans ce procès, puisque Lévi ne pourra, dans ancun cas, lui demander le remboursement.

Question. — Pourquoi la beraïtha fait-elle une différence entre un immeuble et un meuble? L'obligation du remboursement dépend des conditions de la vente et non pas de l'objet vendu.

Réponse. — Rab Schescheth répondit : La beraïtha veut dire : Si Rouben a enlevé un champ [ou une maison] à Simon, s'il l'a vendu ensuite à Lévi, et si Joudah présente un acte pour prouver que le champ [ou la maison] lui appartient, Simon ne peut pas

servir de témoin pour Lévi; car il est intéressé à ce que Lévi garde l'immeuble, puisqu'il espère amener plus tard des témoins qui déposeront que l'immeuble lui appartenait, et que Rouben n'avait pas le droit de le vendre à Lévi, et qu'il pense reprendre ainsi sa propriété.

S'il vient déposer en faveur de Lévi, comment pourra-t-il plus tard prétendre que l'immeuble appartient à lui? — Il ne vient pas déposer que l'immeuble appartient à Lévi, il vient seulement annuler l'acte que Joudah présente. — Quel intérêt Simon a-t-il à annuler l'acte de Joudah? Si plus tard il amène des témoins qui déposeront que l'immeuble lui appartient, il pourrait le reprendre aussi bien à Joudah qu'à Lévi. — On soupçonne son témoignage contre Joudah, car il pense peut-être qu'il lui sera plus facile de reprendre sa propriété à Lévi qu'à Joudah [1]. On peut aussi répondre qu'il s'agit d'un cas où Joudah amène des témoins pour prouver que l'immeuble lui appartient, et Simon [avec un autre témoin] vient déposer que les témoins de Joudah sont incapables de témoigner. Dans ce cas, le témoignage est suspect; Simon est intéressé à ce que les témoins soient déclarés incapables, car Simon espère amener, plus tard, des témoins qui déposeront que l'immeuble lui appartient; si donc les témoins de Joudah sont admis comme capables, il y aura deux contre deux, et l'immeuble restera dans les mains de Joudah, qui l'aura pris par suite de son procès avec Lévi; mais si les témoins de Joudah sont déclarés incapables, Simon est sûr de reprendre, plus tard, l'immeuble par suite de la déposition de ses témoins, qui ne sera contredite par aucun homme capable de témoigner.

Fol. 44). S'il en est ainsi, pourquoi la beraïtha suppose-t-elle un cas compliqué, où il y a quatre personnes? Elle aurait pu nous apprendre la même chose, en supposant un cas plus simple, où il n'y a que trois personnes. Elle aurait pu dire : Si Rouben enlève un immeuble à Simon, et si Joudah présente un acte pour prouver que l'immeuble lui appartient et pour l'enlever à Rou-

[1] Le texte emploie le mot de la mischnah du traité Khethouboth [fol. 109].

ben, Simon ne peut pas venir annuler l'acte, car il espère amener des témoins plus tard, qui affirmeront que l'immeuble lui appartient, et reprendre sa propriété à Rouben, et il préfère, peut-être, avoir affaire à Rouben qu'à Joudah. — La beraïtha est obligée de supposer un cas où il y a quatre personnes; car elle veut ajouter que, si Rouben a enlevé à Simon une vache ou un vêtement, s'il l'a ensuite vendu à Lévi, et si Joudah présente un acte pour prouver que le meuble lui appartient, Simon peut venir, comme témoin, annuler l'acte. Ici on ne peut pas suspecter le témoignage de Simon, qui n'a aucun intérêt à ce que Lévi garde le meuble. Car, en supposant même que Simon amène, plus tard, des témoins qui déposeront que le meuble lui appartient, que Rouben le lui a enlevé comme un brigand, et qu'il n'avait pas le droit de le vendre, Simon ne pourra pas le reprendre, si l'on sait qu'il a déjà renoncé à l'objet que Rouben a enlevé. C'est une des lois rabbiniques établies en faveur des hommes repentants [1] qu'ils ne soient pas obligés de rendre les objets enlevés, si le propriétaire y a déjà renoncé et si l'objet a déjà changé de maître, c'est-à-dire si le brigand l'a vendu à un autre individu [dans ce cas le propriétaire ne réclamera que la valeur de l'objet enlevé, et non pas l'objet lui-même].

Or, dans le deuxième cas, où la beraïtha veut nous apprendre dans quel cas Simon peut servir de témoin contre Joudah, parce qu'il n'est pas intéressé, elle est obligée de supposer quatre personnes : Rouben, qui a enlevé le meuble; Simon, à qui il l'a enlevé; Joudah, contre qui Simon veut déposer un témoignage, et la quatrième personne, Lévi, qui a acheté l'objet. Car, si Lévi n'avait pas acheté le meuble, si le meuble était resté chez Rouben et si Joudah était venu faire un procès à ce Rouben, Simon n'aurait pas pu servir de témoin contre Joudah en faveur de Rouben, car il aurait été suspect, parce que Simon aurait pu espérer amener, plus tard, des témoins qui auraient déposé que le meuble lui appartient, et reprendre à Rouben son meuble, quand même on aurait su que Simon avait renoncé au meuble enlevé. La loi rabbinique exige deux conditions pour être dispensé de l'obliga-

[1] V. ma traduction du traité Babakama.

tion de rendre l'objet même qui a été enlevé, savoir : le renoncement de la part du propriétaire et le changement de maître de l'objet ; mais s'il n'y a qu'une seule condition ; s'il n'y a que le renoncement et que l'objet se trouve encore chez le brigand, celui-ci est obligé de rendre l'objet même. La beraïtha est donc obligée de supposer quatre personnes pour le cas du meuble ; c'est pourquoi elle suppose aussi quatre personnes dans le premier cas, où il s'agit d'un immeuble.

Question. — Comment Simon peut-il servir de témoin pour un meuble? On dit que Simon n'est pas intéressé à ce que Lévi garde le meuble, parce qu'il ne pourra pas reprendre le meuble à Lévi. Mais il est intéressé à annuler l'acte de Joudah. Car Simon espère amener plus tard des témoins qui déposeront que le meuble lui appartient, que Rouben l'a enlevé comme un brigand ; de cette manière il pourra, non pas, il est vrai, reprendre son meuble à Lévi, mais obliger Rouben de lui en payer la valeur. Mais si Joudah prouve, par l'acte qu'il présente, que c'est à lui que le meuble appartient, Simon ne pourra rien obtenir de Rouben. Par conséquent, Simon est intéressé à annuler l'acte de Joudah.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où Rouben est mort ; c'est pourquoi Simon n'est pas intéressé à annuler l'acte de Joudah, car même en annulant cet acte, et en prouvant que Rouben lui a enlevé le meuble, il ne pourra pas s'en faire payer la valeur par les héritiers du brigand. Car une mischnah dit que les héritiers du brigand ne sont pas obligés de payer la valeur de l'objet que leur père a enlevé et qui n'existe plus.

Question. — Si Rouben est mort, la beraïtha n'a pas besoin d'un acheteur Lévi. Voici comment la beraïtha aurait pu dire : Si Rouben a enlevé une maison ou un champ à Simon, si le brigand est mort, en laissant un héritier, et si Joudah veut enlever l'immeuble à l'héritier, en prouvant que c'est à lui que l'immeuble appartient, Simon ne peut pas venir comme témoin annuler les preuves de Joudah, car il est suspect, puisqu'il espère amener plus tard des témoins qui déposeront que l'immeuble lui appartient, et reprendre ainsi l'immeuble à l'héritier. Mais

si c'est une vache ou un vêtement que Rouben lui a enlevé, et si Joudah veut l'enlever à l'héritier de Rouben, Simon peut, comme témoin, annuler les preuves de Joudah; il n'est pas suspect, puisque, même en annulant ces preuves, Simon ne pourra pas, plus tard, enlever le meuble de l'héritier, si on sait que Simon a renoncé à son meuble; car il y aura les deux conditions [savoir, renoncement de la part du propriétaire et changement de maître de l'objet enlevé], qui sont exigées par la loi rabbinique pour dispenser de l'obligation de rendre l'objet enlevé. Il est vrai qu'il y a une opinion, d'après laquelle la loi n'accorde cette dispense qu'à celui qui a acheté l'objet du brigand, et non pas à l'héritier. D'après cette opinion Simon pourra espérer reprendre le meuble de l'héritier, s'il annule les preuves de Joudah; son témoignage est donc suspect. Mais il y a aussi une opinion opposée, d'après laquelle on accorde à l'héritier la même dispense qu'à l'acheteur [1]. Si on admettait cette opinion, le témoin n'est pas suspect, car il ne peut pas espérer reprendre le meuble de l'héritier. Abayé ajoute encore une autre question contre rab Scheschet, qui dit que Simon ne peut pas servir de témoin, « parce qu'il *espère reprendre l'objet*, » tandis que la beraïtha dit : « Parce que la *garantie pèse sur lui.* »

Réponse. — La beraïtha ne parle pas du tout de l'enlèvement d'un objet. Elle veut nous apprendre qu'elle adopte l'opinion émise par Rabbin, au nom de Samuel, qui dit : Si Rouben vend à Simon un champ sans garantir l'acheteur contre une saisie [sans obligation de remboursement, si le créancier de Rouben vient saisir le champ], le vendeur ne peut pas servir de témoin pour Simon contre Joudah, qui réclame le champ; car Rouben

---

[1] Je crois que, si on accorde à l'héritier la même dispense qu'à l'acheteur, et qu'on l'affranchit de l'obligation de rendre l'objet même, on doit l'obliger au moins d'en payer la valeur, si l'objet existe encore. Simon peut donc être intéressé à annuler les preuves de Joudah, pour qu'il puisse plus tard se faire payer la *valeur* du meuble par l'héritier, si ce n'est pas le meuble même. C'est ce que la ghemara a pu répondre à la question adressée contre rab Schescheth ; mais Abayé ajoute une autre question qui est irréfutable, et la ghemara est obligée de rejeter l'interprétation de rab Schescheth.

est intéressé à ce que Simon le garde, pour que son créancier [si Rouben en a] puisse le saisir. La beraïtha dit donc que Rouben ne peut pas déposer de témoignage pour Simon contre Joudah, parce que la *garantie* [de la dette du créancier] *est en lui* [dans le champ du débiteur que celui-ci a vendu à Simon], le créancier pourra donc saisir le champ pour la dette, et Rouben est intéressé à ce que la dette soit ainsi payée. Mais si c'est une vache ou un vêtement que Rouben a vendu à Simon, Rouben peut servir de témoin contre Joudah, parce que « la *garantie* [de la dette du créancier] *ne pèse pas sur lui* » [sur la vache ou le vêtement du débiteur], le créancier de Rouben ne pourra donc pas saisir la vache ou le vêtement vendu pour la dette, et Rouben n'est pas intéressé à ce que le meuble reste entre les mains de Simon.

Le créancier ne pourra pas saisir la vache ou le vêtement vendu, parce qu'un créancier ne peut saisir aucun meuble que le débiteur a vendu. Quand même le débiteur aurait écrit dans l'acte de prêt que le créancier pourra se faire payer même du vêtement qu'il a sur l'épaule, il ne peut le prendre que quand il se trouve chez le débiteur, et non pas quand il est vendu. Non-seulement quand le meuble n'a pas été spécialement désigné comme garantie de la dette, mais aussi quand le débiteur a hypothéqué ce meuble, le créancier ne peut pas le saisir, s'il est vendu. Pourquoi? Parce qu'on adopte l'opinion de Rabba, qui a dit : Si le débiteur a hypothéqué son esclave pour sa dette, et qu'il l'ait vendu, le créancier peut le saisir, car l'hypothèque d'un esclave a du retentissement, l'acheteur aurait donc dû en avoir connaissance et ne pas l'acheter. Mais si le débiteur a hypothéqué son bœuf ou son âne [ou un autre meuble], et qu'il l'ait vendu, le créancier ne peut pas le saisir, car l'hypothèque d'un meuble n'a pas de retentissement, l'acheteur a pu l'ignorer; on ne peut donc pas condamner l'acheteur à rendre ce qu'il a acheté.

Autre question. — La beraïtha dit que Rouben peut déposer un témoignage pour Simon, car il n'a aucun intérêt à ce que Simon garde le meuble, puisque le créancier ne pourra pas le saisir.

N'y a-t-il pas lieu de craindre que Rouben n'ait engagé, pour la dette de son créancier, ses meubles avec ses immeubles? [Dans ce cas le créancier pourra saisir le meuble vendu à Simon, et Rouben est intéressé à annuler les preuves de Joudah, pour que Simon garde le meuble et que le créancier puisse le saisir.] Car Rabba a dit : Si le débiteur engage ses meubles avec ses immeubles, meubles et immeubles appartiennent au créancier, qui peut les saisir des acheteurs. Rab Hisda y a ajouté une condition : Il faut, dit-il, que l'engagement des meubles ne soit pas une *asmakhtha* [soumis à une condition] [1], et que l'engagement des meubles ne se trouve pas [seulement] dans les *tophes* [2] des actes.

Réponse. — La beraïtha parle peut-être d'un cas où Rouben a acheté lui-même la vache ou le vêtement et qu'il l'a vendu tout de suite à Simon, de sorte qu'il n'a pas pu emprunter à quelqu'un de l'argent entre l'achat et la vente. [Si Rouben a emprunté de l'argent avant d'acheter la vache ou le vêtement, le créancier ne pourra pas le saisir.] [3].

---

[1] Cela veut dire, je crois, que le débiteur doit engager *ensemble* ses meubles et ses immeubles. Mais s'il engage à part les immeubles et s'il ajoute : « si les immeubles ne suffisent pas, tu prendras les meubles, » les meubles ne sont pas engagés. Car Rabba compare l'engagement à une vente. Or, dans une vente l'acheteur ne peut acquérir définitivement les meubles par l'acquisition de l'immeuble que si les premiers sont achetés en même temps que le dernier, et non pas s'ils sont vendus séparément.

[2] Le Raschbam dit que les *tophes* des actes étaient des formules destinées à être copiées, qui n'avaient aucune valeur. Rab Hisda a-t-il eu besoin de dire qu'une formule pareille n'engage à rien ? puisque non-seulement l'engagement des meubles, mais aussi tout ce qui est écrit dans une pareille formule n'a aucune valeur. Je crois donc qu'il faut comprendre autrement ce passage. Les actes avaient deux parties, dont l'une s'appelait *thoreph*, qui constituait la partie essentielle de l'acte, l'autre s'appelait *tophes*, qui n'était qu'une répétition, une amplification ou un remplissage [v. ma traduction du traité Baba Metzia, p. 37 et 38]. Rab Hisda veut donc que l'engagement des meubles soit mentionné dans le *thoreph*, car, s'il ne se trouve que dans le *tophes*, il n'a pas plus de valeur que l'expression « il se fera payer même du vêtement que le débiteur porte sur l'épaule », dont parle la ghemara [plus haut, p. 144].

[3] Les Thossephoth demandent, s'il en est ainsi, pourquoi Rouben ne

Question. — Si Rouben n'a pas emprunté de l'argent entre l'achat et la vente du meuble, il a pu emprunter avant l'achat, et il a pu engager, au créancier, les meubles avec les immeubles, qu'il *achètera* après l'emprunt. Or, on a émis des doutes si, après un engagement pareil, le créancier peut saisir de l'acheteur les objets que le débiteur a achetés [après l'emprunt], et qu'il a vendus ensuite. On pourrait donc tirer de notre beraïtha la conclusion que le créancier ne peut pas saisir ces objets de l'acheteur; car autrement Rouben serait intéressé à ce que Simon garde le meuble, pour que le créancier puisse le saisir.

Réponse. — On ne peut pas en tirer cette conclusion; car la beraïtha parle peut-être d'un cas où des témoins viennent dire que Rouben n'a jamais possédé d'immeuble; il n'a donc pas pu engager au créancier ses meubles avec un immeuble. Il n'a pu qu'engager le meuble seul; mais l'engagement d'un meuble seul ne donne pas au créancier le droit de le saisir d'un acheteur.

Autre question. — Comment Rouben peut il servir de témoin pour annuler les preuves de Joudah? Il est intéressé à les annuler. Car si Joudah parvient à prouver que c'est lui qui est le véritable propriétaire de la vache ou du vêtement, Rouben ne serait considéré que comme un brigand qui aurait vendu à Simon ce qui ne lui appartenait pas, et il serait obligé de rembourser à l'acheteur l'argent, car rab Papa dit ; Si un individu vend à un autre un champ sans garantie de remboursement, quoique l'acheteur ne puisse pas se faire rembourser l'argent, si le champ est saisi par le créancier du vendeur, le vendeur est obligé de lui rembourser l'argent, s'il se trouve qu'il a vendu un objet qui ne lui appartenait pas. Il en est de même, si l'on vend un meuble; il faut rembourser l'argent, s'il se trouve qu'on a vendu un meuble qu'on n'avait pas le droit de vendre.

---

pourrait-il pas servir de témoin pour Simon, quand même il s'agirait de la vente d'un immeuble ? Car si Rouben achète une maison ou un champ et qu'il le vende tout de suite à Simon, il n'a pas pu emprunter à quelqu'un de l'argent entre l'achat et la vente, et il n'a aucun intérêt à ce que Simon gagne le procès contre Joudah. C'est, disent les Thossephoth, ce que la ghemara aurait pu objecter, mais elle a une autre objection.

Réponse. — La beraïtha parle d'un cas où l'acheteur sait d'où vient la vache ou le vêtement, et il reconnaît que cet objet appartenait à Rouben, qui le lui a vendu, et que Joudah ne dit pas la vérité quand il prétend en être le propriétaire. Si, dans ce cas, Joudah saisit l'objet, Simon ne peut pas dire à Rouben : Le tribunal m'a condamné à rendre l'objet comme étant la propriété de Joudah, tu m'as donc vendu un objet qui ne t'appartenait pas, rends-moi mon argent; car Rouben peut lui répondre : Tu ne peux pas réclamer l'argent, puisque tu as reconnu que c'est à moi que l'objet avait appartenu, et que j'avais le droit de te le vendre. Rouben n'est donc pas intéressé à annuler les preuves de Joudah. Rab Zbid donne une autre réponse, Il dit que si un individu vend un objet sans garantie de remboursement, le vendeur ne doit jamais rendre l'argent, quand même il se trouverait qu'il a vendu un objet qui ne lui appartenait pas; car il peut dire à l'acheteur : Tu as consenti à acheter l'objet sous la condition de ne jamais réclamer le remboursement de l'argent.

Autre question. — On a cité les paroles que Rabin, fils de Samuel, a dites au nom de Samuel : Si un individu vend son champ sans garantie de remboursement au cas où le champ serait saisi par un créancier, le vendeur ne pourrait pas servir de témoin pour l'acheteur, contre le plaideur qui veut saisir le champ. Car le vendeur est intéressé à ce que l'acheteur garde le champ, pour que son créancier puisse le saisir.

Fol. 45). Quel intérêt le vendeur peut-il avoir à ce que l'acheteur garde le champ? Si le vendeur possède un autre champ qu'il n'a pas vendu, son créancier ne pourra pas saisir le champ vendu, il prendra celui qui n'est pas vendu. Si le vendeur ne possède rien, quel intérêt a-t-il à ce que son créancier puisse saisir le champ vendu ?

Réponse. — Samuel parle d'un cas où le vendeur ne possède rien, son créancier ne pourrait donc rien lui prendre ; cependant on aime que le créancier soit payé, pour qu'il n'applique pas au débiteur le verset « le méchant emprunte et ne paie pas » [Psaume XXXVII, 21]. — N'est-il pas exposé aux mêmes re-

proches de la part de l'acheteur, si son créancier saisit le champ? —A l'acheteur il pourra répondre: Tu as consenti à acheter sous la condition de ne jamais réclamer le remboursement de l'argent.

Rabba ou rab Papa publia ces paroles: Que ceux qui montent [de Babylone en Palestine] et ceux qui descendent de [Palestine en Babylone] sachent que, si un Juif vend un âne à un Juif, et si un païen l'enlève à l'acheteur, en prétendant que c'est à lui que l'âne appartient, la loi exige que le vendeur cherche à délivrer [reprendre] l'âne [en assignant, dit le Raschbam, le païen devant le tribunal, et en apportant des preuves que l'âne appartenait à lui et non au païen]. Cela s'applique au cas où l'acheteur ne sait pas si c'est son vendeur ou si c'est le païen qui a raison; mais s'il reconnaît que c'est à son vendeur que l'âné a appartenu, et que le païen l'a enlevé injustement, le vendeur n'est pas obligé de s'en occuper. Le vendeur n'est pas non plus obligé de s'en occuper, si le païen a prouvé son brigandage, en enlevant l'âne avec le harnais qui a été confectionné par l'acheteur. Amemar dit que même sans ces conditions le vendeur n'est pas obligé de s'en occuper.

Notre mischnah dit que l'ouvrier qui travaille dans un champ ne peut pas invoquer la *házakah* de trois ans [de même qu'un ouvrier qui reçoit un objet pour en confectionner quelque chose ne peut pas dire au patron: J'ai acheté l'objet; si je ne l'avais pas acheté, l'objet ne serait pas chez moi; car le patron peut répondre: L'objet est chez toi parce que je te l'ai donné, pour que tu en fasses ce que j'ai commandé]. Rabbah dit que, si le patron a remis à l'ouvrier un objet devant témoins, celui-ci n'est pas cru, s'il dit qu'il l'a acheté. Mais si le patron le lui a remis sans témoins, l'ouvrier est cru, s'il dit l'avoir acheté, en vertu du principe du *migo*, car, s'il voulait mentir, il aurait pu dire que le patron ne lui avait rien donné. Abayé lui demanda: S'il en est ainsi, l'ouvrier devrait être cru en vertu du principe du *migo*, quand même le patron lui aurait remis l'objet devant témoins; car, s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il a rendu l'objet. Mais Rabbah répondit à Abayé:

Tu crois que si on confie un dépôt devant témoins, le gardien peut le rendre sans témoins [c'est-à-dire, s'il dit qu'il a rendu, il est cru, sans amener des témoins qui l'ont vu rendre l'objet]; non; si on remet en dépôt devant témoins, le gardien doit le rendre devant témoins [celui qui a remis le dépôt ayant fait voir qu'il n'a pas confiance au gardien, on peut admettre la convention tacite qu'on ne devrait pas avoir confiance en lui, s'il dit l'avoir rendu; il faut donc qu'il rende le dépôt devant témoins].

Question d'Abayé contre Rabbah. — On lit dans une beraïtha: Un individu voit son esclave chez l'ouvrier [auquel il l'a remis pour lui apprendre un métier], ou il voit son vêtement chez le blanchisseur. Il lui demanda: Pourquoi gardes-tu si longtemps mon esclave ou mon vêtement? L'autre répond: Tu me l'as vendu ou donné. Dans ce cas l'ouvrier n'est pas cru [s'il n'a pas de témoins] et il doit rendre l'esclave ou le vêtement. Un individu voit son vêtement chez un autre [c'est l'interprétation de Rabba]; il lui demande: Comment mon vêtement que j'ai donné à un blanchisseur se trouve-t-il chez toi? l'autre répond: Tu as dit en ma présence au blanchisseur de me le vendre ou donner, et il me l'a vendu ou donné. Dans ce cas l'individu qui tient le vêtement est cru en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire simplement: Je l'ai acheté de toi. La beraïtha dit donc que, si le demandeur *voit* son vêtement chez l'ouvrier, celui-ci ne peut pas dire qu'il l'a acheté. Il en résulte que, si l'on n'avait pas vu le vêtement chez l'ouvrier, celui-ci serait cru en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il l'a rendu. On ne peut pas dire que la beraïtha parle d'un cas où le vêtement a été remis à l'ouvrier devant témoins, car alors l'ouvrier n'aurait pas pu dire qu'il l'avait rendu sans témoins. Il faut donc admettre que la beraïtha parle d'un cas où le vêtement a été remis à l'ouvrier sans témoins; dans ce cas l'ouvrier aurait pu dire qu'il a rendu l'objet, si on ne l'avait pas vu chez lui, par conséquent s'il dit l'avoir acheté, il est cru en vertu du principe du *migo*. Mais si l'on a vu le vêtement chez lui, il n'est pas cru, en disant qu'il l'a acheté, et on n'invoque pas pour lui le principe du *migo*, parce qu'il

aurait pu dire que le patron ne lui a rien donné [que le vêtement n'a pas appartenu au patron], puisque le vêtement lui a été remis sans témoins [1]. La beraïtha n'est donc pas d'accord avec Rabbah qui dit : Si l'objet a été remis à l'ouvrier sans témoins, il est cru en disant qu'il l'a acheté, en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'on ne lui avait rien remis.

Réponse. — La beraïtha parle d'un cas où le vêtement a été remis à l'ouvrier devant témoins, il ne peut donc pas dire qu'on ne lui a rien remis. Par conséquent, si on a vu le vêtement chez l'ouvrier, il n'est pas cru en disant qu'il l'a acheté. Mais si l'on n'a pas vu le vêtement, il est cru en disant qu'il l'a acheté, en vertu du principe du *migo*, car, s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il l'a rendu. —Comment pourrait-il dire qu'il l'a rendu ? N'as-tu pas dit que, si on remet un dépôt à un gardien devant témoins, celui-ci doit le rendre aussi devant témoins? — Rabbah répondit: J'ai abandonné cette opinion.

Question de Rabba contre Abayé et à l'appui de l'opinion de Rabbah. — On lit ailleurs : Un patron donne son vêtement à un ouvrier. Le patron indique le salaire convenu entre eux, mais l'ouvrier prétend que d'après leurs conventions, l'autre doit lui donner deux fois autant. Tant que le vêtement se trouve chez l'ouvrier, celui-ci est cru, à moins que le patron ne puisse s'appuyer sur des témoins ; car l'ouvrier peut invoquer le *migo* ;

---

[1] On voit qu'Abayé admet le principe du *migo*, si l'ouvrier peut dire qu'il a rendu l'objet; mais il ne l'admet pas, si l'ouvrier peut dire qu'il n'a rien reçu. Pourquoi cette différence? Les commentaires ne l'expliquent pas. Je crois que le principe du *migo* était un de ceux qui ne pouvaient pas avoir d'application générale. Son application dépendait des circonstances, comme le principe de la *grama*. Ainsi, le débiteur qui nie *une partie* de la dette n'est pas cru en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu nier tout [v. ma traduction du traité Khethoubothi, p. 9], parce qu'on n'ose pas nier tout à un créancier. Ici également, on peut dire qu'un ouvrier n'ose pas dire qu'il n'a rien reçu, quand le patron lui-même lui a remis l'objet ; mais il peut bien oser dire qu'il l'a remis dans la maison du patron en son absence. Rabbah n'admet pas cette distinction, mais la ghemara adopte la distinction d'Abayé.

s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il a acheté le vêtement. Si le vêtement a été rendu au patron, c'est le patron qui est cru, en vertu du principe que celui qui réclame doit appuyer sa réclamation de preuves. Cependant si l'ouvrier fait sa réclamation dans le temps prescrit pour le paiement des ouvriers, l'ouvrier prête serment et reçoit ce qu'il réclame [1]. Il s'agit ici d'un cas où le vêtement a été remis à l'ouvrier sans témoins; car s'il y avait des témoins, on aurait pu leur demander quel était le salaire convenu.

Fol. 46). On admet donc ici que, si le vêtement a été remis à l'ouvrier sans témoins, celui-ci est cru en disant que le salaire doit être doublé, en vertu du *migo*, car il aurait pu dire qu'il l'a acheté. Il en résulte que, si l'ouvrier dit qu'il l'a acheté, il est cru en vertu du *migo*, car il aurait pu dire que le patron ne lui a rien remis.

Réponse. —Il s'agit en effet d'un cas où le vêtement a été remis sans témoins, mais il n'y a pas non plus de témoins qui aient vu le vêtement chez l'ouvrier, de sorte que celui-ci pourrait dire qu'il l'a rendu. Dans ce cas l'ouvrier est cru s'il dit qu'il l'a acheté, en vertu du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il l'a rendu [2].

Question de rab Nahâman, fils d'Isaac, contre Rabbah. — On lit ailleurs : Si on réclame un objet d'un ouvrier, il ne peut pas répondre au demandeur : J'ai acheté l'objet; si je ne l'avais pas acheté, il ne serait pas chez moi [car le demandeur peut répondre : L'objet se trouve chez toi, parce que je te l'ai remis pour que tu en confectionnes quelque chose; ou pour que tu y fasses le travail nécessaire]. Il en résulte que, si on réclame un objet d'un autre individu qui n'est pas ouvrier, l'autre peut répondre : Je l'ai acheté, si je ne l'avais pas acheté, il ne serait pas chez

[1] Voir tome V de ma Législation civile, p. 43.

[2] Je ne comprends pas pourquoi le Raschbam dit « il aurait pu tout nier; » c'est-à-dire « qu'on ne lui avait rien donné. » Il me semble que selon Abayé on ne peut pas admettre ce *migo*, on peut seulement admettre le *migo*, qu'il aurait pu dire « qu'il avait rendu le vêtement » [v. plus haut, p. 150].

moi. Ici on parle évidemment d'un cas où l'objet a été remis au défendeur sans témoins. Car si l'objet avait été remis devant témoins, quand même le défendeur ne serait pas un ouvrier, il ne pourrait pas dire: Si je n'avais pas acheté l'objet, il ne serait pas chez moi. Il faut donc admettre qu'on parle ici d'un cas où l'objet a été remis au défendeur sans témoins; dans ce cas, si le défendeur n'est pas un ouvrier, il peut dire: Si je n'avais pas acheté l'objet, il ne serait pas chez moi; mais s'il est ouvrier, le demandeur lui répondra : Je te l'ai donné, pour que tu y fasses le travail commandé. L'ouvrier n'est donc pas cru, s'il dit qu'il a acheté l'objet, et ce passage n'adopte pas l'opinion de Rabbah, d'après laquelle l'ouvrier est cru en vertu du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que le patron ne lui a rien remis.

La question est irréfutable.

On lit dans une beraïtha : Si un ouvrier, au lieu de rendre au patron son objet [par exemple, un vêtement] qu'il a réclamé, lui a rendu l'objet [le vêtement] qu'un autre lui avait donné, le patron peut s'en servir, jusqu'à ce que le maître de l'objet vienne le prendre. Mais si, se trouvant dans une grande société, comme dans la maison de deuil ou à la noce, on a par erreur pris le vêtement d'un autre pour le sien, on ne peut pas s'en servir en attendant que le maître du vêtement vienne. — Pourquoi, dans le premier cas, peut-on se servir du vêtement d'un autre? — Rab répondit : Quand j'étais assis devant mon oncle [rabbi Híya], il m'a dit : parce qu'on charge souvent l'ouvrier de vendre l'habit qu'on lui donne. Il est donc probable que le maître de l'objet a chargé l'ouvrier de le lui vendre, ce que l'ouvrier a fait, mais en donnant par erreur à l'acheteur le vêtement de notre patron, et quand notre patron est venu prendre le sien, l'ouvrier lui a donné celui de l'autre, en attendant que l'acheteur vienne le réclamer. Rab Híya, fils de rab Naháman, dit que la beraïtha ne permet au patron de se servir du vêtement d'un autre que dans le cas où il l'a reçu de la main de l'ouvrier lui-même ; dans ce cas, on peut supposer que l'ouvrier le lui a donné pour qu'il s'en serve en attendant. Mais si ce sont la femme ou les enfants de l'ouvrier qui l'ont donné au patron, on peut dire

qu'ils l'ont fait par erreur, et le patron ne doit pas se servir sans permission de l'objet d'un autre. Même dans le cas où c'est l'ouvrier lui-même qui a donné le vêtement, le patron ne doit s'en servir que si l'ouvrier ne lui a pas dit : Voilà *ton* vêtement; mais s'il a dit : Voilà *ton* vêtement, on voit qu'il s'est trompé, et le patron ne peut pas s'en servir.

Question. — Notre mischnah dit qu'un fermier ne peut pas invoquer la *házakah*. Pourquoi? Ne peut-il pas dire au propriétaire : J'avais d'abord une partie seulement des produits; depuis trois ans que j'ai acheté le champ, je prends tout; si je ne l'avais pas acheté, tu ne m'aurais pas laissé prendre *tout* sans faire opposition?

Réponse de rabbi Johánan. — La mischnah parle de fermiers de famille qui sont dans le champ de père en fils; ceux-là ont l'habitude de manger les produits pendant un certain nombre d'années, puis le propriétaire les mange les années suivantes, et ainsi de suite.

Rab Naháman dit : Si un de ces fermiers de famille a remis le champ à d'autres fermiers pour trois ans, il peut invoquer la *házakah*, en disant au propriétaire : Si je n'avais pas acheté le champ, tu ne m'aurais pas permis de le faire cultiver par d'autres fermiers à ma place pendant trois ans. Rabbi Johánan dit : Si ce fermier de famille a fait travailler d'autres fermiers dans le champ, en travaillant lui-même avec eux, il ne peut pas invoquer la *házakah*, en disant : Si je n'avais pas acheté le champ, tu ne m'aurais pas permis de le faire; car on permet souvent aux fermiers de famille de se faire aider par d'autres personnes.

Rab Naháman, fils de rab Hísda, envoya demander à rab Naháman, fils de Jacob, si le fermier peut servir de témoin pour le propriétaire contre un individu qui réclame le champ. Rab Joseph, qui s'est trouvé là, lui fit répondre : Samuel a dit qu'il peut servir de témoin. — Une beraïtha ne dit-elle pas que le fermier ne peut pas servir de témoin? — La beraïtha parle d'un cas où le fermier doit encore prendre sa part des

produits du champ de cette année; dans ce cas il est intéressé à ce que son propriétaire garde le champ. Samuël parle d'un cas où le fermier n'a rien à prendre cette année; quant aux années suivantes, il trouverait au besoin d'autres champs à prendre à ferme.

On lit dans une beraïtha : Un individu emprunte de l'argent chez quelqu'un, un autre se fait garant de la dette: plus tard le débiteur a un procès avec un homme qui lui dispute la possession de son champ. Dans ce cas, le garant peut servir de témoin pour le débiteur, si le débiteur possède encore un autre champ pour couvrir la dette; car le garant n'a aucun intérêt à ce que le débiteur garde le champ en litige. Le créancier peut également servir de témoin pour le débiteur, si celui-ci possède encore un autre champ. Rouben a vendu d'abord un champ à Lévi, plus tard il en a vendu un autre à Joudah. Enfin vient un individu qui réclame le champ de Joudah, le deuxième acheteur, en disant qu'il lui appartient et que Rouben n'avait pas le droit de le vendre. Dans ce cas, le premier acheteur, Lévi, peut servir de témoin pour le deuxième acheteur, Joudah; si Joudah possède encore un autre champ, ou si Rouben en a un. Alors Lévi n'a aucun intérêt à ce que Joudah garde le champ en litige; car si Rouben doit de l'argent à quelqu'un, le créancier n'a pas le droit d'aller saisir le champ vendu par Rouben, si Rouben a un champ; et si Rouben n'en a pas; son créancier doit s'adresser d'abord au dernier acheteur, à Joudah [car Lévi pourrait dire au créancier : Quand j'ai acheté le champ, je t'ai laissé pour ta dette un champ chez Rouben]. Mais si Rouben n'a pas de champ, et si Joudah n'a que le champ en litige, Lévi ne peut pas servir de témoin pour Joudah, il est alors intéressé à ce que Joudah garde le champ. Car, si le créancier ne trouve rien ni chez Rouben, ni chez Joudah, il s'adressera à Lévi.

Fol. 47). Si le garant d'une dette a pris lui-même l'argent du créancier pour le donner au débiteur, de sorte que le créancier peut alors à volonté réclamer son argent du garant ou du débiteur, il peut, d'après les uns, servir de témoin pour le débiteur dans les mêmes conditions dans lesquelles un simple garant

aurait pu le faire. D'après les autres, il ne le peut pas, quand même le débiteur aurait un autre champ pour couvrir la dette; car ce garant est intéressé à ce que le débiteur possède plusieurs champs, pour que le créancier ait un certain choix parmi ces champs, et qu'il ne s'adresse pas au garant.

Rabbi Johánan dit : L'ouvrier qui travaille au champ [v. plus haut mischnah, p. 132, note] et le fermier ne peuvent pas invoquer la *házakah*, mais le fils de l'ouvrier ou du fermier peut le faire. Un brigand ne peut pas invoquer la *házakah*, ni son fils non plus, mais le fils de son fils peut le faire.

Question. — Comment les fils dont parle rabbi Johánan invoquent-ils la *házakah?* S'ils disent : Je garde le champ, parce que je l'ai hérité de mon père qui l'a possédé le temps légal de la *házakah*, le fils de l'ouvrier ou du fermier ne peut pas avoir plus de droit que son père. S'ils disent au propriétaire : J'ai acheté moi-même le champ, si je ne l'avais pas acheté, tu ne m'aurais pas laissé le posséder pendant trois ans sans y faire opposition; dans ce cas, le fils du brigand peut invoquer la *házakah* comme un autre individu.

Réponse. — Rabbi Johánan parle d'un cas où le fils dit au propriétaire [1] : Tu as avoué à mon père que tu lui as vendu le champ. Dans ce cas, le fils de l'ouvrier ou du fermier est cru, en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire : Je l'ai acheté moi-même, si je ne l'avais pas acheté, tu ne m'aurais pas laissé le posséder pendant trois ans, sans y faire opposition. Quant au fils du brigand, s'il dit au propriétaire : Tu as avoué à mon père que tu lui as vendu le champ, cet aveu n'a aucune valeur; car le brigand qui a pu enlever un champ de force aurait pu aussi faire du mal au propriétaire, et celui-ci a eu peur et il a fait l'aveu malgré lui. Mais le fils du fils du brigand peut invoquer la *házakah*, s'il dit au propriétaire : Je garde le champ, parce que je l'ai hérité de mon père qui était un honnête homme, et qui ne l'aurait pas possédé pendant

[1] J'ai adopté la variante des Thossephoth, par suite du motif qu'ils donnent.

trois ans, sans opposition de ta part, s'il ne l'avait pas acheté. Rabba dit : Il peut arriver que la *házakah* invoquée par le petit-fils du brigand soit également nulle; c'est quand il dit au propriétaire : Je garde le champ, parce que je l'ai hérité de mon grand-père qui l'a possédé pendant trois ans.

Quel est le brigand dont on dit qu'il ne peut pas invoquer la *házakah?*—Rabbi Johánan dit qu'on parle d'un homme dont on sait positivement qu'il a d'abord enlevé le champ de force; s'il dit qu'il l'a acheté plus tard, il n'est pas cru. Rab Hísda dit qu'on parle des assassins capables de tuer un homme pour s'emparer de son bien.

On lit dans une beraïtha : L'ouvrier ou le fermier ne peuvent pas invoquer la *házakah;* mais l'ouvrier qui ne travaille plus, ou le fermier qui ne fait plus la culture pour son propriétaire, peut invoquer la *házakah*, puisqu'on sait qu'il n'est plus fermier. Quoique le fils ne puisse pas invoquer la *házakah* pour le champ de son père, ni la femme pour celui de son mari, le fils qui est complétement séparé de son père [qui ne mange plus à sa table, et qui ne s'occupe plus de ses affaires] peut invoquer la *házakah* pour un champ du père; de même, la femme divorcée peut invoquer la *házakah* pour un champ de son ancien mari.

Question. — La beraïtha avait-elle besoin de nous apprendre que la femme divorcée peut invoquer la *házakah?*

Réponse. — La beraïtha parle d'un cas où le mari a écrit la lettre de divorce, mais où l'acte a été accompli de manière à laisser des doutes sur sa valeur, et la femme ne peut pas se remarier. On adopte l'opinion de rabbi Zéra, qui a rapporté ce que rabbi Jérémie, fils d'Abba, a dit au nom de Samuel : Dans tous les cas où le divorce est douteux, le mari est obligé de nourrir la femme. La beraïtha veut donc nous apprendre que, même dans ce cas, si la femme possède un champ de son mari, elle peut lui dire : Si tu ne m'avais pas vendu le champ, tu ne m'aurais pas laissée le posséder pendant trois ans sans y faire opposition.

Rab Naháman raconte : Houna m'a dit : Tous ceux qui ne peuvent pas invoquer la *házakah* [comme le fermier, l'ouvrier, la femme mariée, etc.] peuvent garder le champ, s'ils peuvent prouver par un acte ou par des témoins qu'ils l'ont acheté, à l'exception du brigand qui ne peut pas garder le champ qu'il a enlevé de force, quand même il prouverait par un acte ou par l'aveu du propriétaire qu'il l'a acheté plus tard; car l'acte ou l'aveu a pu être forcé.

Question. — Rab Naháman n'avait pas besoin de raconter, au nom de rab Houna, ce qu'on peut apprendre dans la mischnah qui dit : Si un individu achète d'abord un champ d'un sicarius [1] qui l'a enlevé de force au propriétaire, et qu'il l'achète de nouveau du propriétaire lui-même, la vente est nulle ; car le propriétaire ne l'a vendu que parce que le sicaire l'a forcé de le faire.

Réponse. — On aurait pu interpréter la mischnah comme Rab qui dit : La mischnah parle d'un cas où le propriétaire n'a fait que dire à l'acheteur devant témoins : Va faire l'acte de prise de possession pour acquérir le champ; mais si le propriétaire a écrit un acte de vente, l'acte est valable. Rab Naháman et rab Houna veulent nous apprendre qu'il faut interpréter la mischnah comme Samuel qui dit : Quand même le propriétaire aurait écrit un acte de vente, l'acte est nul, à moins que le vendeur ne se soit engagé dans l'acte à payer à l'acheteur la valeur du champ, s'il est saisi par son créancier [2].

Rab Bibé ajoute au nom de rab Naháman : Lorsque le brigand présente l'acte de vente, l'acte est nul, car la vente était forcée, et le vendeur peut reprendre son champ; mais il doit rendre au brigand son argent, si le brigand amène des témoins qui l'ont vu donner de l'argent; mais si les témoins disent seulement : Le vendeur a fait l'aveu qu'il a reçu de l'argent pour le champ, l'aveu est nul, car il était forcé.

---

[1] Le texte dit *sikarikon*, qui paraît être le mot latin *sicarius*, grecisé en *sikarikos*.

[2] Il est probable que, si on peut supposer que cet engagement a été également forcé, la vente est nulle.

Rab Houna dit : Si l'on vend quelque chose parce qu'on y est forcé, la vente est valable.

Fol. 48\. Car on peut admettre que, se trouvant menacé de tout perdre, on consent à vendre l'objet pour s'épargner un mal plus grand.

Question de rab Hamnouna. — On lit dans une mischnah : Si un individu achète d'abord un champ d'un sicaire qui l'a enlevé de force au propriétaire, et qu'il l'achète de nouveau du propriétaire lui-même, la vente est nulle, parce que le sicaire l'a forcé de le faire.

Réponse. — Rab a dit que la mischnah parle d'un cas où le propriétaire n'a fait que dire à l'acheteur : Va faire l'acte de la prise de possession pour acquérir le champ ; mais s'il a écrit un acte de vente, l'acte est valable. — Que répondra-t-on d'après Samuel, qui dit que l'acte de vente écrit dans ces circonstances est nul? — Samuël est d'accord que l'acte est valable, si le propriétaire a reçu le prix de l'objet vendu. — Que répondra-t-on d'après rab Bibé, qui dit au nom de rab Nahâman que l'acte est nul et que le propriétaire rendra au brigand l'argent qu'il a reçu? — Rab Houna n'admet pas l'idée de rab Bibé.

Rabba dit : Si on vend un champ parce qu'on y est forcé, la vente est valable. Cela s'applique au cas où le brigand demanda seulement à acheter un champ quelconque, et où le propriétaire a eu la liberté de choisir lui-même celui qu'il a vendu ; mais si le brigand a précisé le champ qu'il voulait acheter, la vente est nulle. Si le propriétaire a compté l'argent, c'est-à-dire, s'il avait la liberté de fixer le prix [1], quoique le brigand ait précisé le champ, la vente est valable. Si le propriétaire avait la liberté de se débarrasser du brigand sous un prétexte quelconque et qu'il ne l'ait pas fait, la vente est valable, quoique le brigand ait précisé le champ qu'il voulait, et qu'il n'ait pas laissé au propriétaire la liberté de fixer le prix.

---

[1] Le Raschbam s'exprime autrement.

On adopte l'idée que la vente forcée est valable, quand même le brigand précise le champ qu'il veut acheter.

Un certain Tobi a forcé un certain Papaï à lui vendre un champ. Le vendeur a donc fait un acte de vente, mais auparavant il a écrit un autre acte, un acte *modáa*, de manifestation, que la vente est forcée. Rabbah, fils de Bar Hánah, a signé comme témoin les deux actes, et rab Houna l'a approuvé.

Question. — Comment l'acte de vente signé par des témoins peut-il être annulé par l'acte de la *modáa* signé par les mêmes témoins? Rab Naháman a dit : Si les témoins qui ont signé un acte de prêt disent : Le débiteur n'a encore rien emprunté, mais nous avons écrit et signé l'acte qui était une *amanah* [c'est-à-dire que le débiteur a voulu donner l'acte au créancier d'avance, en ayant confiance en lui qu'il n'en ferait aucun usage, et qu'il l'a fait pour le cas où il voudrait emprunter de l'argent]; si les témoins le disent, ils ne sont pas crus; car c'est comme s'ils voulaient contredire leur parole donnée par écrit en signant l'acte.

Fol. 49). Si les témoins qui ont signé un acte de vente disent : Le vendeur a fait une *modáa* [manifestation] devant nous avant de vendre le champ, en disant qu'il y était forcé, ils ne sont pas crus; car c'est encore comme s'ils voulaient contredire leur déposition donnée par écrit en signant l'acte.

Réponse. — Une *modáa* [manifestation] verbale ne peut pas annuler un acte, mais un acte de *modáa* peut annuler l'acte de vente.

Mar, fils de rab Aschê, dit : Si les témoins d'un acte de prêt disent que l'acte était une *amanah*, ils ne sont pas crus, parce qu'il est défendu de signer un acte pareil, et que les témoins s'avouent coupables; or, un homme n'est pas cru quand il se dit coupable. Mais si les témoins d'un acte de vente disent : Le vendeur a fait une *modáa* devant nous que la vente était forcée, ils sont crus, car ils ont fait une chose permise, et la vente est nulle.

Question. — Notre mischnah dit que le mari ne peut pas

invoquer la *házakah* pour les biens de sa femme, c'est-à-dire qu'il ne peut pas dire à sa femme : J'ai acheté tes biens, si je ne les avais pas achetés, tu ne m'aurais pas laissé en manger les produits pendant trois ans sans y faire opposition. La mischnah a-t-elle eu besoin de le dire? la femme n'aurait pas pu s'opposer à ce que le mari en mange les produits, parce qu'il a l'usufruit de ses biens.

Réponse. — La mischnah parle d'un cas où le mari a donné un acte à sa femme dans lequel il renonce à l'usufruit, et elle veut nous apprendre que même dans ce cas, si le mari a mangé les produits du champ de sa femme, il ne peut pas lui dire : Je l'ai acheté, si je ne l'avais pas acheté, tu ne m'aurais pas laissé en manger les produits pendant trois ans, sans y faire opposition; car une femme laisse souvent son mari manger les produits de son champ, quoiqu'il n'y ait aucun droit. — Est-ce qu'un acte pareil donné à la femme a une valeur? Une beraïtha ne dit-elle pas : Si un individu dit à un autre : « Je ne veux avoir aucun droit dans mon champ », ces paroles n'ont aucune valeur [il faut qu'il dise : Je te fais un don de mon champ] ? — Ceux de l'école de rabbi Janaï ont répondu : Notre mischnah parle d'un cas où le mari a donné cet acte à la femme avant son mariage, quand elle n'était que sa fiancée; il a donc renoncé à l'usufruit avant qu'il y ait eu aucun droit; dans ces conditions le renoncement est valable. Car on adopte l'opinion de rab Khahana qui dit : On peut renoncer d'avance à un droit qui doit venir plus tard, non pas à un droit qu'on aura plus tard conformément à une loi mosaïque [si on renonce, par exemple, d'avance à l'héritage qu'on aura plus tard à la mort de son père, le renoncement est nul], mais à un droit qu'on aura plus tard conformément à une loi rabbinique établie en sa faveur, car on adopte l'opinion de Rabba qui dit : Si un individu renonce à un droit que la loi rabbinique lui a accordé, le renoncement est valable, par exemple, dans le cas de rab Houna qui a dit au nom de Rab : La femme peut dire à son mari : Je renonce à la nourriture que tu me dois et je ne veux pas te donner ce que je gagne.

Autre question. — Notre mischnah dit que le mari ne peut

pas dire à sa femme : J'ai acheté ton champ ; si je ne l'avais pas acheté, tu ne m'aurais pas laissé en manger les produits. Il en résulte que s'il a un acte de vente, la vente est valable. Ne pourrait-elle pas annuler la vente, en disant qu'elle lui a donné l'acte par pure complaisance? N'avons-nous pas une mischnah qui dit: Si un individu achète un champ d'abord du mari, et puis de sa femme, pour qu'elle ne puisse pas, en cas de divorce ou de veuvage, saisir ce champ pour sa Khethoubah, l'acte de vente donné par la femme est nul [et elle peut saisir le champ pour sa Khethoubah, si elle devient veuve ou divorcée], parce qu'elle peut dire à l'acheteur, qu'elle lui a donné l'acte pour faire plaisir à son mari ; à plus forte raison peut-elle dire cela, si elle donne un acte de vente au mari lui-même.

Réponse. — Rabbah, fils de rab Houna a dit que cette mischnah parle des trois champs suivants : du champ que le mari a spécialement hypothéqué à la femme dans l'acte de la Khethoubah,

Fol. 50), du champ qu'il a après le mariage hypothéqué à la Khethoubah, et du champ qu'elle lui a apporté en dot. Est-ce que Rabbah fils de rab Houna veut dire que, s'il s'agit des autres champs du mari l'acte de vente de la femme est valable, et qu'elle ne peut pas dire à l'acheteur qu'elle le lui a donné pour faire plaisir à son mari? Non; il est évident que dans les autres champs du mari la femme peut dire à l'acheteur qu'elle ne lui a donné l'acte que pour ne pas contrarier le mari ; car si elle refusait cet acte, le mari pourrait croire qu'elle ne pense qu'au divorce ou qu'elle attend sa mort ; mais on pourrait croire que, quand il s'agit des trois champs sus-mentionnés qui appartiennent plus spécialement à la femme, elle aurait pu refuser l'acte de vente sans froisser le mari. Rabbah, fils de rab Houna, veut donc nous apprendre, que même pour ses trois champs la femme peut dire qu'elle n'a pas osé refuser au mari cette complaisance de donner un acte de vente à l'acheteur. Quels sont donc les champs que Rabbah, fils de rab Houna, voulait exclure ? Ce sont les biens *melog* de la femme, dont le mari n'a que l'usufruit. Rabbah, fils de rab Houna veut donc dire que, si le mari a vendu les biens de la femme et que la femme a donné aussi un acte de vente au même acheteur, la vente est va-

lable ; comme les biens sont à elle, elle a pu refuser la vente sans froisser son mari, et elle n'est pas crue, si elle dit qu'elle a donné l'acte de vente de ses biens pour faire plaisir au mari. Or, dans notre mischnah il s'agit des biens *melog* des femmes ; si elle les vend à son mari, la vente est valable.

Question. — Cela ne s'accorde pas avec l'opinion d'Amêmar qui a dit : Si le mari et la femme ont vendu les biens *melog*, la vente est nulle.

Réponse. — Amêmar ne veut pas dire : si le mari et la femme ont vendu *tous les deux*, mais il veut dire : si le mari *seul ou* la femme *seule* a vendu, et il veut nous apprendre que si le mari seul a vendu les biens *melog*, il n'a pu vendre que ses droits, savoir l'usufruit, et le droit d'héritage si elle meurt avant lui, mais il n'a pas pu vendre le droit de la femme de reprendre ces biens si elle devient veuve ou divorcée. La vente du mari devient donc nulle, si la femme devient veuve, et elle peut le reprendre à l'acheteur. Si la femme seule a vendu ces biens, elle n'a pu vendre que son droit de les reprendre si elle devient veuve ou divorcée, mais elle n'a pas pu vendre les droits du mari d'en avoir l'usufruit et de les hériter de la femme ; la vente de la femme seule devient nulle, si elle meurt avant le mari, qui peut les reprendre à l'acheteur. Amêmar adopte l'opinion de rabbi Jossé, fils de Hánina. Car rabbi Jossé, fils de Hánina, dit : On a établi dans la ville d'Ouscha la loi que, si la femme vend ses biens *melog*, la vente est nulle à sa mort, et le mari qui hérite d'elle peut les reprendre aux acheteurs. Mais si le mari et sa femme ont vendu *tous les deux* les biens *melog*, la vente est valable ; de même si elle a vendu ses biens *melog* à son mari.

Autre question. — Notre mischnah dit que le mari ne peut pas invoquer la *házakah* pour les biens de sa femme ; il ne peut pas dire à sa femme : J'ai acheté ces biens de toi, si je ne les avais pas achetés, tu ne m'aurais pas laissé les posséder sans y faire d'opposition ; il ne peut pas le dire, car une femme mariée ne fait pas toujours opposition à son mari et n'est pas obligée de le faire, s'il mange les produits de son bien. La mischnah est donc en désaccord avec Rab

qui dit : Une femme mariée doit faire opposition. Que voulait-il dire ? Il ne voulait pas dire que, si un étranger s'empare de ses biens, elle doit y faire opposition ; car si elle ne le fait pas, l'autre pourra lui dire au bout de trois ans : J'ai acheté ces biens de toi, si je ne les avais pas achetés, tu ne m'aurais pas laissé les posséder pendant trois ans, sans y faire opposition. Rab ne voulait pas dire cela, car il a dit ailleurs : On ne peut pas invoquer la *házakah* pour les biens *melog* d'une femme mariée, on ne peut pas lui dire : j'ai acheté ces biens de toi, si je ne les avais pas achetés, tu ne m'aurais pas laissé les posséder, sans y faire opposition ; car la femme peut répondre : je n'ai pas fait d'opposition, car j'ai pensé que mon mari la ferait ou l'avait faite. Rab voulait donc dire ici que, si le mari lui-même s'empare des biens de sa femme, elle doit y faire opposition ; car si elle ne le fait pas, le mari peut invoquer la *házakah* en disant à sa femme : j'ai acheté ces biens de toi, si je ne les avais pas achetés, tu ne m'aurais pas laissé les posséder sans y faire opposition.

Réponse. — Rabba répondit : Rab veut dire que si le mari gâte le capital des biens de sa femme, par exemple s'il fait des fosses dans son champ, elle doit s'y opposer ; si elle ne le fait pas, le mari peut invoquer la *házakah* ; car la femme peut et doit empêcher son mari de gâter le capital. Notre mischnah parle de l'usufruit ; le mari ne peut pas invoquer la *házakah*, s'il n'a fait que manger les produits du champ, car les femmes laissent d'ordinaire à leurs maris l'usufruit de leurs biens.

Question. — Comment Rab peut-il dire que le mari peut invoquer la *házakah* pour les biens de sa femme, s'il *endommage* le capital ? Rab Nahâman a dit au nom de Rabbah, fils d'Abouha : La loi de la *házakah* n'est pas applicable au cas où l'on cause un dommage.

Réponse. — Rab Nahâman veut dire que, dans ce cas la loi de la *házakah* qui exige la durée de trois ans, n'est pas applicable ; on n'a pas besoin de cette durée ; car on ne laisse pas un étranger endommager ses biens sans s'y opposer *tout de suite*. Si Rab dit que le mari peut invoquer la *házakah* pour les biens de sa femme,

s'il endommage le capital, il ne veut pas dire la *házakah* de *trois* ans; car dans le cas de dommage, on n'a pas besoin d'une si longue durée.

On peut répondre aussi que Rab veut dire, que le mari peut invoquer la *házakah* de trois ans; car même en causant un dommage dans le capital il faut une possession de trois ans. Mais rab Naháman ne parle pas du tout de la possession d'une propriété d'un autre individu. Il parle d'un cas, où un individu fait dans son propre domaine quelque chose qui cause un dommage à son voisin, par exemple s'il exerce une profession chez lui, qui incommode le voisin par la fumée ou la mauvaise odeur, et s'il veut invoquer la *házakah* en disant: j'ai acheté de toi le droit de le faire, si je ne l'avais pas acheté tu ne m'aurais pas laissé exercer ce métier dans ton voisinage si longtemps, sans y mettre opposition. Rab Naháman nous apprend donc, qu'il n'y a pas de *házakah* pour autoriser à causer du dommage à son voisin.

Rab Joseph se rapporte à la question adressée contre Rab de notre mischnah; il ne veut pas la réponse de Rabba, il en donne une autre. Notre mischnah dit que le mari ne peut pas invoquer la *házakah* pour les biens de sa femme, car la femme ne fait pas toujours et n'est pas obligée de faire opposition à son mari; Rab admet cette opinion. Quand il dit: Une femme mariée doit faire opposition, il veut dire qu'elle doit faire opposition après la mort de son mari à un autre qui possède ses biens, autrement celui-ci invoquera contre elle la *házakah*; par exemple: Son mari a vendu ses biens *melog* à un individu, c'est-à-dire qu'il a vendu les droits qu'il avait sur ces biens, savoir: l'usufruit de son vivant et le droit d'héritage si la femme meurt avant lui. L'acheteur a donc pris possession des biens pour en manger les produits du vivant du mari. Le mari est mort plus tard, et les biens doivent retourner à la veuve; mais l'acheteur qui les a déjà possédés pendant que le mari vivait encore, continue à les garder après sa mort. Dans ce cas, dit Rab, la veuve doit faire acte d'opposition, et il veut nous apprendre que si elle ne fait pas d'opposition, l'acheteur, après avoir possédé les biens trois ans après la mort du mari, peut lui dire: j'ai acheté de ton mari non-seule-

ment ses droits qu'il avait comme mari [comme l'usufruit...], mais aussi le capital que tu lui as vendu auparavant en ma présence ; il est cru en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire : après avoir acheté de ton mari ses droits, j'ai après sa mort acheté de toi le capital de ces biens, si je ne l'avais pas acheté, tu ne m'aurais pas laissé les posséder trois ans après la mort de ton mari, sans y faire opposition.

Fol 51). Les juges de l'exil [1] disent : On peut invoquer la *házakah* pour les biens d'une femme mariée, en lui disant : tu les as vendus, puisque tu m'as laissé les posséder trois ans, sans y faire opposition. Rab dit que l'opinion de ces juges paraît juste. Rab Khahana et rab Assé demandèrent alors à Rab : Est-ce que tu as changé d'avis? Car tu as dit qu'on ne peut pas invoquer la *házakah* pour les biens d'une femme mariée, parce qu'elle peut dire, qu'elle n'a pas fait d'opposition croyant que son mari la ferait ou l'avait fait. Rab répondit : Je n'approuve l'opinion des juges de l'exil que pour le cas, où l'acheteur continue à posséder ces biens après la mort de son mari [le cas que rab Joseph vient de mentionner].

Question. — Notre mischnah dit : La femme ne peut pas invoquer la *házakah* pour les biens de son mari [elle ne peut pas dire à son mari : J'ai acheté ces biens de toi, si je ne les avais pas achetés, tu ne m'aurais pas laissé en manger les produits, sans y faire opposition]. La mischnah avait-elle besoin de nous l'apprendre? Le mari est obligé de la nourrir, par conséquent il ne s'oppose pas à ce qu'elle mange les produits de ses biens.

Réponse. — La mischnah parle d'un cas, où le mari a destiné un champ à l'entretien de sa femme. Elle prend les produits de ce champ et en plus ceux d'un autre, la mischnah nous apprend que même dans ce cas la femme ne peut pas dire au mari : J'ai acheté ce champ de toi, si je ne l'avais pas acheté, tu ne m'aurais pas laissé en prendre les produits, sans y faire opposition, puisque j'ai un autre champ pour mon entretien; elle ne peut

---

[1] Ces juges, dit le Raschbam, étaient Samuel et Karna.

pas le dire, parce que les maris laissent souvent leurs femmes prendre les produits de leurs biens sans s'y opposer.

Autre question. — Notre mischnah dit, que la femme ne peut pas invoquer la *házakah* comme preuve qu'elle a acheté le champ du mari. Il en résulte que, si elle a un acte de vente, la vente est valable ; on pourrait donc en tirer la conclusion que, si un individu vend un champ à sa femme, la vente est valable, et le mari ne peut pas l'annuler en disant : J'ai voulu seulement reprendre mon argent qu'elle a pris sans vouloir me le rendre.

Réponse. — On ne peut rien conclure de la mischnah, car elle veut dire peut-être : La femme ne peut pas invoquer la *házakah* comme preuve que son mari lui a fait don du champ ; d'où on pourrait seulement conclure que, si elle a un acte de don, le don est valable.

Rab Naháman dit à rab Houna : Mar n'était pas avec nous le soir [1], quand nous avons dit des choses excellentes. Rab Houna demanda : Quelles choses excellentes avez-vous dit? — Nous avons dit : Si un individu vend un champ à sa femme, la vente est valable, et le mari ne peut pas l'annuler en disant : J'ai voulu découvrir mon argent qu'elle cachait, j'ai considéré cet argent comme le mien, et je n'ai pas voulu lui faire faire l'acquisition du champ en me le payant, car je n'ai pas considéré l'argent comme lui appartenant. Mais rab Houna répliqua : Cela va sans dire ; en faisant abstraction de l'argent, elle a pu faire l'acquisition du champ en recevant l'acte de vente. Car une mischnah dit : On peut faire l'acquisition des immeubles par le paiement de leur prix, ou en recevant l'acte de vente, ou par la prise en possession. Rab Naháman répondit : Samuel a dit à propos de cette mischnah, que les trois moyens qu'elle indique pour faire l'acquisition d'un immeuble, ne sont bons que pour valider un don ;

---

[1] *Mar* est un titre de politesse, comme monsieur ; en son absence il l'appelait *Houna* sans aucun titre. Le texte dit *bithehouma*, dans le *thehoum* [espace de 2 000 aunes] autour de la ville. Les écoles et les synagogues se trouvaient souvent en dehors des villes [v. *Actes* XVI, 13]. Était-ce pour qu'on pût y venir des villages voisins?

mais s'il s'agit d'une vente, il n'y a qu'un moyen pour la rendre irrévocable, c'est l'argent.

Rab Houna répliqua encore : Tu prétends que l'acte de vente ne suffit pas pour la rendre irrévocable. Rab Hamnouna a adressé une question contre Samuel en citant une beraïtha qui dit : L'acte de vente peut la rendre irrévocable ; exemple, un individu écrit sur un parchemin ou sur un morceau d'argile, quoique ce morceau n'ait pas même la valeur d'une peroutha, « mon champ t'est vendu, ou mon champ t'est donné, » la vente ou le don est irrévocable.

Rab Naháman répondit : Rab Hamnouna qui adressa la question, a répondu lui-même, que la beraïtha parle d'un cas, où le champ est de très-mauvaise qualité et dont on se débarrasse volontiers par l'acte de vente sans attendre le paiement ; mais pour les champs ordinaires on ne veut en rendre la vente irrévocable qu'en recevant l'argent. Rab Asché répondit que la beraïtha parle seulement d'un acte de don, l'expression « mon champ t'est *vendu* » se met parfois dans un acte de don, pour donner plus de droits à celui qui reçoit le champ [c'est-à-dire que celui qui fait le don s'engage à faire son possible pour empêcher son créancier de saisir le champ].

Question contre rab Naháman.—On lit ailleurs : Si un individu emprunte de l'argent à son esclave, et qu'il l'affranchisse ensuite, ou bien s'il l'emprunte à sa femme, et qu'il divorce ensuite avec elle, l'esclave ou la femme ne peuvent rien réclamer. Pourquoi? Probablement parce qu'il peut dire qu'il voulait seulement découvrir l'argent, que l'esclave ou la femme cachait et qu'il considère comme lui appartenant.

Réponse. — Quand on fait un emprunt à sa femme, on peut en effet dire qu'on l'a fait pour recouvrer son propre argent, car on ne s'engage pas volontiers comme débiteur envers son esclave ou sa femme ; mais il n'en est pas ainsi dans un acte de vente.

Rab Houna, fils d'Abin, envoya dire : Si un individu vend son champ à sa femme, la vente est valable, mais le mari en a l'usufruit. Mais rabbi Abba, rabbi Abouhou et tous les grands

hommes de l'époque disent : C'est un don qu'il a fait à sa femme [et il n'a pas, dit le Raschbam, l'usufruit], mais il a employé le mot *vente*, pour lui en assurer davantage la possession.

Rab dit : Si un individu vend un champ à sa femme, la vente est irrévocable, mais le mari en a l'usufruit; s'il en fait un don à sa femme, le don est irrévocable, et le mari n'en a pas l'usufruit. Rabbi Elázar dit : Soit qu'il ait vendu le champ à sa femme, soit qu'il lui en ait fait un don, la vente ou le don est irrévocable, et le mari n'en a pas l'usufruit.

Un fait s'est présenté devant rab Hisda, qui a rendu un jugement conformément à l'opinion de rabbi Elázar. Rabban Oukba et rabban Nehémie, les fils de la fille de Rab [1] demandèrent à rab Hisda : Pourquoi *mar* [2] abandonne-t-il les grands [Rab] pour suivre les petits [rabbi Elázar]. Rab Hisda répondit : je m'appuie aussi sur des grands, car Rabbin dit au nom de rabbi Johanan : soit que le mari ait vendu un champ à sa femme, soit qu'il lui en ait fait un don, la vente ou le don est irrévocable et le mari n'en a pas l'usufruit.

Rabba dit : Il faut adopter l'opinion que, si un individu vend un champ à sa femme, la vente est nulle et le mari en a l'usufruit; s'il lui en fait don, le don est irrévocable, et il n'en a pas l'usufruit.

Question. — Il y a une contradiction dans les paroles de Rabba, quand il dit : « la vente est nulle » [le champ entier appartient donc au mari], et qu'il ajoute « le mari en a l'usufruit. »

Réponse. — Si la femme avait de l'argent en cachette, la vente est nulle, car le mari peut dire qu'il a voulu seulement découvrir cet argent. Mais si l'argent était connu du mari, la vente est valable, seulement il en a l'usufruit. Car rab Joudah dit : si l'argent était caché devant le mari, la vente est nulle; sinon, la vente est valable.

---

[1] Le titre *Rabban* est rare pour les Amoraïm, on trouve aussi *Rabana* [Pessahim fol. 103, recto].

[2] On se parlait souvent par politesse en troisième personne du singulier, avec le titre de *mar*, correspondant à monsieur.

On lit dans une beraïtha : On ne reçoit pas de dépôts d'une femme, ni d'un esclave, ni d'un enfant. Si l'on a reçu un dépôt d'une femme, on le rend à la femme [et non pas à son mari]; si la femme est morte, on le rend à son mari [qui hérite d'elle]. Si l'on a reçu un dépôt d'un esclave, on le rend à l'esclave [1]; si l'esclave est mort, on le rend à son maître.

Fol. 52). Si l'on a reçu un dépôt d'un mineur, on le vend [si le dépôt ne peut pas se conserver] pour acheter un bien précieux, qu'on garde jusqu'à ce qu'il devienne majeur; s'il est mort, on le rend à ses héritiers. Si ces individus [la femme, l'esclave ou le mineur] ont dit avant la mort, que le dépôt appartient à tel ou tel individu, on le donne à cet individu ; si on ne peut pas le faire [quand on sait qu'ils n'ont pas dit la vérité], on fait un commentaire à leurs paroles [on cherche à deviner qui peut être le propriétaire du dépôt].

La femme de Rabbah, fils de Bar Hánah, dit avant sa mort que certains objets appartenaient à Martha [2] et aux fils de sa fille. Rab dit au mari : Si tu as confiance en ta femme, fais ce qu'elle a dit ; sinon, garde les objets. D'après une autre variante Rab aurait dit : Si tu crois que ces gens sont assez riches pour posséder de tels objets précieux, tu dois les leur rendre [3] :

---

[1] On ne le rend pas, dit le commentaire rabbenou Ascher, à son maître, car l'esclave peut dire que quelqu'un lui a confié ce dépôt, ou quelqu'un lui en a fait cadeau pour l'aider à se racheter. Il résulte de ce passage que la règle « ce que l'esclave possède appartient au maître, » n'exprime qu'un *fait*, que les esclaves n'avaient rien qui leur appartenait en propre, mais non pas un droit, car d'après la loi rabbinique un esclave pouvait posséder.

[2] Le Raschbam dit que Martha était un nom d'homme, il cite le passage « Hana, Schela, Martha, étaient *bené* d'Aba » [Synherbrin fol. 5 recto]. Il a oublié le passage « Les *bené* d'Amram étaient Moïse, Aaron et Mirjam » I Chroniques V, 29]. On trouve cependant *Martha amar* [traité Pessahim, fol. 103, recto].

[3] Le commentaire rabbenou Ascher dit à cette occasion: Quand la ghemara cite une deuxième variante, en employant les mots *ykha de-amré*, il y en a qui disent autrement, les *geonim* [les chefs postérieurs à l'époque thalmudique] adoptent toujours la première variante qui était la lection de tout le monde, tandis que la deuxième n'était que la lection de quelques personnes.

Quel est le bien précieux qu'on achète pour le mineur ? — Rab Hisda dit qu'on achète un Pentateuque [1]. Rabbah, fils de Houna, dit qu'on achète un dattier, dont l'enfant mangera les dattes.

Notre mischnah dit, que le père ne peut pas invoquer la *házakah* pour les biens de son fils, ni le fils pour ceux de son père. Rab Joseph dit, que cela s'applique même au cas, où le père et le fils vivent séparément. Rabba dit, au contraire, que s'ils vivent séparément, ils peuvent invoquer la *házakah* l'un pour les biens de l'autre. Rab Jérémie de Diphthé dit, qu'un fait s'est présenté devant rab Papé, qui a rendu un jugement selon l'opinion de Rabba. La ghemara adopte l'opinion de Rabba. On lit aussi dans une beraïtha, que le fils séparé de son père et la femme divorcée de son mari sont sous ce rapport considérés comme des personnes étrangères.

Un des frères administrait la maison après la mort du père ; il y avait des actes de prêt et d'achat écrits en son nom, et il dit que ces actes appartiennent à lui seul, car il avait un héritage du père de sa mère qui n'était pas la mère des autres frères. Les frères disent que ces actes leur appartiennent à tous, car ils n'ont pas encore fait de partage, et tout était en commun; seulement les actes se faisaient en son nom, parce qu'il était le gérant. Rab dit, que dans ce cas c'est au gérant de prouver que les actes sont à lui seul, autrement les autres frères peuvent réclamer leur part. Samuel dit, au contraire, ce sont les frères qui doivent prouver que les actes leur sont communs. Samuel dit : Abba [Rab] m'a accordé que, si le gérant est mort, on ne peut pas exiger de ses enfants de chercher de preuves, et alors on dit aux frères du gérant de prouver que les actes leur appartiennent à tous ; sinon, on les donnera aux enfants du gérant.

Question de rab Papa contre Rab. — Rab dit que le gérant n'est pas cru, s'il dit que les actes lui appartiennent [il doit le prouver], mais s'il meurt, ses enfants peuvent réclamer les actes

---

[1] On supposait, que tout enfant juif savait lire et écrire.

[si les frères ne peuvent rien prouver]. Est-ce que les héritiers ont plus de droits que leur père? Un fait s'est présenté devant Rabba, où un individu réclamait un livre d'agada et une paire de ciseaux des orphelins mineurs, en disant qu'il les avait prêtés à leur père; les orphelins disaient que peut-être leur père avait acheté ces objets. Rabba a fait rendre les objets à l'individu; car si le père vivait et qu'il eût dit qu'il avait acheté ces objets, il n'aurait pas été cru; comme rab Houna, fils d'Abin, a envoyé dire: Si un individu retient un objet qui appartient à un autre, en disant qu'il l'a acheté, si le propriétaire dit qu'il le lui a prêté ou loué, et si l'objet est de ceux qu'on prête ou qu'on loue souvent, le défendeur n'est pas cru et il doit rendre l'objet. Or, le livre et les ciseaux sont des objets qu'on prête souvent. Si donc le père vivait et s'il eût dit qu'il les avait achetés, il n'aurait pas été cru. Par conséquent Rabba a pensé, que les orphelins ne peuvent pas avoir plus de droits que leur père, et les juges ne peuvent pas dire pour eux [que leur père les a peut-être achetés] ce que leur père n'aurait pas pu dire lui-même.

La question est irréfutable [1].

Rab Hisda dit: Si Rab dit que c'est le gérant qui doit prouver que les actes lui appartiennent, il parle d'un cas, où les frères vivent en commun et où ils ne sont séparés en rien; mais s'ils mangent séparément, le gérant est cru en disant qu'il a économisé de l'argent de sa table.

Rab dit que le gérant doit *prouver* que les actes lui appartiennent. Comment doit-il le prouver? — Rabbah dit qu'il doit prouver par des témoins qu'il a eu un héritage à part. Rab Schescheth dit que, s'il présente les actes légalisés par le tribu-

---

[1] Le Raschbam dit que le mot *thjoubtha* s'emploie, quand on est en contradiction avec une mischnah ou avec une beraïtha; le mot *kaschja* s'emploie, quand on est en contradiction avec un amora. Il cite rabbenou Hánanel qui avait une tradition, que quand la ghemara dit *thjoubtha* contre quelqu'un, elle rejette complétement son opinion; quand elle dit *kaschja*, elle ne la rejette pas complétement; elle veut dire seulement, que pour le moment on ne peut pas justifier son opinion et la défendre contre les objections.

nal, on peut admettre qu'ils lui appartiennent, car le tribunal a dû tout examiner et il a vu que les actes sont écrits au nom du gérant; la légalisation peut donc servir de preuve pour le gérant.

Rabba demanda à rab Nahâman, quelle est son opinion sur cette question? Rab Nahâman répondit : Je connais une beraïtha qui dit : Si un des frères administre la maison paternelle après la mort du père, s'il y a des actes écrits en son nom, et s'il dit qu'ils lui appartiennent, car il a eu un héritage du père de sa mère, c'est à lui de le prouver. De même si la veuve administre la maison de son mari défunt, s'il y a des actes en son nom et si elle dit qu'ils lui appartiennent, car elle a eu un héritage du père de son père ou du père de sa mère, c'est à elle de le prouver.

Rab Hoschia lit dans une beraïtha du traité Kidouschin de Lévi [1]. Si un individu achète un immeuble dont il veut rendre la vente irrévocable par la prise de possession, il suffit qu'il ait posé la serrure à la porte, ou qu'il ait fait une haie dans le champ, ou qu'il ait fait une ouverture dans un mur en présence du vendeur. — Est-ce nécessaire que la prise de possession soit faite en présence du vendeur? — Rabba répondit : S'il le fait en présence du vendeur, il n'est pas nécessaire que celui-ci lui dise : Va, prends-en possession pour l'acquérir.

Fol. 53). Si la prise de possession a lieu en l'absence du vendeur, elle n'a de valeur que si celui-ci lui a dit : Va, prends-en possession pour l'acquérir.

Rab avait des doutes sur le point de savoir, si pour un don il est nécessaire aussi, comme pour une vente, que celui qui donne le champ dise: Va, prends-en possession pour l'acquérir. Samuel dit, que pour le don, comme pour la vente, ces paroles sont nécessaires.

---

[1] Lévi a rédigé une beraïtha, comme rabbi Hiya et rabbi Oschia, qu'il a divisée en divers traités, comme la mischnah, dont l'un était intitulé *kidouschin*.

Rabbi Assé dit au nom de rabbi Johánan : Si un étranger mort sans héritiers a laissé deux champs séparés l'un de l'autre par un espace intermédiaire, et si un homme fait la *házakah*, prise de possession, dans un de ces champs pour l'acquérir, il l'a acquis ; s'il l'a fait dans un de ces champs pour acquérir les deux, il n'a acquis que le champ dans lequel il a fait la *házakah*, et non pas l'autre qui est séparé du premier ; s'il a fait la *házakah* dans un de ces champs pour acquérir l'autre, il n'a rien acquis. Rabbi Zéra a des doutes dans le cas, où l'individu a fait la *házakah* dans un de ces champs pour acquérir les deux champs et l'espace intermédiaire, s'il a tout acquis, ou s'il n'a acquis que le champ dans lequel il a fait la *házakah*. Rabbi Elázar a des doutes dans le cas, où l'individu a fait la *házakah* dans l'espace intermédiaire pour acquérir les deux champs.

Rab Naháman dit au nom de Rabbah, fils d'Abouha : S'il y a deux maisons, l'une dans l'autre [celui qui habite la maison intérieure, dit le Raschbam, traverse l'extérieure pour sortir dans la rue], et si l'on fait la *házakah*, prise de possession, dans la maison extérieure pour l'acquérir, on l'a acquise ; si on le fait pour acquérir les deux maisons, on n'a acquis que l'extérieure ; si on fait la *házakah* dans la maison extérieure pour acquérir l'intérieure, on n'a rien acquis. Si l'on fait la *házakah* dans la maison intérieure pour l'acquérir, on l'a acquise ; si on la fait pour acquérir les deux maisons, on a acquis les deux [car la maison extérieure appartient à l'intérieure, puisqu'elle lui sert de passage] ; si on fait la *házakah* dans l'intérieure pour acquérir l'extérieure, on n'a rien acquis.

Rab Naháman dit encore au nom de Rabbah fils d'Abouha : Si un individu construit une maison dans le champ d'un étranger mort sans héritiers pour faire la *házakah*, prise de possession, afin de l'acquérir, et qu'un autre individu y mette les portes, c'est celui-ci qui l'a acquise, car le premier n'a pas achevé le travail, une maison sans portes n'est propre à aucun usage. Rab Dimé, fils de Joseph, dit au nom de rabbi Elázar : Si un individu trouve une maison dans les domaines d'un étranger mort sans héritiers, et qu'il y fasse quelque chose pour l'embellir, il

l'a acquise. Rab Amram dit au nom de rab Schescheth : Si un individu s'est servi du terrain d'un étranger mort sans héritiers pour s'y coucher, il l'a acquis. Une beraïtha dit aussi que, si on achète un esclave et si on se fait rendre par lui un service, on l'a acquis

Fol. 54). Samuel dit : Si un individu qui achète un dattier en arrache quelques branches pour améliorer l'arbre, il l'a acquis ; mais s'il le fait pour donner les branches à ses bestiaux, ce n'est pas une prise de possession de l'arbre et il ne l'a pas acquis. Comment reconnaît-on son intention ? S'il arrache en divers endroits, il améliore l'arbre ; s'il arrache tout d'un côté, il gâte l'arbre et il ne le fait que pour les bestiaux. Samuel dit encore : Si l'acheteur d'un champ en arrache les mauvaises herbes, s'il le fait pour le champ, il l'a acquis ; s'il le fait pour avoir du bois à brûler, il n'a pas acquis le champ. Comment reconnaît-on son intention ? S'il arrache tout, il améliore le champ ; s'il arrache les grandes seulement, en laissant les petites, il le fait pour le bois. Rab dit : Si un individu a embelli la maison d'un étranger mort sans héritiers, en y faisant la figure d'un animal [1] il l'a acquise.

Remarque préalable. — Pour comprendre ce qui suit jusqu'à la mischnah, il faut faire les remarques suivantes :

1) Les Juifs reconnaissaient les lois du pays dans lequel ils vivaient. Samuel a établi cette règle générale : *dina demalkhoutha dina*, la loi du gouvernement est une loi inviolable. Si la loi rabbinique n'est pas d'accord avec celle du pays, c'est la dernière qu'il faut suivre. Quoique, dit Samuel [d'après l'interprétation du Raschbam] partout ailleurs la loi rabbinique ait fixé le temps de la *házakah* [prescription] à trois ans, en Perse elle doit être pour les Juifs de quarante ans, car la loi persane demande quarante ans [fol. 55, recto].

2) D'après la loi persane les champs de tous les habitants

---

[1] Il résulte de ce passage, que les Juifs ornaient souvent leurs maisons par des portraits d'animaux.

appartenaient au roi en ce sens, qu'ils étaient obligés d'en payer un impôt, et que celui qui ne le payait pas n'avait aucun droit à garder son champ, le gouvernement le prenait et le donnait au premier venu qui voulait le prendre et payer l'impôt.

3) L'impôt foncier était assez lourd pour obliger les habitants pauvres d'abandonner leurs champs au gouvernement. Ceux qui voulaient les prendre, s'adressaient aux autorités païennes, et leur disaient qu'ils voulaient prendre tel ou tel champ et en payer l'impôt; plus tard les autorités leur remettaient un acte officiel pour leur confirmer la possession du champ. Tout cela était conforme à la loi persane.

4) Il y avait en outre un impôt à payer par tête. Si un habitant n'acquittait pas cet impôt, on le mettait en prison ou il prenait la fuite; mais la loi ne permettait pas de saisir son champ pour cet impôt; les autorités le faisaient pourtant parfois et les vendaient; mais cette vente était illégale.

5) D'après la loi persane il n'y avait qu'un moyen de faire l'acquisition irrévocable d'un champ, c'est l'*acte* de vente ou de don [1]. Cependant si un individu avait un champ en cachette, comme ceux du village des bergers, qui avaient leurs champs entourés de pâturages [et qui ne payaient jamais l'impôt, leurs champs n'ayant pas été inscrits sur la liste des receveurs], le premier venu pouvait s'emparer de leurs champs et les acquérir légalement par la *házakah*, la prise de possession.

6) Enfin tout ce qui suit se rapporte aux Juifs persans [2].

D'après ce qui précède je donne à la ghemara une interprétation qui diffère beaucoup de celle des commentaires.

---

[1] Rab dit, qu'un païen ne peut acquerir [selon la loi persanne], que par un *schtar*, un acte [plus haut fol. 35, verso], et il ne dit pas *beedim*, témoins qui ont vu le paiement. La Raschbam et les Thossephoth ont oublié ces paroles de Rab.

[2] Voir ma traduction de Baba Kama, p. 92, un autre passage qui parle d'une loi païenne, que les commentateurs ont prise pour une loi thalmudique.

Rab Joudah dit au nom de Samuel : Les biens des [autorités] païennes [les biens qu'elles enlèvent aux pauvres qui ne paient pas l'impôt foncier, pour les donner ou vendre au premier venu] sont comme des biens du désert [qui n'appartiennent à personne], et le premier venu qui en prend possession les a acquis. Pourquoi? Parce que l'officier païen, aussitôt qu'il reçoit l'impôt du champ, s'en va et ne veut plus s'en occuper ; si un Juif veut le prendre, après s'être chargé de l'impôt, il ne devient propriétaire du champ qu'après avoir reçu l'acte du gouvernement; par conséquent le champ n'a pas de maître, et le premier venu qui s'en empare, en devient le propriétaire [il va s'en dire que c'est lui qui va payer l'impôt, et non pas l'autre qui a été évincé). Abayé demanda à rab Joseph : Comment Samuel peut-il dire qu'en Perse un Juif peut acquérir un champ par la prise de possession ? Samuel n'a-t-il pas dit, que la loi du gouvernement est une loi inviolable, et la loi persane dit qu'on ne peut acquérir un champ que par un acte écrit.

Rab Joseph répondit : Je ne sais pas, si Samuel l'a dit. Mais je sais qu'un fait s'est présenté dans le village des bergers, où un Juif a acheté un champ d'un officier païen [c'est-à-dire : il a dit qu'il voulait prendre le champ en payant l'impôt], mais avant que la possession du champ lui fût confirmée par un acte officiel, un autre Juif a creusé un peu dans le champ pour l'acquérir par un acte de *házakah* [prise de possession], et il voulait garder le champ et payer l'impôt ; le premier protestait. On s'est présenté devant rab Joudah qui a remis le champ au dernier. Comme rab Joudah suivait toujours les opinions de Samuel, on a conclu de ce fait, que rab Joudah admet au nom de Samuel, qu'on peut en Perse acquérir un champ par la prise de possession. Mais Abayé répliqua : On ne peut rien conclure de ce fait. Tu parles du village des bergers ? Dans ce village il y avait au milieu des pâturages des champs *cachés* et cultivés par des personnes qui n'en ont *jamais* payé l'impôt au gouvernement, et le gouvernement dit : Celui qui paie l'impôt, cultivera la terre ; dans ce cas la loi persane n'exige pas d'acte, elle permet d'en faire l'acquisition par la *házakah*.

Rab Houna a acheté un champ d'un officier païen [c'est-à-dire : il a dit à l'officier qu'il veut prendre le champ et en payer l'impôt] ; mais avant que la possession lui fût confirmée par un acte officiel, un autre Juif a creusé un peu dans le champ pour l'acquérir par cette prise de possession ; rab Houna a protesté. On s'est présenté devant rab Naháman qui a adjugé le champ à l'autre individu. Rab Houna lui dit : Tu suis l'opinion de Samuel qui dit: Les biens des autorités païennes [les biens qu'elles enlèvent aux pauvres qui ne paient pas l'impôt] sont comme les biens du désert, et le premier venu qui en prend possession les a acquis.

Fol. 55). Suis aussi l'autre opinion de Samuel : Que celui qui creuse dans un champ pour l'acquérir, n'a acquis que l'endroit où il a creusé. Mais rab Naháman répondit : Pour cela, j'adopte l'opinion que nous avons entendue [c'est-à-dire, ajoute la ghemara, celle que] rab Houna a dit, au nom de Rab : Celui qui creuse dans le champ, a acquis le champ entier.

Rab Houna, fils d'Abin, a envoyé dire : Si un Juif achète un champ du gouvernement païen [le champ qu'il enlève aux pauvres qui ne paient pas l'impôt foncier], et si, avant qu'il reçoive l'acte officiel qui doit lui en confirmer la possession, un autre Juif s'en empare par la prise de possession, on laisse le champ au deuxième ; rabbi Abin et rabbi Ylaï et tous nos rabbins sont d'accord sur cette question.

Rabbah dit : Oúkbé, fils de Nehémie, le chef de l'exil, m'a communiqué les trois lois suivantes, au nom de Samuel. Première loi : *dina demalkhoutha dina*, la loi du pays est une loi inviolable pour les Juifs qui l'habitent. Deuxième loi : La *házakah* [prescription pour un immeuble], exige le temps de quarante ans [1]. La troisième loi porte : Le riche qui achète au gouvernement les biens enlevés aux pauvres qui n'en ont pas payé l'impôt [c'est-à-dire celui qui prend ces biens et en paie l'impôt],

[1] Par conséquent, dit le Raschbam, quoique la loi rabbinique se contente partout ailleurs de trois ans, pour les Juifs de la Perse, le Thalmud ordonne que la *házakah* soit de quarante ans, suivant la loi persane.

doit être considéré comme le propriétaire légitime de ces biens. La troisième loi, cependant, n'est applicable qu'aux biens qui sont enlevés aux propriétaires qui ne payent pas l'impôt *foncier* de ces biens. Mais si les officiers païens enlèvent un champ au propriétaire pour l'impôt *par tête* et le vendent, la vente n'est pas légale, car elle n'est pas conforme à la loi persane. Rab Houna, fils de rab Josué, dit que la loi persane permet aussi de faire des saisies pour l'impôt *par tête*; mais la ghemara n'est pas de son avis[1].

MISCHNAH.

Fol. 56). Si deux témoins ont déposé que tel individu a possédé le champ d'un autre pendant les trois ans de la *házakah*, et si ces témoins sont démentis par un alibi, ils doivent payer au propriétaire toute la valeur du champ qu'ils ont voulu lui faire enlever. S'il y avait trois groupes de témoins, chacun pour une année de la *házakah*, et s'ils sont démentis tous par un alibi, chaque groupe paiera le tiers de la valeur du champ. S'il y avait trois frères, dont chacun déposa son témoignage pour une année, et un autre qui déposa pour tous les trois ans, ils comptent pour trois groupes séparés et leur témoignage est admis. S'ils sont tous démentis par un alibi, ces trois groupes comptent pour un, en ce sens qu'ils ne paient chacun que le tiers de la valeur du champ.

GHEMARA.

Notre mischnah n'est pas d'accord avec rabbi Akiba, car on lit dans une beraïtha : S'il y a deux témoins pour la première année de la *házakah*, deux autres pour la deuxième, et deux autres

---

[1] Amemar demande : Si les champs des Juifs sont légalement la propriété de l'État, la loi bliblique sur l'héritage du premier-né se trouvera abolie. Rab Houna répond que la loi biblique sera appliquée à ceux qui ont payé l'impôt. Le passage est important, car il donne le véritable sens d'une question analogue faite à propos d'une autre loi païenne. [V. t. II de ma Législation, p. 92.

encore pour la troisième, peut-on réunir ces trois témoignages ou non? On a répondu : Qu'on peut les réunir pour admettre le temps complet de la *házakah*; mais rabbi Akiba s'y oppose, Les collègues de rabbi Akiba disent, qu'on peut réunir des témoignages pareils. Cependant si, pour constater la majorité d'un individu [qui arrive quand l'individu a treize ans accomplis et deux poils sur le corps], on a deux témoins qui ont vu un poil sur le dos, et deux autres qui ont vu un poil sur le ventre, on ne réunit pas ces deux témoignages [car, dit le Raschbam, dans le premier cas, chaque témoin a vu tout ce qu'il a pu voir dans ce moment, il a vu la possession de la première année, l'autre celle de la deuxième année, etc.; dans le deuxième cas, le témoin n'a vu qu'un poil, tandis qu'il y en avait deux; il n'a donc pas assez bien vu].

Rab Joudah dit : Si un témoin affirme que l'individu qui dit avoir possédé le champ pendant les trois années de la *házakah*, a récolté pendant ces années du froment, et si l'autre affirme que c'était de l'orge, on accepte leur témoignage; car il ne faut pas y voir une contradiction, les témoins ne sont pas obligés de savoir ce qu'il a récolté.

Fol. 57). Un créancier avait un acte de prêt, signé par deux témoins. Plus tard, il voulut légaliser les signatures; l'un des témoins est donc allé devant le tribunal, reconnaître sa signature; l'autre était mort; le créancier a alors amené le frère du témoin survivant et une autre personne, qui, tous les deux, ont déposé qu'ils connaissent la signature du témoin mort. L'affaire a été présentée devant Rabbina, qui pensait qu'on pouvait accepter le témoignage du frère du témoin survivant; car ces deux frères ne font pas la même déposition; l'un d'eux dépose sur le prêt et sur sa propre signature, et l'autre dépose sur la signature du mort. Rabbina voulait comparer ce cas à celui de notre michsnah, où trois frères déposent, chacun, sur une autre année de la *házakah*. Mais rab Aschè lui dit : que les cas ne se ressemblaient pas. Dans notre cas, si l'on acceptait le témoignage pour condamner le débiteur à payer la dette, on pourrait dire

que ce payement serait presqu'entièrement l'effet de la déposition des frères, l'étranger qui y contribue en déposant qu'il reconnaît la signature du témoin mort, n'y contribue que pour le quart. Car chaque condamnation exigeant la déposition de deux témoins, on peut dire que chaque témoin y contribue pour la moitié; si les deux témoins sont morts, chacune de leurs signatures doit être reconnue par deux témoins; si donc quatre témoins viennent reconnaître les deux signatures des témoins morts, chacun d'eux contribue à la condamnation pour le quart. Il en résulte que chaque témoin qui constate le prêt ou sa propre signature, contribue à la condamnation du défendeur pour la moitié, et chaque témoin qui reconnaît la signature d'un témoin mort, y contribue pour le quart. Par conséquent, dans notre cas, on ne peut pas condamner le débiteur, car la condamnation serait pour le quart due à la déposition de l'étranger, et pour les trois quarts elle serait la conséquence de la déposition des deux frères. Tandis que dans le cas de la mischnah on ne peut pas dire, que les trois frères font presque toute la déposition, à l'exception d'un quart, puisque la déposition de l'étranger seule vaut celles des trois frères réunis.

MISHCNAH.

Voici les choses pour lesquelles on peut invoquer la *házakah* d'usage [1], et voici celles pour lesquelles on ne peut pas l'invoquer : Si un individu avait placé pendant trois ans sa bête dans la cour d'un autre, ou s'il y avait pendant trois ans son four, son moulin, ou s'il

---

[1] Jusqu'à présent, on a parlé de la *házakah* d'un immeuble qu'on invoque pour en revendiquer la propriété; par exemple on dit: j'ai possédé le champ pendant les trois ans de la *házakah*, donc le champ est ma propriété; on peut l'appeler *házakah de propriété*. Ici on parle de la *házakah d'usage*; par exemple, on n'a pas le droit d'ouvrir dans son mur une fenêtre, par laquelle on pourrait voir dans la cour de son voisin; si on a ouvert cette fenêtre et que le voisin l'ait laissé sans opposition pendant trois ans, on dit au voisin : j'ai fait usage de ma fenêtre ouverte pendant trois ans, donc, tu m'as accordé ou vendu le droit de cet usage; si tu ne m'avais pas donné ou vendu le droit d'usage, tu ne m'aurais pas laissé cet usage sans y faire opposition; c'est ce qu'on peut appeller *házakah* d'usage.

élevait ses poules dans la cour de l'autre, ou s'il y mettait son fumier, il ne peut pas invoquer la *házakah* d'usage [car toutes ces choses, dit le Raschbam, sont des choses qu'on peut enlever à chaque instant; le propriétaire de la cour peut donc dire : Je l'ai permis jusqu'à présent, maintenant je ne veux plus le permettre]. Mais si l'individu a fait dans la cour de l'autre une haie de séparation pour sa bête ou pour son four ou pour son moulin, ou s'il a introduit ses poules dans la *maison* de l'autre, ou s'il a fait dans la cour de l'autre une élévation de 3 *tephahim* ou une excavation de 3 *tephahim* pour son fumier, il peut invoquer la *házakah* d'usage, il peut dire à son voisin : Tu m'as vendu ou accordé le droit de faire cet usage, si tu ne me l'avais pas vendu ou donné, tu ne m'aurais pas laissé cet usage pendant trois ans sans y faire opposition [1].

Remarque. — Ce qui suit ne contient que diverses applications du même principe; c'est pourquoi je ne l'ai pas traduit.

MISCHNAH.

Fol. 59). On n'a pas le droit d'ouvrir une fenêtre dans la cour de son voisin, quand même on aurait sa part dans cette cour [d'après l'interprétation de la ghemara]. Si un individu a acheté une maison qui s'ouvre dans une cour, il n'a pas le droit d'y faire une autre porte pour qu'elle s'ouvre aussi dans une autre cour, quand même il aurait sa part dans cette cour.

---

[1] On trouve ici que *antal* est une mesure égale au quart d'un log [fol. 58, verso]. On trouve ici [fol. 58, recto] qu'on avait souvent l'habitude de parler en énigmes; ainsi un malade fit son testament, en disant: je donne ma poudre [les champs] à l'un de mes fils, mes os [les bestiaux] à l'autre, et mes *moukhin* [les vêtements qu'on fait de *moukhin*] au troisième fils. Rabbi Banaah et sa femme étaient surtout habiles dans ce genre de conversation, ce qui explique les *agadethoth* qui sont toutes des énigmes et des allégories.

MISCHNAH.

Fol. 60). Si deux individus ont leurs maisons dans une cour qui leur appartient à tous les deux, ils ne doivent pas ouvrir dans cette cour, ni une porte vis-à-vis de la porte du voisin, ni une fenêtre vis-à-vis de celle du voisin. Si la fenêtre était petite, on n'a pas le droit de l'agrandir sans la permission du voisin; s'il n'y avait qu'une fenêtre, on n'a pas le droit d'en ouvrir une autre. Mais si le voisin demeure de l'autre côté de la rue, on peut ouvrir une porte vis-à-vis de celle du voisin, ou une fenêtre vis-à-vis de celle du voisin; on peut aussi l'agrandir et en faire deux pour une [1].

GHEMARA.

Rabba donne le motif des défenses de la mischnah; c'est pour qu'on ne regarde pas trop ce qui se passe dans la maison du voisin.

MISCHNAH.

Il ne faut pas faire de fosses souterraines dans la rue; rabbi Elázar dit qu'on peut le faire, si une voiture remplie de pierres peut passer là sans s'enfoncer. Le maître d'une maison ne doit pas laisser les saillies de son mur s'étendre jusque dans la rue, car elles pourraient causer un dommage à ceux qui passent dans la rue; mais il peut le faire, s'il n'a pas élevé le mur à la limite de son domaine, mais en dedans, de sorte que les saillies ne s'étendent pas au-delà de son domaine. Si un individu achète une maison dont les murs ont des saillies, il peut les laisser [Il n'est pas obligé de les couper].

---

[1] Rabbi Johanan dit, que les maisons des Juifs avaient ce caractère distinctif, que leurs portes ne se trouvaient pas vis-à-vis de celles des autres maisons [fol. 60, recto.]

GHEMARA.

La maison de rabbi Amé avait des saillies dans une impasse [1], celle d'un autre individu avait des saillies dans la rue. Ceux qui passaient dans la rue voulaient que l'individu coupât les saillies. On s'est présenté devant rabbi Amé, qui lui dit : Va couper les saillies. L'individu lui dit : Mar, n'a-t-il pas aussi des saillies? [2]. Rabbi Amé répondit : Mes saillies sortent dans une impasse, les habitants de l'impasse me le permettent; mais les tiennes sortent dans la rue, qui peut te le permettre?

Rabbi Janaï avait un arbre, dont les branches faisaient saillie dans la rue; un autre individu avait aussi un arbre dont les branches faisaient saillie dans la rue. Ceux qui passaient dans la rue voulaient que l'individu coupât les branches. On s'est présenté devant rabbi Janaï, qui dit à l'individu : Va-t-en, et reviens demain. Le soir, rabbi Janaï fit couper les branches de son arbre. Le lendemain, l'individu est revenu, et rabbi Janaï lui dit : Va couper tes branches. L'individu lui demanda : *Mar*, n'a-t-il pas aussi des branches? Rabbi Janaï lui répondit : Va voir; si les miennes sont coupées, tu couperas les tiennes; sinon, non.

---

[1] Le texte dit *mabouah*, qui veut dire impasse, comme *mabouj* [v. plus haut, p. 35].

[2] Il lui parle par politesse en troisième personne; *mar* correspond au mot monsieur.

QUATRIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 61). Si l'on dit qu'on vend une *bajith* [1], la pièce latérale appelée *jatzia* n'y est pas comprise, quoiqu'elle soit ouverte dans le *bajith*; dans la vente du *bajith* n'est pas comprise non plus la pièce qui est en dedans, quoiqu'elle s'ouvre dans le *bajith*; ni le toit s'il avait une balustrade haute de 10 *tephahim*.

Remarque : Ce qui suit dans la ghemara ne renferme aucun principe nouveau.

MISCHNAH.

Fol. 64). Si l'on vend un bâtiment, la citerne n'est pas vendue, quoiqu'il ait été écrit dans l'acte qu'il vend le bâtiment avec sa profondeur et sa hauteur. Le vendeur est obligé d'acheter le droit de passer par le bâtiment pour arriver à sa citerne; c'est l'opinion de rabbi Akiba [2];

---

[1] *Bajith* veut dire maison; mais la ghemara dit qu'à l'époque thalmudique dans certains pays, ce mot signifiait seulement la pièce dans laquelle on demeure [on mange et on se couche], les pièces annexes n'y étaient pas comprises.

[2] Il s'agit, je crois, d'un cas, où le vendeur pourrait trouver un autre passage pour y arriver, mais l'autre est moins commode; en voici mes preuves :

1) La divergence de rabbi Akiba et ses collègues, porte seulement sur les citernes, pressoirs et colombiers, parce que ces choses étaient d'ordinaire placées au coin de la pièce, de sorte qu'on pouvait y arriver sans passer par la pièce; car dans la mischnah précédente on dit, que celui qui vend une *bajith* n'a pas vendu la pièce qui est en dedans, et on ne dit pas qu'il doit acheter le passage;

les autres docteurs disent, qu'il n'a pas besoin de l'acheter. Rabbi Akiba s'accorde avec les autres docteurs, que le vendeur n'a pas besoin d'acheter le passage, s'il a écrit dans l'acte qu'il vend le bâtiment, *excepté la citerne*. Si un individu vend la citerne, en gardant le bâtiment, rabbi Akiba dit que l'acheteur n'a pas besoin d'acheter le droit de passer par le bâtiment; les autres docteurs disent, qu'il doit l'acheter [S'il ne l'achète pas, il sera obligé de passer par un autre chemin moins commode].

GHEMARA.

Question. — Il paraît que le désaccord qui existe entre rabbi Akiba et les autres docteurs, vient de ce que rabbi Akiba pense que, quand on vend quelque chose, on le fait largement, sans se rien garder de la chose vendue; c'est pourquoi il dit que le vendeur du bâtiment ne s'est pas même laissé le droit d'un passage pour arriver à sa citerne, il faut donc qu'il l'achète. Les autres docteurs pensent, au contraire, que quand on vend quelque chose, on se réserve de la chose vendue ce qu'on peut se réserver; c'est pourquoi ils disent, que le vendeur du bâtiment s'est réservé le droit du passage.

Réplique. — On ne peut pas tirer de notre mischnah de conclusions générales pour toutes les ventes. C'est ici un cas spécial. Rabbi Akiba est d'avis, qu'on ne dépense pas d'argent pour acheter un bâtiment, dans lequel un étranger aura ses entrées malgré

---

il en résulte qu'il n'est pas obligé de l'acheter, qu'il a le droit de passer par la pièce vendue, parce qu'il ne peut pas arriver autrement dans la pièce intérieure.

2) Plus bas [fol. 77, verso] rabbi Joudah dit que les cas douteux pourraient être résolus souvent par le prix, car on ne donne pas deux cents zonzes pour un *tzemed*. Pourquoi ne dit-il pas [p. 185], qu'on ne donne pas cent zonzes pour une citerne à laquelle on ne peut pas arriver? C'est qu'ici celui qui achète la citerne, aura un autre passage, quoique moins commode.

3) Plus bas [fol. 71, recto] la ghemara dit: on ne se réserve pas un arbre sans le terrain, mais on peut se réserver une citerne sans le passage par le champ. Pourquoi? C'est qu'il y a un autre passage.

lui. Les autres docteurs pensent qu'on ne veut pas, pour avoir pris de l'argent pour une chose vendue, être obligé de voler en l'air pour arriver à sa propriété [ou d'y arriver par un passage incommode].

Réponse. — Une mischnah dit : Si l'on vend un champ, on n'a pas vendu la citerne, ni le pressoir, ni le colombier; mais le vendeur est obligé d'acheter le passage, c'est l'opinion de rabbi Akiba; les autres docteurs disent qu'il n'est pas besoin de l'acheter. Si on a vendu la citerne, ou le pressoir, ou le colombier, en gardant le champ, rabbi Akiba dit que l'acheteur n'est pas obligé d'acheter le passage; les autres docteurs disent qu'il doit l'acheter. Pourquoi a-t-on multiplié les exemples, dans lesquels rabbi Akiba est en désaccord avec les autres docteurs? C'est pour nous apprendre à en tirer des conclusions générales, à savoir : que rabbi Akiba pense qu'en général les vendeurs vendent les choses largement au plus grand profit des acheteurs, et les autres docteurs pensent, au contraire, qu'en général on se réserve de la chose vendue ce qu'on peut se réserver.

Fol. 65). Rab Houna dit au nom de Rab, qu'il faut adopter l'opinion des collègues de rabbi Akiba. Rab Jérémie, fils d'Abba, dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter celle de rabbi Akiba.

Rabbina dit à Rab Aschê : Rab et Samuel suivent leurs propres opinions qu'ils ont exprimées ailleurs. Car rab Nahâman dit au nom de Samuel : Les frères qui ont fait le partage des biens qu'ils ont hérités, n'ont pas le droit de passage l'un sur l'autre, ni le droit d'ouvrir une fenêtre l'un dans le domaine de l'autre [*voir* plus haut, p. 23]. Rab dit qu'ils ont ces droits.

Rab Nahâman demanda à rab Houna : Faut-il adopter notre opinion, c'est-à-dire celle de Samuel, ou la vôtre qui est celle de Rab? Rab Houna répondit : On adoptera la vôtre, car vous êtes près du chef de l'exil, où il y a des juges expérimentés et compétents.

Si un individu ayant deux maisons l'une dans l'autre, les a vendues ou données, l'extérieure à un individu et l'intérieure à un autre, le dernier n'a pas droit de passage dans la maison

extérieure. [On parle évidemment d'un cas, où la maison intérieure a deux portes, l'une qui s'ouvre dans la cour et l'autre qui s'ouvre dans la maison extérieure; ainsi, celui qui a acquis l'intérieure et qui ne peut pas passer par l'extérieure, passera par l'autre porte] [1]; à plus forte raison, si la maison extérieure a été donnée et l'intérieure a été vendue, car celui qui reçoit un don est d'ordinaire mieux traité qu'un acheteur. Si la maison extérieure a été vendue et l'intérieure donnée, on pensait que, même dans ce cas, celui qui a acquis l'intérieure n'a pas le droit de passage dans l'extérieure; mais on rejette cette idée : Quand on fait un don, on le fait largement, et celui qui a reçu en don la maison intérieure a le droit de passage dans l'extérieure. Car une mischnah dit que dans certains cas, où l'acheteur n'a pas le droit de passage, celui qui reçoit la chose en don a ce droit; quand on fait un don, on le fait largement.

MISCHNAH.

Si un individu vend une maison, il comprend dans la vente les choses fixes qui s'y trouvent [comme la porte, la partie de la meule qui est fixe, etc.], mais non pas celles qui s'enlèvent [comme la clef, le four, etc.]. S'il a dit qu'il vend la maison et tout ce qu'il y a dedans, toutes ces choses sont vendues.

Remarque : Ce qui suit ne renferme aucun principe nouveau.

MISCHNAH.

Fol. 67). Si un individu vend un *hatzer* [2], il a compris dans la vente les maisons, les citernes et les

---

[1] Les commentaires ne le disent pas, mais je crois qu'il faut le supposer, car on ne peut pas acheter une maison sans pouvoir y entrer ni en sortir, comme on ne peut pas acheter un arbre sans le terrain; car si l'on achetait, dit le Raschbam, l'arbre sans le terrain, l'acheteur pourrait bien s'en servir, mais cet arbre desséché, il ne pourrait plus en planter un autre à sa place [v. p. 195].

[2] *Hatzer* se traduit d'ordinaire par *cour*; cependant on voit ici que *hatzer* veut dire la maison avec toutes ses pièces et la cour, tandis que *bajith* qui se traduit d'ordinaire par maison, signifiait, à l'époque thalmudique [dans certains pays au moins], la pièce dans laquelle on demeure [on mange et on se couche].

caves qui s'y trouvent, mais non pas les choses qui s'enlèvent. S'il a dit qu'il vend le *hatzer* avec tout ce qui est dedans, toutes ces choses sont vendues; cependant, même dans ce cas, la maison de bains et le pressoir n'y sont pas compris. Rabbi Eliezer dit : celui qui vend un *hatzer*, n'a vendu que la cour [je crois que, c'est parce que dans son pays le mot *hatzer* n'avait que cette signification].

On lit dans une beraïtha : Si un individu vend un *hatzer*, il a compris dans la vente les maisons [les pièces] extérieures [ouvertes dans la cour ou dans la rue] et intérieures [ouvertes dans d'autres pièces]; s'il y a dans la cour une place dont le sable est propre à la fabrication du verre, la place est comprise dans la vente; les boutiques ouvertes dans la cour [où l'on ne vend qu'aux habitants du *hatzer*], sont aussi comprises dans la vente; mais les boutiques ouvertes dans la rue n'y sont pas comprises. Si les boutiques sont ouvertes dans la cour et dans la rue, elles sont comprises dans la vente. Rabbi Eliezer dit : Celui qui vend un *hatzer*, ne vend que la cour.

Question. — Notre beraïtha dit que, si les boutiques ont deux ouvertures, elles sont comprises dans la vente. Une beraïtha de rabbi Hiya dit, au contraire, qu'elles n'y sont pas comprises.

Réponse. — Notre beraïtha parle des boutiques qui servent surtout les habitants du *hatzer;* la beraïtha de rabbi Hiya parle de celles qui servent surtout les personnes du dehors.

Rabba dit au nom de rab Naháman : Si un individu vend à un autre une terre dont le sable est propre à la fabrication du verre et une mine d'or et d'argent, l'acheteur pour rendre les ventes irrévocables par l'acte de prise de possession, doit faire cet acte dans chacun de ces deux terrains; s'il l'a fait seulement dans le premier, il n'a pas acquis le dernier; s'il l'a fait dans le dernier, il n'a pas encore acquis le premier.

Question. — Pourquoi est-il obligé de faire cet acte dans chaque

terrain? Samuel a dit : Si un individu vend à un autre dix champs situés chacun dans un autre pays, l'acheteur les a acquis tous, aussitôt qu'il a fait l'acte de la prise de possession dans l'un d'eux.

Réponse. — Samuel parle des terrains qui sont tous de la même nature; mais dans notre cas un terrain sert à la fabrication du verre, et l'autre est une mine d'or ou d'argent.

D'après une autre variante, Rabba a dit au nom de rab Naháman, qu'il suffit de faire l'acte de la prise de possession dans l'un des deux terrains, pour acquérir tous les deux.

MISCHNAH.

Si un individu vend un pressoir, il a compris dans la vente toutes les choses fixes qui s'y trouvent, mais non pas celles qui s'enlèvent; s'il a dit qu'il le vend avec tout ce qui est dedans, toutes ces choses sont aussi vendues. Il en est de même, s'il vend une maison de bains.

MISCHNAH.

Fol. 68). Si un individu vend une ville, il a compris dans la vente les maisons, les puits, les cavernes, les maisons de bains, les colombiers, les pressoirs, les jardins [destinés aux promenades, ou les champs qui entourent la ville]; mais il n'a pas compris les choses mobiles. S'il a dit qu'il vend la ville avec tout ce qui s'y trouve, il a vendu même les bestiaux et les esclaves qui y sont. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : si un individu vend une ville, il a compris aussi dans la vente le *santer* [d'après la ghemara *santer* veut dire les champs qui entourent la ville, ou l'esclave qui indique les limites des champs de chacun, ou celui qui garde la ville].

MISCHNAH.

Si un individu vend un champ, il a compris dans la vente les pierres nécessaires au champ [après la moisson on laisse les gerbes se dessécher, et on y met des pierres pour que le vent ne les enlève pas; Oula dit qu'il s'agit des pierres destinées à la construction de la haie], les échalas des vignes, les épis non moissonnés, etc.

GHEMARA.

Fol. 69). Rabbi Hiya, fils d'Abba, dit au nom de rabbi Johanan : Si un individu vend un champ, il n'a pas compris dans la vente ce qui, par suite de son importance, n'est pas compté parmi les autres parties du champ, mais qui est distingué par un nom particulier, par exemple un sillon des plantes odorantes.

Fol. 70). Rab Amaran demande à rab Hisda : Un individu a remis un dépôt à un gardien qui lui a donné un acte [signé par des témoins] qui constate la remise de ce dépôt. Plus tard, le propriétaire le réclame et le gardien dit qu'il l'a rendu. Dans ce cas, le gardien est-il cru ou non? [1] Faut-il le croire en vertu du principe du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que le dépôt s'était perdu par un *ones* [un accident qu'on ne pouvait pas éviter] et il aurait été acquitté; ou bien le demandeur peut dire au gardien : si tu m'avais rendu le dépôt, tu ne m'aurais pas laissé l'acte. Rab Hisda répondit, que le gardien est cru et acquitté. — Le demandeur ne peut-il pas lui dire : Si tu m'as rendu le dépôt, ton acte que fait-il chez moi? — Rab Hisda répondit : Si on suivait ton opinion, est-ce qu'on ne pourrait pas faire l'objection, pourquoi le condamner, quand on voit qu'il dit la vérité? car s'il voulait mentir et dire que le dépôt s'était perdu par un *ones*, le demandeur aurait-il pu dire : ton acte que fait-il chez moi? — Rab Amram répliqua encore : S'il disait que le dépôt s'était perdu par un *ones*, ne serait-il pas obligé de prêter serment que la perte n'a pas été

---

[1] Le Raschbam dit, que ce passage est placé ici, parce qu'il y est question des juges de l'exil [Samuel et Karna] qui sont mentionnés aussi plus haut.

la conséquence d'une négligence repréhensible? Pourquoi veux-tu l'acquitter sans serment? — Je ne veux pas du tout l'acquitter sans serment, le gardien prêtera serment qu'il a rendu l'objet.

Remarque préalable. — Pour comprendre la question qui va suivre, il faut savoir :

1) Les docteurs de Nehardea admettent que : Si un individu donne à un marchand de l'argent pour faire le commerce, à la condition qu'ils auront tous les deux leur part dans le bénéfice et dans la perte, le marchand est considéré comme un débiteur pour la moitié de l'argent qu'on lui a donné, et comme un simple gardien pour l'autre moitié. Si donc le marchand perd l'argent par un *ones*, il payera la moitié pour laquelle il est débiteur; mais pour l'autre moitié, il n'a qu'à prêter serment, comme un gardien, qu'il n'a pas commis de négligence répréhensible dans la garde, que la perte est due à un *ones*, et il sera acquitté.

2) Si un créancier présente un acte de prêt, et si le débiteur dit qu'il a payé, celui-ci n'est pas cru et il est condamné à payer; cependant, si le débiteur dit au créancier : Prête serment que je ne t'ai pas payé, celui-ci doit prêter serment.

3) Si un individu réclame quelque chose des héritiers, qui ne peuvent pas donner les réponses que le défunt aurait pu donner, les juges disent pour eux tout ce que leur père aurait pu dire pour lui-même, s'il vivait encore; par exemple, si un créancier présente un acte de prêt contre un débiteur qui est mort et qui a laissé des héritiers, les juges disent pour les orphelins au créancier, ce que leur père aurait pu dire : Prête serment que tu n'as pas été payé. De là vient, qu'on ne peut jamais se faire payer quelque chose par des orphelins sans prêter serment.

Question. — Il paraît que rab Hisda n'est pas d'accord avec les juges de l'exil; car nous avons appris [1] : Rouben donne à

---

[1] Il y a dans le texte *thanja*, on lit dans une beraïtha ; mais ce mot me semble être une faute ; car les juges de l'exil, Samuel et Karna, et les juges de la Palestine, rabbi Amé et rabbi Assé, étaient postérieures aux rédacteurs

Simon de l'argent pour faire le commerce, à la condition qu'ils auront tous les deux leur part dans les bénéfices et dans les pertes. Simon a donné à Rouben un acte, dans lequel il reconnaît avoir reçu telle somme d'argent à de telles conditions. Mais Simon est mort ensuite et Rouben réclame son argent des héritiers, qui répondent : Notre père a peut-être rendu cet argent. Dans ce cas, les juges de l'exil disent que Rouben prêtera serment qu'il n'a pas été payé, et les héritiers lui donneront la somme entière; les juges de la Palestine disent que Rouben prêtera ce serment, mais les héritiers ne lui donneront que la moitié de la somme réclamée. Les uns et les autres admettent évidemment l'opinion des docteurs de Nehardea que, si un individu donne de l'argent à un marchand pour faire le commeree, à la condition que tous les deux auront leur part dans les bénéfices et dans les pertes, le marchand est considéré pour la moitié eomme débiteur et pour l'autre moitié comme gardien. Les juges de la Palestine admettent l'opinion de rab Hisda que, si un individu remet un dépôt à un gardien qui lui donne un acte sur la remise du dépôt, le gardien est cru en disant qu'il l'a rendu, en vertu du principe du *migo*. Si donc Simon avait vécu, il aurait pu dire qu'il a rendu l'argent à Rouben, et il aurait été cru pour la moitié pour laquelle il n'est que gardien, en vertu du principe du *migo*. [car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que l'argent s'était perdu par un accident inévitable], mais il n'aurait pas été cru pour la moitié pour laquelle il est considéré comme débiteur, pour laquelle l'on ne peut pas invoquer le principe du *migo* [car un débiteur n'est pas acquitté, s'il perd l'argent par un accident inévitable]. Si donc Simon avait vécu et s'il avait dit qu'il avait rendu l'argent à Rouben, il aurait été obligé d'en payer la moitié; comme Simon est mort, les juges disent pour les héritiers ce que leur père aurait pu dire, et les héritiers payent seulement la moitié. Comme, en outre, Simon aurait pu dire à Rouben : prête serment que tu n'as pas été payé, et Rouben aurait été obligé alors de prêter serment, les juges disent pour les héritiers ce que leur

---

des beraïthoth. Je crois donc qu'il faut lire *ythmar*, il fut dit, ou « nous avons appris ».

père aurait pu dire, et ils obligent Rouben à prêter serment. C'est pourquoi les juges de la Palestine disent : Rouben prête serment et les héritiers lui payent la moitié. Les juges de l'exil n'admettent pas l'opinion de rab Hisda. Ils pensent, au contraire, que si un individu présente un acte pour la remise d'un dépôt, le gardien ne peut pas dire qu'il l'a rendu, et il est obligé de payer [seulement, il peut dire au demandeur : Prête serment que je ne te l'ai pas rendu]; si donc Simon avait vécu, il aurait été obligé de payer la somme entière de l'argent que Rouben lui avait remis, seulement il aurait pu obliger Rouben de prêter serment. C'est pourquoi les juges de l'exil disent : Rouben prête serment et les héritiers lui payent la somme entière.

Réponse. — Il est possible que les juges de l'exil admettent aussi l'opinion de rab Hisda, d'après laquelle, si Simon avait dit qu'il a rendu l'argent à Rouben, il n'aurait payé que la moitié. Mais ils pensent que, si Simon ne l'a pas dit avant sa mort dans son testament, on doit admettre comme probable qu'il n'a pas payé [surtout, ajoute le Raschbam, quand Rouben présente un acte]. Les juges de la Palestine pensent qu'on ne peut tirer aucune conclusion du silence d'un moribond, les douleurs ou la mort inattendue ont pu l'empêcher de penser à cette affaire.

Rab Houna, fils d'Abin, a envoyé dire : Si un individu présente un acte sur la remise d'un dépôt, et si le gardien dit qu'il l'a rendu, il est cru [comme rab Hisda l'a dit]; si Rouben donne à Simon de l'argent pour faire le commerce, à la condition qu'ils auront tous les deux leur part dans les bénéfices et dans les pertes, et si Simon meurt en laissant des héritiers, Rouben prête serment qu'il n'a pas été payé, et les héritiers lui paieront la somme entière, car, Simon n'ayant pas dit avant sa mort qu'il avait rendu l'argent, il est probable qu'il ne l'a pas fait.

Rabba dit qu'il faut adopter l'opinion d'après laquelle Rouben prête serment et les héritiers de Simon lui paient la moitié de la somme qu'il a remise à Simon [il admet donc qu'on ne peut rien conclure du silence d'un moribond].

MISCHNAH.

Fol. 71). Si un individu vend un champ, quoiqu'il ait dit qu'il le vendait avec tout ce qui s'y trouve, il n'a pas compris dans la vente la citerne, ni le pressoir, ni le colombier, qu'ils soient vides ou pleins. Le vendeur est alors obligé d'acheter le droit de passer par le champ pour arriver à sa citerne, etc. C'est l'opinion de rabbi Akiba [ici également il s'agit, à mon avis, d'un cas où il y a un autre passage qui est moins commode, voir plus haut p. 184 et 185]. Les autres docteurs disent qu'il n'a pas besoin de l'acheter. Rabbi Akiba s'accorde avec les autres docteurs, que le vendeur n'a pas besoin d'acheter le passage, s'il a écrit dans l'acte qu'il vend le champ *excepté la citerne*, etc. Si un individu vend la citerne, le pressoir ou le colombier, en gardant le champ, rabbi Abika dit que l'acheteur n'a pas besoin d'acheter le droit de passer par le champ. Les autres docteurs disent qu'il doit l'acheter [s'il ne l'achète pas, il sera obligé de passer par un autre chemin moins commode].

Toutes ces choses sus-mentionnées, qui ne sont pas comprises dans la vente du champ, sont comprises dans le don [si donc un individu dit qu'il fait à un autre un don de son champ, toutes ces choses sont comprises dans le don]. Si des frères se partagent entre eux les champs de l'héritage, celui qui a le champ a tout ce qui s'y trouve. Si un individu a acquis par l'acte de la prise de possession le champ d'un étranger mort sans héritiers, il a acquis tout ce qui s'y trouve.

GHEMARA.

Question. — Pourquoi la mischnah fait-elle une différence entre une vente et un don?

Réponse. — Celui qui achète peut demander ce qu'il veut;

s'il n'a pas demandé qu'on inscrive dans l'acte les choses qui se trouvent dans le champ, c'est qu'il n'a pas voulu les acheter. Mais celui qui reçoit un don ne peut pas demander qu'on lui inscrive tous les détails dans l'acte; c'était à celui qui faisait le don d'être précis.

Un individu dit : Je fais un don à telle et telle personne de ma maison qui peut contenir 100 tonneaux, il se trouva que la maison pouvait en contenir 120. On s'est présenté devant Mar Zoutra, qui dit que le donateur gardera l'espace de 20 tonneaux ; mais rab Asché dit qu'il doit tout donner.

Rab Houna dit : Les docteurs admettent que, si un individu achète deux arbres dans le champ d'un autre, il n'a pas de droit sur le terrain, de sorte que si les arbres se dessèchent, il ne peut pas en planter d'autres à leur place. Cependant si un individu vend le champ et se réserve deux arbres, le vendeur a droit sur le terrain. Il a ce droit même d'après rabba Akiba, qui dit que celui qui vend un champ, en gardant la citerne, n'a pas le droit de passer par ce champ pour arriver à sa citerne, car les vendeurs vendent les choses largement. En effet, il y a une différence entre ces deux cas. Le puits ne subit aucun dommage dans le terrain, le vendeur était donc sûr que, même en ne se réservant aucun droit sur le bâtiment, il possédera *toujours* dans cet endroit un réservoir d'eau. Les arbers, au contraire, s'épuisent [se dessèchent] dans le champ; le vendeur est donc obligé de se réserver un droit sur la partie du terrain qui est nécessaire aux arbres ; autrement l'acheteur voudrait profiter de l'occasion du desséchement des arbres pour s'en débarrasser, en disant au vendeur : Arrache tes arbres et va-t-en, et il ne le laissera pas en planter d'autres à leur place [1].

---

[1] Le Raschbam l'interprète autrement [v. plus haut, p. 112].

CINQUIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 73). Si un individu vend un navire, il a compris dans la vente le mât, les voiles et tout ce qui est nécessaire pour la marche; mais il n'a pas compris dans la vente les esclaves qui le conduisent, ni le bagage. S'il dit qu'il vend le navire avec tout ce qui s'y trouve, toutes ces choses sont vendues [1].

GHEMARA.

Fol. 75). Rab dit: Si l'on achète un navire, il suffit que l'acheteur fasse faire un petit mouvement au navire pour rendre la vente irrévocable [ce petit mouvement est considéré comme une *meschikhah*). Samuel dit : Il faut que le navire entier change de place, c'est-à-dire que la place occupée par le navire soit entièrement abandonnée, ou que l'extrémité du navire arrive là où se trouvait l'autre extrémité.

Question. — Il paraît que le désaccord qui existe entre Rab et Samuel est le même qui existe entre les deux thanaïm suivants. Car on lit ailleurs: On fait l'acquisition du gros bétail par la *messirah* [2], celle du petit bétail par la *meschikhah*. Comment fait-on la *messirah* ? L'acheteur touche sur l'ordre du vendeur l'animal par la patte, par les poils, par la selle ou par le

---

[1] Le Raschbam dit [fol. 74, recto] que Rabbah, fils de Bar Hanah, s'appelait Abba, le mot ***Rabbah*** étant abrégé de rabbi Abba ; de même que ***Rabbina*** est abrégé de rabbi Abina.

[2] ***Messirah***, l'action de livrer, du verbe ***massar***, livrer.

sac qu'il porte, par le mors qu'il a entre ses dents, ou par la cloche de son cou, et la vente devient irrévocable. Comment fait-on la *meschikhah* du petit bétail? L'acheteur appelle, sur l'ordre du vendeur, l'animal qui vient vers lui, ou il le frappe, sur l'ordre du vendeur, avec un bâton, et cet animal court devant lui. Aussitôt que l'animal a, par suite de son appel ou de son bâton, remué la patte, la vente est irrévocable. Rabbi Ahé ou rabbi Aha dit: Il faut que l'animal ait remué les quatre pattes. Il paraît donc que Samuel adopte l'opinion de rabbi Aha, et Rab adopte celle de son collègue.

Réponse.—Rab peut s'accorder même avec rabbi Aha; car un animal qui ne remue qu'une patte reste en place; il n'en est pas ainsi d'un navire, si une partie change de place, le navire entier a changé de place. Samuel peut dire à son tour qu'il s'accorde même avec le collègue de rabbi Aha; car un animal qui remue une patte va remuer les autres; il n'en est pas ainsi d'une chose inanimée.

Autre question. — On lit dans une beraïtha:

Fol. 76). On fait l'acquisition d'un navire par la *meschikhah* et celle des actes par la *messirah*. Rabbi Nathan dit: On fait l'acquisition d'un navire par la *meschikhah*, et celle des actes par un acte [si un individu vend des actes, il faut qu'on écrive un acte de vente; quand l'acheteur reçoit l'acte de vente, les actes achetés lui sont acquis]. On voit donc que rabbi Nathan et son collègue disent tous les deux que l'acquisition d'un navire se fait par la *meschikhah*. Quelle différence y a-t-il entre eux, si ce n'est que l'un adopte l'idée de Rab, et l'autre celle de Samuel?

Réponse. — Il n'y a aucune différence entre rabbi Nathan et son collègue par rapport au navire; ils diffèrent entre eux seulement pour l'acquisition des actes. Le désaccord qui existe entre rabbi Nathan et son collègue est le même qui existe entre Rabbi et ses collègues. Car on lit dans une autre beraïtha: On fait l'acquisition des actes par la *messirah*, c'est l'opinion de Rabbi. Les autres docteurs disent qu'il faut deux actions pour rendre la vente des actes irrévocables: il faut une *messirah*, c'est-

à-dire que le vendeur remette à l'acheteur les actes qu'il lui vend, et il faut en outre qu'il écrive un acte de vente; si l'on a écrit l'acte de vente, mais s'il n'y avait pas de *messirah*, ou bien s'il y avait *messirah*, mais si l'on n'a pas écrit l'acte de vente, l'acheteur n'a pas acquis les actes achetés. On voit donc que rabbi Nathan est d'accord avec les collègues de Rabbi, et le collègue de rabbi Nathan adopte l'idée de Rabbi; ou plutôt les deux beraïthoth ne citent que les opinions de Rabbi et de rabbi Nathan; seulement dans la première rabbi Nathan est nommé, et Rabbi n'est pas nommé; dans la deuxième c'est Rabbi qui est nommé, mais au lieu de nommer rabbi Nathan on emploie l'expression « les docteurs disent ».

Question. — Si dans la première beraïtha c'est Rabbi qui est l'adversaire de rabbi Nathan, Rabbi admettrait donc qu'on fait l'acquisition d'un navire par la *meschikhah*. Pourquoi ne dit-il pas par la *messirah?* Car on lit dans une autre beraïtha: On fait l'acquisition d'un navire par la *messirah*, c'est l'opinion de Rabbi; les autres docteurs disent qu'on n'en fait l'acquisition qu'en faisant l'acte de la *meschikhah*, ou en louant sa place [si on loue la place de l'objet qu'on veut acquérir, la place louée est temporairement le domaine de l'acheteur, c'est donc comme si l'objet acheté avait été porté dans la maison de l'acheteur, et la vente devient irrévocable].

Réponse. — Dans la dernière beraïtha où Rabbi dit qu'on fait l'acquisition d'un navire par la *messirah*, il parle d'un cas où le navire se trouve dans un fleuve qui est un lieu public [car la *meschikhah* faite dans un lieu public n'a aucune valeur, c'est pourquoi Rabbi veut qu'on fasse l'acquisition par la *messirah*]. Dans notre beraïtha où Rabbi dit qu'on fait l'acquisition d'un navire par la *meschikhah*, il parle d'un cas où le navire se trouve dans une impasse [1], où la *meschikhah* a une valeur.

---

[1] Le texte dit *simta* qui, d'après le Raschbam, est une impasse, une petite rue qui n'est ouverte que d'un côté, ou un petit espace entre les maisons qui s'ouvre dans la rue, destiné surtout à l'usage des propriétaires de ces maisons [v. p. 207].

Question. — Comment peut-on dire que la dernière beraïtha parle d'un cas où le navire se trouve dans un lieu public? Les autres docteurs disent, d'après cette beraïtha, qu'on ne peut faire l'acquisition du navire qu'en louant sa place ou en faisant l'acte de *meschikhah*. S'il s'agit d'un lieu public, qui pourra le louer? La *meschikhah* a-t-elle une valeur quand elle est faite dans un lieu public? Nous savons qu'Abayé et Rabba ont dit tous les deux que par la *messirah* on fait l'acquisition d'un objet dans un lieu public et dans un domaine qui n'appartient ni au vendeur, ni à l'acheteur, mais à une tierce personne; par la *meschikhah* on fait l'acquisition dans une impasse et dans un domaine qui est commun au vendeur et à l'acheteur; par la *hagbahah*, l'élévation, on fait l'acquisition partout [1]. Il en résulte qu'on ne peut pas faire l'acquisition d'un objet par la *meschikhah* dans un lieu public.

---

[1] Le motif de ces dispositions me semble être le suivant : La vente implique trois idées, savoir: le vendeur abandonne ses droits au profit de l'acheteur, l'acheteur devient propriétaire, enfin l'acheteur fait usage de l'objet acheté, ce qui est le but de l'achat. Ces trois idées se manifestent par trois actions différentes, qui les représentent et qui sont pour ainsi dire leurs symboles. La première idée s'exprime par la *messirah*, qui est son symbole; le vendeur remet l'objet à l'acheteur, ce qui signifie l'abandon de ses droits au profit de l'acheteur. Cette action ne se fait que dans un endroit appartenant au public où la *meschikhah* n'aurait pas de valeur, autrement on préfère la *meschikhah*. [La *messirah* n'a pas de valeur dans l'endroit où l'on n'est pas dans l'usage de l'employer.]

La deuxième idée s'exprime par la *meschikhah*, l'acheteur attire l'objet vers soi, ce qui signifie qu'il prend l'objet pour le garder chez soi comme toutes les choses qui sont sa propriété : ainsi la *meschikhah* ne peut pas avoir cette signification, si l'acheteur est dans un endroit appartenant au public ou à un étranger. La *meschikhah* ne peut donc être le symbole de l'appropriation de l'objet que quand elle a lieu chez l'acheteur, ou au moins dans un endroit qui lui est commun avec le vendeur ou avec un autre, ou dans une impasse où il demeure; car dans tous ces endroits il a l'habitude de mettre les objets qui sont sa propriété, mais il n'a pas l'habitude de les mettre dans un endroit appartenant au public ou à un étranger.

Enfin la troisième idée s'exprime par la *hagbahah*, l'élévation; l'acheteur élève et porte l'objet, ce qui signifie qu'il fait de l'objet l'usage qu'il veut en faire. Ce symbole de l'usage, qui est le but de l'achat, a plus de valeur que les deux autres; il est valable partout, car partout on fait usage de sa propriété.

Réponse. — Les autres docteurs veulent dire : On ne peut faire l'acquisition du navire que si on l'amène dans une impasse ; si le navire se trouve dans le domaine du vendeur, l'acheteur ne peut en faire l'acquisition qu'en louant sa place.

Question. — Il paraît qu'Abayé et Rabba, qui disent qu'on peut faire l'acquisition d'un objet par la *messirah* dans un lieu public, s'appuient seulement sur Rabbi, mais ils ne sont pas d'accord avec les autres docteurs.

Réponse. — Rab Aschè répondit : Les autres docteurs sont d'accord avec Rabbi, qu'on peut faire l'acquisition d'un objet par la *messirah* dans un lieu public. Mais toutes les actions que l'acheteur peut faire pour acquérir l'objet acheté, la *messirah*, la *meschikhah*, l'élévation, n'ont de valeur que si le vendeur lui dit de les faire. La beraïtha parle d'un cas où le vendeur a prononcé le mot de *meschikhah*, en disant à l'acheteur dans un lieu public : Va faire la *meschikhah;* dans ce cas les collègues de Rabbi pensent que l'acheteur doit faire la *meschikhah* [comme elle n'a pas de valeur dans un lieu public, il doit amener le navire dans un endroit où elle a une valeur, comme dans une impasse] ; Rabbi pense que, le vendeur lui ayant dit de faire un acte valable pour acquérir l'objet, il peut faire l'acte qui a une valeur dans l'endroit où il se trouve, c'est-à-dire la *messirah*, puisqu'il se trouve dans un lieu public.

Rab Papa dit : Si un individu vend à un autre un acte, par exemple, un acte de prêt, il doit faire un acte de vente, dans lequel il écrira qu'il vend l'acte et les droits qu'il confère à celui qui le présente; autrement il ne lui vend que le parchemin. Si, dit le Raschbam, l'acheteur réclame, en disant qu'il n'a pas donné tant d'argent pour acheter une feuille de parchemin, le vendeur pourra lui répondre : Si tu as acheté une feuille de parchemin trop cher, annulons la vente [comme dans tous les cas où l'acheteur s'est trompé sur la valeur d'un objet] [1].

Fol. 77). Amemar dit: Il faut adopter l'opinion de rabbi Nathan, qu'on ne peut pas faire l'acquisition d'un acte par la *messirah*

---

[1] Le motif donné par rab Aschè [p. 201] me semble préférable.

[c'est la variante des Thossephoth]. Rab Aschè demanda à Amemar : Est-ce la *ghemara* [1] qui t'a donné cette idée, ou le raisonnement? Amemar répondit que c'était la ghemara. Mais rab Aschè dit que la *sebara*, le raisonnement, donnerait aussi cette idée, car il y a une grande différence entre un acte et un objet qui a une valeur par lui-même. Quand on vend un objet, par exemple, un navire ou une vache, on peut en faire l'acquisition par la *messirah ;* le vendeur remet le navire à l'acheteur, en lui disant : Prends-le pour l'acquérir, et l'acheteur prend le navire et il acquiert le navire. Mais quand on vend un acte, par exemple, un acte de prêt, l'acheteur prend l'acte, et il veut acquérir, non pas le morceau de parchemin, mais les paroles du débiteur qu'il a écrites pour s'engager au paiement de la dette ; il prétend les acquérir parce que l'acheteur lui a dit, en lui remettant l'acte : Prends-le pour acquérir ce qui est écrit dans l'acte : or on ne peut pas faire l'acquisition des paroles par d'autres paroles, c'est-à-dire on ne peut pas acquérir par les paroles du vendeur [les paroles : prends-le pour acquérir ce qui est écrit] les droits résultant des paroles du débiteur. En d'autres termes, il ne suffit pas, pour vendre un acte, de le remettre à l'acheteur ; on ne vend pas un acte verbalement ; il faut écrire un acte de vente.

Question. — Comment rab Aschè peut-il dire qu'on ne vend pas un acte verbalement? Rabbah, fils d'Isaac, dit au nom de Rab : On distingue deux cas concernant l'acte de vente : si un individu dit à deux témoins : Faites l'acquisition du champ pour l'acheteur [2], et écrivez-lui un acte de vente, et si les témoins ont fait l'acte de prise de possession [3] pour faire l'acquisition du champ au profit de l'acheteur, le vendeur ne peut plus annuler la vente, mais il peut refuser de donner à l'acheteur l'acte, tant

---

[1] Le mot *ghemara*, opposé à *sebbara*, raisonnement, veut dire enseignement transmis par tradition.

[2] Le Raschbam dit qu'il s'agit d'un acte de don, et non pas d'un acte de vente; mais rabbi Hiya, fils d'Abin, parle évidemment d'une vente, et il est probable que Rab parle aussi d'une vente.

[3] Le Raschbam parle d'un *kinjan ;* le mot du texte *zekhou* indique presque toujours prise de possession.

que les témoins ne le lui ont pas remis. Si le vendeur a dit aux témoins : Faites l'acquisition du champ, pour écrire plus tard l'acte de vente, et si les témoins ont fait l'acquisition, tant que l'acte n'a pas été remis à l'acheteur, le vendeur peut, non-seulement refuser de donner l'acte, mais aussi annuler la vente ; car ayant dit : Faites l'acquisition *pour écrire* l'acte, il ne voulait pas l'acquisition sans acte, ce qui implique qu'il pourra refuser la vente, tant qu'il pourra refuser l'acte. Rab Hiya, fils d'Abin, distingue au nom de rab Houna trois cas, savoir : deux qu'on vient de mentionner, et le troisième, si l'acte a été écrit d'avance, aussitôt que l'acheteur a acquis le champ, l'acte lui appartient. Car, quand un acheteur veut acquérir un immeuble et un meuble, il peut se contenter de faire l'action prescrite pour l'acquisition de l'immeuble pour acquérir en même temps le meuble. Si donc l'acte est déjà écrit, l'acheteur peut se contenter de faire l'acte de prise en possession du champ, pour acquérir à la fois le champ et l'acte de vente. On voit donc ici que l'acheteur peut acquérir verbalement l'acte de vente [1].

Réponse. — Le cas de rabbi Hiya, fils d'Abin, ne ressemble pas à celui de rab Asché. Dans le premier cas l'acheteur acquiert l'acte *agab*, avec [2] l'immeuble. Nous savons que les pièces de monnaie ne peuvent pas être acquises par le *Kinjan*, cependant on peut les acquérir *agab* [avec] un immeuble, comme rab Samuel, fils d'Aha, a acquis l'argent de rab Papa *agab* [avec] le seuil de sa maison.

MISCHNAH.

Si un individu dit qu'il vend un *karon*, il a vendu la

---

[1] Les Thossephoth disent avec raison qu'il y a une grande différence entre le cas de rabbi Hiya, fils d'Abin, où l'acheteur fait l'acquisition d'un acte écrit pour lui, et celui de rab Asché, où l'acheteur veut acquérir un acte écrit pour d'autres personnes. Leur réponse n'est pas si bonne que la question. Il vaut mieux dire, comme les Thossephoth eux-mêmes disent souvent, que la ghemara aurait pu répondre qu'il y a une différence entre ces deux cas, mais qu'elle donne une autre réponse, qui est aussi bonne.

[2] *Agab*, primitivement « sur le dos », puis attaché à quelque chose, sur quelque chose, en quelque chose ; *agab orha*, en chemin ; *agab-aï*, chez moi.

voiture et non pas les mulets; s'il a dit qu'il vend les mulets, il n'a pas compris dans la vente la voiture. S'il dit qu'il vend un *tzemed*, il a vendu le joug et non pas les bœufs; s'il a dit qu'il vend les bœufs, il n'a pas vendu le joug. Rabbi Joudah dit : Il faut voir à quel prix il a vendu le *tzemed;* s'il l'a vendu pour 200 zouzes, il est évident qu'il a compris les bœufs dans la vente, car on ne donne pas 200 zouzes pour le joug seul. Les autres docteurs disent : Ce n'est pas le prix qui doit prouver ce qu'on vend, c'est la parole du vendeur.

GHEMARA.

Fol. 78). *Question.* — Si l'acheteur a donné 200 zouzes pour le *tzemed*, et si le vendeur ne lui donne que le joug qui a peu de valeur, pourquoi ne peut-il pas annuler la vente, pour fraude ou pour erreur sur le prix?

Réponse. — L'acheteur peut en effet annuler la vente, mais il ne peut pas d'après les collègues de rabbi Joudah forcer le vendeur de lui donner les bœufs. Ou bien peut-être que le vendeur peut dire à l'acheteur : Tu ne peux pas prétendre que je t'ai trompé sur le prix, car personne ne peut croire qu'un joug ait une si grande valeur: tu as donc voulu me faire un cadeau.

MISCHNAH.

Si un individu vend un âne, son harnais n'est pas compris dans la vente. Nahoum le Mède dit que le harnais y est compris. Rabbi Joudah dit que cela dépendait de la manière dont le vendeur s'est exprimé.

GHEMARA.

Oùla dit : La divergence d'opinion qui existe entre Nahum et celui qui le précède, porte sur les choses qu'on met sur l'âne seulement quand il est chargé ; car Nahum pense qu'un âne est destiné à être chargé, et son adversaire pense qu'on achète un âne plus souvent pour monter sur lui. Mais Nahoum et son adversaire sont tous les deux d'accord entre eux que les choses

qu'on met sur l'âne quand on monte sur lui sont comprises dans la vente [1].

MISCHNAH.

Fol. 81). Si un individu achète deux arbres dans le champ d'un autre, il n'a pas acquis autour d'eux le terrain. Rabbi Meyer dit qu'il a acquis le terrain. Si les branches s'étendent beaucoup, le propriétaire du champ n'a pas le droit de les couper; ce qui sort du tronc appartient à l'acheteur des arbres; ce qui sort de la racine appartient au propriétaire du champ; si les arbres se dessèchent, l'acheteur n'a pas le droit d'en planter d'autres à leur place.

S'il a acheté trois arbres, il a acquis le terrain qui leur est nécessaire; si les branches s'étendent au delà de ce terrain, le propriétaire du champ peut exiger qu'on coupe ce qui dépasse le terrain de l'acheteur. Ce qui sort du tronc ou des racines appartient à l'acheteur; si les arbres se dessèchent, l'acheteur a le droit d'en planter d'autres à leur place [1].

MISCHNAH.

Fol. 83). Si un individu dit qu'il vend de bon froment, et s'il se trouve qu'il est mauvais, l'acheteur peut annuler la vente; si le vendeur dit qu'il vend de mauvais froment, et s'il se trouve qu'il est bon, le vendeur peut annuler la vente; s'il dit qu'il vend du mauvais ou du bon, et s'il se trouve que le froment est comme il l'a dit, aucun d'eux ne peut annuler la vente; s'il dit qu'il vend une sorte de marchandise, et s'il se trouve que la marchandise est d'une autre sorte, le vendeur ou l'acheteur peut annuler la vente; par exemple, s'il dit qu'il vend le bois d'olive et s'il se trouve que c'est le bois du sycomore.

[1] Ce qui suit ne renferme aucun principe nouveau.

GHEMARA.

Rab Hisda dit : Un individu vend pour 6 *maoth* une marchandise qui n'en vaut que 5, plus tard le prix monte et la marchandise en vaut 8. Qui était trompé d'abord? L'acheteur. C'est donc l'acheteur qui peut annuler la vente, et non pas le vendeur.

Fol. 84). Rab Hisda dit encore : Un individu vend pour 5 *maoth* une marchandise qui en vaut 6; plus tard le prix baisse et la marchandise n'en vaut que 3. Qui était trompé d'abord? Le vendeur. C'est donc le vendeur qui peut annuler la vente, et non pas l'acheteur.

MISCHNAH.

Si celui qui achète les produits du champ ou des fruits a fait l'acte de *meschikhah*, quoiqu'il ne les ait pas mesurés, il les a acquis; s'il les a mesurés, mais s'il n'a pas fait l'acte de *meschikhah*, il ne les a pas acquis. Si l'acheteur est intelligent, il peut louer la place de la marchandise, car alors la marchandise lui sera acquise, parce qu'elle se sera trouvée dans son domaine. Si un individu achète du lin, il doit le soulever ou le déplacer pour l'acquérir. Si le lin n'était pas encore arraché de la terre, il peut l'acquérir, s'il en arrache un peu [la ghemara va l'expliquer].

GHEMARA.

Rabbi Assé dit au nom de rabbi Johánan : Si la marchandise a été mesurée et mise dans la *simta* [1], l'acheteur l'a acquise. Rabbi Zèra demande à rabbi Assé : Peut-être que tu as entendu rabbi Johánan dire que l'acheteur a acquis la marchandise, si on l'a mise dans la corbeille de l'acheteur; car sans cela l'acheteur ne peut pas l'acquérir par sa position dans la *simta*, qui n'est pas une place appartenant spécialement à l'acheteur. Mais rabbi

---

[1] *Simta* est une impasse ou un espace entre les maisons, qui est ouvert dans la rue ; il est destiné surtout à l'usage des propriétaires de ces maisons,

Assé répondit : Cela va sans dire ; rabbi Johánan voulait nous apprendre que l'acheteur l'acquiert dans la *simtá* même quand elle n'est pas dans sa corbeille.

Question. — Rabbi Zéra a-t-il accepté on non l'idée de rabbi Assé, que l'acheteur acquiert la marchandise placée dans la *simta*, sans qu'elle ait été mise dans sa corbeille?

Réponse. — Il paraît que rabbi Assé avait raison, car rabbi Janaï avaït dit au nom de Rabbi : Les associés qui possèdent une cour en commun peuvent acquérir les marchandises qu'ils achètent l'un de l'autre, si ces marchandises sont placées dans la cour qui leur appartient en commun. Il est probable qu'il s'agit ici d'un cas où la marchandise n'a pas été mise dans la corbeille de l'acheteur ; cependant elle est acquise à l'acheteur, parce qu'on l'a mise dans la cour qui lui appartient en partie ; il en est évidemment de même, si elle est mise dans la *simta*, qui est comme une cour commune à l'acheteur et à ses voisins [1].

Réplique. — Rabbi Janaï parle peut-être d'un cas où la marchandise a été mise dans la corbeille de l'acheteur. Il est même probable qu'il en soit ainsi, car rab Jacob dit au nom de rabbi Johánan que, si la marchandise a été mesurée et mise dans la *simta*, elle n'est pas encore acquise à l'acheteur. Ceci est en contradiction avec l'idée de rabbi Janaï. Il faut donc admettre que rab Jacob parle d'un cas où la marcchandise est à terre, et rabbi Janaï parle d'un cas où la marchandise est mise dans la corbeille de l'acheteur.

Question contre rabbi Assé. — Notre mischnah dit : Si l'acheteur a mesuré les marchandises, mais s'il n'a pas fait l'acte de la *meschikhah*, il ne les a pas acquises. La mischnah parle évidemment d'un cas où les marchandises ont été mises dans la *simta*, et elle dit que l'acheteur ne les a pas acquises, si elles n'ont pas été mises dans sa corbeille. — Non, elle parle peut-être d'un cas où elles se trouvent dans une place publique. —

---

[1] Le Raschbam dit que rabbi Johanan était le disciple de rabbi Janaï.

C'est impossible ; car, si la mischnah parlait d'une place publique, comment aurait-elle pu dire que l'acheteur a acquis les marchandises, s'il a fait la *meschikhah?* La *meschikhah* n'a pas de valeur, si on la fait dans une place publique. Car Abbayé et Rabba ont dit tous les deux : On acquiert l'objet acheté par la *messirah* dans une place publique et dans une cour qui appartient à une tierce personne. On l'acquiert par la *meschikhah* dans la *simta* ou dans une cour qui est commune à l'acheteur et au vendeur. On l'acquiert par le soulèvement partout (v. plus haut p. 199). Il en résulte qu'on ne peut pas acquérir un objet par la *meschikhah* dans une place publique.

Réponse. — Notre mischnah parle peut-être d'une place publique, et elle veut dire que l'acheteur a acquis les marchandises, s'il les a attirées de la place publique dans la *simta.* — Comment alors la mischnah peut-elle dire : Si l'acheteur est intelligent [si les marchandises sont trop lourdes pour les remuer], il peut louer la place où elles se trouvent? Si elles se trouvent dans une place publique, de qui peut-il la louer? — La mischnah veut dire : Si les marchandises sont chez le vendeur, il peut louer la place.

Fol. 85). Rab et Samuel disent tous les deux : Si on met la marchandise dans le sac ou dans la corbeille de l'acheteur, cet objet de l'acheteur acquiert à l'acheteur la marchandise qu'il renferme partout où il se trouve, excepté dans une place publique [c'est-à-dire partout où l'acheteur a le droit de mettre son sac, sa corbeille, etc., comme dans la *simta* ou dans une cour qui lui est commune avec une autre personne ; si on y met la marchandise, il l'a acquise comme si on l'avait mise dans sa maison; mais si on met la marchandise dans son sac et que ce sac se trouve dans une place où il n'a pas le droit de laisser le sac, on ne peut pas la considérer comme se trouvant dans sa maison, et il n'a pas acquis cette marchandise]. Rabbi Johánan et rabbi Simon, fils de Lakesch, ont dit tous les deux que l'acheteur acquiert la marchandise mise dans son sac même dans une place publique. Rab Papa dit que rabbi Johánan et rabbi Simon, fils de Lakesch, indiquent la *simta* qu'ils appellent place publique, mais non

pas la rue. Il est probable que rab Papa a raison. Car rabbi Abouhou dit au nom de rabbi Johánan : Si la marchandise est mise dans le sac de l'acheteur, elle lui est acquise dans tous les endroits où il a le droit de le laisser. Il en résulte qu'elle n'est pas acquise dans la rue, où il n'a pas le droit de laisser son sac.

Question contre Rab et Samuel. — On lit dans une beraïtha : Il y a quatre cas différents dans les ventes.

1er cas. — Un individu vend du vin à un autre; un étranger prête son tonneau, pour que le vendeur y mesure son vin et que l'acheteur le garde chez lui dans ce tonneau. L'étranger a donc prêté son tonneau au vendeur et à l'acheteur : au premier, jusqu'à ce que la mesure soit remplie ; à partir de ce moment il le prête à l'acheteur qui y gardera le vin. La vente se fait chez l'étranger ou dans un endroit public. Dans ce cas, le vin appartient au vendeur tant que la mesure n'est pas remplie [car jusqu'à ce moment le tonneau est prêté au vendeur ; c'est comme si le vin se trouvait alors dans le tonneau du vendeur]. A partir du moment où la mesure est pleine, le vin est acquis à l'acheteur [car à partir de ce moment le tonneau est prêté à l'acheteur : c'est donc comme si le vin se trouvait dans son tonneau].

2e cas. — Tout se passe comme dans le premier cas ; seulement on mesure le vin dans les tonneaux de l'acheteur. Dans ce cas le vin qui est versé dans ces tonneaux est acquis à l'acheteur [1].

3e cas. — La vente se fait dans la maison [ou dans le domaine] de l'acheteur. Dans ce cas, aussitôt qu'on est convenu du prix, le vin est acquis à l'acheteur.

4e cas. — La vente se fait chez le vendeur ou chez un gardien chez lequel le vendeur l'a mis en dépôt. Dans ce cas, le vin n'est acquis à l'acheteur que s'il fait la *hagbahah*, le soulèvement, ou s'il le roule hors du domaine du vendeur, ou si le gar-

---

[1] Le texte s'exprime autrement, il dit : « Les tonneaux appartiennent au vendeur ou à l'acheteur ; mais il est évident que la beraïtha veut surtout nous apprendre que, s'ils appartiennent à l'acheteur, le vin versé lui est acquis; mais elle n'a pas besoin de nous apprendre que, s'ils appartiennent au vendeur, le vin versé n'est pas acquis à l'acheteur.

dien donne [sur l'ordre du vendeur, dit le Raschbam] à l'acheteur une place pour le tonneau, ou si l'acheteur loue la place du tonneau [1].

La beraïtha dit donc, dans le deuxième cas, que le vin versé dans les tonneaux de l'acheteur lui est acquis, quand la vente se fait chez un étranger ou dans une place publique, par conséquent elle n'est pas d'accord avec Rab et Samuel.

Réponse. — La beraïtha parle de la *simta* ou d'une place appartenant en commun au vendeur et à l'acheteur.

Autre question. — Rab Schescheth demanda à rab Houna: Si la marchaudise est mise dans le sac ou dans la corbeille de l'acheteur qui se trouve dans la maison du vendeur, est-elle acquise ou non à l'acheteur?

Réponse de rab Houna.—On lit ailleurs : Si le mari, au lieu de donner la lettre de divorce dans la main de sa femme, la met sur le vêtement qu'elle a sur elle ou dans son petit sac à ouvrage, la femme est divorcée. Or, une femme n'est divorcée que si elle reçoit la lettre de divorce dans la main, ou si la lettre lui est acquise, et l'acquisition de la lettre de divorce se fait par la femme, de la même manière que celle de l'objet acheté se fait par l'acheteur. Si donc la lettre de divorce mise dans le sac de la femme, se trouvant dans la maison du mari, est acquise à la femme, la marchandise mise dans le sac de l'acheteur doit être également acquise, même quand il se trouve dans la maison du vendeur.

Réplique. —Rab Nahaman répliqua : Pourquoi veux-tu tirer de ce passage des conclusions qu'on a cent fois réfutées? Rab Joudah dit au nom de Samuel que ce passage parle d'un sac que la femme porte sur elle, et d'autres l'ont aussi expliqué.

Autre réponse. — On peut résoudre le doute de rab Schescheth dans un sens inverse, en tirant la conclusion de la beraï-

[1] J'ai réuni en un seul le cas où la vente se fait chez le vendeur et celui où elle se fait chez le gardien. Le texte en fait deux cas; mais le Raschbam dit, qu'il n'y a aucune différence entre ces deux cas, et qu'on peut les confondre en un seul.

tha sus-mentionnée [p. 208] que la marchandise mise dans le sac de l'acheteur ne lui est pas acquise, s'il se trouve dans la maison du vendeur. Car cette beraïtha dit dans son quatrième cas : Si la vente se fait chez le vendeur, le vin n'est pas acquis à l'acheteur, s'il n'a pas fait la *hagbahah*, le soulèvement, ou s'il n'a pas roulé le tonneau hors du domaine du vendeur. Or, la béraïtha parle probablement d'un cas où le tonneau appartient à l'acheteur : on peut donc en conclure que le vin mis dans le tonneau de l'acheteur ne lui est pas acquis, parce qu'il se trouve dans le domaine du vendeur.

Réplique. —La beraïtha parle peut-être d'un cas où le tonneau appartient au vendeur. — Si dans le quatrième cas il s'agit d'un tonneau appartenant au vendeur, il faut admettre que dans le troisième cas, où la beraïtha dit ; Si la vente se fait dans la maison de l'acheteur, le vin lui est acquis, elle parle également d'un tonneau appartenant au vendeur. Comment le vin peut-il être acquis à l'acheteur, s'il se trouve daus le tonneau du vendeur? —Dans le troisième cas, la beraïtha parle d'un tonneau appartenant à l'acheteur. — Comment peut-on dire que la beraïtha parle dans un cas d'un tonneau appartenant au vendeur et qu'elle parle dans l'autre d'un tonneau appartenant à l'acheteur, sans le dire expressément? Peut-on le sous-entendre? Est-ce donc si certain que dans le quatrième cas, où la vente se fait chez le vendeur, on peut sous-entendre que le tonneau appartient au vendeur, et que dans le troisième cas on peut sous-entendre que le tonneau appartient à l'acheteur? — On peut, en effet, le sous-entendre, car d'ordinaire, quand la vente se fait chez le vendeur, c'est lui qui donne les tonneaux, et quand elle se fait chez l'acheteur, c'est l'acheteur qui donne ses tonneaux.

Autre réponse. — Rabba veut résoudre le doute de rab Schescheth, en décidant que la marchandise mise dans le sac de l'acheteur ne lui est pas acquise, s'il se trouve dans la maison du vendeur. Car on lit ailleurs : Un individu veut vendre la marchandise que ses âniers ou ses ouvriers portent sur le dos; l'acheteur attire ces hommes et les introduit dans sa maison; soit que le prix ait été fixé, mais que la marchandise

n'ait pas été mesurée, soit que la marchandise ait été mesurée, mais que le prix n'ait pas été fixé, le vendeur ou l'acheteur peut annuler la vente. [Dans le premier cas, la vente n'est pas encore faite, parce que l'acheteur n'a pas encore fait l'acquisition, puisque les ouvriers portent encore la marchandise sur le dos; dans le deuxième cas, la marchandise est déposée à terre dans la maison de l'acheteur, mais le prix n'est pas encore fixé; or, la marchandise ne peut par aucun acte ni dans aucune circonstance [qu'elle se trouve dans le sac de l'acheteur ou même dans sa maison] être acquise à l'acheteur, si le prix n'est pas encore fixé].

Fol. 86). Si les ouvriers ont déposé la marchandise dans la maison de l'acheteur, et que le prix ait été fixé, la vente est irrévocable ; quoique la marchandise n'ait pas encore été mesurée, elle est acquise à l'acheteur par le fait d'avoir été déposée dans sa maison ; mais si le prix n'est pas encore fixé, quoique la marchandise ait été déposée et mesurée, la vente peut être annulée par le vendeur ou par l'acheteur. On dit donc ici que la marchandise déposée dans la maison de l'acheteur lui est acquise, quoiqu'elle soit encore enfermée dans le sac du vendeur. Il en résulte que le domaine dans lequel la marchandise se trouve a plus d'importance que le sac dans lequel elle est contenue : par conséquent, la marchandise contenue dans le sac de l'acheteur ne lui est pas acquise, s'il se trouve dans la maison du vendeur.

Réplique. — On ne peut rien en conclure. S'il est dit dans ce passage que la marchandise déposée dans la maison de l'acheteur lui est acquise, on parle, dit Mar, fils de rab Asché, d'une marchandise qui n'est pas enfermée dans un sac.

Autre réponse au doute de rab Schescheth. — Rabbina dit à rab Asché : On peut résoudre le doute de rab Schescheth d'après les paroles de Rab et Samuel, qui ont dit tous les deux : Si l'on met la marchandise dans le sac ou dans la corbeille de l'acheteur, l'objet de l'acheteur lui acquiert la marchandise partout où il se trouve ; ils veulent dire évidemment que la marchandise mise dans le sac de l'acheteur lui est acquise même dans la maison du vendeur.

Réplique. — Rab et Samuel parlent d'un cas où le vendeur dit à l'acheteur: Va acquérir la marchandise. Mais, s'il n'a pas prononcé ces paroles, il est douteux si la marchandise lui est acquise, si non.

On lit dans une mischnah : On fait l'acquisition des immeubles par l'argent [en payant le prix], par l'acte de vente, ou par la *hazakah* [l'acte de prise en possession]. Quant aux meubles, on ne peut pas en faire l'acquisition par ces moyens, mais on les acquiert par la *meschikhah.* On dit à ce propos [à Soura on l'a dit au nom de rab Hisda, à Poumbeditha au nom de rab Khahana, d'après d'autres, on l'a dit au nom de Rabba] que la mischnah parle des meubles qui sont trop lourds pour être soulevés; mais s'ils sont légers, de manière qu'il est d'usage de les soulever, on ne peut pas en faire l'acquisition par la *meschikhah*, mais par la *hagbahah*, le soulèvement.

Question. — On lit dans une beraïtha : Si la vente se fait chez le vendeur, la marchandise n'est acquise à l'acheteur que s'il en fait la *hagbahah*, le soulèvement, ou s'il l'attire hors du domaine du vendeur, c'est-à-dire s'il fait la *meschikhah* hors du domaine du vendeur. Il en résulte que les choses légères qu'on peut soulever peuvent être acquises par la *hagbahah* ou par la *meschikhah.*

Réponse. — Rab Nahaman, fils d'Isaac, répondit : La beraïtha veut dire qu'on peut acquérir par la *hagbahah* les choses légères qu'on soulève d'ordinaire, ou, si les choses sont lourdes, on peut les acquérir par la *meschikhah.*

Question. — Notre mischnah dit que, si un individu vend des fruits [ou d'autres produits du champ] à un autre, l'acheteur peut en faire l'acquisition par la *meschikhah*, quoique les fruits soient des choses légères qu'on soulève souvent.

Réponse. — Il s'agit de grandes masses qu'on ne peut pas soulever; — s'il en est ainsi, pourquoi la mischnah ajoute-t-elle que, si l'on achète du lin, il faut le déplacer? Est-ce qu'il n'y a

pas de grandes masses de lin ? — Le lin est différent [le Raschbam dit qu'on ne fait pas de grandes masses de lin, mais il cite l'interprétation de rabbenou Hánanel qui dit : On ne peut pas faire la *meschikhah* du lin, c'est pourquoi il faut faire la *hagbahah*, même quand il est en grandes masses].

Question. — Rabbina demanda à rab Aschè : Comment peut-on dire que les choses qu'on soulève d'ordinaire ne peuvent pas être acquises par la *meschikhah?* On lit ailleurs : On fait l'acquisition du gros bétail par la *messirah*, du petit par le soulèvement, c'est l'opinion de rabbi Meyer et de rabbi Simon, fils d'Elazar. Les autres docteurs disent : On fait l'acquisition du petit bétail par la *meschikhah*. On voit donc que le petit bétail, qu'on soulève d'ordinaire, peut s'acquérir par la *meschikhah*.

Réponse. — Il est difficile de soulever le petit bétail ; c'est pourquoi on peut en faire l'acquisition par la *meschikhah*.

Rab et Samuel ont dit tous les deux : Si le vendeur dit à l'acheteur : Je te vends un *khor* (mesure de 30 *seah*] pour 30 sicles, il peut annuler la vente, tant que la dernière *seah* n'a pas été mesurée ; s'il a dit : Je te vends un *khor* pour 30 sicles, ou une *seah* par sicle, chaque *seah* qu'on mesure constitue une vente à part et elle est acquise à l'acheteur [par la *meschikhah*, ou par le sac de l'acheteur, etc.]

Question. — On lit dans la beraïtha sous-mentionnée [p. 208] que, si la marchandise est mesurée dans le tonneau de l'acheteur, elle lui est acquise, quoique la mesure ne soit pas encore pleine.

Réponse. — La beraïtha parle d'un cas où le vendeur a dit qu'il vend un *hin* [mesure de 12 *logs*] pour 12 sicles, ou 1 *log* par sicle, et le tonneau est gradué, de sorte que même avant que ce tonneau soit rempli on sait combien de *logs* on y a versé.

Question. — On lit ailleurs : Si un ouvrier, qui peut gagner dans la saison de la récolte 4 denars par jour, veut s'engager à travailler pour un denar par jour chez un patron qui lui donne son salaire longtemps d'avance, il est defendu au patron de conclure ce marché, car c'est de l'usure.

Fol. 87). Mais, si l'ouvrier commence à travailler longtemps avant la saison de la récolte, quand son travail ne vaut qu'un denar par jour, quoiqu'il continue le travail au même prix pendant cette saison, il ne fait rien de répréhensible. Si on admettait l'opinion de Rab et de Samuel que, si le vendeur dit qu'il vend un *khor* pour 30 sicles ou une *seah* par sicle, chaque *seah* constitue une vente à part, il faudrait compter aussi pour l'ouvrier chaque jour à part : par conséquent, s'il travaille pendant les jours de la récolte pour un denar, quand son ouvrage en vaut 4, c'est de l'usure. Pourquoi est-ce donc permis?

Réponse. — Rabba répondit : Est-ce qu'on peut défendre à un ouvrier de baisser son salaire? Il fait donc une action permise, s'il commence à travailler aussitôt qu'il reçoit l'avance pendant que le travail ne vaut qu'un denar par jour, quoiqu'il le continue au même prix pendant la saison de la récolte. Seulement, s'il reçoit l'argent longtemps avant la récolte, et s'il ne commence le travail que pendant la récolte en baissant le prix, cela ressemble trop à l'usure.

Autre question. — Notre mischnah dit : Si le lin n'était pas encore arraché de la terre, l'acheteur peut l'acquérir, s'il en arrache un peu. Comment peut-il en faire l'acquisition, s'il en arrache un peu?

Réponse. — Rab Schescheth répondit : La mischnah parle d'un cas où le vendeur dit à l'acheteur : Va faire un acte de prise de possession du champ, en arrachant un peu de lin, ce qui serait utile au champ [quand on veut faire l'acquisition d'un champ par un acte de prise de possession, il faut faire un ouvrage utile au champ]; alors tu auras fait l'acquisition temporaire du champ que je veux te prêter [1], le champ sera pour le moment ton domaine, et le lin te sera acquis parce qu'il se sera trouvé dans ton domaine; si donc l'acheteur arrache un peu de lin, le champ lui appartient temporairement, et le lin, qui se trouve dans son champ, lui est acquis.

---

[1] Cette interprétation est très-clairement exprimée dans les Thossephoth.

MISCHNAH.

Un individu vend à un autre du vin ou de l'huile, et la marchandise, après que le prix fut convenu entre le vendeur et l'acheteur, est devenue plus chère ou moins chère; si la mesure n'a pas encore été remplie, la marchandise appartient au vendeur [et ils peuvent annuler la vente]; si la mesure est déjà remplie, la marchandise appartient à l'acheteur [et la vente est irrévocable]. S'il y a un marchand intermédiaire entre le paysan producteur et le consommateur, et que le producteur ait mesuré la marchandise dans le tonneau du marchand, la marchandise versée dans son tonneau lui est acquise, et si le tonneau est brisé et si le vin ou l'huile s'est écoulé, c'est le marchand qui en subit le dommage. Quand un individu vend ce liquide, il doit ajouter à la mesure 3 gouttes; si le liquide s'est amassé au fond de la mesure après que le vendeur l'avait fait pencher, il peut garder ce liquide [car l'acheteur y renonce]. Le boutiquier n'est pas obligé d'ajouter les 3 gouttes [car il n'a pas le temps, dit le Raschbam, il doit s'occuper de ses clients]. Rabbi Joudah dit : Le boutiquier n'est dispensé de cette obligation que le vendredi à la fin de la journée [car dans ce moment, dit une beraïtha, il est très-occupé].

Question. — Notre mischnah dit : Si la mesure n'est pas encore remplie, la marchandise appartient au vendeur; si elle est remplie, elle appartient à l'acheteur. De quelle mesure parle-t-elle? Si la mesure appartient à l'acheteur, tout le liquide versé dans la mesure est acquis à l'acheteur [le raschbam rappelle ce que la ghemara a établi plus haut [p. 213], que, si le vendeur dit à l'acheteur : Je te vends un *hin*, mesure de 12 *logs*, pour 12 sicles, ou un log par sicle, et s'il verse le liquide dans le *hin* gradué

qui appartient à l'acheteur, chaque *log* versé dans ce *hin* est acquis à l'acheteur]. Si la mesure appartient au vendeur, la marchandise ne peut pas être acquise à l'acheteur, quand même la mesure aurait été remplie.

Réponse. — Rabbi Yláa répondit qu'on parle d'une mesure qui n'appartient ni au vendeur, ni à l'acheteur, elle appartient au courtier [ou à une autre personne, comme dans le 1er cas de la beraïtha (v. p. 208)] qui a prêté sa mesure au vendeur et à l'acheteur, au premier jusqu'à ce qu'elle soit remplie, et au dernier à partir de ce moment. Dans ce cas la mesure est considérée comme appartenant au vendeur avant qu'elle soit remplie, mais à partir du moment où elle devient pleine elle est considérée comme appartenant à l'acheteur.

Question. — La mischnah ajoute : S'il y a un marchand intermédiaire... Il en résulte que dans le 1er cas il n'y a pas de courtier.

Réponse. — Dans le premier cas le courtier n'a fait que prêter sa mesure et il n'est pas venu lui-même ; dans le 2e il est venu lui-même, pour acheter la marchandise du producteur et la vendre au consommateur.

MISCHNAH.

Un individu envoie son petit enfant, en lui donnant un flacon et un *pondjon* [1], pour qu'il aille acheter chez le boutiquier de l'huile pour un *yssar* [pièce de monnaie qui vaut la moitié d'un pondjon], le boutiquier verse dans le flacon de l'huile pour un *yssar*, et donne à l'enfant son flacon et un *yssar;* l'enfant casse le flacon et perd l'*yssar*. Dans ce cas, le boutiquier doit payer pour le flacon, pour l'huile et pour l'*yssar* [car il n'aurait pas dû les confier à un enfant, il aurait dû les envoyer par

[1] Un *pondjon* vaut deux *yssars*. Le Raschbam dit que les *yssars* étaient assez rares ; on donnait des *pondjons*, parce qu'on n'avait pas d'yssars ; les boutiquiers seuls étaient obligés de se les procurer.

une autre personne] [1]. Rabbi Joudah dit : Le boutiquer est acquitté, car le père de l'enfant l'a envoyé, pour qu'il prenne lui-même du boutiquer le flacon d'huile. Les autres docteurs sont d'accord avec rabbi Joudah que, si le boutiquier a laissé le flacon aux mains de l'enfant, il n'est pas obligé de payer la valeur du flacon, si l'enfant le brise.

GHEMARA.

Question. — On comprend, quand l'enfant a perdu l'huile et l'*yssar*, que les collègues de rabbi Joudah condamnent le boutiquier à payer pour la perte, car il n'aurait pas dû le confier à un enfant, que son père a envoyé pour lui faire connaître ce dont il a besoin, et non pas pour qu'il lui confie la marchandise et la petite monnaie; que rabbi Joudah l'acquitte, car il pense que d'ordinaire on envoie des enfants pour qu'ils les apportent eux-mêmes. Mais on ne comprend pas que le boutiquier soit obligé de payer pour le flacon, quand c'est le père de l'enfant lui-même qui le lui a confié.

Réponse. — Rab Hoschia répondit : On parle ici d'un cas où le père de l'enfant est un ouvrier qui vend des flacons; il a donné à son enfant un flacon et une pièce de monnaie, pour qu'il montre au boutiquier le flacon comme échantillon, et pour qu'il achète en même temps de l'huile; le boutiquier a pris l'échantillon pour l'examiner, et il a rendu plus tard à l'enfant le flacon plein d'huile. Les collègues de rabbi Joudah adoptent l'opinion de

[1] Les commentaires n'expliquent pas bien pourquoi le boutiquier doit payer aussi pour l'*yssar* que l'enfant a perdu. On comprend que le père de l'enfant peut dire au boutiquier : Mon enfant est assez intelligent pour que j'aie pu lui confier une pièce de monnaie, mais je ne lui aurais pas confié un flacon plein d'huile, tu aurais donc dû envoyer l'huile par une autre personne. Mais on ne comprend pas qu'il puisse se plaindre du boutiquier d'avoir confié à l'enfant un *yssar*, quand il lui a confié lui-même un *pondjon*. C'est probablement que, l'*yssar* étant une pièce plus petite que le *pondjon*, l'enfant était plus exposé à le perdre. Le motif donné par le Raschbam ne me semble ni clair, ni suffisant. Plus bas [fol. 88, recto] le Raschbam dit que d'autres commentateurs pensent que la mischnah parle d'un cas où le père a donné lui-même le pondjon au boutiquier. Quant au flacon, la ghemara va expliquer pourquoi il doit payer sa valeur.

Samuel qui dit : Un individu achète un objet d'un ouvrier [objet qui a un prix fixe, d'après la ghemara] à la condition de l'examiner d'abord et de le rendre, s'il ne le trouvait pas assez bon, et l'objet se perd par un accident entre les mains de l'acheteur; dans ce cas, l'individu doit en payer la valeur. C'est pourquoi le boutiquier qui a acheté le flacon à la condition de l'examiner d'abord est responsable de la perte du flacon, tant qu'il ne l'a pas rendu à l'ouvrier, et il ne suffit pas qu'il l'ait rendu à l'enfant, c'est au père qu'il fallait le rendre. Rabbi Joudah n'adopte pas l'idée de Samuel.

Question. — Faut-il donc admettre que l'opinion de Samuel n'est pas admise par tous les thanaïm?

Réponse. — Rabbah et rab Joseph ont répondu tous les deux que la mischnah parle d'un cas où le boutiquier vend lui-même des flacons et de l'huile. Le père de l'enfant n'a pas donné de flacon, mais il l'a envoyé pour acheter un flacon et l'huile. Dans ce cas les collègues de rabbi Joudah condamnent le boutiquier à subir la perte du flacon et de l'huile, car il n'aurait pas dû les confier à un enfant; rabbi Joudah l'acquitte, car il pense que, si l'on envoie des enfants, c'est pour qu'ils apportent eux-mêmes les marchandises.

Question. — S'il en est ainsi, comment expliquer ce que la mischnah ajoute ? Les autres docteurs sont d'accord avec rabbi Joudah que, si le boutiquier a laissé le flacon aux mains de l'enfant, il n'est pas obligé de subir la perte du flacon. Pourquoi ne subit-il pas la perte du flacon?

Réponse. — Abayé fils d'Abin et rabbi Hanina fils d'Abin ont répondu tous les deux : La mischnah parle d'un cas où le père de l'enfant a donné à son enfant un flacon pour acheter de l'huile, le boutiquier n'est donc pas responsable du flacon, s'il n'y touche pas. Cependant, si le boutiquier a pris le flacon des mains de l'enfant, il a l'obligation de le rendre au père et il est responsable de sa perte.

Fol. 88). Ce cas ressemble à celui de Rabbah, qui dit que, même dans le cas où l'individu qui voit l'animal d'une autre personne

égaré n'est pas obligé de chercher à le remettre au propriétaire, s'il a fait sortir l'animal de l'endroit où il se trouvait, il a l'obligation de le remettre au propriétaire. Il en est de même dans la mischnah. Le flacon se trouve par l'inattention du père entre les mains de l'enfant; si le boutiquier n'y touche pas, il n'est pas obligé de le prendre à l'enfant pour le remettre au père; mais, s'il l'a pris, il est obligé de le remettre au père.

Question. — Les deux cas ne se ressemblent pas. Dans le cas de Rabbah l'individu a fait quitter à l'animal la place où il était pour le faire courir dehors; dans le cas de la mischnah le boutiquier n'a fait que ce qu'il devait faire, en prenant le flacon des mains de l'enfant.

Réponse. — Rabba dit : Moi et le lion de notre société, rabbi Zéra, nous l'avons expliqué ainsi : Notre mischnah parle d'un cas où le père a donné à son enfant le flacon pour acheter de l'huile, mais le boutiquier a pris le flacon d'abord pour y mesurer l'huile pour d'autres clients, et plus tard il l'a rendu à l'enfant : le boutiquier est donc considéré comme un *schoel*, un homme qui emprunte un objet, à l'insu du propriétaire. Rabbi Joudah pense qu'il est comme un *schoel* ordinaire, en ce sens qu'il suffit qu'il remette l'objet à la place où il l'a pris : il suffit donc que le boutiquier le rende à l'enfant. Les collègues de rabbi Joudah pensent qu'il est considéré comme un brigand, en ce sens qu'il est obligé de le rendre au propriétaire lui-même [1].

---

[1] Ici on raconte un trait de probité extraordinaire de rab Saphra : Il faisait la prière, quand un marchand vint lui proposer un certain prix pour sa marchandise ; rab Saphra ne répondit pas pour ne pas interrompre la prière. L'autre, croyant qu'il ne répond pas parce qu'il n'est pas content du prix, lui offre davantage. Mais rab Saphra, ayant fini la prière, n'a voulu accepter que le prix plus bas offert d'abord ; car, dit-il, j'ai déjà consenti dans mon esprit de te donner l'objet à ce prix. Une beraïtha dit que dans un cas pareil on est *obligé* de prendre la marchandise, et elle se sert d'une expression qu'on emploie d'ordinaire pour indiquer un engagement *légal*, qui peut motiver une condamnation au paiement; mais la ghemara dit avec raison que la beraïtha ne le considère que comme un engagement *moral*. Il est important de connaître les divers sens que les expressions thalmudiques sont susceptibles de prendre, et que les préceptes moraux sont souvent confondus avec ceux de la loi.

MISCHNAH.

Le *siton* [1] qui achète beaucoup de blé pour le vendre doit nettoyer ses mesures une fois en 30 jours; le cultivateur qui ne vend que ses produits doit nettoyer ses mesures une fois en 12 mois. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit, au contraire, que le premier les nettoiera tous les 12 mois, et le dernier tous les 30 jours. Le boutiquier doit nettoyer ses mesures deux fois par semaine; ses poids une fois par semaine, et la balance toujours avant de peser. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que tout cela se rapporte aux objets humides, mais non pas aux objets secs. S'il vend [une livre de viande], il penchera la balance jusqu'à un *tephah*, pour donner un peu plus d'une livre. S'il pèse juste, il doit ajouter la dixième partie d'une livre pour 10 livres de choses humides, et pour 20 livres, s'il s'agit de choses sèches. Dans les pays où l'on est dans l'usage de mesurer par de petites mesures [ex., un *kab*, un *log*], on ne doit pas mesurer par de grandes [ex., une *seah* qui contient 6 kabs], car l'acheteur y perd; si l'usage veut qu'on mesure par de grandes mesures, on ne doit pas mesurer par de petites, car le vendeur y perd; si l'usage est de donner des mesures rases, on ne peut pas demander de mesures entassées; si l'usage est d'entasser les mesures, on ne peut pas donner de mesures rases.

GHEMARA.

La mischnah dit qu'on penche la balance; elle parle des pays où c'est l'usage de le faire.

Rabbi Lévi dit : Tromper quelqu'un sur la mesure est un péché plus grave que l'adultère et l'inceste; car pour ces péchés

---

[1] *Siton* est le mot grec *sitones*, acheteur de blé; le Raschbam dit : *Siton* est en grec froment : il savait donc le grec.

on peut demander pardon à Dieu et l'obtenir ; pour le premier le pardon céleste ne suffit pas, car il faut rendre ce dont on a profité injustement, et le pécheur ne sait plus quelles personnes il a trompées.

Rabbi Lévi dit encore : Voler quelque chose à un homme ou lui faire du tort est un péché plus grave que voler à Dieu [voler des choses sacrées] [1].

Fol. 89). On lit dans une beraïtha : Il faut nommer des inspecteurs pour examiner les mesures des marchands, mais non pas pour fixer le prix des denrées.

Les hommes de la maison du *Nassi* [le chef souverain des Juifs] ont nommé des inspecteurs pour les mesures et pour les prix des denrées. Samuel dit alors à Karna : Va leur dire qu'on nomme des inspecteurs pour les mesures et non pas pour les prix ; mais Karna alla publier qu'il faut nommer des inspecteurs pour les mesures et pour les prix. Ramé fils de Hama dit aussi au nom de rabbi Isaac : Il faut nommer des inspecteurs pour les mesures et pour les prix des denrées, pour empêcher les fraudes [2].

On fait des poids d'un litre, d'un demi-litre et d'un quart de litre, mais non pas d'un tiers ou d'un cinquième [3] [car on pourrait commettre des fraudes].

On lit dans une beraïtha : Si l'on veut acheter 3/4 de litre, on ne peut pas exiger que le vendeur pèse trois fois 1/4 de litre ; mais il mettra d'un côté de la balance le poids d'un litre, et de l'autre la viande qu'il vend et le poids d'un quart de litre. On lit dans une autre beraïtha : Si on vend 10 litres, on n'est pas obligé de les peser un à un, mais on pèse 10 à la fois. On lit dans une autre beraïtha : La balance [qui est suspendue

---

[1] Ces deux passages, comme tant d'autres, prouvent que les Thalmudistes étaient plus sévères pour les torts faits aux hommes qne pour les péchés envers Dieu.

[2] On voit ici, comme dans d'autres passages, que les thalmudistes s'occupaient de la morale publique et de la police.

[3] J'ai traduit d'après l'interprétation de rabbenou Hananel : Il y a quelque chose d'analogue dans les pièces de monnaie [v. le 3e tome de ma Législation, p. 251].

dans la maison] doit être éloignée du plafond de trois *téphahim*, et du plancher de trois *téphahim*, le fléau et les cordons doivent avoir ensemble douze *téphahim*. La balance des marchands de laine et de verre doit être éloignée du plafond de deux *téphahim* et du plancher de deux *téphahim*, le fléau et les cordons auront neuf *téphahim*. Celle du boutiquier et celle du bourgeois seront éloignées du plafond d'un *tophah* et du plancher d'un *tophah*, le fléau et les cordons auront six *téphahim*. Celle des orfévres sera éloignée du plafond de trois travers de doigt et du plancher aussi de trois travers de doigt, mais je ne sais pas quelle longueur donner au fléau et aux cordons.

Question. — La beraïtha parle d'abord de balance en général sans épithète. Quelle est cette balance, puisqu'elle parle à part de la balance des marchands de laine et de verre, des boutiquiers, etc. ?

Réponse. — Rab Papa répondit : C'est la balance des ouvriers en cuivre et en fer.

On lit dans une beraïtha : Il ne faut pas faire de poids en étain, ni en plomb, ni en un mélange de métaux, ni d'aucun métal; mais on les fait en pierre ou en verre [les Tossephoth disent qu'il s'agit de poids pour peser la viande, la graisse et d'autres choses humides].

On lit dans une beraïtha : Le radoire qu'on passe sur les mesures quand elles sont trop pleines ne doit être fait ni en métal qui est trop lourd, ni en *delaath* [potiron] qui est trop léger, mais on le fait en bois d'olivier, de noyer, de sycomore ou de l'*Eschkheroa*.

On lit dans une beraïtha : Le radoire ne doit pas être d'un côté plus épais que de l'autre [car le marchand pourrait commettre des fraudes, en raclant les mesures par un des côtés du radoire en vendant, et par l'autre en achetant]; on ne doit pas passer le radoire trop vite, ce qui est mauvais pour le vendeur, ni trop lentement, ce qui est mauvais pour l'acheteur. Rabban Johanan fils de Zakhaï dit à propos de toutes ces choses : Hélas ! il est fâcheux de le dire, et il est fâcheux de ne pas le dire.

Si l'on dit toutes ces choses pour les défendre, il y aura des gens qui apprendront par ces préceptes la manière de tromper les autres. Si on ne les dit pas, les fourbes se diront : Les *thalmidé hákhamim*, les savants, ne connaissent pas nos fraudes [ce qui les encouragera à faire le mal]. Il a fini par le dire, car il est écrit : « Les voies de l'Éternel sont droites, les justes y marcheront, mais les rebelles y tomberont » [Osée, XIV, 9].

On lit dans une beraïtha : Si les frères se partagent un champ, il ne faut pas mesurer à l'un sa part en été et à l'autre en hiver [le Raschbam dit que, si l'on mesure avec la même corde, comme elle est plus courte en été, on trompera le premier]. Il ne faut pas mettre les poids dans du sel. Il ne faut pas verser le liquide qu'on vend, de façon qu'il fasse de l'écume.

Rab Joudah dit au nom de Rab : Il ne faut pas garder chez soi une mesure fausse, trop petite ou trop grande, il ne faut pas même en faire un pot de chambre, il faut la briser. Rab Papa dit qu'on peut la garder dans les pays où les bonnes mesures reçoivent un cachet, ou dans les pays où il y a des inspecteurs de mesures, car dans ces pays il n'y a pas à craindre de fraude [1]. Mais la ghemara rejette cette idée, car les acheteurs viennent souvent vers le soir, ils sont pressés, et peuvent ne pas faire attention si la mesure a un cachet ou non [2].

Fol. 90). Samuël dit : Si l'on veut agrandir les mesures, on ne doit pas les rendre plus grandes d'un sixième ; si l'on veut agrandir

---

[1] On voit que dans certains pays les bonnes mesures étaient pourvues d'un cachet, pour qu'on sache qu'elles avaient été examinées par les magistrats.

[2] On trouve ici dans le texte un certain nombre de mesures :

Mesures des solides : *seah* [six kabs] ; *thrikab* [trois kabs], un demi *trikab*, *kab*, un demi kab, un *roba* [un quart de *kab*] ; un *thouman* [un huitième de *kab*] ; un demi thouman ; un *oukhla* [le vingtième d'un *kab*] [le texte dit le cinquième d'un quart de kab].

Mesures des liquides : un *hin* [douze *logs*], un demi-*hin*, un tiers de *hin*, un quart de *hin*, un *log* [contient six œufs], un demi-log, un quart de log, un huitième de log, un *kourtob* [la soixante-quatrième partie d'un *log*].

La manah du temple avait une valeur double des pièces profanes correspondantes.

les pièces de monnaie, il ne faut pas non plus les rendre plus grandes d'un sixième; celui qui achète une marchandise en gros pour la vendre en détail ne doit pas gagner plus d'un sixième [si, disent le Raschbam et rabbenou Ascher, la marchandise n'est pas devenue plus chère, car, si le prix monte, le marchand peut gagner beaucoup].

Rab Papa, fils de Samuel, a introduit une nouvelle mesure qui renfermait trois *kpiza* [9 logs]. On lui objecta : Samuel a dit qu'il ne faut pas agrandir les mesures de plus d'un sixième. Il répondit : J'ai fait une mesure nouvelle. Il a envoyé sa mesure à Poumbeditha, où on ne l'a pas acceptée, mais on l'a acceptée à Papounja.

On lit dans une beraïtha : Il est écrit : « Vous qui engloutissez les pauvres.... qui dites.... nous débiterons le blé.... l'Éternel a juré par la magnificence de Jacob : Si j'oublie jamais toutes leurs mauvaises actions » [Amos, VIII, 4-7]. Ces versets s'appliquent aux accapareurs du blé, qui sont la cause de la cherté et font souffrir les pauvres, aux usuriers, à ceux qui font des mesures trop petites, et à ceux qui font hausser le prix des denrées.

De quels accapareurs la beraïtha parle-t-elle? — Elle parle d'un accapareur comme un certain Sabathaï, qui achetait beaucoup de blé et le gardait jusqu'au moment où il pouvait le vendre à un prix élevé; on l'appelait Sabathaï l'accapareur.

Le père de Samuel vendait ses produits dans la saison de la récolte, la saison de bas prix, au prix de cette saison, et il ne les gardait pas jusqu'au moment de la cherté [il le faisait, dit le Raschbam, pour que les autres cultivateurs vendissent aussi leurs produits, et que le prix fût bas pendant toute l'année]. Samuël gardait ses produits jusqu'à la saison de la cherté, où il les vendait au bas prix de la saison de la récolte. On a envoyé de la Palestine dire que la conduite du père valait mieux que celle du fils. Car le père de Samuel en vendant ses produits pendant la saison de la récolte a fait que le blé n'a pas pu commencer à devenir cher, tandis que son fils

Samuel a laissé d'abord le prix monter, et puis il voulait le faire baisser en vendant ses produits à bon marché, ce qui était plus difficile à obtenir.

Rab dit : Le cultivateur peut garder les produits de son propre champ jusqu'au moment de la cherté [ce qui est défendu, dit le Raschbam, c'est d'acheter aux *autres* leurs produits au moment de la récolte pour les garder jusqu'à la saison de la cherté ; celui qui fait cela est un accapareur].

On lit aussi dans une beraïtha : Il ne faut pas acheter aux autres au moment de la récolte les produits essentiels à la vie, comme la farine, le vin, l'huile, pour les garder jusqu'à la saison de la cherté ; car on fait monter le prix des denrées indispensables à la vie. Mais on peut le faire pour d'autres objets qui ne sont pas indispensables à la vie, comme les substances qui ne servent que comme assaisonnement ou comme luxe. Cette distinction entre les denrées qui sont indispensables à la vie et celles qui ne le sont pas n'existe que pour celui qui achète les produits des *autres* cultivateurs pendant la saison de la récolte pour les garder jusqu'au moment de la cherté ! Mais il est permis de garder tous les produits de son *propre* champ jusqu'à la saison de la cherté. En Palestine, il est permis de ramasser les produits l'année qui précède la schmitah, celle de la schmitah, et celle qui la suit, parce qu'on ne sème pas et qu'on ne récolte pas l'année de la schmitah. Dans le temps de la famine, on doit tout vendre, et il ne faut pas garder même un kab de caroubes, car cela augmenterait la cherté.

Fol. 91). On lit dans une beraïtha [1] : En Palestine, il ne faut pas chercher à gagner, comme marchand intermédiaire entre le producteur et le consommateur, dans les choses essentielles à la

---

[1] On trouve ici un passage qui prouve l'aversion des docteurs du Talmud contre la polygamie. Ils étaient d'avis qu'aucun vrai Israélite ne pouvait être polygame. Le *thargoum* [traduction chaldéenne de la Bible faite par les anciens docteurs juifs] de Routh fait dire au parent de Booz : Je ne peux pas épouser Ruth, car je suis marié, mais toi, tu peux l'épouser, car tu n'es pas marié. Rabbi Isaac dit ici : « Le jour que Ruth est arrivée en Palestine, la

vie, comme la farine, le vin et l'huile: il faut donc laisser le consommateur et les boutiquiers acheter directement du producteur.

---

femme de Booz est morte; c'est ce que dit le proverbe; avant qu'un individu meure, son remplaçant est déjà prêt». Il résulte de ce passage que, d'après Rabbi Isaac, Booz n'aurait pas pu épouser Ruth, s'il était marié, et qu'avant Ruth il n'avait qu'une femme. Dans le traité Joma [fol. 13 recto] il est dit qu'il était défendu au grand-prêtre d'être polygame, car le grand-prêtre était oint de l'huile sacrée. Saint Paul, qui comparait les évêques et les diacres aux prêtres oints en Israël, a introduit l'idée juive dans l'Église, en écrivant à Timothée « que l'évêque soit mari d'une seule femme....., que le diacre soit mari d'une seule femme » [I Thimothée, III, 2 et 12], en permettant la polygamie aux autres chrétiens [v. ma traduction du traité Khethouboth, p. 132].

La ghemara donne ici les noms de la mère d'Abraham, de celle de Haman, de celle de David et de celle de Simson.

SIXIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 92). Un individu vend des semences à un autre, l'acheteur les a semées, mais elles n'ont pas réussi [il s'est trouvé, disent les Thassephoth, que les semences n'étaient pas bonnes pour le champ, mais elles étaient bonnes à manger]; dans ce cas le vendeur n'en est pas responsable [car il peut dire : Je te les ai vendues, non pas pour la semaille, mais comme fruits alimentaires]; quand même il a vendu les semences de lin qu'on emploie d'ordinaire pour la semaille, mais qui s'emploie aussi comme aliment. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : S'il a vendu les semences qu'on ne peut pas manger, il est responsable, et il doit rendre l'argent à l'acheteur, si ces semences ne sont pas bonnes pour la semaille.

GHEMARA.

Nous avons appris : S'il se trouve que le bœuf qu'un individu a vendu était un *mouád*, de sorte que l'acheteur ne peut pas le garder pour les travaux du champ, et qu'il est obligé de le tuer pour la viande [1], Rab dit que la vente est nulle. Samuel dit : La vente est irrévocable, car le vendeur peut dire à l'acheteur : Je te l'ai vendu pour la boucherie.

Question. — Ne doit-on pas voir plutôt si l'acheteur est un homme qui cultive le champ et qui a besoin d'un bœuf pour

[1] Le Raschbam dit qu'on en parle ici parce que plus bas on le compare avec le cas de notre mischnah.

labourer, ou si c'est un boucher qui en a besoin seulement pour la boucherie?

Réponse. — L'acheteur est un homme qui peut utiliser un bœuf au champ et en user aussi pour la cuisine.

Question. — Ne doit-on pas prendre en considération le prix pour lequel le bœuf a été vendu? Car un bœuf qu'on achète pour les travaux du champ est plus cher que celui qu'on achète pour sa viande.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où la viande est chère, et où le bœuf destiné à la boucherie se vend au même prix que le bœuf du champ. — S'il en est ainsi, pourquoi l'acheteur veut-il annuler la vente? Qu'a-t-il perdu? — Il veut annuler la vente parce qu'il ne veut pas se donner la peine de tuer le bœuf et de vendre sa viande. — Si le vendeur n'a pas d'argent, pourquoi l'acheteur veut-il annuler la vente? N'est-il pas obligé de prendre le bœuf pour son argent? — Il s'agit d'un cas où le vendeur a de l'argent [1], et l'acheteur veut annuler la vente pour ne pas avoir la peine de vendre la viande du bœuf. Dans ce cas, Rab dit que la vente est nulle, car il prend en considération le *rob*, la majorité des cas, *quod plerumque fit*, puisque le plus souvent le bœuf s'achète pour les travaux du champ. Samuel dit qu'on applique le principe du *rob* dans les questions religieuses, et non pas dans les procès d'argent.

Question contre Rab. — On lit dans une mischnah : Une femme est devenue veuve ou divorcée; elle dit qu'elle était vierge en première noce et elle réclame une khethoubah de deux cents zouzes, et le mari [ou ses héritiers] dit : Je t'ai [ou notre père t'a] épousée veuve en seconde noce, et tu n'as droit qu'à une khetoubah de cent zouzes. Si elle amène des témoins qui déposent que son mariage a eu lieu avec les cérémonies d'une première noce de la vierge, on lui donnera deux cents zouzes. Il en résulte que, si elle n'a pas de témoins, on ne lui donne que cent zouzes. Si donc la mischnah adoptait l'opinion de Rab, pourquoi n'invoque-t-elle pas pour la femme le principe du *rob*,

---

[1] Un débiteur qui a de l'argent est obligé de payer en argent.

de la majorité, *quod plerumque fit*, puisque la plupart des femmes se marient vierges en première noce [1]?

Réponse. — Rabbina répondit : Le cas de la mischnah est différent. A côté du principe du *rob* qu'on pourrait invoquer en faveur de la femme, il y en a un autre qui lui est contraire, car la majorité des mariages des vierges ont du retentissement, ou, en d'autres termes, la plupart des mariages qui n'ont pas de retentissement [comme celui de notre femme qui ne trouve pas même deux témoins qui le connaissent] sont des mariages de veuves ou de femmes divorcées qui se remarient.

Question contre Samuel. — Si un individu vend à un autre un esclave, et s'il se trouve que cet esclave est un joueur [2] ou un voleur, la vente est irrévocable. S'il se trouve que l'esclave est un assassin ou un condamné à mort par le gouvernement, l'acheteur peut annuler la vente.

Fol. 93). Pourquoi dans le premier cas l'acheteur ne peut-il pas annuler la vente? Évidemment parce que le vendeur peut lui dire : Tu savais bien que la plupart des esclaves sont voleurs et joueurs. Il en résulte qu'on applique le principe du *rob, quod plerumque fit*, même en matière d'argent.

Réponse. — Ici le vendeur peut dire, non pas que la *plupart* des esclaves sont voleurs et joueurs, mais que [presque] *tous* le son .

Question contre Rab. — On lit dans une mischnah : Un bœuf a tué une vache; on trouve son petit qui vient de naître mort à côté d'elle, et l'on ne sait pas si le petit veau est mort-né avant que la vache ait reçu le coup du bœuf, ou s'il est mort par l'avortement de la vache dû au coup du bœuf. Dans ce cas le bœuf étant un *tham* [tuant un animal pour la première fois],

---

[1] Il résulte de ce passage que les divorces étaient rares [voir ma traduction du traité Khethouboth, p. 3].

[2] Les Thossephoth disent que *koubjostos* signifie joueur aux kubes; la ghemara dit en plusieurs endroits que les esclaves étaient joueurs. Le Raschbam dit *voleur d'hommes*. Peut-on admettre que presque *tous* les esclaves étaient des voleurs d'hommes, d'après la réponse de la ghemara ?

son propriétaire païera pour la vache la moitié du dommage. Quant au petit veau, si on savait qu'il était mort par suite du coup du bœuf, son propriétaire devrait payer pour le veau aussi la moitié du dommage ; si l'on savait que le veau était mort-né avant que la vache ait reçu le coup, le propriétaire du bœuf ne devrait rien donner ; comme il y a doute, il donne la moitié de la moitié, c'est-à-dire le quart du dommage. Il en résulte que la mischnah n'adopte pas comme Rab le principe *quod plerumque fit*, car la plupart des vaches accouchent des petits vivants : on devrait donc admettre qu'ici le veau était mort par suite du coup que le bœuf avait donné à la vache.

Réponse. — Le cas de cette mischnah est différent. En admettant même le principe *quod plerumque fit*, il reste douteux si l'avortement a eu lieu par la frayeur de la vache qui a vu le bœuf venir la frapper, et le propriétaire du bœuf ne doit rien donner [car le bœuf n'a pas tué le veau, il n'a été que la cause indirecte de sa mort], ou bien si le bœuf a attaqué la vache par derrière subitement et a tué la mère et le petit.

Question. — Il paraît que le désaccord qui existe entre Rab et Samuel est le même qui divise rabbi Ahá et son collègue. Car on lit dans une beraïtha : Si un bœuf est trouvé mort à côté d'un bœuf vivant, quoiqu'on reconnaisse que la mort a eu lieu par un coup de corne porté par un autre bœuf, et que le vivant qui se trouve à côté du mort soit connu pour un *mouád*, habitué à tuer avec les cornes, ou bien que la mort ait eu lieu par une morsure, et que le bœuf vivant soit connu pour un *mouád* à mordre, le propriétaire du bœuf vivant est acquitté, et l'on ne dit pas : C'est son bœuf qui a tué l'autre avec les cornes ou en le mordant [car il est possible que ce soit un autre bœuf qui l'ait fait, puisque dans cet endroit il y en a beaucoup]. Rabbi Ahá dit : Si parmi beaucoup de chameaux on en trouve un qui est mort, et qu'à côté du mort on trouve un chameau au moment de l'accouplement, on peut admettre que c'est ce chameau qui a tué l'autre [car en ce moment beaucoup d'animaux se frappent et se tuent l'un l'autre ; à plus forte raison, dit le Raschbam, doit-on admettre que c'est le bœuf *mouád*, habitué

à mordre ou à frapper de cornes, qui a tué le bœuf qu'on trouve mort à côté de lui]. Il est probable que la circonstance aggravante résultant de l'habitude de l'animal [comme l'habitude de l'animal au moment de l'accouplement de frapper tout ce qu'il rencontre] ou de ses antécédents [comme le bœuf *mouád*, habitué à tuer les autres animaux] a la même valeur que le principe du *rob*, *quod plerumque fit*. Par conséquent, Rab, qui admet le principe du *rob*, adopte l'opinion de rabbi Ahá, tandis que Samuel adopte celle du collègue de rabbi Ahá.

Réponse. — Les deux cas ne se ressemblent pas. Rab peut s'accorder aussi avec le collègue de rabbi Ahá, lequel peut admettre le principe du *rob* , mais il n'admet pas la circonstance aggravante résultant des antécédents du bœuf *mouád*, habitué à tuer les animaux. Samuel, à son tour, peut s'accorder aussi avec rabbi Ahá, qui peut ne pas admettre le principe du *rob*, mais il admet la circonstance aggravante résultant de l'habitude de l'animal au moment de l'accouplement de frapper tout ce qu'il rencontre.

Question contre Rab. — On lit dans notre mischnah que le vendeur qui a vendu des semences impropres pour les semailles, quoique ce soient des semences de lin que la plupart emploient pour la semaille, est acquitté, car il peut dire à l'acheteur : Je te l'ai vendu pour d'autres besoins. Il en résulte que notre mischnah n'adopte pas le principe du *quod plerumque fit*.

Réponse. — Rab peut s'appuyer sur le thana qui adopte le principe du *rob*, de la majorité de cas. Car on lit dans une beraïtha : Un individu a vendu à un autre des semences, l'acheteur les a semées, mais la semaille n'a pas réussi : il veut donc annuler la vente et reprendre l'argent qu'il a donné pour les semences. Si ce sont des semences impropres à la nourriture, le vendeur doit rendre l'argent; si ce sont des semences de lin, il est acquitté [c'est l'opinion de notre mischnah]. Rabbi Jossè dit que le vendeur doit rendre l'argent [il adopte, comme Rab, le principe du *rob*], car la plupart des semences de lin sont employées pour les semailles. D'autres

docteurs disent que le vendeur est acquitté, parce que la plupart achètent les semences de lin pour d'autres besoins que pour la semaille [ils adoptent aussi le principe du *rob*]. Ces docteurs prennent en considération le *rob* des acheteurs; contre une personne qui achète ces semences pour les semailles, il y en a cent qui les achètent pour manger ou pour en faire des remèdes. Rabbi Jossè prend en considération le *rob* des semences vendues, puisque la personne qui les achète pour la semaille en emploie deux cents mesures, tandis que les cent personnes qui les achètent pour d'autres besoins en emploient ensemble à peine quelques mesures [1].

On lit dans une beraïtha : Si un individu a vendu à un autre des semences impropres pour la nourriture, et que l'acheteur les ait trouvées aussi impropres pour la semaille, le vendeur doit lui payer. Que paie-t-il? Le vendeur lui rend l'argent qu'il a donné pour les semences, mais il n'est pas obligé de le dédommager pour les dépenses qu'il a faites pour la semaille. D'autres disent que le vendeur doit aussi dédommager l'acheteur pour les dépenses occasionnées par la semaille.

Quels sont les docteurs qui disent que le vendeur doit payer aussi pour les dépenses? — Rab Hísda dit que c'est rabban Simon, fils de Gamaliel.

Où rabban Simon, fils de Gamaliel, l'a-t-il dit? Est-ce dans notre mischnah? On lit dans notre mischnah : Un individu a

---

[1] La ghemara trouve dans la beraïtha trois opinions différentes : le *thana kama*, le 1er tahana s'accorde avec Samuel, il pense que la plupart des semences se vendent pour la semaille, mais il rejette le principe du *rob*. Rabbi Jossè pense que la plupart des semences se vendent pour la semaille, et il s'accorde avec Rab. Un 3e docteur s'accorde aussi avec Rab, mais il pense que si la plupart des semences s'emploie pour la semaille, la plupart des acheteurs les achètent pour autre chose. Il me semble qu'il est plus simple de ne voir dans la beraïtha que deux opinions. Les premiers docteurs s'accordent avec Samuel; rabbi Jossè avec Rab; puis la beraïtha ajoute *amrou lo*, les premiers docteurs dirent à rabbi Jossè : *harbah*, beaucoup [et non pas la plupart] achètent les semences pour d'autres besoins.

vendu des semences à un autre, l'acheteur les a semées et elles n'ont pas réussi, quand même ç'auraient été des semences de lin, le vendeur n'en est pas responsable [d'où l'on peut conclure que, si c'étaient des semences impropres à manger, le vendeur aurait été obligé de payer à l'acheteur, car il n'aurait pas pu dire qu'il les avait vendues pour manger]. Qu'ajoute la mischnah? Elle ajoute: « Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit: Si c'étaient des semences impropres à manger, le vendeur est obligé de payer à l'acheteur. » En quoi rabban Simon diffère-t-il de son prédécesseur? Il faut donc admettre que la différence porte sur les dépenses; rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que le vendeur doit rendre à l'acheteur l'argent qu'il a donné pour les semences, et il est obligé en outre de le dédommager pour les dépenses qu'il a faites pour la semaille, tandis que son prédécesseur veut que le vendeur ne rende à l'acheteur que le prix des semences, et qu'il ne soit pas obligé de le dédommager pour les dépenses.

Comme la mischnah ne précise pas ce que le vendeur doit payer, ne peut-on pas dire, au contraire, que c'est le prédécesseur de rabban Simon qui oblige le vendeur à dédommager l'acheteur pour les dépenses, tandis que rabban Simon ne l'oblige qu'à rendre le prix des semences?

Ceci n'est pas une question; car toutes les fois que le dernier répète l'expression affirmativement, il veut ajouter quelque chose [car, s'il voulait diminuer, il se serait exprimé négativement]. En d'autres termes, quand le dernier diffère d'opinion avec le premier et qu'il répète la même expression, la différence ne peut porter que sur l'extension à donner à cette expression; il y a donc un sous-entendu; si l'expression est affirmative, il faut sous-entendre le mot *davantage;* comme dans notre mischnah, où d'après le premier docteur le vendeur est *hàjab*, condamné à payer, rabban Simon vient ensuite répéter la même expression affirmativement en disant *hàjab*, condamné [sous-entendu] *davantage*. Si rabban Simon voulait diminuer l'extension de l'expression *hàjab*, il l'aurait employé négativement, en disant non *hàjab*, non condamné [sous-entendu] *autant*.

Question. — Comment sait-on que la mischnah cite deux opinions différentes ? Peut-être qu'elle ne cite que celle de rabban Simon, fils de Gamaliel, qui ne condamne le vendeur qu'à rendre le prix des semences. Il manque peut-être quelque chose dans la mischnah qu'il faut ajouter [1]. Voici comment on interprétera la mischnah : Un individu a vendu des semences de *lin* [qu'on peut manger], le vendeur n'est pas condamné à rendre le prix des semences. Car [sous-entendu] rabban Simon, fils de Gamaliel, a dit que pour les semences *impropres à manger* le vendeur est condamné à en rendre le prix [d'où il résulte qu'il est acquitté, si les semences sont mangeables].

Réponse. — C'est dans une beraïtha que rabban Simon, fils de Gamaliel, a exprimé une opinion, de laquelle on peut conclure que dans notre cas le vendeur doit dédommager l'acheteur de ses dépenses. Car on lit dans la beraïtha : Si on donne dú froment à un meunier qui le gâte, ou si on donne de la farine à un boulanger qui en fait un pain mauvais, ou si on donne un animal à un boucher qui le tue de façon qu'on ne puisse pas en manger la viande, tous ces ouvriers doivent payer la valeur de l'objet [le froment, la farine, ou l'animal] qu'on leur a donné, car ils sont considérés comme un gardien pour salaire, qui est responsable de la perte du dépôt. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Si c'était pour une noce ou pour un repas à donner aux convives à une autre occasion, que ces ouvriers devaient préparer la farine, le pain ou la viande, ils devront payer en outre au patron pour sa honte et pour la honte de ses convives.

Si donc rabban Simon, fils de Gamaliel, condamne ici les ouvriers à dédommager le patron pour sa honte, à plus forte raison

---

[1] Il y a dans le texte *hassòuré mehàsra*, expression qui signifie d'ordinaire omission par erreur, qu'il faut corriger. On pourrait donc s'étonner, comme le fait ici le Raschbam, qu'on veuille corriger la mischnah, quand d'après la réponse qui précède la mischnah ne présente aucune difficulté. Je crois donc que l'expression *hassouré mehàsra* ne signifie pas toujours *omission* par erreur, mais souvent elle signifie *sous-entendu*. En effet, ici on ne corrige rien, on complète seulement la conjonction *car*, qui est sous-entendue.

il condamnera dans notre cas le vendeur des semences à dédommager l'acheteur des dépenses qu'il a faites pour la semaille.

La même beraïtha ajoute : Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit aussi : Il y avait à Jérusalem un usage très-important, d'après lequel si un individu, voulant offrir un repas aux convives, en a chargé un autre qui l'a gâté, celui-ci devait payer au premier le dédommagement de sa honte et de la honte de ses convives [1]. Un autre usage très-important existait à Jérusalem : En se met-

---

[1] C'est ici un de ces rares passages où les Thalmudistes font payer ce qu'on appelle de nos jours *dommages-intérêts*, qui semblent contraires au principe général, d'après lequel on ne condamne pas par une *gherama*, action indirecte. Mais, comme je l'ai dit plus haut [p. 65], le principe de la *gherama*, comme celui du *migo*, n'est pas applicable dans tous les cas ; il faut apprendre dans chaque cas particulier, selon les circonstances, s'il doit être appliqué ou non. Or, on a jugé à Jérusalem qu'on ne doit pas appliquer le principe de la *gherama* dans le cas particulier du repas, qui avait une grande importance sociale à cette époque, tellement qu'une légende attribue à une mésaventure arrivée à *bar Kamtza*, pendant un repas, sa trahison et la destruction de Jérusalem [traité Ghitin, fol. 55].

Le Raschbam rejette l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel. Cependant, le Raschbam se demande si on ne devait pas adopter l'opinion de ce rabban Simon, d'après la règle génerale que, toutes les fois que rabban Simon, fils de Gamaliel, dit son opinion dans la *mischnah*, il faut l'adopter [à l'exception de trois passages]. Mais le Raschbam répond que la *mischnah* peut s'interpréter par le *sous-entendu* sus-mentionné, de sorte que dans la *mischnah* ce rabban Simon ne condamne pas le vendeur au dédommagement des dépenses, et dans une *beraïtha* on n'adopte pas l'opinion de rabban Simon. A cela j'objecte :

1) La ghemara vient de dire que, si le fournisseur de la farine, du pain ou de la viande pour le repas, est condamné au dédommagement, à plus forte raison, le vendeur des semences doit être condamné au dédommagement des dépenses. Si donc rabban Simon, fils de Gamaliel, condamne le fournisseur aux dommages-intérêts, à plus forte raison condamne-t-il dans la mischnah le vendeur des semences aux dommages-intérêts ; autrement il serait en contradiction avec lui-même. On ne peut donc pas interpréter la mischnah comme le fait le Raschbam.

2) Il ne s'agit pas ici de l'opinion *individuelle* de rabban Simon, mais de son *témoignage* de ce que tous les docteurs ont établi à Jérusalem. Or, le *témoignage* d'un rabban Simon a toujours une grande importance, qu'il se trouve dans une *mischnah* ou dans une *beraïtha*.

tant à table, on étendait un *mappah* [serviette, linge] à la porte; tant que cette *mappah* était étendue, les étrangers [pauvres] entraient; la *mappah* enlevée, on n'entrait plus.

MISCHNAH.

Si un individu vend à un autre des produits du champ, l'acheteur doit accepter un quart de *kab* de choses mauvaises, mêlées dans une *seah* de bons produits [ce qui fait la vingt-quatrième partie, une *seah* ayant 6 *kabs*]; car, d'ordinaire, il y a dans une *seah* un quart de *kab* de mauvaises choses. Si l'on achète des figues, on doit en accepter 10 sur 100 de mauvaises; il en est de même pour le vin [1].

MISCHNAH.

Fol. 97). Si un individu vend à un autre du vin, et si ce vin devient aigre, le vendeur n'en est pas responsable; mais s'il est connu que son vin devient toujours aigre, l'acheteur peut annuler la vente [1].

MISCHNAH.

Fol. 99). Si un individu possède une citerne dans le bâtiment d'un autre, il doit entrer et sortir à l'heure convenable; il n'a pas le droit d'y faire entrer son animal, mais il puise l'eau et la donne à l'animal dehors. Le propriétaire de la citerne la ferme à clef, pour qu'on n'y puise pas l'eau en son absence, celui du bâtiment a aussi sa clef, pour que l'autre ne puisse entrer en son absence.

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit que la mischnah raconte seulement l'usage de son époque; car tout cela dépend de l'usage. J'ai omis ici d'autres dispositions, qui n'étaient motivées que par l'usage et par les circonstances locales.

MISCHNAH.

Si Rouben possède un petit jardin enfermé dans celui de Simon, il doit y entrer et sortir à l'heure convenable; il ne peut pas y introduire de marchands; il ne doit profiter du passage que Simon lui donne à travers son jardin que pour entrer dans le sien, et non pas pour abréger son chemin en passant par le jardin de Simon, quand il veut aller dans un autre endroit; Simon peut semer sur le passage, par lequel Rouben entre dans son jardin. Si Rouben et Simon sont convenus entre eux que le premier aurait un passage sur le côté, Rouben peut entrer et sortir quand il veut, il peut faire entrer des marchands dans son jardin, mais il ne peut se servir de ce passage que pour entrer dans le jardin et non pas pour aller dans un autre endroit; ni lui ni Simon ne peuvent semer sur ce passage.

MISCHNAH.

Si une route publique passe à travers le champ d'un individu, et si le propriétaire du champ a fermé cette route et en a donné au public une autre, le public peut se servir du nouveau chemin ou prendre l'ancienne route. Si un individu achète un passage à travers un champ, le vendeur doit lui donner un passage large de 4 aunes; la route publique est de 16 aunes; celle du roi n'a pas de limites; la route de ceux qui accompagnent un mort à son dernier repos n'a pas de limites non plus. Les juges de Tzipori disent que la station [ceux qui allaient à un enterrement faisaient des stations] peut occuper une place égale à un champ qui produit 4 *kabs*.

GHEMARA.

Fol. 100). On lit dans une beraïtha: Si un individu vend son tombeau, le chemin de son tombeau, la place de sa station, le

bâtiment ou l'on devait faire son oraison funèbre, ses parents peuvent venir après sa mort annuler cette vente et l'enterrer à sa place; c'est une loi établie pour l'honneur de la famille [1]..

On lit dans une beraïtha : Au retour de l'enterrement on fait au moins sept stations, pour pleurer le mort et consoler ses parents. La ghemara dit que cela dépend de l'usage.

MISCHNAH.

Si un individu s'engage à construire un tombeau pour un autre [pour une famille], il doit fournir des cavernes et une cour entre ces cavernes. L'intérieur de la caverne sera long de 6 aunes et large de 4; elle aura donc deux parois ayant chacune une étendue de 6 aunes, et une paroi de 4. Dans chacune des deux parois qui ont une étendue de 6 aunes, on fera trois excavations [*Rhoukh*] pour recevoir trois morts; et dans la paroi qui n'a qu'une étendue de 4 aunes, on fera deux excavations pour deux morts. Les trois parois de la caverne recevront donc huit morts, et l'intérieur sera libre. Chaque excavation sera longue de 4 aunes [creusée dans la paroi de la caverne], correspondant à la longueur du mort, haute de 7 *tephahim*, et large d'une aune [qui a 6 *tephahim*].

Le Raschbam dit que ce travail se fait de la manière suivante : Pour creuser les trois excavations dans la paroi d'une étendue de 6 aunes, on mesure d'abord une demi-aune de cette paroi et on creuse la première excavation large d'une aune, puis on laisse un intervalle d'une aune et on creuse la deuxième excavation également large d'une aune, puis le deuxième intervalle d'une aune, puis la troisième excavation large d'une aune, il y a donc en tout

---

[1] Le Raschbam dit : Ils avaient [les Juifs de l'époque thalmudique] des tombeaux de famille; chaque famille avait une place pour les stations et pour l'oraison funèbre.

5 aunes et demie ; comme la paroi a une étendue de 6 aunes, il reste encore une demi-aune de la troisième excavation jusqu'à l'angle que cette paroi forme avec la paroi de 4 aunes. Il en est de même de l'autre paroi de l'étendue de 6 aunes. Pour creuser les deux excavations dans la paroi de l'étendue de 4 aunes, on mesure d'abord une demi-aune de cette paroi à partir de l'angle qu'elle forme avec une des parois de 6 aunes, et on creuse une excavation large d'une aune, puis on laisse un intervalle d'une aune, puis on creuse la deuxième excavation d'une aune ; il reste donc une demi-aune de la deuxième excavation jusqu'à l'angle que cette paroi forme avec l'autre paroi de 6 aunes.

Fol. 101). Rabbi Simon dit : L'intérieur de la caverne est longue de 8 aunes et large de 6 ; on creuse, dit-il, treize excavations pour recevoir treize morts, savoir : 4 dans chacune des deux longues parois ; trois dans la paroi courte, une à droite de l'entrée, et une à gauche [la ghemara va l'expliquer].

On fait une cour de 6 aunes de long et 6 de large, pour recevoir les porteurs du cercueil, et on fait deux cavernes [telles qu'on vient de décrire], dont l'une d'un côté de la cour et l'autre de l'autre côté. Rabbi Simon dit qu'on fait quatre cavernes, une de chaque côté de la cour. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que pour le nombre des excavations et celui des cavernes il faut prendre en considération la solidité du terrain ; si le terrain est dur, on pourra creuser plus de treize excavations, car on n'aura pas besoin d'un intervalle d'une aune entre elles ; si le terrain est mou, on en creusera moins, car on aura besoin d'un plus grand intervalle [1].

---

[1] Cette mischnah et la ghemara qui la suit font connaître les sépultures des anciens.

GHEMARA.

Question. — Rabbi Simon dit qu'on creuse quatre excavations dans chacune des deux longues parois de la caverne, trois dans la paroi courte, et les deux dernières sont creusées l'une à droite et l'autre à gauche. Dans quelle direction fera-t-on les deux dernières excavations ? On ne peut pas les creuser dans la cour, car alors les porteurs du cercueuil, en arrivant dans la cour, fouleront la terre qui couvre le mort.

Réponse. — Rabbi Jossè fils de Hanina répondit : On creuse ces deux excavations [l'une à droite de l'entrée, et l'autre à gauche] verticalement, et on y placera les morts debout.

Question. — Comment fera-t-on d'après rabbi Johánan qui dit : Il ne faut pas placer le mort debout, car ce serait un enterrement honteux, comme on jette le cadavre d'un âne dans la fosse.

Réponse. — D'après rabbi Johánan on fera ces deux excavations dans les angles que la paroi de la caverne qui est courte forme avec les deux autres parois.

Question. — Comment peut-on le faire ? On a vu qu'il n'y a qu'un espace d'une demi-aune entre l'angle et l'excavation creusée dans la paroi : comment peut-on y faire une nouvelle excavation, qui devra nécessairement avoir la largeur d'une aune ? Cette excavation touchera dans l'angle les deux voisines, quoique plus loin elle s'en écarte dans une direction oblique.

Réponse. — Rab Aschè répondit : On commencera à la creuser plus profondément que les deux excavations voisines. Il faut bien, du reste, qu'on ait recours à ce moyen. Car autrement rabbi Simon ne pourrait pas faire creuser quatre cavernes des quatre côtés de la cour, car les excavations les plus rapprochées de la cour se toucheraient, si on ne creusait pas les unes plus profondément que les autres.

Rab Houna, fils de rab Josué, dit que rabbi Simon n'a pas besoin de faire creuser les excavations les unes plus profondé-

ment que les autres. On a demandé comment peut-il faire creuser quatres cavernes, dont les longues parois auront chacune quatre excavations, sans que celles qui sont les plus rapprochées de la cour se touchent. On peut répondre à cela qu'on creusera les excavations dans une direction oblique.

La ghemara rejette l'idée de rab Houna, fils de rab Josué. Il y a une règle certaine dans les mathématiques qu'une aune carrée a une hypoténuse longue d'une aune et $\frac{2}{5}$ d'une aune [1].

---

[1] Cette règle de mathématique était reconnue plus tard comme peu exacte, car, disent les Thossephoth [traité Soukhah, fol. 8, recto]: qu'on trace un carré de 10 aunes sur 10, la superficie totale sera de 100 aunes carrées. Qu'on le divise en quatre petits carrés égaux, chacun de 5 sur 5; qu'on trace dans chacun de ces quatre carrés une hypoténuse, de façon que les quatre hypothénuses forment ensemble un carré. D'après la règle thalmudique, l'hypoténuse d'un carré de 5 sur 5 doit être long de 7 aunes, le carré formé des quatre hypoténuses serait donc un carré de 7 sur 7, et la superficie serait de 49 aunes carrées.

D'autre part, il est prouvé que cette superficie est de 50 aunes carrées, la moitié de la superficie totale; car chaque hypoténuse divise la superficie du petit carré de 5 sur 5 en deux parties égales: donc le carré formé par les quatre hypoténuses divise la superficie totale [égale aux quatre superficies des quatre carrés de cinq sur cinq] en deux parties égales, et il en renferme une partie, qui est exactement la moitié du total, c'est-à-dire 50 aunes carrées.

Il en résulte, disent les Tossephoth, que l'hypoténuse d'un carré a un peu plus de longueur que celle indiquée par la ghemara.

Dans le courant de la discussion sur les tombeaux le Raschbam dit [fol. 102, verso] que l'hypoténuse d'un parallélogramme de 4 aunes sur 6 doit avoir la longueur de 8, elle doit être de 2 aunes plus longue que la paroi du parallélogramme, comme celle d'un carré de 5 sur 5 qui est longue de 7. Les Tossephoth réfutent cette opinion, car, disent-ils, qu'on divise le parallélogramme de 4 sur 6 en deux parties, dont l'une sera un carré de 4 sur 4 et l'autre un parallélogramme de 4 sur 2, qu'on tire d'un des angles communs au carré et au parallélogramme de 4 sur 6 aunes deux hypoténuses, l'une jusqu'à l'angle opposé du carré, et l'autre jusqu'à l'angle opposé du parallélogramme, les extrémités de ces deux hypoténuses se trouveront reliées entre elles par une des parois de deux aunes du parallélogramme de 4 sur 2. On aura alors un triangle, dont les trois lignes seront constituées par les deux hypoténuses et la paroi des deux aunes. Or, l'hypoténuse du carré de quatre sur quatre est longue de $4 + \frac{4}{5} = 5 + \frac{3}{5}$; par conséquent, les deux lignes du triangle,

Or, la paroi de 8 aunes d'une caverne fait avec celle de la caverne voisine un carré de 8 sur 8, l'hypoténuse aura donc la longueur de 8 et 8 fois $\frac{2}{5} = 11 + \frac{1}{5}$. Comment pourra-t-on placer dans une direction oblique 8 excavations [4 pour chacune de ces deux parois] qui occupent 8 aunes et qui supposent 7 intervalles chacun d'une aune, total 15 aunes?

Autre réponse. — Ces excavations pour lesquelles il n'y a pas assez de place seront utilisées pour les fœtus avortés.

---

savoir, la paroi de deux aunes et l'hypoténuse du carré, auront ensemble la longueur de $7 + \frac{1}{5}$. Comme une ligne quelconque d'un triangle qui est droite est nécessairement moins longue que la ligne courbe, formée des deux autres lignes du triangle, il en résulte que l'hypoténuse du parallélogramme de 4 sur 6, laquelle hypoténuse forme la 3e ligne de notre triangle, est moins longue que l'étendue de 7 aunes $+ \frac{1}{5}$ [fol. 102, recto, Thossephoth, article *oukhegon*].

SEPTIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 102). Si un individu dit à un autre : Je te vends un terrain qui produit un *khor*, l'acheteur n'est pas obligé de comprendre dans la mesure les fosses profondes de 10 *tephahim*, ni les rochers hauts de 10 *tephahim*.

MISCHNAH.

Fol. 103). Si un individu dit à un autre : Je te vends un terrain d'un *khor* exactement mesuré avec le cordeau ; s'il manque quelque chose à la mesure, l'acheteur déduira du prix la valeur de ce qui manque ; si le terrain dépasse un peu la mesure, l'acheteur rendra le surplus au vendeur. Si le vendeur a dit : Je te vends ce terrain d'un *khor* pour tel prix, qu'il manque un peu à la mesure ou qu'il la dépasse un peu, l'acheteur ne peut rien déduire du prix, s'il manque un quart de *kab* pour une *seah* [ou 7 *kabs* et demi pour un *khor*] ; le vendeur ne peut rien réclamer, s'il y a un surplus de un quart de *kab* pour une *seah*, mais, si la différence est plus grande, il faut en tenir compte.

Si l'acheteur est obligé de rendre au vendeur le surplus, que rendra-t-il ? Cela dépend du vendeur ; il peut se faire rendre tout le terrain qui dépasse la mesure, qui n'est pas compris dans la vente ; mais la loi rabbinique

lui accorde le droit d'en exiger le paiement en argent, en donnant le surplus du terrain à l'acheteur; car, d'ordinaire, ce surplus est peu de chose pour le vendeur qui aurait beaucoup de peine pour cultiver un petit terrain, tandis que l'acheteur en profitera facilement en le cultivant avec le reste du terrain. Si donc le surplus est assez grand pour valoir la peine d'être cultivé à part [ex., un champ qui produit 9 *kabs*, un jardin qui produit la moitié d'un *kab*, d'après rabbi Akiba un quart de *kab*], l'acheteur rendra le surplus. On vient de dire que, si la différence est moins d'un quart de *kab* par *seah*, il ne faut pas en tenir compte; si elle dépasse la mesure d'un quart de *kab*, il faut en tenir compte. Dans ce cas, il faut non-seulement tenir compte de ce qui dépasse le quart de *kab*, mais aussi de toute la différence.

GHEMARA.

Fol. 104). Si le vendeur exige de l'acheteur de prendre ce qui dépasse la mesure et d'en payer la valeur, et si les terrains ont baissé de prix, l'acheteur le paiera au bas prix actuel [1].

Fol. 106). On lit dans une beraïtha: Rabbi Jossè dit: Si des frères se partagent l'héritage par le sort, aussitôt que l'un d'eux a tiré sa part, le partage est irrévocable; il garde sa part et les autres frères gardent le reste, sauf à le partager entre eux.

Nous avons appris : Deux frères se sont partagé entre eux l'héritage, et plus tard arrive de l'étranger un troisième frère. Rab dit que le partage fait entre les deux frères est nul, il faut partager de nouveau l'héritage entre les trois frères. Samuel dit, au contraire, que l'ancien partage reste valable, seulement chacun des deux frères donnera de sa part le tiers au troisième frère.

Question contre Rab. — Rabba demanda à rab Naháman : Rab dit que le partage fait en l'absence du troisième frère est

[1] Ce qui suit ne renferme aucun principe nouveau.

nul. Si deux associés font le partage devant le tribunal en l'absence du troisième associé, le partage est-il nul?

Réponse. — Les deux associés en faisant le partage ont tenu compte du troisième associé qu'ils connaissaient; mais ici les deux frères ont fait le partage sans se douter qu'ils ont un troisième frère.

Question contre Samuel. — Rab Papa demanda à Abayè: Samuel dit que le partage entre les deux frères reste valable, que chacun d'eux a acquis sa part par la *hazakah*, la prise de possession, quoique le partage ait été incomplet, puisque le troisième frère n'y était pas, et que la *hazakah* soit annulée en partie, puisqu'il est obligé de donner au troisième frère le tiers de ce qu'il a pris en possession. Il est donc en contradiction avec lui-même. Car il a dit avec Rab: Si un individu vend à un autre trente *seah* pour trente sicles, et si l'acheteur a pris vingt-neuf *seah* par la *meschikhah* [ce qui est pour les meubles l'équivalent de la *hazakah* des immeubles], la vente est nulle, parce que la *meschikhah* n'est pas complète, puisqu'il manque la trentième *seah*, et l'acheteur est obligé [si le vendeur l'exige] de rendre les vingt-neuf *seah*.

Fol. 107). *Réponse.* — Les cas ne se ressemblent pas : la loi rabbinique veut que la *meschikhah* soit faite sur la marchandise *entière*, ce qui est avantageux pour les vendeurs et pour les acheteurs.

Si des frères se sont partagé le champ de l'héritage, et si plus tard le créancier de leur père a saisi la part de l'un d'eux qui était hypothéquée pour la dette, Rab dit que le partage est nul, et que les frères doivent de nouveau faire un partage de ce qui est resté après la saisie. Samuel dit que celui qui a été saisi ne peut rien réclamer de son frère. Rab Assè dit qu'il peut réclamer que son frère lui donne un quart du champ ou sa valeur en argent. Rab dit que le partage est nul, car il pense que les frères sont toujours héritiers même après le partage, et ils doivent tous payer les dettes de leur père. Samuel pense que le partage est

une vente ou un échange mutuel entre les frères; par exemple, le père a laissé une maison et un champ, les deux fils, Rouben et Simon, avaient chacun le droit d'avoir sa part dans la maison et dans le champ; mais au lieu de rester associés dans la maison et dans le champ, Simon a vendu sa part dans la maison pour acheter la part de Rouben dans le champ : ils sont donc des acheteurs. Il y a des acheteurs qui en achetant un champ inscrivent dans l'acte de vente la garantie du vendeur, c'est-à-dire que, si le créancier du vendeur saisit le champ vendu, le vendeur remboursera l'argent à l'acheteur. Il va sans dire que les frères qui ont fait le partage, s'ils sont considérés comme des acheteurs, sont des acheteurs sans garantie; car la garantie des ventes [*aharyoth*] doit garantir l'acheteur contre la perte occasionnée par la saisie du créancier du vendeur. Or, le créancier de Rouben ne peut pas saisir le champ de son frère Simon, comme le créancier de Simon n'a aucun droit sur la maison de Rouben. Si donc les frères sont après le partage considérés comme des acheteurs sans la garantie, celui qui a été saisi ne peut rien réclamer de son frère [1]. Rab Assè doutait s'il fallait adopter l'opinion de Rab ou celle de Samuel; c'est pourquoi il dit que celui qui a été saisi et qui réclame la moitié de la part de son frère aura droit à la moitié de sa réclamation, c'est-à-dire au quart de l'héritage.

Amèmar dit qu'il adopte l'opinion de Rab, et la ghemara adopte aussi l'opinion de Rab que le partage est nul [soit, dit le Raschbam, que la part de l'un des frères ait été saisie par le créancier du père, soit qu'après le partage entre deux frères un troisième frère soit venu de l'étranger, soit qu'il se trouve que la part de l'un des frères n'a pas appartenu à leur père].

On lit dans une beraïtha: Les trois juges du tribunal sont allés estimer un champ pour une vente judiciaire; l'un l'a estimé

---

[1] Je crois par mon interprétation avoir répondu à l'objection que les Thossephoth font au Raschbam [v. Thossephoth, article *we-rab Assè*].

100 zouzes, et les deux autres 200, ou bien l'un l'a estimé 200 et les deux autres 100; dans ces deux cas, on suit la majorité des juges. Mais, si l'un l'a estimé 80 zouzes [20 sicles], l'autre 100, et le troisième l'a estimé 120 [30 sicles], on adopte le moyen qui est de 100 zouzes [1].

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on adopte cette opinion et non pas celles des autres docteurs de la beraïtha.

HUITIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 108). Il y a 4 catégories de parents au point de vue de l'héritage, savoir :

1re *catégorie :* Les parents d'un individu qui héritent de lui, s'il meurt, et dont l'individu hérite aussi, si ce sont eux qui meurent avant lui, ce sont : les fils du père qui héritent de lui, et dont le père hérite, si ce sont eux qui meurent avant lui [et qui ne laissent pas d'enfants]. Les frères d'un seul père héritent l'un de l'autre [si le père est mort et s'ils ne laissent pas d'enfants].

2e *catégorie :* Les parents d'un individu qui héritent de lui, s'il meurt, mais dont l'individu n'hérite pas, ce sont : le fils de la mère qui hérite d'elle, mais elle n'hérite pas de lui [car ce sont les parents du côté du père qui sont ses héritiers] : le mari hérite de sa femme, mais elle n'hérite pas de lui; le fils de la sœur d'un individu hérite de lui [car la sœur hérite du frère, et le fils hérite des droits de sa mère], mais lui n'hérite pas du fils de sa sœur [car sa sœur n'hérite pas de son fils].

3e *catégorie :* Les parents d'un individu qui n'héritent pas de lui, mais dont l'individu hérite, ce sont : la mère à l'égard de son fils; elle n'hérite pas de lui, mais lui hérite d'elle ; l'épouse à l'égard de son mari; elle n'hérite

pas de lui, mais lui hérite d'elle; le frère de la mère d'un individu, il n'hérite pas de son neveu, mais le neveu hérite de lui [la ghemara va l'expliquer].

4e *catégorie :* Les parents d'un individu qui n'héritent pas de lui, et dont celui-ci n'hérite pas non plus, ce sont : les frères d'une seule mère [1].

GHEMARA.

Fol. 111). On lit dans une beraïtha : La fille hérite de la mère, s'il n'y pas de fils; s'il y a un fils et une fille, le fils hérite seul de la mère et non pas la fille. Rabbi Jossè, fils de rabbi Joudah, et rabbi Elázar, fils de Jossè, disent au nom de rabbi Zakharie, fils de Hakatzab, que le fils et la fille sont égaux entre eux pour hériter de la mère [2].

Un fait s'est présenté devant rab Nithaï, où la fille réclamait

---

[1] Le Raschbam dit : Les parents dont la mischnah dit qu'ils héritent n'héritent que s'il n'y a pas de parent plus proches qu'eux; ex., le frère hérite de son frère mort, si celui-ci n'a pas laissé d'enfants. La mischnah dit que la mère n'hérite pas de son fils, ni les parents du côté de la mère; s'il n'y a pas de parent plus proche du côté du père, et si la mère est aussi parente du côté du père, elle peut hériter du fils, ex., Rouben a épousé Serah', la fille de son frère Ascher, de ce mariage est né Naphthali, qui est mort sans laisser d'enfants; l'héritage de Naphthali passe alors à Rouben; si Rouben est mort, il passe aux enfants de Rouben ; si Rouben n'a pas d'enfants, il passe à son frère Ascher; si Ascher est mort et s'il n'a laissé que sa fille unique Serah', cette Serah' héritera de son fils.

[2] La ghemara rattache, comme toujours, cette idée à un verset de la Bible. Mais on sait que ces interprétations bibliques ne sont que des attaches; le véritable motif doit donc être cherché ailleurs. En voici à mon avis le motif. Si le père peut préférer comme héritier son fils qui porte son nom et qui continue sa famille, la mère n'a pas cette préférence, et elle désire évidemment rendre sa fille aussi heureuse que son fils. Rabbi Zakharie pensa en outre que Moïse motiva une loi en disant « pour que l'héritage ne soit pas transporté de tribu en tribu, et que chacun demeure dans l'héritage de ses pères » [Nombres XXXVI, 7] ; or, ce motif donné par Moïse peut justifier la préférence des fils aux filles pour l'héritage laissé par le père, mais non pas pour l'héritage de la mère. C'est pourquoi beaucoup de Thalmudistes voulaient adopter l'idée de rabbi Zakharie, mais les autres ne voulaient pas faire de différence entre les biens du père et ceux de la mère.

une part égale à celle de son frère dans l'héritage de leur mère. Rab Nithaï voulait rendre un jugement pour déclarer la fille héritière légale de sa mère à l'égal de son frère; mais Samuel s'y est opposé.

Un autre fait s'est présenté devant rabbi Tabla, où une femme a laissé un fils et une fille, et rabbi Tabla a rendu un jugement que le fils et la fille ont une part égale dans l'héritage de leur mère. Rab Naháman lui en demanda le motif. Rabbi Tabla répondit : Rab Hinena, fils de Schalmija, a dit au nom de Rab qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Zakharie, fils de Hakatzab. Mais rab Naháman exigea que le jugement soit annulé.

Un autre fait s'est présenté devant rab Houna, fils de Hiya, qui voulait aussi rendre un jugement pour déclarer que la fille et le fils ont une part égale dans l'héritage de leur mère, en suivant l'opinion de rabbi Zakharie, fils de Hakatzab. Mais rab Naháman lui en demanda le motif. Rab Houna, fils de Hiya, répondit : Rab Houna a dit au nom de Rab qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Zakharie, fils de Hakatzab. Mais rab Naháman avait une autre tradition, d'après laquelle Rab et Samuel auraient dit tous les deux qu'il ne faut pas adopter l'opinion de rabbi Zakharie, fils de Hakatzab.

Remarque préalable. — Si un malade dit avant sa mort : Tel objet appartiendra à tel individu, le don est valable et l'objet est acquis à l'individu. Cependant le malade peut annuler le don, et toujours le testament d'une date postérieure a plus de valeur que celui d'une date antérieure. Mais le malade ne peut annuler que les dons qui n'ont été validés par aucun acte [ni par la *meschikhah*, ni par la remise de l'acte de don, ni par un *kinjan*, etc.], et qui tirent toute leur valeur de la défense de changer les dispositions d'un malade; or, cette défense ne concerne que les survivants et non pas le malade lui-même, qui peut changer ses propres dispositions. Il en résulte que, si le don fait par le malade a été validé par un acte propre à rendre un don irrévocable [comme par la *meschikhah*, ou par un *kinjan*, etc.], le malade ne peut plus l'annuler.

On comprend que, s'il en est ainsi, les parents et amis qui

visitaient un malade et qui s'attendaient à quelque don de lui avaient tout intérêt à ce que ce don soit validé par un acte propre à le rendre irrévocable. Or, l'acte le plus facile à obtenir d'un moribond était le *kinjan;* le parent ne pouvait pas toujours exiger d'un malade de faire un acte de don en règle, afin de le lui remettre, ni d'aller chercher l'objet qu'il désirait avoir, afin qu'il fasse la *meschikhah;* mais il pouvait facilement obtenir du malade le *kinjan*, que celui-ci pouvait faire facilement, sans se fatiguer, en restant au lit. C'est donc le *kinjan* que les parents et amis cherchaient à obtenir d'un malade. Comme il était souvent facile d'obtenir par surprise d'un moribond un acte si commode pour rendre sa parole irrévocable, et que le malade le regrettait souvent, on a voulu éviter la surprise, en accordant au malade un peu de temps pour réfléchir et pour se rétracter.

Fol. 114). La ghemara demande s'il [le malade] a fait un *kinjan*, combien de temps a-t-il pour se rétracter? — Rabbah dit: Il peut se rétracter, tant que les visiteurs se trouvent près de lui. Rab Joseph dit : Il peut se rétracter, tant qu'on parle de l'affaire du don [1]. Rab Joseph ajouta : J'ai une preuve à l'appui de

---

[1] Le Raschbam dit que Rabbah et rab Joseph parlent aussi d'une donation entre vifs; car, dit-il, un homme qui fait un don à quelqu'un ne veut pas que celui-ci l'acquière tout de suite, il veut d'abord savoir si celui-ci remplira les conditions qu'il lui posera ensuite.

Il me semble difficile d'admettre une idée pareille. S'il voulait que l'autre remplisse certaines conditions, il devrait les faire connaître *avant* de s'engager par le *kinjan*.

On ne comprend pas non plus, s'il s'agit d'une donation entre vifs, quel rapport il y a entre ce passage et les questions d'héritage qui le précèdent. D'après mon interprétation, on s'explique très-bien pourquoi on a placé ici ce passage, parce que précédemment rab Joudah avait émis une opinion qui se rapporte aux testaments et que rab Joseph la cite.

J'ai dit qu'on a fait une différence entre le *kinjan* et les autres actes propres à valider un don. Voici ce que dit le commentaire rabbenou Ascher: « C'est seulement dans le cas d'un *kinjan* que nos sages ont accordé du temps pour réfléchir et pour se rétracter, car on fait le *kinjan* quand on veut faire une chose *subitement*, c'est pourquoi on a accordé du temps pour la réflexion; mais dans les cas où l'on fait d'autres actes pour valider un don, comme la *meschikhah*, la *hàzakah* [la prise en possession d'un immeuble], etc., on ne

mon opinion. Car rab Joudah dit : Si trois personnes entrent chez un malade qui fait devant eux un don à quelqu'un [en le validant, dit le Raschbam, par un *kinjan*], ils peuvent en dresser un acte et signer comme témoins, et ils peuvent se constituer en tribunal pour confirmer le don par un arrêt judiciaire. Si donc on admettait l'opinion de Rabbah, que le malade peut se rétracter, tant que les visiteurs se trouvent près de lui, comment ces trois personnes peuvent-elles dresser l'acte ou rendre un arrêt dans la même séance, quand le malade peut encore se rétracter?

Rab Aschè objecta que rab Joudah veut dire peut-être que les trois personnes confirment le don dans une autre séance.

La ghemara adopte l'idée de rab Joseph [1].

Question. — Notre mischnah dit d'abord, qu'il y a une deuxième catégorie de parents d'un individu qui héritent de lui, mais dont l'individu n'hérite pas, ce sont: le fils de la mère et le mari de la femme. Puis, elle ajoute une troisième catégorie de parents d'un individu, qui n'héritent pas de lui, mais dont l'individu hérite; ce sont: la mère de son fils et la femme de son mari. A-t-elle besoin de parler de la troisième catégorie, après avoir parlé de la deuxième? Que pouvons-nous apprendre de nouveau de cette troisième catégorie?

Réponse. — Voici ce que nous pouvons apprendre : Jacob avait de Leah un fils Rouben, puis il a eu de sa seconde femme Rachel un fils Joseph. Joseph est mort du vivant de sa mère, puis Rachel est morte et elle a laissé des biens. Rouben veut

---

peut pas se rétracter. Seulement rabbenou Ascher ne dit pas qu'il s'agit ici d'un testament.

[1] La ghemara dit à cette occasion qu'il n'y a que ce cas et deux autres où l'on suit l'opinion de rab Joseph; dans tous les autres cas où rab Joseph est en désaccord avec Rabbah, on adopte l'opinion de Rabbah. Dans le traité Horjoth [fol. 14, recto] on dit: « Rabbah se distinguait par sa sagacité, rab Joseph par son érudition. Voulant nommer l'un d'eux pour chef, on envoya [en Palestine] demander s'il fallait préférer la sagacité ou l'érudition? On répondit qu'il faut préférer l'érudition. Cependant, rab Joseph n'a pas voulu accepter la nomination. On a donc nommé Rabbah, qui est resté en place pendant vingt-deux ans, après quoi rab Joseph l'a remplacé.

hériter ces biens, en disant que son frère Joseph les a hérités de Rachel, et que c'est lui qui doit hériter de Joseph. Dans ce cas, Rouben n'a aucun droit aux biens de Rachel, car Joseph n'a pas pu les hériter étant mort. Ce cas ressemble au suivant : Jacob a épousé Rachel, qui est morte de son vivant; après la mort de Rachel est mort son père Laban, qui a laissé des biens. Jacob veut hériter ces biens, en disant que Rachel les a hérités de Laban [qui n'avait pas de fils], et qu'il les hérite de Rachel. Dans ce cas, Jacob n'a aucun droit aux biens de Laban, car Rachel n'a pas pu les hériter étant morte.

Rabbi Johánan dit au nom de rabbi Joudah, fils de rabbi Simon : D'après la loi biblique, la mère hérite de son fils [mort sans enfants], comme le père hérite du sien.

Fol. 115). Mais rabbi Johánan lui-même dit que notre mischnah n'est pas d'accord avec rabbi Joudah, fils de rabbi Simon.

MISCHNAH.

Voici l'ordre des héritages. Il est écrit : Si un homme meurt sans avoir de fils, vous donnerez son héritage à sa fille; s'il n'a pas de fille, vous le donnerez à ses frères; s'il n'a pas de frères, vous le donnerez aux frères de son père [Nombres XXVII, 8-10]. La fille n'hérite de rien, s'il y a un fils; par exemple, que si Jacob meurt, et qu'il laisse Rouben et une fille Dinah, Rouben hérite seul des biens de Jacob, et Dinah n'a rien; si Rouben meurt, on donne l'héritage de Jacob aux enfants ou petits-enfants de Rouben, et Dinah n'a rien. Si Jacob n'a pas laissé de fils, on donne son héritage à Dinah, et Esaù, le frère de Jacob, n'a rien; si Dinah meurt, on donne l'héritage aux enfants ou aux petits-enfants de Dinah, et Esaù n'a rien. Si Jacob n'a laissé ni fils, ni fille, on donne l'héritage à Esaù son frère; et Ismaël, le frère du père de Jacob, n'a rien; si Esaù meurt, on donne l'héritage de Jacob aux

enfants ou aux petits-enfants d'Esaù, et Ismaël n'a rien. Règle générale, si un individu a la priorité sur un autre, ses enfants et ses petits-enfants [jusqu'à 100 générations] ont aussi la priorité sur l'autre. Si Rouben meurt, son père Jacob a la priorité sur tous ses enfants [excepté, dit le Raschbam, les enfants ou les petits-enfants de Rouben, qui ont la priorité sur Jacob].

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si les enfants sont morts, l'héritage passe aux petits-enfants. S'il n'y a pas de descendants, on donne l'héritage aux ascendants, en remontant au besoin jusqu'aux patriarches.

On lit dans une beraïtha : Le 24 du mois de tebeth, nous sommes retournés à notre loi [les Saducéens ont fini par nous donner raison]. Les Saducéens disaient que, si le fils Rouben est mort en ne laissant qu'une fille, Dinah hérite des biens de Jacob, comme la fille de Rouben. Rabban Johánan, fils de Zakhaï, leur en demanda le motif. Aucun Saducéen ne put lui répondre, à l'exception d'un vieillard qui dit : Si la fille de Rouben, qui ne vient que par suite du droit qu'elle a du fils de Jacob, peut hériter, à plus forte raison, Dinah, qui vient de Jacob lui-même, doit-elle avoir une part dans son héritage.

Fol. 116). Rabban Johánan, fils de Zakhaï, répondit : La fille du fils Rouben a plus de droits sur les biens de Jacob que Dinah, car, si Rouben a un frère Simon, sa fille héritera des biens de Jacob avec Simon, mais Dinah n'aura rien. Les Saducéens furent obligés d'avouer leur tort.

Ramé fils de Hàma demanda : Si Esaù meurt sans enfants et s'il ne reste qu'Abraham son grand-père et Ismaël le frère de son père, lequel d'entre eux a la priorité dans l'héritage d'Esaù? Rabba répondit que c'est Abraham ; car notre mischnah dit que le père a la priorité sur ses enfants.

Ramé fils de Hàma demanda encore : S'il n'y a que le grand-

père Abraham et le frère Jacob, lequel d'eux a la priorité sur l'héritage d'Esaù? Rabba répondit encore que c'est Abraham; car notre mischnah dit que le père a la priorité sur ses enfants. Mais Ramé, fils de Hàma, pensa que la mischnah veut dire seulement que le père a la priorité sur ses propres enfants, mais non pas sur les enfants de son fils qui est le père du défunt.

La ghemara apporte une preuve à l'appui de l'opinion de Ramé, fils de Hàma. Car notre mischnah dit: Règle générale: si un individu a la priorité sur un autre, ses enfants et ses petits-enfants ont aussi la priorité sur l'autre. Or, si Isaac vivait, il aurait la priorité sur Abraham dans l'héritage d'Esaù : par conséquent Jacob, le fils d'Isaac, a aussi la priorité sur Abraham. Cette preuve est irréfutable [1].

---

[1] Le Raschbam donne ici d'après la mischnah et la ghemara l'ordre de succession comme suit: Si Rouben meurt, ses fils Hénokh, Palou, etc., héritent de lui; si Hénokh est mort avant son père, les enfants de Hénokh ont la part de leur père dans les biens de Rouben. Si Rouben n'a jamais eu de fils, sa fille hérite de lui. Si Rouben n'a jamais eu ni fils ni fille, son père Jacob hérite de lui. Si Jacob est mort, on donnera l'héritage de Rouben à ses frères, Simon, Lévi, etc. Si les frères de Rouben sont tous morts, on le donnera aux fils de Simon, de Lévi, etc. Si les frères de Rouben n'ont jamais eu de fils, on le donnera à leurs filles. Si Rouben n'a jamais eu de frère, on le donne à Dinah, qui est sa sœur, née du même père; si Dinah est morte, on le donnera au fils de Dinah [si Dinah n'a pas de fils, on le donnera à sa fille, etc.]. Si Rouben n'a jamais eu de frère ni de sœur, on le donne à Isaac. Si Isaac est mort, on le donne à Ésaù. Si Ésaù est mort, on le donne à son fils Éliphaz [ou au fils d'Éliphaz, etc.]. Si Ésaù n'a jamais eu de fils, on le donne à sa fille [ou au fils de la fille d'Ésaù, etc.]; si Jacob n'a jamais eu de frère, on le donne à sa sœur [ou au fils de cette sœur, etc.]. Si Jacob n'a jamais eu ni frère ni sœur, on le donne à Abraham. Si Abraham est mort, on le donne à Ismaël [ou au fils d'Ismaël, etc.]. Si Isaac n'a jamais eu de frère ni de sœur, on le donne à Therah'. Si Therah' est mort, on le donne au fils de Therah', etc.

Règle générale : Le père du défunt [Jacob] a toujours la priorité sur les frères du défunt, le frère [Simon] a la priorité sur le grand-père du défunt [Isaac]; le père du père [Isaac] à la priorité sur le frère du père [Esaù], le frère du père sur le grand-père du père [Abraham]; le père du grand-père [Abraham] a la priorité sur le frère du grand-père [Ismaël], le frère du grand-père sur le grand-père du grand-père [Terah]. [Il y a des fautes dans le texte.]

En outre, il faut savoir que le mari est l'héritier de sa femme; si le mari

MISCHNAH.

Les filles de Tzlaphehad [Nombres XXVII] ont, dans la distribution des terres du temps de Josué, pris trois parts. Car tous ceux qui sont sortis de l'Egypte avaient une part en Palestine. Or, Tzlaphehad et son père Hepher sont tous les deux sortis de l'Égypte; ils avaient donc chacun une part dans la distribution de la terre promise. Hepher est mort et il a laissé plusieurs fils, dont l'un, Tzlaphehad, était le premier-né; l'héritage de Hépher était distribué parmi ses fils, dont chacun avait une part, et Tzlaphehad comme premier-né avait deux parts. Tzlaphehad étant mort, ses filles ont hérité des deux parts qui revenaient à leur père de l'héritage de Hépher. Ces filles avaient encore une troisième part [plus grande que les deux autres parts ensemble], c'était la part qui revenait à leur père Tzlaphehad lui-même, comme à un de ceux qui sont sortis de l'Égypte.

GHEMARA.

Fol. 117). On lit dans une beraïtha: Rabbi Joschiyah dit que la terre promise a été distribuée à ceux qui sont sortis de l'Égypte, et donnée à leurs héritiers [de sorte que, dit le Raschbam, si Rouben et Simon sont sortis de l'Égypte et morts dans le désert, et si Rouben avait un fils et Simon trois, qui sont entrés dans la terre promise, le fils unique de Rouben avait la part de son père, et les trois fils de Simon n'avaient aussi que la part de leur père]. Rabbi Jonathan dit que la terre promise a été distribuée à ceux qui sont entrés avec Josué en Palestine. Cette distribution est, du reste, expliquée de diverses manières [1].

MISCHNAH.

Fol. 122). La fille, si elle n'a pas de frère, a le même

est mort [avant la femme], on donne l'héritage au fils de la femme; si la femme n'a pas de fils, on le donne à sa fille, etc.

[1] On trouve ici [fol. 122) l'expression *olam haba* pour désigner l'époque messianique.

droit qu'un fils sur l'héritage de son père ou sur celui de sa mère [c'est l'interprétation de Mar, fils de rab Aschê]; le fils premier-né prend deux parts des biens de son père, mais il ne prend qu'une part des biens de sa mère [1]. Quand le père laisse des biens à ses héritiers, il peut arriver que les filles puissent réclamer leur nourriture de ces biens [V. ma traduction du traité Khethouboth p. 32]; mais si la mère laisse des biens, ses filles n'ont jamais rien à réclamer, si elle a un fils.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Le premier-né prend deux parts de l'héritage; par exemple, s'il y a cinq frères, dont un est le premier-né, on divise l'héritage en six parts, dont le premier-né prend deux, et les frères chacun une.

Fol. 123). On lit dans une beraïtha: Le premier-né a deux parts, même dans le *schbah*, les bénéfices, que les biens de l'héritage ont donnés après la mort du père; par exemple, si le père a laissé une vache louée à un autre individu, ou s'il a laissé une vache qui se nourrissait dans le champ, et si cette vache a eu un veau, le premier-né a deux parts dans le loyer ou dans le veau; car ce sont des bénéfices qui sont arrivés, sans l'intervention des héritiers ses frères. Mais si après la mort du père les héritiers ont construit des maisons ou planté des vignes, le premier-né n'a qu'une part dans ces bénéfices, car ce sont des bénéfices obtenus par le travail de ses frères [de tous les héritiers].

Fol. 124). Cette beraïtha adopte l'opinion de Rabbi. Car on lit dans une autre beraïtha: le premier-né ne prend pas deux parts dans le *schbah*, les bénéfices, qui sont arrivés après la mort du père. Rabbi dit qu'il prend deux parts dans les bénéfices qui sont arrivés sans l'intervention de ses frères, seule-

[1] L'espèce de majorat accordée au premier-né, qui héritait des dignités de son père [II Chroniques XXI, 3] et qui prenait deux parts dans les biens de son père, qu'il remplaçait après sa mort, n'avait pas de raison d'être quand il s'agissait des biens de la mère.

ment il ne prend pas deux parts dans ceux qui sont survenus par le travail de ses frères. S'ils ont hérité d'un acte de prêt, le premier-né en prend deux parts. Si un créancier présente un acte de prêt du père pour saisir une partie des biens de l'héritage, le premier-né, qui prend deux parts des biens qui restent, donnera aussi deux parts de la dette due au créancier. Si le premier-né dit : Je renonce à mon droit de prendre deux parts du reste des biens, je ne veux en prendre qu'une seule part, mais je ne paierai au créancier de mon père qu'une seule part, le créancier ne peut pas le forcer de lui donner deux parts.

Rab Papa dit : Si le père a laissé un petit dattier qui est devenu grand et fort après sa mort, ou bien s'il a laissé un champ qui s'est amélioré après sa mort, Rabbi et ses collègues sont d'accord entre eux, que le premier-né prend deux parts dans ces bénéfices. Mais si pendant la mort le blé a à peine commencé à croître, et si les épis ne sont survenus que plus tard, ou bien si au moment de la mort il n'y avait pas encore de dattes, et si les dattes ne sont survenues que plus tard, les collègues de Rabbi disent que le premier-né n'en prend qu'une seule part, car ce qui existe à présent est un changement complet de ce qui a existé au moment de la mort du père, et ce n'est que de ce que le père a laissé que le premier-né peut réclamer deux parts ; mais Rabbi dit : De tout bénéfice qui survient spontanément sans l'intervention de ses frères, le premier-né peut réclamer deux parts, comme de ce que son père a laissé.

Rabbah fils de Bar Hànah dit au nom de rabbi Hiya : Si un juge suit l'opinion de Rabbi, le jugement est valable ; et s'il suit l'opinion de ses collègues, le jugement est également valable. Il l'a dit, parce qu'il ne savait pas s'il faut toujours adopter l'opinion de Rabbi, quand même il est en désaccord avec plusieurs collègues, ou bien si l'on ne suit son opinion que quand il n'a qu'un seul contradicteur [1].

---

[1] On avait la règle générale qu'il faut toujours adopter l'idée de Rabbi, s'il n'a qu'un seul contradicteur ; mais les opinions étaient divisées pour les sentences de Rabbi, à l'égard desquelles il avait plusieurs contradicteurs.

Rab Nahâman dit au nom de Rab, qu'il ne faut pas adopter l'opinion de Rabbi; car Rab est d'avis qu'on n'adopte l'opinion de Rabbi que quand il n'a qu'un seul contradicteur, mais non pas quand il en a plusieurs. Mais Rab Nahâman lui-même pense qu'on peut suivre l'opinion de Rabbi, car il admet qu'on adopte l'idée de Rabbi, même quand il a plusieurs contradicteurs.

Rabba dit: Il ne faut pas suivre l'opinion de Rabbi; mais si un juge l'a suivie, le jugement est valable. Rab Nahâman a une beraïtha qui adopte l'opinion de Rabbi; Ramé fils de Hâma a une autre beraïtha qui suit l'opinion des collègues de Rabbi [1].

Rab Joudah dit au nom de Samuel: Le premier-né ne prend pas deux parts dans la dette qu'un débiteur doit payer aux héritiers du créancier.

Question. — Samuel adopte-t-il l'opinion des collègues de Rabbi? Il n'avait pas besoin de nous apprendre alors que le premier-né ne prend pas deux parts dans la dette, puisqu'il ne les prend pas même dans les bénéfices qui arrivent spontanément et qui se trouvent dans son domaine, comme les épis et les dattes; à plus forte raison il ne doit pas prendre les deux parts dans l'acte de la dette, puisque pendant la mort du père les héritiers n'ont pas encore recouvré l'argent. Il faut donc admettre que Samuel parle au point de vue de Rabbi, et il veut dire que, même d'après Rabbi qui accorde au premier-né deux parts dans les épis et les dattes, on ne les lui accorde pas dans l'acte de la dette. Mais alors comment expliquer la beraïtha qui dit: S'ils ont hérité d'un acte de prêt, le premier-né prend deux parts du capital et des intérêts [2]? Cette beraïtha ne serait d'accord ni avec Rabbi, ni avec ses collègues.

---

[1] Le Raschbam dit ici [fol. 124, verso]: *Siphra dbé Rab* est la beraïtha du Lévitique; les autres siphré dbé Rab sont le midrasch des Nombres et la mekhiltha de l'Exode. Une mischnah anonyme est la rédaction de rabbi Meyer; une *siphra* anonyme est celle de rabbi Joudah, *siphré* anonyme est celle de rabbi Simon, *seder olam* anonyme est celle de rabbi Jossè, *thossephtha* anonyme est celle de rabbi Mehémie; tous sont rédigés d'après rabbi Akiba.

[2] Il n'est pas nécessaire d'adopter l'interprétation du Raschbam. Il y avait

Réponse. — Samuel adopte l'opinion des collègues de Rabbi, et il croit devoir nous apprendre qu'on n'accorde pas au premier-né les deux parts; car on pourrait croire qu'ayant en mains l'acte, c'est comme si on tenait l'argent.

On a envoyé dire *mitham* [1] : Le premier-né prend deux parts d'une dette qui appartient aux héritiers, mais non pas des intérêts. Ceux qui ont envoyé cette sentence adoptent l'opinion des collègues de Rabbi, car ils pensent que le père ayant laissé l'acte du prêt, c'est comme s'il avait laissé l'argent.

Rab Aha fils de Rab dit à Rabbina : Amèmar est arrivé dans notre pays, et il a publié la sentence, qu'un premier-né prend deux parts de la dette qui appartient aux héritiers, et non pas des intérêts. Rabbina lui dit : Les docteurs de Nehardea [2] sont d'accord entre eux [c'est-à-dire Amèmar est d'accord avec Rab Nahâman que, si on tient en main l'acte [c'est comme si on tenait l'argent]; car la sentence envoyée de la Palestine que le premier-né a deux parts dans la dette paraît avoir été adoptée par Rab Nahâman et par Rabbah [3], puisque tous les deux l'ont expliquée, chacun à sa manière. Rabbah a dit : Si les héritiers ont saisi sur le débiteur un champ, le premier-né en

---

un genre d'intérêt qui était permis. Le père a donné, par exemple, cent denars à un individu pour en faire le commerce, à la condition que tous les deux auront une part dans les pertes et dans les bénéfices; il y a eu des bénéfices, et les héritiers ont droit à la part de leur père. Le Thalmud dit en plusieurs endroits que ces bénéfices sont *ribith*, intérêts, attendu que de ces cent denars, les cinquante dont les bénéfices appartiennent au père sont chez l'individu un dépôt, et les cinquante autres sont un prêt, et que c'est pour ce prêt que l'individu se donne la peine de s'occuper du dépôt; cette peine qu'il entreprend sans se faire payer constitue l'intérêt qu'il donne pour le prêt. Le thalmud ne permet ce genre d'intérêt que si l'individu se fait payer pour sa peine, soit qu'on le paye en argent comptant, soit qu'on lui accorde deux tiers dans les bénéfices, quand il ne subira que la moitié des pertes, ou qu'on lui accorde la moitié des bénéfices, quand il n'aura à subir que le tiers des pertes.

[1] *Mitham*, de là; cela veut dire de la Palestine [v. le Raschbam, fol. 125, recto, article *ve-od ha-amar Rabbah*].

[2] Amèmar et rab Nahâman étaient de Nehardea.

[3] Amèmar, dit le Raschbam, peut aussi être d'accord avec Rabbah.

prendra deux parts [car le champ, dit le Raschbam, était hypothéqué au père, c'est comme si le père avait en mains un gage]; mais, si les héritiers ont reçu de l'argent, le premier-né n'en prendra qu'une part. Rab Naháman dit, au contraire : Si les héritiers ont reçu de l'argent, le premier-né en prendra deux parts ; mais, s'ils ont saisi un champ, le premier-né n'en aura qu'une part [car, dit le Raschbam, c'est une acquisition nouvelle faite par les héritiers après la mort du père].

Question. — Abayé dit à Rabbah : J'ai des objections à te faire à toi et aussi à rab Naháman.

Fol. 125). Voici mes objections à toi. Tu admets que, si les héritiers ont reçu de l'argent du débiteur, le premier-né n'en a qu'une part, car ce n'est pas l'argent laissé par le père, c'est une acquisition faite après sa mort; tu devrais en dire autant pour le cas où les héritiers ont reçu un champ ; c'est aussi une acquisition nouvelle, d'autant plus que le débiteur aurait pu s'acquitter avec de l'argent. En outre tu es en désaccord avec toi-même. Car dans le cas de la grand'mère [qui va être raconté dans la ghemara] tu as approuvé ce que les docteurs de la Palestine ont dit, que le mari qui hérite de sa femme ne peut pas hériter d'elle ce qu'elle n'a pas possédé au moment de sa mort; ainsi ils disaient que le mari n'a pas de droit sur les biens que sa femme devrait posséder après la mort de sa grand'mère, si sa femme est morte avant la grand' mère, d'autant plus que la grand'mère a pu les vendre. Il doit en être de même pour le premier-né, qui ne peut pas exiger deux parts du champ que les héritiers ont saisi du débiteur, car c'est une acquisition nouvelle; le père n'a pas possédé ce champ en mourant, d'autant plus que le débiteur aurait pu s'acquitter par de l'argent envers les héritiers.

Voici mes objections contre rab Naháman qui admet que, si les héritiers ont saisi un champ au débiteur, le premier-né n'en a qu'une part, car c'est une nouvelle acquisition, le père ne l'a pas possédé en mourant. Il devrait en dire autant pour le cas où les héritiers ont reçu de l'argent, car ce n'est pas l'argent

laissé par le père. En outre rab Nahâman est en désaccord avec lui-même. Car il a dit au nom de Rabbah, fils d'Abouha: Un débiteur, Simon, est mort, et il n'a pas laissé d'immeuble, par conséquent le créancier, Rouben, ne pouvait rien prendre, car il ne peut pas saisir les meubles des héritiers. Mais le débiteur était le créancier d'un autre débiteur, Lévi, lequel a donné aux héritiers de Simon pour la dette un champ. Dans ce cas, Rouben peut saisir le champ acquis par les héritiers, quoique Simon ne l'ait pas possédé de son vivant; rab Nahâman admet donc ici que le champ que les héritiers ont saisi de Lévi n'est pas considéré comme une nouvelle acquisition.

Réponse. — Rabbah répondit à Abayé : Les objections contre moi sont nulles, car j'admets comme Samuel que le premier-né ne prend pas deux parts de la dette que les héritiers se font payer après la mort du père, soit qu'ils se fassent payer en argent, soit qu'ils saisissent un champ. J'ai dit seulement que les docteurs de la Palestine, qui accordent deux parts au premier-né, ne peuvent parler que d'un cas où les héritiers ont saisi un champ pour leur dette.

Les objections contre rab Nahâman sont également nulles, car rab Nahâman pense seulement que les docteurs de la Palestine parlent d'un cas où les héritiers ont reçu de l'argent pour leur dette ; pour lui-même il est d'accord avec moi, que le premier-né n'a pas deux parts de la dette, soit que les hértiers aient reçu de l'argent, soit qu'ils aient saisi un champ sur le débiteur, car c'est une acquisition nouvelle, le père n'a possédé ni l'argent, ni le champ. [Le Raschbam demande : Pourquoi rab Nahâman veut-il, dans le cas qu'on vient de mentionner, que le créancier Rouben puisse saisir le champ que les héritiers de Simon ont reçu après la mort de leur père ? Il cite la réponse de la ghemara [traité Pessahim] que Rouben peut s'appuyer sur la sentance de Rabbi Nathan, d'après laquelle, si Lévi doit de l'argent à Simon, et Simon à Rouben, Lévi peut être considéré comme le débiteur de Rouben.]

Question. — Quel est le cas de la grand'mère qu'on vient de mentionner?

Réponse. — Un individu a dit avant sa mort : Mes biens appartiendront à ma grand'mère, et après sa mort ils retourneront à mes héritiers. Cet individu n'avait qu'une fille qui s'est mariée, puis elle est morte; après sa mort la grand'mère est morte à son tour. Le mari de la fille réclama les biens en disant : Ma femme devait les posséder après la mort de la grand'mère et je suis l'héritier de ma femme. Rab Houna dit: L'individu a dit à *mes héritiers*, ce mot implique l'héritier [sa fille] et l'héritier de l'héritier [le mari de sa fille]. Rab Anan dit: Cette expression veut dire l'héritier [la fille], et non pas l'héritier de l'héritier [le mari]. [Par conséquent, dit le Raschbam, les biens appartiennent aux héritiers de la grand'mère]. On a envoyé de la Palestine dire : On adopte le jugement de rab Anan, mais non pas son motif, c'est-à-dire qu'on adopte son jugement pour donner les biens aux héritiers de la grand'mère et non pas au mari de la fille; mais on n'adopte pas le motif de rab Anan. Il a dit que le mari n'aura pas les biens, parce que le testament dit à *mes héritiers* et non pas aux héritiers des héritiers; il en résulte que, si le mari était mort, et que si la fille avait laissé un fils, ce fils n'aurait aucun droit sur les biens, car il serait l'héritier d'un héritier. Ce motif n'est pas admis en Palestine; l'expression du testament à *mes héritiers* implique aussi les héritiers des héritiers : par conséquent le fils de la fille aurait un droit sur ses biens. Cependant le mari de la fille n'en hérite pas, car un mari n'hérite de sa femme que ce qu'elle a possédé de son vivant, mais non pas ce qui lui revient après sa mort; or, la fille étant morte avant la grand'mère, elle n'a jamais possédé ces biens.

Question. — Est-ce que rab Houna, qui a adjugé les biens au mari de la fille, admet qu'un mari peut hériter de la femme les biens qu'elle n'a pas possédés de son vivant?

Réponse. — Rabbi Elàzar répondit: Ce qu'un grand homme, rab Houna, a dit, un petit comme moi va le compléter. Rab Houna admet aussi qu'un mari ne peut pas hériter de sa femme ce qu'elle n'a pas possédé de son vivant. Mais il pense qu'ici la fille a possédé les biens de son vivant. Car aussitôt qu'on a lu

dans le testament : «les biens appartiendront à ma grand'mère, et *après elle* à mes héritiers [ma fille] », on a compris que dès ce moment la fille possède le capital, et la grand'mère n'en a que l'usufruit, tant qu'elle vivra.

Rabbah réfute cette idée. Il dit que les docteurs de la Palestine ont raison de dire que le mari ne peut pas prendre les biens que la fille n'a pas possédés de son vivant. L'argument de rab Houna n'est pas admissible. On ne peut pas dire que du vivant de la grand'mère la fille était considérée comme possédant le capital des biens dont la grand'mère n'aurait eu que l'usufruit. Car la grand'mère avait le droit de les vendre et de ne rien laisser à la fille.

Rab Papa dit : Il faut adopter comme loi qu'un mari ne peut pas hériter de sa femme ce qu'elle n'a pas possédé de son vivant, c'est-à-dire ce qui lui revient après sa mort ; le premier-né ne prend pas deux parts de ce que le père n'a pas possédé de son vivant ; le premier-né n'a pas non plus deux parts de la dette qu'un débiteur paie aux héritiers après la mort du père, soit qu'il paie en argent, soit qu'il donne un champ pour la dette.

Fol. 126). Si le premier-né était lui-même débiteur de son père, il prend deux parts de la moitié de la dette [1].

Remarque préalable pour comprendre ce qui suit.—On a dit plus haut que le premier-né a deux parts de tout ce que le père a possédé ; mais, s'il y a des améliorations des biens et des bénéfices obtenus après la mort du père par le travail commun de tous les frères, le premier-né n'en a qu'une seule part. Par exemple, le père est mort au commencement de l'année et

---

[1] Le Raschbam exprime la même idée autrement. Si, par exemple, le premier-né a emprunté à son père soixante denars, et s'il n'a qu'un seul frère, il ne prend pas quarante denars [ce qui serait deux parts de la dette entière], mais on divise la somme de la dette en deux moitiés. Une moitié, trente denars, est partagée en deux parties égales, c'est-à-dire quinze denars pour chacun. L'autre moitié est divisée en trois parts, dont le premier-né prend deux ; il a donc vingt denars, et l'autre frère dix. Par conséquent, le premier-né a en tout 20 + 15 = 35 denars, et l'autre frère vingt-cinq.

il a laissé un champ. Il a pour héritier ses deux fils. Les deux fils travaillent ensemble jusqu'à la fin de l'année, et ils obtiennent par leur travail et leurs dépenses communes une récolte des produits et des fruits d'une valeur de 300 denars. Si on fait alors le partage, le premier-né aura deux parts du champ et la moitié des produits, de la valeur de 150 denars. Si l'on avait fait le partage immédiatement après la mort du père, et si chacun des frères avait travaillé seulement dans la partie qui lui revient, le premier-né, ayant deux parts du champ, aurait eu une récolte de 200 denars. Il en résulte que le premier-né perd 50 denars, parce qu'on a retardé le partage et que son frère a cultivé comme lui le champ entier.

Rab Houna dit au nom de rab Assè : Si le premier-né veut faire le partage tout de suite après la mort du père, en s'opposant à ce que son frère cultive le champ entier, l'opposition est valable, et il aura deux parts des produits et des bénéfices résultant de la culture et des travaux des héritiers, car il peut dire à son frère : J'ai voulu faire le partage auparavant et cultiver moi-même mes deux parts du champ, et je me suis opposé à ce que tu cultives mes deux parts. Rabbah dit : L'idée de rab Assè est admissible dans le cas où le premier-né a réclamé le partage avant la récolte des raisins ou des olives, et où le frère l'a retardé jusqu'après la récolte de ces fruits. Mais, si le frère l'a retardé jusqu'après les travaux de vendange, le premier-né ne prend pas les deux parts du bénéfice résultant de ces travaux. Rab Joseph dit : Le premier-né a les deux parts de la récolte des raisins, même après les travaux de vendange. — Comment rab Joseph veut-il que le frère lui donne deux parts du bénéfice qui résulte des travaux qui ont produit le vin, quand le père n'a laissé que les raisins?—Rab Joseph admet comme Rabbah que, si le frère a fait les travaux de vendange avec le premier-né, il peut réclamer la moitié du bénéfice résultant de ces travaux; mais il veut nous apprendre que, s'il y a des pertes, si le vin vaut moins que les raisins, le premier-né peut réclamer les deux parts de la valeur des raisins récoltés, et il peut dire à son frère : Je ne suis pas obligé de subir la perte résultant de tes travaux, puisque j'ai

réclamé le partage auparavant, et je n'ai pas voulu que tu travailles dans les raisins qui m'appartenaient. Rab Joudah dit au nom de Samuel la même chose que rab Joseph.

Rab Assè dit : Si le premier-né a fait le partage avec son frère, en se contentant de la moitié, il a renoncé à son droit de deux parts, et il ne peut plus le faire valoir. Rab Papa dit au nom de Rabba qu'il ne peut renoncer que pour le champ dont il a déjà pris sa part; mais il ne peut pas renoncer pour les biens dont on n'a pas encore fait le partage, car il pense que le premier-né [comme les autres frères] n'a encore rien à lui avant le partage; il ne peut donc pas renoncer à ce qu'il ne possède pas encore. Rab Papè dit, au contraire, au nom de Rabba, que le premier-né peut renoncer à son avantage pour tous les biens avant leur partage; car il pense que le premier-né [comme les autres frères] est considéré comme possédant déjà ce qui lui adviendra après le partage; comme il peut renoncer au champ déjà partagé, il peut le faire pour tous les biens non partagés [1].

Ce que rab Papa et rab Papè disent au nom de Rabba, l'un d'une façon et l'autre d'une autre, ils ne l'ont pas entendu de lui; c'est une conclusion qu'ils ont tirée d'un jugement rendu par Rabba. Un individu est mort en laissant des biens et deux fils, dont l'un était un premier-né, et l'autre est mort en laissant des enfants mineurs. Le premier-né a vendu tous les biens avant d'avoir fait le partage [probablement qu'étant le chef de la famille, il a cru pouvoir le faire]. Les enfants de son frère sont allés ensuite dans le champ manger des dattes; les acheteurs ont chassé les enfants; sur quoi les parents sont allés se plaindre devant Rabba, qui leur a dit que la vente est nulle. Rab Papè a compris que Rabba avait annulé seulement la moitié de la vente

---

[1] Le Raschbam interprète tout ce passage autrement. Il dit que d'après rab Papé, si le premier-né a consenti de ne prendre qu'une part dans un champ, *nous sommes témoins* [c'est-à-dire les juges sont convaincus] qu'il a renoncé à son privilége pour tous les biens. Je ne peux pas admettre que, s'il a consenti à prendre une seule part dans un objet de peu de valeur, les juges puissent en tirer la conclusion qu'il a renoncé à son privilége pour tout l'héritage, qui a peut-être une valeur considérable.

[c'est-à-dire, d'après les Thossephoth, la vente de la part du jeune frère que le premier-né n'avait pas le droit de vendre], mais que celle de l'autre moitié [c'est-à-dire d'après les Thossephoth, les deux parts du premier-né] est valable. Rab Papè en a donc tiré la conclusion que d'après Rabba chacun des frères est considéré, même avant le partage, comme possédant déjà ce qui lui adviendra après; il peut donc le vendre, et le premier-né peut vendre ou renoncer à son privilége pour tous les biens. Rab Papa, au contraire, a compris que Rabba avait annulé la vente entière, car aucun des frères n'a encore rien à lui avant le partage, il ne peut rien vendre des biens non partagés, et le premier-né ne peut rien vendre, ni renoncer à son privilége pour les biens non partagés [1].

---

[1] Le Raschbam et les Thossephoth ont autrement compris le passage. D'après eux, la divergence d'opinion qui existe entre rab Papa et rab Papè porte seulement sur le *privilége* du premier-né. Quant à la part qui revient à chaque frère, le Raschbam et les Thossephoth ne sont pas d'accord entre eux.

Le Raschbam dit que d'après rab Papè « le premier-né peut disposer de son privilége avant le partage, quoiqu'il ne puisse pas disposer de la part qui lui revient à l'égal de ses frères; car il est écrit *latheth* [Deuteronome XXI, 17], donner, ce qui veut dire qu'aussitôt que le père est mort, il faut donner au premier-né ses deux parts [v. Raschbam, fol. 126, recto, article *yesch lo li-bekhor*]. Il dit encore que d'après rab Papè Rabba avait annulé la vente du premier-né, pour ce qui concerne sa part qui lui revient à l'égal de son frère, mais sa vente est valable pour ce qui concerne son privilége [v. Raschbam, même fol., verso, article *lo assah kheloum*]. Je ne peux pas admettre que le premier-né qui a droit à deux parts, à une part comme tous ses frères, et à une deuxième part par suite de son privilége comme premier-né, ne puisse pas disposer avant le partage de la premiere part qui lui revient comme héritier naturel, et qu'il puisse disposer et vendre la deuxième part qu'il ne doit avoir que par suite de son privilége comme premier-né. Je n'ai pas besoin d'ajouter que le mot *latheth*, cité par le Raschbam, ne prouve pas du tout ce que ce commentateur veut y trouver.

Les Thossepoth disent: D'après le Raschbam, Rabba avait annulé, selon rab Papè, la vente du premier-né, pour ce qui concerne sa part qui lui revient à l'égal de son frère, mais sa vente est valable pour ce qui concerne son privilége. Cette idée n'est pas exacte, car il n'y a pas de doute qu'il puisse vendre sa première part, car la ghemara dit plus haut [fol. 124, recto]: « comme la part qui lui revient à l'égal de ses frères lui appartient, quoiqu'elle n'ait pas encore été possédée » [voir Thossephoth, fol. 126, verso, article *lo assah*]. Je ne

On a envoyé dire de la Palestine que, si le premier-né vend [sa part] avant le partage, la vente est nulle; il en résulte que le premier-né n'a encore rien à lui avant le partage. La ghemara [de Babylone] dit qu'il faut adopter comme loi que le premier-né est, au contraire, considéré comme possédant déjà ce qui lui adviendra après le partage.

Mar Zoutra [qui était un premier-né] a partagé un vase de poivre avec ses frères, et il a consenti à n'en prendre qu'une part comme eux. On s'est présenté devant rab Asché, qui a dit à Mar Zoutra : Comme tu as renoncé pour une partie de l'héritage à ton privilége, tu as renoncé de la même manière pour l'héritage entier [1].

MISCHNAH.

Si un individu dit : Mon premier-né ne prendra pas deux parts, ou bien s'il dit : Tel de mes fils n'héritera

---

comprends pas comment les Thossephoth ont si mal interprété la ghemara. Voici ce que la ghemara dit: Le privilége du premier-né lui donne droit à deux parts, d'après Rabbi même, des biens que le père n'a pas encore possédés de son vivant; car ces deux parts sont égales entre elles; « comme la première part qui lui revient à l'égal de ses frères lui appartient, quoiqu'elle n'ait pas encore été possédée *par son père*, ainsi la deuxième part qui lui revient par suite de son privilége lui appartient, même des biens que *le père* n'a pas possédés de son vivant. Les Thossephoth semblent avoir compris *lo atha lejadeh* [ne soit pas dans ses mains] n'ait pas été possédé par le *premier-né*, c'est-à-dire qu'on n'a pas encore fait le partage. Cette interprétation n'est pas admissible. On dirait, du reste, que les Thossephoth ont cité le passage de mémoire, car ils ont changé un mot; dans la ghemara, il y a *mata*, arrivé, dans ses mains, et les Thossephoth ont le mot *atha lejadeh*.

[1] D'après mon interprétation des passages précédents, il faut admettre que Mar Zoutra a renoncé d'abord à son privilége pour l'héritage entier, et qu'on a commencé par le partage du poivre, mais qu'avant de faire le partage du reste des biens, Mar Zoutra s'est rétracté. Rab Asché lui dit donc que le renoncement à son privilége pour le reste des biens a la même valeur que le renoncement pour le poivre. D'après le Raschbam il faudrait admettre, qu'ayant fraternellement renoncé à quelques graines de poivre qui lui revenaient comme premier-né, il a perdu le droit à deux parts de tout l'héritage; ce qui n'est pas admissible.

pas avec ses frères, ces paroles sont nulles, car elles sont contraires à la loi écrite dans le Pentateuque. Si un malade, en faisant avant sa mort, verbalement, le partage de ses biens parmi ses fils, a accordé à l'un plus qu'à l'autre, ou s'il a donné à son premier-né la même part qu'aux autres frères, ces paroles sont valables [car on peut donner, dit le Raschbam, ses biens à qui on veut]; mais, s'il a dit qu'il le donne comme héritage, ses paroles sont nulles. S'il fait un acte, en y mettant au commencement, ou au milieu, ou à la fin, le mot de *mathanah*, don, sa distribution est valable.

GHEMARA.

Question. — Il paraît que notre mischnah n'est pas d'accord avec rabbi Joudah. Car on lit dans une beraïtha : Si un individu dit à une femme : Tu seras mon épouse à la condition de ne pas réclamer que je t'entretienne, ni que je remplisse le devoir conjugal, elle est sa femme, et la condition est nulle; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit : La condition est valable pour ce qui concerne des affaires pécuniaires, quoique la loi biblique oblige le mari à donner l'entretien à sa femme.

Réponse. — Notre mischnah peut aussi s'accorder avec rabbi Joudah, qui admet bien que la femme, à laquelle la loi accorde l'entretien, peut y renoncer; mais il n'admet pas que l'héritier, auquel la loi accorde l'héritage, puisse en être privé sans qu'il y renonce lui-même.

Rab Joseph dit : Si le père dit : Tel de mes fils est *mon* premier-né, il est cru, et ce fils reçoit deux parts de l'héritage. Mais s'il dit : Tel de mes fils est un premier-né, ou n'admet pas ce témoignage pour donner à ce fils deux parts, car le père voulait peut-être dire qu'il est le premier-né de la mère [v. Exode XIII, 2].

Fol. 127). On lit dans une beraïtha : Si l'on pensait qu'un des fils était le premier-né, et si le père dit que c'est un autre, il est

cru. Si l'on savait que tel des fils n'est pas un premier-né, et si le père dit qu'il l'est, il n'est pas cru. La ghemara n'admet pas cette distinction.

Fol. 128). Rabbi Abba a envoyé dire à rab Joseph, fils de Hàma : Si un débiteur est mort en laissant des esclaves, le créancier peut les saisir pour sa dette [1]; rab Nahàman dit que non [car, dit le Raschbam, le créancier ne peut saisir sur les héritiers de son débiteur que des immeubles, sur lesquels il a compté, en prêtant de l'argent, mais non pas des meubles ou des esclaves].

Rabbi Abba a encore envoyé dire à rab Joseph, fils de Hàma : Le témoin ne doit pas être parent d'un plaideur ou d'un accusé; quand ils sont tous de la première ou de la deuxième génération, ex., s'ils sont deux frères ou si leurs pères étaient frères entre eux, le témoignage est nul; mais le témoignage est valable, si l'un d'eux est de la deuxième génération et l'autre de la troisième, ex., si le père de l'un et le grand-père de l'autre étaient frères entre eux. Rabba dit : Quand même l'un est de la première génération et l'autre de la troisième, ex., si l'un est le frère du grand-père de l'autre, le témoignage est valable. Mar, fils de rab Aschè, dit que le témoignage est valable, si l'un est le père du père de l'autre. La ghemara rejette l'idée de Mar, fils de rab Aschè.

Rabbi Abba a envoyé dire à rab Joseph, fils de Hàma : Si un individu a connu les limites d'un champ sur lesquelles il pouvait déposer un témoignage utile à un des plaideurs, et si cet individu est devenu aveugle, il ne peut plus déposer son témoignage. Samuel dit qu'il peut avoir certains signes pour reconnaître les limites du champ; mais s'il s'agit d'un vêtement qu'il a connu avant d'être devenu aveugle, il ne peut pas témoigner. Rab Schescheth dit qu'il peut encore préciser la longueur et la largeur du vêtement; mais, s'il s'agit d'un lingot d'argent

[1] On a placé ici, dit le Raschbam [fol. 27, verso], tout ce que rabbi Abba a envoyé dire à rab Joseph, fils de Hàma, puisque ce rabbi Abba dit aussi une sentence qui concerne le premier-né, dont il est ici question.

ou d'or qu'il a connu avant d'être devenu aveugle, il ne peut plus témoigner. Rab Papa dit qu'il peut encore reconnaître le poids du lingot.

Question contre Samuel, rab Schescheth et rab Papa. — On lit ailleurs : Si un individu pouvait déposer un témoignage en faveur d'un plaideur, mais s'il est devenu le gendre du plaideur, ou bien s'il est devenu sourd-muet [1] ou aveugle ou fou, il ne peut plus témoigner. Mais si la fille du plaideur qui a épousé le témoin est morte, ou bien si le sourd-muet est guéri de son infirmité, ou si l'aveugle ou le fou est guéri, il peut témoigner. Règle générale : Si le témoin était frappé d'incapacité judiciaire [pour cause de parenté ou d'infirmité] au moment où il dit avoir assisté au fait qu'il témoigne, ou s'il l'est au moment de déposer son témoignage, ce témoignage est nul. Mais s'il n'était pas frappé d'incapacité, ni au moment d'avoir vu le fait, ni au moment de déposer son témoignage, ce témoignage est valable. Il en résulte qu'un homme qui est devenu aveugle avant de déposer son témoignage ne peut pas témoigner dans cet état.

Cette question est irréfutable.

Rabbi Abba a envoyé dire à rab Joseph, fils de Hàma : Si le père dit d'un de ses fils qu'il est le premier-né [d'après l'interprétation de Rabba], il est cru. Rabbi Johánan dit : Il n'est pas cru [si nous savons, dit le Raschbam, que c'est un autre qui est le premier-né].

Rabbi Abba a envoyé dire à rab Joseph, fils de Hàma : Si un malade dit : Ma femme aura une part comme mes fils, elle prend une part comme un fils. Rabba ajoute : Elle prend une part des biens que son mari a possédés avant sa mort, et non pas de ceux qui lui reviennent après la mort; si le nombre des fils a augmenté ou diminué au moment du partage, elle prend la même part qu'eux.

---

[1] Il résulte de ce passage que le *héresch*, sourd-muet, que le Thalmud compare toujours à un fou et à un mineur, n'est pas toujours sourd-muet de naissance.

Rabbi Abba a envoyé dire à rab Joseph, fils de Hàma : Un créancier présente un acte de prêt sur 100 denars, en disant qu'il n'a reçu aucun paiement, le débiteur dit qu'il a payé 50 denars, la moitié de la dette; plus tard sont venus des témoins qui déposent que le débiteur a payé la dette entière [le débiteur dit alors que les 50 autres étaient donnés pour une autre dette]. Dans ce cas, le débiteur ne peut pas s'appuyer sur les témoins, parce qu'il a annulé leur témoignage, en disant qu'il n'a payé que 50 denars et que les 50 autres étaient donnés pour une autre dette. Il doit donc payer la moitié et prêter serment pour l'autre moitié. Mais le créancier ne pourra se faire payer la moitié que si le débiteur possède des biens; mais si ce débiteur a vendu ses biens, le créancier ne peut pas les saisir de l'acheteur; car l'acheteur peut dire au créancier : Je m'en rapporte à la déposition des témoins, qui constatent que la dette a été payée, et je ne crois pas le débiteur qui a avoué n'avoir payé que la moitié, car il s'est concerté probablement avec toi, pour que tu puisses prendre mes biens et les partager avec lui. Nous savons que, dans le cas où le créancier présente un acte dans lequel on ne trouve que le mot *sicles* et non pas le *nombre* qui s'est effacé, et où le créancier en demande 5 et le débiteur en avoue 3, rabbi Akiba dit que le débiteur ne donnera que 3, et il n'a pas même besoin de prêter serment qu'il n'a pas emprunté 5. C'est comme l'homme qui rend à un individu des objets qu'il a perdus, qui n'est pas obligé de prêter serment qu'il n'a pas trouvé davantage. Car le créancier a perdu le mot qui indique le nombre de sicles, et le débiteur aurait pu dire qu'il n'y en avait que 2; s'il dit 3, il rend au créancier un sicle qu'il a perdu. Rabbi Simon, fils d'Elázar, dit que le débiteur prête serment qu'il n'y avait pas dans l'acte le mot 5. Dans notre cas, rabbi Akiba lui-même condamnerait le débiteur à prêter serment. Car, dans le cas où le créancier n'a que l'acte écrit où le mot de nombre est effacé, rien n'aurait pu empêcher le débiteur de dire qu'il n'y avait que 2; s'il dit 3, c'est comme s'il rendait au créancier un sicle qu'il a perdu. Tandis que dans notre cas on peut dire que le débiteur n'a pas osé dire qu'il a payé la dette entière, parce qu'il y avait des témoins pendant qu'il a donné

l'argent au créancier, et il pouvait craindre que les témoins ne se rappelassent que cet argent était donné pour une autre dette [1].

Mar, le fils de rab Aschè dit, au contraire : Quoique rabbi Simon, fils d'Elázar, dans le cas de l'acte où le nom de nombre de sicles s'est effacé, condamne le débiteur à prêter serment, je pense qu'il l'acquitterait dans notre cas, où le débiteur, s'il voulait dire qu'il a payé la dette entière, aurait pu s'appuyer sur des témoins.

Mar Zoutra a publié au nom de rab Simé, fils d'Aschè, qu'il faut adopter toutes les sentences que rabbi Abba a fait connaître à rab Joseph, fils de Hàma. Rabbina demanda à rab Aschè : Faut-il adopter l'opinion de rabbi Abba, qu'un créancier peut saisir les esclaves des héritiers, opinion que rab Naháman n'admet pas? Rab Aschè répondit : Nous avons une autre variante, d'après laquelle rabbi Abba est d'accord avec rab Naháman.

Fol. 129). Notre mischnah dit : Si un malade, en faisant son testament, accorde à un de ses fils plus qu'à l'autre, en le lui donnant, non pas comme un don, mais à titre d'héritage, ses paroles sont nulles; s'il fait un acte, en y mettant au commencement, ou au milieu ou à la fin le mot de *don*, l'acte est valable. Rabbin dit au nom de rabbi Johánan : S'il dit : Que Rouben reçoive en *don* tel champ, et que Simon [qui n'est pas son héritier] hérite tel autre champ, ces paroles sont valables, car il a prononcé le mot de *don* dans le même acte pour Rouben, et l'on doit en conclure que pour le malade, quand il dit que Simon *hérite*, le mot *hérite* avait le sens de don. Rabbi Elázar dit, que l'acte n'a aucune valeur pour Simon. Rab Naháman adopte l'opi-

---

[1] Quoique les commentaires n'en parlent pas, il faut bien admettre que les témoins ne sont pas démentis par le plaideur, mais que les témoins ne savent pas pour quelle dette le débiteur a donné l'argent, que le créancier dit que c'était pour une autre dette, et que le débiteur dit que la moitié seulement était payée pour une autre dette. L'idée du Raschbam ne me semble pas admissible.

nion de rabbi Elázar, et rab Schescheth adopte celle de rabbi Johánan.

Rab Schescheth dit : J'ai appris mon idée dans une beraïtha, car on lit dans une beraïtha : Un malade dit avant la mort : Qu'on donne de mes biens à mon fils 2 denars par semaine, mais le fils a besoin de 4 denars ; dans ce cas, on lui en donne 4, car le père n'a peut-être pas bien calculé les dépenses nécessaires de son fils. Mais s'il dit : Qu'on ne donne pas à mon fils plus de 2 denars, on ne lui en donne que 2. S'il a dit : Qu'on donne à mon fils 2 denars par semaine, et qu'après sa mort Simon hérite de ce qui restera, on ne donne au fils que 2 denars, car on voit que le père voulait qu'il restât davantage à Simon. Il en résulte que les paroles du malade sont valables, même pour Simon, quoiqu'il ait prononcé le mot *hérite*.

Mais rab Schescheth a changé d'avis, en disant qu'on ne peut pas tirer cette conclusion de la beraïtha ; car la beraïtha parle peut-être d'un cas, où ce Simon est lui-même un des héritiers, et elle adopte l'opinion de rabbi Johánan, fils de Berokah, qu'un homme a le droit de dire : Que tel de mes fils hérite de tous mes biens.

Rab Aschè a une autre preuve pour l'opinion de rabbi Johánan et de rab Schescheth. On lit ailleurs : Jacob dit à Rouben : Je fais *don* de mes biens à toi, après toi Simon les héritera, après Simon, c'est Lévi qui les héritera ; si Rouben meurt, les biens appartiennent à Simon ; si Simon meurt, ils appartiennent à Lévi ; si Simon meurt d'abord et puis Rouben, les biens appartiennent aux héritiers de Rouben. On voit donc ici que l'acte est valable pour Simon et pour Lévi, quoique Jacob ait employé pour eux le mot *hérite* ; car on admet que Jacob attachait à ce mot le sens de *don*, puisqu'il a employé le mot *don* dans le même acte pour Rouben.

On ne peut pas dire que ce passage parle d'un cas, où Simon et Lévi sont héritiers de Jacob, car si Simon était, par exemple, un des fils du testateur, ce ne serait pas Lévi qui devrait hériter des biens après la mort de Simon, mais ce serait Saül, le fils de

Simon. Jacob ne peut pas changer les lois de l'héritage; il a déclaré qu'après la mort de Rouben, Simon son fils recevrait ses biens à titre d'héritier unique, et il ne peut pas changer les lois de succession, pour dire qu'à la mort de Simon, Lévi, son *frère*, hériterait de lui et non pas Saül son *fils*. Car rab Ahá, fils de rab Aviya, a dit : D'après rabbi Johánan, fils de Berokah, si un malade dit à Simon : Mes biens seront à toi, mais après ta mort ils seront à Lévi, et si Simon est le fils du malade, Lévi ne peut pas prendre les biens après la mort de Simon, mais ce seront les fils de Simon qui les prendront; car le malade a donné les biens à son fils, non pas à titre de don, mais à titre d'héritage, et il ne peut pas changer les lois de succession [1].

MISCHNAH.

Fol. 130). Si un malade qui a un fils ou une fille, dit : Tel individu *héritera* de mes biens, ou si un malade qui a un fils, dit : Ma fille *héritera* de mes biens, ses paroles sont nulles [à moins qu'il ne leur donne les biens à titre de *don*], parce qu'il fait une disposition contraire à la loi écrite dans le Pentateuque. Car [2] rabbi Johánan, fils de Berokah, dit : Si le malade dit d'un individu qui a une part dans l'héritage : que cet individu *hérite* de tous mes biens [à l'exclusion des cohéritiers], ses paroles sont valables; mais s'il le dit d'un individu qui n'a aucune part dans l'héritage, ses paroles sont nulles.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Ismael, le fils de rabbi Johánan, fils de Berokah, dit : Mon père est d'accord avec ses collègues, que si le malade dit : tel étranger *héritera* de mes biens, quand il a une fille [ou un fils], ou bien s'il dit : ma fille *héritera* de mes biens, quand il a un fils, ses paroles sont nulles. Le désaccord porte sur un cas, où le malade veut faire d'un de plusieurs

[1] Je n'ai pas traduit les paroles de Risch Lakesch, car on ne l'adopte pas.
[2] J'ai ajouté le mot *car* d'après l'interprétation de la ghemara.

héritiers l'héritier unique [ou bien s'il veut qu'un des héritiers *hérite* plus qu'il ne lui revient, aux dépens des autres, *voy.* plus haut, p. 269, mischnah], par exemple, si ayant deux fils, il dit : tel de mes fils *héritera* seul, ou si ayant deux filles, il dit : telle de mes filles *héritera* seule ; dans ce cas, mon père dit que ses paroles sont valables, et les autres docteurs disent que non.

Rab Joudah dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Johánan, fils de Berokah ; Rabba dit la même chose.

Rabbi Zrêka raconte, que rabbi Amé rapporta au nom de rabbi Hánina, que Rabbi a dit : il faut adopter comme *halakhah* [loi] l'opinion de rabbi Johánan, fils de Berokah. Rabbi Abba dit à rabbi Zrêka : on a raconté que Rabbi a rendu un jugement selon l'opinion de rabbi Johánan, fils de Berokah. — Quelle différence y a-t-il entre rabbi Zrêka et rabbi Abba ? — Le premier pense que la conclusion qu'on tire d'un jugement rendu, n'est pas toujours certaine ; car on peut l'attribuer à un motif, et il a été peut-être rendu par un autre motif, ou bien il y avait peut-être une circonstance qui a échappé aux assistants et qui a motivé le jugement. C'est pourquoi il tient à nous dire, que Rabbi a déclaré expressément l'opinion de rabbi Johánan, fils de Berokah, comme la *halakhah* [loi] à adopter. Rabbi Abba pense, au contraire, que le précédent d'une pratique judiciaire a plus d'importance que la déclaration théorique d'un principe.

On lit dans une beraïtha : Il ne faut pas établir une loi, en s'appuyant sur [ce que le maître a dit pendant] l'étude, c'est-à-dire pendant les discussions, ni en s'appuyant sur la pratique d'un docteur [ou sur un arrêt rendu par un juge], car on peut ignorer le motif ou les circonstances qui ont motivé cette pratique [1]. Il

---

[1] C'est une règle excellente. On ne devrait jamais s'en écarter. Nous avons vu [dans les tomes précédents] des cas nombreux, où les Thalmudistes improvisaient pendant les discussions bien des opinions non fondées, afin d'élucider une question et de l'approfondir de tous les côtés. Cependant cette règle est bien difficile à suivre. On est entraîné malgré soi de croire, que l'improvisation du maître était son opinion véritable depuis longtemps adoptée par lui après

faut que le maître ait déclaré, que telle opinion doit être considérée comme une *halakhah* [loi] à suivre [1]. Si le maître répond au disciple, à sa demande, que telle est la *halakhah* [loi] à suivre, on peut pratiquer cette loi; mais il ne faut pas comparer un cas à un autre. — Comment ne pas comparer? La législation tout entière n'est-elle pas basée [entre autres] sur la comparaison d'un cas avec un autre? — Rab Aschè répondit : Il s'agit ici de trephoth [car dans la médecine on ne peut pas tirer de conclusions d'un organe à l'autre, ni d'une maladie à l'autre]. C'est ce qu'on lit dans une autre beraïtha : Quand il s'agit de trephoth, on ne peut pas comparer la maladie d'une partie du corps à celle d'une autre. Il ne faut pas s'étonner, qu'il en soit ainsi; car la même plaie faite dans une région est mortelle, et faite dans une autre, elle peut guérir.

Rabbi Assé demanda à rabbi Johánan : Quand *mar* [monsieur] nous dit : la *halakhah* est ainsi, pouvons-nous l'adopter pour notre pratique? Rabbi Johánan répondit : Non, il faut que je vous dise *halakhah* [loi] *le-maasseh*, à adopter pour la pratique [2]. Rabba dit à rab Papa et à rab Houna, fils de rab Josué : Si l'on vous présente mon jugement écrit, et s'il vous semble erroné, il ne faut pas le déchirer avant de venir m'en parler : si je peux le motiver, je le ferai; si non, je casserai moi-même mon jugement. Après ma mort vous ne le déchirerez pas, car vous devez penser que, si je vivais, j'aurais peut-être pu le motiver.

Fol. 131). D'autre part, vous ne serez pas obligés de l'adopter

---

mûre réflexion ; et on croit souvent bien connaître le véritable motif de la pratique du maître qu'on a examinée avec attention. Les exemples sont nombreux de ces cas, où ni les amoraïms, ni les rabbins postérieurs à l'époque thalmudique n'ont suivi cette règle.

[1] Le texte dit *halakhah* [loi] *lemaasseh* [à pratiquer], cependant si le maître dit seulement *halakhah*, on peut également s'appuyer sur cette parole. Car partout, quand un thalmudiste veut qu'on suive l'opinion de tel docteur, il dit toujours *halakhah* et jamais *halakhah lemaasseh*; le mot *halakhah* seul suffit, et le mot *lemaasseh* est sous-entendu.

[2] Le Raschbam dit, que rabbi Johánan a eu trop de scrupules; car le mot *halakhah* seul doit suffire.

comme légal, car un juge ne doit juger que d'après son idée et sa conscience.

Question de Rabba. — Rabbi Johánan, fils de Berokah, dit qu'un malade peut dire à un de ses héritiers : Tu *hériteras* de tous mes biens, ou d'une part plus grande que celle que la loi t'accorde. Un homme qui se porte bien, a-t-il le même droit?

Réponse. — Rab Mescharschija répondit : On lit dans une beraïtha : Rabbi Nathan dit à Rabbi : Vous avez rédigé votre mischnah d'après rabbi Johánan, fils de Berokah. Car votre mischnah dit : on écrit dans la Khethoubah : Les enfants mâles que tu auras de moi *hériteront* [si tu meurs avant moi] de ta Khethoubah, en sus de leur part [*voy.* ma traduction de Khethouboth, p. 32]. Cette mischnah admet donc l'opinion de rabbi Johánan, fils de Berokah, que le père a le droit de dire à un de ses fils : Tu *hériteras* plus que la loi ne t'accorde. Rabbi répondit : La mischnah ne dit pas *hériteront*, mais elle dit *prendront* à titre de don. Plus tard, Rabbi se repentit et il dit : J'ai agi comme un jeune homme, et j'ai eu assez de hardiesse pour contredire Nathan, le Babylonien. Il avait raison; il faut bien lire dans la mischnah le mot *hériteront* [1], car c'est à titre d'héritage que le fils prend la khethoubah de sa mère, et non pas à titre de don. Car si le père a vendu ses biens, ce fils n'a pas le droit de saisir ces biens de l'acheteur pour la khethoubah de sa mère, puisqu'il n'est qu'un héritier, et un héritier n'a pas de droit sur les terres que son père a vendues; si ce fils avait le champ à titre de don que son père lui aurait fait en épousant sa mère, il aurait pu le saisir sur celui qui l'a acheté après ce mariage.

---

[1] Il résulte de ce passage, que Rabbi n'a pas rédigé lui-même toutes les mischnajoth. Un grand nombre de mischnajoth ont été rédigées avant lui par rabbi Akiba, rabbi Meyer et autres, et Rabbi n'a fait que leur donner une place dans sa mischnah sans les changer. Dans d'autres passages la ghemara dit: *mischnah rischonah lo zazah mimkomah*, la première mischnah [rédigée avant Rabbi, et mise à sa place] y a été laissée sans changement par Rabbi, quoiqu'il ait repoussé l'idée qu'elle exprime, et qu'il l'ait contredite dans une autre mischnah.

Il résulte donc de cette beraïtha, qu'un homme bien portant a le droit, comme un malade, de dire : Tel de mes fils *héritera* de quelque chose en plus de ce que la loi lui accorde.

Autre question. — Rab Papa demanda à Abayé : Comment rabbi Nathan peut-il conclure du mot *hériteront*, que la mischnah a été rédigée d'après rabbi Johánan, fils de Berokah? Que le mari écrive dans la khethoubah : Tes fils *hériteront* ou *prendront*, comment ces fils peuvent-ils acquérir quelque chose avant de naître? En admettant même l'opinion de rabbi Meyer, qu'on peut acquérir quelque chose qui n'existe pas encore, il faut au moins que l'acquéreur existe. Ce n'est donc pas, parce que le père a donné, en se mariant, la khethoubah au fils qui devait naître de ce mariage, que celui-ci l'a acquise; mais c'est parce que la loi rabbinique lui accorde cette Khethoubah.

Réponse. — Abayé répondit : Rabbi Nathan voulait dire seulement que la mischnah paraît adopter l'opinion de rabbi Johánan, fils de Berokah, parce qu'elle a préféré employer le mot *hériteront* au lieu de dire *prendront*.

Plus tard, Abayé dit lui-même : Ma réponse n'est pas bonne. Car la mischnah ajoute : On écrit dans la Khethoubah : Les filles que tu auras de moi resteront [après ma mort] dans ma maison, et elles se nourriront de mes biens, jusqu'à ce qu'elles se marient; quand même on ne l'a pas écrit, les filles ont droit à la nourriture.... Par conséquent, le mari parle dans l'acte de la khethoubah de deux personnes, savoir, d'un de ses fils auquel il dit : Tu *hériteras*, et de sa fille, à laquelle il accorde la nourriture à titre de don. Or, on sait que, même d'après les collègues de rabbi Johánan, fils de Berokah, si un individu écrit dans un acte : Simon *héritera* de tel objet et Lévi aura à titre de *don* tel autre objet, l'acte est valable pour Simon comme pour Levi [*voy.* plus haut p. 274 et 275]. Rabbi Nathan ne pouvait donc pas dire, que la mischnah ne peut s'accorder qu'avec rabbi Johánan, fils de Berokah, parce qu'elle fait dire au père : Les fils que tu auras de moi *hériteront*.

Question. — Rab Nihoumi ou rab Hánanjah, fils de Minjomi,

demanda à Abayé : Comment sait-on, que ces deux lois, savoir : la loi du fils qui hérite de la khethoubah de sa mère et celle des filles qui reçoivent leur nourriture, ont été établies par le même tribunal, c'est-à-dire à la même *époque?* Peut-être que la loi, concernant le fils qui hérite de la khethoubah, a été établie quand celle qui concerne la nourriture des filles n'existait pas encore. Comment pouvait-on alors faire écrire dans la Khethoubah : Tes fils que tu auras de moi *hériteront* [1]?

Réponse. — On ne peut pas admettre cette idée; car on lit au commencement de la beraïtha : Voici le *midrasch* [2] que rabbi Elázar, fils d'Azarjah, a présenté aux docteurs dans les vignes [3] à Jabneh : La loi dit, que les fils hériteront la khethoubah de leur mère, et une autre loi dit, que les filles seront nourries des biens de leur père. Comme les fils n'héritent qu'après la mort du père, les filles ne pourront réclamer leur nourriture qu'après la mort du père.

Remarque. — Rabbi Elázar, fils d'Azarjah, veut dire ceci : Le père de famille qui mariait sa fille, en lui donnant généralement une dot plus ou moins considérable, voulait que cette dot ou quelque chose d'équivalent fut assuré à sa fille ou à ses enfants; par exemple, le père Laban craignait que la dot, qu'il avait

---

[1] Le Raschbam interprète ce passage autrement.

[2] ***Midrasch*** vient de ***darosch,*** chercher, scruter, examiner, développer. Ici *midrasch* signifie la conclusion de l'examen, des recherches ; d'autres fois le mot signifie développement ou interprétation d'un mot dans un sens plus étendu par opposition au sens restreint du mot, de là aussi *midrasch,* recueil de sermons, où les prédicateurs cherchent à développer les idées, ou à donner aux passages bibliques un sens plus étendu.

[3] Dans les vignes, disent les commentaires ailleurs, parce que les synhedrin siégeaient de la même manière que les vignes étaient plantées. Je ne sais pas, si les vignes avaient une forme particulière. Est-ce celle dont le Thalmud parle souvent, deux contre deux et la cinquième faisant queue ? Cela ne ressemble pas aux siéges des synhedrin qui avaient une forme semi-lunaire. Il me semble qu'ils siégeaient littéralement dans les vignes ; je m'appuie sur la Bible qui dit souvent, que chacun sera [ou était] assis sous sa vigne et sous son figuier. Etre assis sous sa vigne était l'image du bonheur, il y avait donc du plaisir à être assis dans les vignes.

donnée à sa fille Rachel, ne profitât à des personnes qui lui étaient étrangères; car si Rachel meurt avant Jacob, son mari, celui-ci hérite d'elle la dot, qui, à sa mort deviendra l'héritage des fils qu'il aura eu d'une autre femme. C'est donc pour encourager le père à doter largement sa fille, qu'on a établi ces deux lois en question, en faveur du fils de sa fille et de la fille de sa fille; le premier héritera de la dot donnée par son grand-père, et la dernière qui ne peut pas hériter, aura au moins l'entretien assuré. Or, qu'a-t-on fait pour Benjamin, le fils de Rachel, afin d'encourager Laban à donner une belle dot à Rachel? On lui a assuré la dot de Rachel, sa mère, après la mort de Jacob, mais il n'a rien eu pendant la vie de son père. Par conséquent, la loi établie en faveur de la fille de Rachel, ne sera applicable non plus qu'après la mort de Jacob, car cette loi a été établie dans le même but que la première. Si donc les deux lois ont été établies par le même tribunal, c'est-à-dire à la même *époque* et dans le même but, on peut comparer l'une à l'autre. Mais si les deux lois n'ont pas été établies à la même époque, comment rabbi Elázar peut-il comparer l'une à l'autre? Comment sait-il, qu'elles ont toutes les deux le même but?

Réplique. — On peut admettre, que les deux lois ont été établies par deux tribunaux [à *deux époques* différentes]; mais rabbi Elázar pense [qu'elles ont toutes les deux le même but], que la deuxième a été [par conséquent] faite pour le même cas que la première [pour le cas où Jacob, le mari de Rachel, est mort]; autrement on pourrait demander, pourquoi la première ne s'applique-t-elle qu'après la mort de Jacob et la deuxième s'appliquerait-elle de son vivant.

Rab Joudah dit au nom de Samuel : Si un malade dit avant sa mort : Je laisse tous mes biens à ma femme, sans dire expressément qu'il lui en fait un don [1], on doit supposer qu'il a

---

[1] Le Raschbam dit : il a écrit qu'il en fait à sa femme un don. Comment alors supposer, qu'il a voulu qu'elle les administre ? Que devait-il donc faire, s'il voulait lui en faire un don ?

voulu seulement qu'elle les administre [1]; car il n'est pas probable, qu'il ait voulu déshériter ses enfants ou ses frères [2].

Il est certain que, s'il dit dans son testament : Je laisse tous mes biens à mon fils majeur [sans dire expressément qu'il lui en fait un don], il a voulu seulement qu'il les administre [3]; car il n'est pas probable, qu'il ait voulu déshériter ses autres fils. Mais s'il dit : Je laisse tous mes biens à mon fils mineur, peut-on dire qu'il a voulu seulement les confier à l'administration d'un mineur? — Rab Hánilaï, fils d'Ydé, dit au nom de Samuel : Quand même il dit : Je laisse tous mes biens à mon fils qui est au berceau, on ne doit pas en conclure qu'il a voulu déshériter les autres fils, mais qu'il a voulu parler seulement de l'administration, c'est-à-dire qu'il n'a pas voulu que son fils majeur administre les biens, mais que l'administrateur soit le tuteur du petit. Il est certain que s'il a dit : Je laisse mes biens à mon fils [quand il en a d'autres], ou s'il dit : Je laisse mes biens à un étranger [sans préciser s'il s'agit d'un don ou de l'administration], on doit supposer pour l'étranger qu'il s'agit d'un don [car on ne confie pas à un étranger les biens qui doivent appartenir à des fils majeurs], mais pour le fils on peut supposer qu'il s'agit de l'administration [car il est probable, qu'il n'a pas voulu déshériter les autres fils]. S'il a parlé de sa fiancée ou de son épouse avec laquelle il a divorcé, on doit supposer qu'il s'agit d'un don; car on ne confie pas les biens de ses enfants à une fiancée avec laquelle on n'était pas familier, ni à une femme avec laquelle on a divorcé.

Mais il y a des doutes pour le cas, où le malade a parlé de sa

---

[1] Le texte dit *epitropé*, forme féminine de *epitropos*.

[2] Voir plus bas p. 319, note, sur le rôle de la femme israélite.

[3] Le Raschbam dit : Il a voulu que le fils majeur administre les biens, pour que les autres frères le respectent, car on est obligé de respecter le frère aîné. Je crois, qu'il n'y a aucun rapport entre notre passage et cette obligation qui n'est indiquée que par un *derasch*, comme celle d'honorer la femme de son père, obligation qui n'est pas grande, dit le Raschbam [article *veyschah etzel benè habaal*], « parce qu'elle n'est indiquée que par un *derasch* de la particule *eth* ».

fille quand il a laissé aussi des fils, ou bien s'il a parlé de sa femme quand il n'a pas laissé d'enfants, mais des frères, ou bien s'il a parlé de sa femme quand il ne laisse pas d'enfants d'elle, mais de sa première femme. Doit-on supposer dans le premier cas, qu'il a voulu que les biens de ses fils majeurs soient administrés plutôt par une femme que par eux-mêmes? une femme qui, étant sa fille, pourrait bien se permettre d'agir à son profit aux dépens de ses frères? S'il arrive souvent que le malade confie les biens de ses enfants à leur mère, peut-on supposer qu'il a voulu confier les biens de ses frères ou de ses enfants de la première femme à une personne qui est bien sa femme, mais qui est étrangère à ses héritiers [1]?

Rabbina répondit au nom de Rabba : Dans ces trois cas, on suppose que le malade a voulu parler de l'administration, et qu'il n'a pas voulu déshériter ses héritiers; il va sans dire que, s'il a parlé de sa fiancée ou de son épouse divorcée, on n'admet pas qu'il a voulu lui confier l'administration des biens de ses enfants, puisque la ghemara l'a déjà dit plus haut. Rab Avira dit au nom de Rabba : Quand le malade qui laisse un fils et une fille a dit : Je laisse mes biens à ma fille, on suppose qu'il s'agit d'un don, car c'est sa fille et il a pu vouloir qu'elle devienne la propriétaire de ses biens; mais si, en ne laissant que des frères ou en laissant des enfants de sa première femme, il a dit : Je laisse mes biens à ma femme, on doit supposer qu'il a voulu qu'elle administre les biens de ses héritiers, quoiqu'elle leur soit étrangère.

Fol. 132). *Question.* — Rabba avait des doutes : Si ce qu'on vient de dire du testament d'un malade, s'applique aussi à un homme bien portant. On peut dire, qu'un malade désire que sa femme administre ses biens, pour que ses enfants écoutent et respectent sa veuve; mais cela ne s'applique pas à un homme qui se porte bien; car s'il veut que sa femme soit respectée, il est là pour commander qu'on la respecte. Mais on peut dire aussi, qu'un homme bien portant emploie le même moyen, qu'un malade pour le respect, qu'il veut procurer à sa femme dès son vivant.

---

[1] Le Raschbam l'interprète autrement.

Réponse. — On lit ailleurs : Si un individu donne à sa femme l'usufruit de ses biens, elle peut [après le divorce] se faire payer la khethoubah du capital. S'il lui a donné le champ et la moitié ou le tiers ou le quart des produits, elle peut saisir le reste pour sa khethoubah. S'il fait un acte, dans lequel il a écrit : Je laisse tous mes biens à ma femme, et si le créancier du mari veut saisir ces biens, en présentant un acte de prêt, qui est d'une date postérieure à la khethoubah de la femme, mais qui est antérieure à l'acte que le mari a donné à la femme, rabbi Eliézer dit qu'elle peut déchirer, si elle veut, son acte qui est postérieur à l'acte du créancier et garder les biens pour sa khethoubah, qui est antérieure à l'emprunt. Les autres docteurs disent, au contraire, qu'elle ne peut pas invoquer la khethoubah pour garder les biens, qu'elle possède en vertu de l'acte que le mari lui a donné, l'acte qui est postérieur en date à celui du créancier. Rabbi Joudah, le boulanger [1], dit : Un fait s'est présenté dans ma famille. Mon fils a écrit à sa femme qui était la fille de ma sœur [2] : Je te laisse tous mes biens ; plus tard est venu le créancier de mon fils pour saisir ces biens, en présentant un acte de prêt, qui était postérieur à la khethoubah de ma bru, mais antérieur à l'acte que mon fils lui a donné. On s'est présenté devant les docteurs. Ces docteurs ont dit, que ma bru ne peut pas invoquer la khethoubah pour garder les biens, qu'elle possède en vertu de l'acte de mon fils, acte qui est postérieur à celui du créancier.

On voit donc ici, que l'acte donné par le mari à sa femme, n'est annulé que parce qu'il est postérieur à celui du créancier. Il en résulte, que s'il n'y a pas de créancier, l'acte donné par le mari est valable, car on suppose qu'il n'a pas seulement voulu que la femme administre ses biens, mais qu'il lui en a fait un don. Pourquoi? S'il s'agissait du testament d'un malade, on

---

[1] Un grand nombre de célèbres docteurs en Israël qui avaient un diplôme et le titre de Rabbi, exerçaient différents métiers pour vivre, car on ne devait pas vouloir gagner de l'argent par le titre, ni par la science, puisqu'on devait l'enseigner gratis. Seulement l'instituteur communal était payé par la ville.

[2] Il est permis d'épouser la fille de la sœur ou du frère de son père.

devrait, comme on vient de le dire, supposer que le mari n'a voulu que confier ses biens à l'administration de sa femme. Il faut donc admettre, qu'on parle ici d'un homme bien portant; et on peut résoudre le doute de Rabba, en disant qu'on fait une différence entre un testament et un acte écrit par un mari bien portant [1].

Réplique. — Il est possible que notre passage parle du testament d'un malade, mais il s'agit d'un cas, où la femme n'était que fiancée ou qu'elle était divorcée; car dans ce cas, Rabbina dit qu'on ne suppose pas, que le mari ait voulu lui confier les biens de ses héritiers.

Rab Joseph, fils de Minjomé, dit au nom de rab Naháman, qu'il faut adopter l'opinion des adversaires de rabbi Eliézer, que la femme ne peut pas invoquer la khethoubah pour garder les biens, qu'elle possède en vertu de l'acte donné par le mari.

Question. — La femme a ici deux genres de droits sur les biens du mari, d'abord sa khethoubah qui est antérieure à l'acte du créancier, ensuite l'acte de don que son mari lui a remis, qui est postérieur à celui du créancier. Ces circonstances bien appréciées, il est évident que la femme n'a pas pu vouloir abandonner le droit antérieur en date, pour le remplacer par un droit postérieur; on peut même ajouter, qu'elle n'a pas dû savoir qu'il y a

---

[1] On a dit plus haut que, si on suppose que le malade ne voulait que confier ses biens à l'administration de sa femme, c'est parce qu'il a laissé des enfants. Le Raschbam dit [article khathab khol nekhassav] que la ghemara suppose que le passage parle d'un cas, où le mari a laissé des enfants; il faut y ajouter, qu'on a pu en effet répliquer, que le passage parle d'un cas où il n'y a pas d'enfants, mais que la ghemara a une autre réplique à faire. J'ai dit plus haut que, d'après moi, si la ghemara suppose dans un cas quelconque, que le mari n'a voulu que confier ses biens à l'administration de sa femme, c'est quand les expressions de l'acte ne sont pas précises; mais que s'il y a le mot *don*, les biens appartiennent à la femme en toute propriété. On a donc pu répliquer que notre passage parle d'un cas, où les expressions étaient précises, mais la ghemara a une autre réplique à faire.

Le Raschbam [article *rab Avira mouké bekhoulhou*] fait une bonne critique. Cette phrase *rab Avira*, etc., dit-il, n'a ici aucun sens, mais le copiste l'ayant trouvée dans le folio précédent, l'a répétée ici.

un créancier, autrement elle n'aurait pas du tout accepté l'acte de don de son mari. Cependant rab Nahâman dit, que l'acte de don que la femme a accepté annule la valeur de la Khethoubah, car rab Nahâman n'est pas d'avis probablement, qu'il faut apprécier les circonstances, quand cette appréciation doit annuler un acte écrit ou en modifier le sens. Mais dans une autre occasion il a dit le contraire. Car on lit dans une beraïtha : Un homme a vu partir son fils dans un pays de la mer [c'est-à-dire très-loin], puis il a entendu dire que son fils était mort à l'étranger; il a alors fait un acte de don de tous ses biens à des étrangers, plus tard son fils est revenu, et le père veut reprendre ses biens pour les donner à son fils; dans ce cas, l'acte de don reste valable. Rabbi Simon, fils de Menassja dit : L'acte de don est nul; il faut apprécier les circonstances [1]; car s'il savait que son fils était vivant, il n'aurait pas donné tous ses biens à des étrangers. Rab Nahâman a dit, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Simon, fils de Menassja, d'après laquelle on admet l'appréciation des circonstances pour annuler l'acte écrit.

Réponse. — Les cas ne se ressemblent pas. Dans celui de rabbi Simon, fils de Menassja, les circonstances montrent en effet avec *évidence*, que l'individu n'a donné tous ses biens à des étrangers que dans la supposition que son fils était mort. Mais dans notre cas, l'évidence n'est pas si grande; car il est possible que la femme ait voulu courir le risque de remplacer le droit de la khethoubah par celui du don, afin que tout le monde sache qu'elle est, dès à présent, la propriétaire de ces biens, quand même cela ne durerait que peu de temps.

On lit dans une mischnah : Si un malade fait un testament, dans lequel il donne ses biens à ses fils et où il donne aussi à sa femme un petit champ, la femme ne peut pas se faire payer sa khethoubah sur les biens donnés aux fils.

Question. Peut-elle perdre le droit de se faire payer la khetoubah, parce qu'elle a reçu un petit champ ?

---

[1] On admet ici de circonstances *atténuantes* en matière civile.

Réponse. — Rab répondit : Il s'agit d'un cas, où elle était elle-même intermédiaire entre le mari et ses fils dans cet acte de don ; cette circonstance, jointe à sa participation dans l'acte de donation, prouvent qu'elle a donné son consentement complet au don des biens, et elle a renoncé au droit de les saisir. Samuel dit : Quand la femme est présente à l'acte de don des biens sans protester, et qu'elle en prend sa part, elle ne peut plus les saisir, ce qui serait annuler le don. Rabbi Jossé, fils de Hánina, dit : Quand même la femme n'était pas présente au moment où le mari a fait le testament, s'il lui a écrit : Prends ce champ pour ta Khethoubah, et qu'elle n'ait pas protesté [en disant que ce champ ne vaut qu'une partie de la Khethoubah, et qu'elle veut se faire payer le reste des autres biens], elle ne peut plus saisir les biens donnés aux fils. Tous ces docteurs [Rab, Samuel et rabbi Jossé, fils de Hanina], dit la ghemara, émettent ici une opinion à propos de la Khethoubah, qu'ils n'auraient pas admise à propos d'une autre dette. Car si un individu fait un acte, dans lequel il fait don de ses biens à ses fils, et s'il donne aussi un petit champ à son créancier, celui-ci n'a pas pour cela perdu le droit de saisir les biens donnés aux fils. C'est donc ici un de ces cas, où la femme qui réclame la Khethoubah a moins de droit que le créancier qui réclame le paiement de sa dette [1].

Question. — La mischnah ajoute : Rabbi Jossé dit : Si la femme a dit qu'elle renonce formellement au droit de saisir les biens donnés aux fils, quoiqu'elle n'ait reçu aucun champ dans le testament, elle ne peut plus saisir ces biens. Il en résulte que le premier docteur pense, que la femme ne perd son droit de saisir les biens, que si elle a renoncé expressément à ce droit et qu'elle a reçu un champ dans le testament. On ne peut pas dire, que la mischnah ne cite pas deux opinions contradictoires des deux docteurs, mais qu'elle cite seulement l'opinion de rabbi Jossé, en disant d'abord que la femme perd son droit, si elle a sa part dans le testament, quoiqu'elle n'ait pas renoncé expressément à son droit, et en ajoutant qu'elle perd aussi son droit, si elle y a renoncé expressément, quoiqu'elle n'ait reçu aucune part

[1] *Mikoulé khethoubah*, il y a donc plusieurs cas pareils.

dans le testament. On ne peut pas le dire, car on lit dans une beraïtha : Rabbi Joudah dit : La mischnah parle d'un cas, où la femme qui a reçu une part dans le testament, a été présente quand on l'a écrit, et qu'elle a renoncé expressément à son droit; si elle était présente, mais si elle n'a pas renoncé expressément à son droit, ou bien si elle y a renoncé, mais si elle n'était pas présente quand on a écrit le testament, elle n'a pas perdu le droit de saisir les biens donnés aux fils. Il en résulte que la mischnah ne fait perdre à la femme son droit que, si elle y a renoncé expressément; ce qui est contraire aux idées de Rab, de Samuel et de rabbi Jossé, fils de Hánina. Cette question est irréfutable.

Rabba demanda à rab Naháman. Nous avons entendu les idées de Rab, de Samuel, et de rabbi Jossé, fils de Hánina, *mar* [monsieur], quelle idée adopte-t-il? Rab Naháman répondit : Je dis que, si la femme a reçu sa part dans le testament sans protester, elle a perdu son droit de saisir les biens donnés aux fils.

Rabba avait des doutes, si ce qu'on dit ici d'un testament, est applicable également au cas où un individu bien portant écrit un acte de don, dans lequel il donne ses biens à ses fils, et où il donne aussi un petit champ à la femme qui n'a pas protesté. Peut-on faire une différence entre les deux cas, et dire que s'il s'agit du testament d'un malade, la femme sachant que son mari n'a pas d'autres biens, et qu'il n'en achètera plus, puisqu'il va mourir, a dû protester, et si elle ne l'a pas fait, elle a renoncé à son droit; mais s'il s'agit d'un homme bien portant, elle peut dire qu'elle n'a pas protesté, parce qu'elle a espéré que son mari achèterait d'autres biens, mais qu'elle n'a pas renoncé à se faire payer la khethoubah. Ou bien on ne fait aucune différence entre un malade et un homme bien portant, qui, au moment d'écrire l'acte, n'a d'autres biens que ceux qu'il donne aux fils et à la femme. Le doute n'est pas résolu.

Un malade qui a laissé une veuve et deux filles, a fait un testament où il dit : La moitié de mon champ appartiendra à une de mes filles, l'autre moitié à l'autre fille, et ma femme aura le tiers des produits du champ. Après la mort du

malade, la femme a pris le tiers des produits; mais comme sa khethoubah valait davantage, elle voulait se faire payer le reste du champ donné aux filles. Rab Naháman qui est allé à Soura, demanda à rab Hisda, si dans le cas où la femme n'a reçu que les produits, on doit admettre qu'elle a renoncé à son droit, comme si elle avait reçu dans le testament un petit champ. Rab Hisda répondit: Samuel a dit, que la femme a perdu son droit, si elle n'a reçu dans le testament qu'un seul dattier pour qu'elle en mange les dattes jusqu'à ce que l'arbre se dessèche, sans qu'elle ait le droit de l'arracher alors et d'en planter un nouveau dans le champ qui est donné aux héritiers. Mais rab Naháman répliqua : Samuel parle d'un dattier qui est dans le champ, de sorte que la femme possède le terrain occupé par l'arbre; mais dans notre cas, la femme n'a reçu que les produits récoltés. Rab Hisda répondit : Je ne savais pas qu'il s'agit de produits récoltés.

Un autre malade qui a une femme et deux enfants, écrit dans le testament qu'il donne un tiers du champ à une fille, un autre tiers à l'autre fille, et le dernier tiers à sa femme, puis une des filles est morte avant le père. Rab Papé voulait dire, que la femme ne doit prendre que son tiers du champ, quoique la khęthoubah ait plus de valeur, car ayant eu sa part dans le testament, elle a renoncé au droit de saisir les biens donnés aux héritières.

Fol. 133). Mais rab Khahana lui dit : Si le mari, après avoir fait le testament, avait acheté d'autres biens, la femme aurait eu le droit de les prendre pour le reste de la khethoubah. Or, une des filles étant morte du vivant de son mari, le mari a hérité d'elle; c'est donc comme s'il avait fait une nouvelle acquisition, et la femme peut la saisir.

Un malade a fait un testament, dans lequel il a donné la moitié de son champ à sa femme, et l'autre moitié à ses fils; il a laissé un dattier, qu'il n'a donné à personne. Comme la moitié du champ n'avait pas suffi pour le payement de la khethoubah, qui valait davantage, la femme voulait saisir le dattier et la

moitié du champ donnée aux fils. Rabbina pensait qu'elle ne pouvait prendre que le dattier, car ayant reçu sa part dans le testament, elle a renoncé au droit de saisir les biens donnés aux héritiers. Mais rab Yemar dit à Rabbina : Si on admet que la femme qui reçoit une part dans le testament, a renoncé à son droit sur les biens donnés aux héritiers, puisqu'elle savait qu'il n'y a pas d'autres biens pour se faire payer le reste de sa khethoubah, il faudrait admettre qu'elle a renoncé aussi à son droit sur le dattier, car le dattier n'est pas une acquisition nouvelle, il a déjà existé avant la date du testament; la femme connaissait sa valeur, et elle devait savoir qu'il ne suffira pas pour le reste de la khethoubah; elle aurait donc protesté contre le testament, si elle n'avait pas renoncé à tous les biens que le mari possédait au moment de faire le testament. Mais tu admets qu'elle peut prendre le dattier; elle n'a donc pas renoncé à son droit de se faire payer le reste de la khethoubah, seulement elle n'a pas protesté contre le testament, parce qu'elle s'est dit : Je ne veux pas protester à présent, quoique la part que mon mari m'ait faite dans le testament ne soit pas suffisante, car il ne donne pas tout à ses enfants, il laisse un dattier pour le reste de ma khethoubah; je saisirai d'abord le dattier, dont le tribunal fixera la valeur, ensuite je réclamerai le reste; elle n'a donc renoncé à aucun droit, et elle peut saisir tout ce que le testament destine aux héritiers. En d'autres termes, si le malade, après avoir donné une part à sa femme, donne *tout* le reste aux héritiers, sans rien laisser pour le reste de la khethoubah, on admet que la femme, si elle n'a pas protesté, y a renoncé et s'est contentée de la part qu'on lui a donnée [à moins, cependant, qu'il ne survienne plus tard une nouvelle acquisition]. Mais si le mari, après avoir donné une part à la femme, ne donne *pas tout* le reste aux fils, mais qu'il laisse quelque chose pour le reste de la khethoubah, on n'admet plus que la femme s'est contentée de sa part, et qu'elle a renoncé à son droit de saisir les biens donnés aux fils, pour se faire payer le reste de la khethoubah.

Rab Houna dit : Un malade fait un testament pour donner tous ses biens à un individu : si cet individu est son héritier, il

les prend à titre d'héritage [car il adopte l'opinion de rabbi Johánam, fils de Berokah, que le père peut donner à un de ses fils tous ses biens à titre d'héritage]; si non, il les prend à titre de don. — Quelle différence y a-t-il, s'il les prend à titre d'héritage ou à titre de don?—Rab Ada, fils d'Ahabah, voulait dire devant Rabba que, s'il prend les biens à titre d'héritier, la veuve peut se faire nourrir sur la valeur de ces biens, car les héritiers sont obligés de nourrir la veuve des biens de l'héritage; si, étant étranger, il les prend à titre de don, il n'est pas obligé de nourrir la veuve. Mais Rabba répliqua, que la veuve aura toujours la nourriture. Car si l'héritier qui hérite en vertu d'une loi mosaïque, est obligé de la nourrir, celui qui reçoit les biens en vertu d'une loi rabbinique d'exécuter les testaments, la dernière volonté d'un malade [1] doit, à plus forte raison, nourrir la veuve sur la valeur de ces biens [2]. Rabba dit donc qu'il y a une autre différence, savoir : dans le cas où le malade a dit à l'individu : Mes biens seront à toi, mais après ta mort ils seront à tel autre. Si donc le premier reçoit les biens à titre de don, après sa mort les biens appartiennent au deuxième individu désigné par le malade, et non pas aux héritiers du premier; mais si le premier les reçoit à titre d'héritier, les biens seront, après sa mort, à ses fils et non pas au deuxième individu, car le malade qui donne ses biens ne peut pas interrompre l'ordre de succession dans l'héritage. Comme rab Aha, fils de rab Avia, a envoyé dire : D'après rabbi Johánan, fils de Berokah [d'après lequel un des fils peut recevoir *tous* les biens de son père à titre d'héritier], si le malade dit : Mes biens seront à toi, après ta mort, ils seront à tel autre, si le premier est un héritier [par ex. un des fils], le deuxième n'a rien après la mort du premier, car

---

[1] La loi rabbinique veut, que les dispositions d'un testament soient inviolables, et même que les simples désirs d'un malade soient exécutés scrupuleusement après la mort. Ce n'était pas une loi mosaïque, car la Bible n'en parle pas.

[2] Cependant si un homme a acheté ou reçu à titre de don ces biens, et s'il a validé l'achat ou le don par un des actes prescrits [le kinjan ou la prise de possession etc.] il n'est pas obligé de nourrir la veuve [c'est l'opinion du Raschbam et du rabbenou Ascher].

l'ordre de succession d'un héritage ne peut pas être interrompu, cela serait contraire à la loi mosaïque.

Un fait s'est présenté où un malade dit à un héritier [ex. un de ses fils] : Mes biens seront à toi, après ta mort ils seront à tel autre; l'héritier mourut et le deuxième individu réclama les biens. Rab Ylisch voulait donner raison à cet individu; mais Rabba dit qu'il ne peut rien réclamer, car si le premier est un héritier, l'héritage ne peut pas être interrompu.

MISCHNAH.

Si un malade qui laisse des enfants, donne par testament ses biens à des étrangers, le testament est valable, mais les sages n'approuvent pas cette action. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Si les enfants se conduisent mal, le père fait bien de les déshériter.

GHEMARA.

Question. — Les autres docteurs sont-ils d'accord ou non avec rabban Simon, fils de Gamaliel ?

Réponse. — Samuel dit à rab Joudah : Il ne faut pas déshériter un fils même mauvais, au profit d'un bon fils, à plus forte raison, il ne faut pas déshériter un fils au profit d'une fille [1].

MISCHNAH.

Fol. 134). Si un individu dit : Tel homme est mon fils, il est cru; s'il dit : Tel homme est mon frère, il n'est pas cru, mais il lui donnera une partie de son héritage; par exemple : Rouben et Simon sont deux frères,

---

[1] Le Raschbam dit, qu'on n'adopte pas ici l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel, quoique d'après la règle générale on adopte l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel, quand la mischnah la mentionne. A cette occasion le Raschbam cite les règles suivantes : on adopte l'opinion d'une mischnah anonyme, celle de rabbi Akiba quand il n'a qu'un seul contradicteur, celle de rabbi Jossé quand il n'a qu'un seul contradicteur, celle de rabbi Josué contre rabbi Eliézer, celle de rabbi Joudah contre rabbi Simon, celle du même rabbi Joudah contre rabbi Meyer.

qui héritent de Jacob de trois champs ; vient Lévi, qui se dit aussi fils de Jacob. Rouben dit qu'il est, en effet, son frère, mais Simon le nie ; dans ce cas, Rouben n'est pas cru pour obliger Simon à donner à Lévi la moitié d'un champ, mais Rouben lui-même lui donnera la moitié du champ qu'il a pris pour sa part et qui appartient à Lévi. Si Lévi meurt après avoir pris la moitié du champ, cette moitié sera reprise par Rouben. Si Lévi a acquis d'autres biens, et s'il est mort ensuite, les deux frères, Rouben et Simon, héritent de lui, car Lévi a dit lui-même qu'il était leur frère [la ghemara va l'expliquer].

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah dit, qu'on croit un individu qui dit que tel homme est son fils. Sous quel rapport?

Réponse. — Rab Joudah dit au nom de Samuel : Il peut dire que tel homme est son fils, pour que cet homme hérite de lui [1].

Fol. 135). *Question.* — Notre mischnah dit, que si Lévi meurt, Simon hérite de lui. Comment peut-il hériter, quand il a dit d'abord, qu'il n'est pas son frère ?

Réponse. — Simon a dit d'abord, qu'il ne savait pas si Lévi était son frère.

D'après cette réponse, la mischnah dit : Si Rouben dit que Lévi est leur frère et que Simon doit lui donner la moitié du troisième champ, et si Simon dit qu'il ne le sait pas, celui-ci est acquitté, et il n'est pas obligé de donner cette moitié du champ. Rabba dit qu'on peut en conclure que, si Rouben dit à Simon : Tu me dois 100 zouzes, et si Simon dit qu'il ne sait pas s'il les doit, il est acquitté [2]. Mais Abayé dit, que les deux cas ne se

---

[1] La ghemara dit [fol. 135, recto], qu'il ne faut pas établir une loi d'après les réponses faites pour défendre l'idée d'un docteur [v plus haut pp. 276 et 277].

[2] Le Raschbam dit, qu'on opte l'opinion de rabbi Johanan et de rab

ressemblent pas. Il est possible que, quand Rouben dit à Simon : Tu me dois de l'argent à moi, et si Simon dit qu'il ne le sait pas, il soit condamné à payer ; mais dans la mischnah, Rouben dit : Tu dois à un *autre*, à Lévi [quant à Lévi, dit le Raschbam, il ne sait pas, s'il est un frère ou non ; c'est Rouben qui l'affirme pour lui].

Notre mischnah dit : Si Lévi meurt, la moitié du champ retourne à Rouben qui la lui a donnée. Si Rouben lui a donné un champ sans produits, et si Lévi meurt en laissant les épis prêts à être moissonnés, le champ retourne à Rouben, mais les épis sont partagés entre Rouben et Simon, car ces épis sont considérés comme une acquisition nouvelle faite par Lévi. Mais s'il y avait seulement une amélioration du champ ou des arbres que Rouben avait donnés à Lévi, par exemple, si Rouben lui avait donné un jeune dattier, qui est devenu plus gros chez Lévi, Rabba a des doutes ; Simon peut-il réclamer sa part de cette amélioration ? Le doute n'est pas résolu.

MISCHNAH.

Si un individu est mort et si on trouve un testament sur lui [1], cet écrit n'a aucune valeur, et ne donne aucun droit à la personne qui y est désignée. Mais si le malade lui-même a dit à la personne : Quand tu recevras de moi cet écrit, les biens qui y sont désignés te seront acquis, que la personne soit un des héritiers ou non, les biens lui sont acquis.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Qu'est-ce qu'une diathéké ? C'est un acte dans lequel est écrit la formule *da thehè lemèkam veliha-*

Naháman qui acquittent le défendeur ; car on a une règle générale qu'on adopte l'opinion de rabbi Johánan quand il n'a qu'un seul contradicteur, et une autre règle qu'il faut suivre l'opinion de rab Naháman dans les procès civils.

[1] Le texte dit *diathéké*, mot grec, qui veut dire testament.

joth [1], ceci reste irrévocable après ma mort. Quelle est la *mathanah* [don] d'un homme bien portant qui, comme le testament d'un malade, n'est acquis à l'acquéreur qu'après la mort de celui qui a fait le don? [d'après l'interprétation d'Abayé]. C'est l'acte dans lequel se trouve l'expression « à partir d'aujourd'hui et après ma mort », ce qui veut dire que le capital lui appartient dès aujourd'hui, mais il n'en aura l'usufruit qu'après la mort de celui qui donne ses biens.

MISCHNAH.

Fol. 136). Si un homme bien portant veut faire de ses biens un don à ses fils à la condition, qu'ils n'en auront l'usufruit qu'après sa mort, il faut qu'il écrive « à partir d'aujourd'hui et après ma mort » ; ce qui veut dire, que le capital leur appartient dès aujourd'hui, mais qu'ils n'en auront l'usufruit qu'après sa mort [s'il n'écrit pas « à partir d'aujourd'hui », s'il écrit seulement : « Je vous fais le don des biens pour qu'ils vous appartiennent après ma mort, » le don est nul, car on ne peut pas, dit le Raschbam, faire un don après la mort]; c'est l'opinion de rabbi Joudah. Rabbi Jossé dit, qu'il n'est pas nécessaire d'écrire « à partir d'aujourd'hui ». Si un individu fait un don de ses biens à son fils, pour qu'il possède le capital tout de suite, et l'usufruit après la mort de son père, le père ne peut pas les vendre, car ils appartiennent au fils [qui est le propriétaire du capital]; le fils ne peut pas les vendre, car ils sont entre les mains du père [qui en a l'usufruit]. Si le père les a vendus, la vente est valable jusqu'à sa mort; si le fils les a vendus, l'acheteur n'a de droits sur les biens qu'après la mort du père.

---

[1] *Da thehè lemèkam velihajoth,* ceci sera pour être solide et pour durer; c'est-à-dire que les paroles du testament sont irrévocables et valables par elles-mêmes, sans avoir besoin d'aucun moyen pour les valider. [D'autres actes ont besoin de la *messirah* ou d'un *kinjan,* etc.].

GHEMARA.

Rabbah, fils d'Abouha, dit, au nom de Rab, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Jossé, qu'il n'est pas nécessaire d'écrire « à partir d'aujourd'hui ». Rab Houna dit : Rabbi Jossé pense qu'il n'est pas nécessaire d'écrire cette expression, parce que quand on écrit la date de l'acte, on comprend que c'est pour que le don commence à partir d'aujourd'hui; si le don ne commençait qu'après la mort du père, on n'aurait pas indiqué la date.

Rabba dit au nom de rab Naháman : Si l'on a écrit dans l'acte qu'on a fait un *kinjan*, il n'est pas nécessaire d'écrire « à partir d'aujourd'hui ».

Si le fils [qui a le capital des biens] les a vendus du vivant de son père [qui en a l'usufruit], et si le fils est mort ensuite avant le père, rabbi Johánan dit que la vente est nulle, car le fils n'a jamais possédé les biens, puisqu'il est mort avant le père, et que de son vivant c'était le père qui en était le véritable propriétaire; car, ayant l'usufruit, c'est comme s'il en avait le capital. Risch Lakesch dit, que la vente est valable après la mort du père; car il n'admet pas, qu'on doive considérer le père n'ayant que l'usufruit comme le véritable propriétaire, comme s'il en avait le capital; c'est donc le fils qui en était le véritable propriétaire, même du vivant de son père, et sa vente est valable.

Question de rabbi Johánan contre Risch Lakesch. — On lit ailleurs : Rouben dit à Simon : Mes biens appartiendront à toi, après ta mort c'est Lévi qui les héritera; après sa mort Joudah les héritera. Si Simon meurt, les biens appartiennent à Lévi; si Lévi meurt, ils appartiennent à Joudah; si Lévi est mort avant Simon, les biens appartiennent aux héritiers de Simon; car, d'un côté, Lévi étant mort avant Simon, n'a jamais possédé les biens; par conséquent, ils ne peuvent appartenir ni aux héritiers de Lévi, ni à Joudah; de l'autre côté, Simon ayant l'usufruit jusqu'à sa mort, en était le véritable propriétaire, comme s'il en avait le capital, par conséquent, ce sont les enfants de Simon qui les héritent. Mais, d'après Risch Lakesch, Simon n'ayant eu que l'usufruit, ne peut pas être

considéré comme le véritable propriétaire; par conséquent, les biens devraient retourner aux héritiers de Rouben.

Réponse de Risch Lakesch. — Rab Hoschia l'a déjà expliqué à Babylone. Le cas de ce passage est différent; Rouben n'a pas dit à Simon : Tu auras l'usufruit des biens jusqu'à ta mort, après quoi Lévi en sera l'héritier; mais il a dit : Les biens [usufruit et capital] appartiendront à toi, et *après ta mort* ils appartiendront à Lévi; de sorte que Simon a même eu le droit de les vendre; par conséquent, c'est Simon qui en était de son vivant le véritable propriétaire.

Rabbah, fils de rab Houna, a fait devant Rab la même question que rabbi Johánan, et Rab a répondu comme Risch Lakesch.

Question contre rabbi Johanan. — On lit dans une autre beraïtha : Rouben dit à Simon : Mes biens appartiendront à toi, après ta mort c'est Lévi qui les héritera, après sa mort Joudah les héritera... Si Lévi est mort avant Simon, les biens appartiennent aux héritiers de Rouben, car Simon n'ayant eu que l'usufruit n'est pas considéré comme le véritable propriétaire, et les héritiers de Simon n'ont rien à hériter de leur père, les biens retournent donc aux héritiers de Rouben.

Fol. 137). *Réponse.* — Rabbi Johánan adopte l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel, et cette beraïtha a été rédigée d'après Rabbi. Car on lit dans une beraïtha : Rouben dit à Simon : Mes biens appartiendront à toi, après ta mort ils appartiendront à Lévi; puis Simon en ayant pris possession, en a vendu les uns, et mangé les autres [1]. Quand Simon meurt, Lévi peut les enlever aux acheteurs; c'est l'opinion de Rabbi. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que Lévi ne peut prendre que ce que Simon a laissé chez lui, mais non pas ce qu'il a vendu. Car Rabbi adopte l'opinion de notre beraïtha, que Simon n'ayant que l'usufruit n'est pas considéré comme le véritable

[1] Le Raschbam interprète autrement : Simon les a vendus et dépensé l'argent. Je ne comprends pas, quelle importance y a-t-il de savoir, s'il a dépensé l'argent ou non.

propriétaire, et il ne peut pas en vendre le capital; rabban Simon, fils de Gamaliel, adopte l'idée de rabbi Johánan, que Simon ayant l'usufruit est considéré comme le véritable propriétaire, comme s'il en avait le capital, et sa vente est valable [1].

Rabbi Johánan dit : Il faut adopter l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel, que Lévi ne peut pas saisir les biens que Simon a vendus. Rabban Simon, fils de Gamaliel, s'accorde avec Rabbi que, si Simon les a donnés à quelqu'un par testament, Lévi peut annuler le don. Pourquoi ? Abayé répondit : Parce que le don fait par un testament ne commence son effet qu'après la mort du testateur; or, après la mort de Simon les biens appartiennent à Lévi [2].

Fol. 138). On lit dans une béraïtha : Si un malade dit avant la mort : Donnez 200 zouzes à Rouben, 300 à Simon, et 400 à Joudah, l'ordre dans lequel ces individus sont nommés, n'a aucune importance; si donc, après la mort du malade, son créancier vient saisir cet argent [le Raschbam dit qu'il s'agit d'un cas, où l'argent n'a pas encore été donné à ces individus, ou bien qu'ils ont reçu des immeubles pour l'argent, car le créancier ne peut

---

[1] Le Raschbam et le commentaire rabbenou Ascher adoptent l'opinion de Risch Lakesch, que celui qui n'a que l'usufruit n'est pas considéré comme le véritable propriétaire et il ne peut pas disposer du capital. Excepté, disent-ils, dans le cas, où Rouben dit à Simon : Mes biens appartiendront à toi, et *après toi* ils seront à Lévi; dans ce cas Simon, tant que les biens sont chez lui, en est le véritable propriétaire et il peut les vendre, car Lévi n'en devrait devenir propriétaire qu'*après* la mort de Simon [à moins que Rouben ne dise dans son testament, qu'il ne veut pas que Simon dispose du capital].

[2] Le Raschbam dit ici [fol. 138, recto, article *Jorschin*] que le mot *mischnah* a dans le Thalmud le sens de *mischnah* ou de *beraïtha*, qu'on appelle d'ordinaire *mathnitha*, mot qui est la traduction chaldéenne du mot hébreu *mischnah* ; ex « *Mischnath rabbi Eliezer ben Jacob* », la mischnah ou la beraïtha de rabbi Eliezer, fils de Jacob. Quand il y a dans le Thalmud *mischnathenou*, notre mischnah, on parle de la mischnah rédigée par Rabbi, celle qu'on appelle *mischnah* par excellence, par opposition aux beraïthoth rédigées par d'autres docteurs ; ex. *Khol makom scheschanah rabban Simon ben Gamaliel be-mischnathenou*, partout où on lit rabban Simon fils de Gamaliel dans notre mischnah, dans celle de Rabbi le *nassic*.

pas saisir de meubles que le débiteur a vendus ou donnés à quelqu'un], il prend de tous [par ex., dit le Raschbam, si la dette est de 9 zouzes, le créancier prendra 2 de Rouben, 3 de Simon, et 4 de Joudah]. Mais si le malade a dit : Donnez 200 zouzes à Rouben, *après lui* vous donnerez 300 à Simon, et après Simon, vous donnerez 400 à Joudah, on admet que le malade les a mis dans cet ordre avec intention; si donc un créancier vient, il saisira d'abord le don de Joudah; si les 400 zouzes de Joudah ne suffisent pas, le créancier s'adressera à Simon, et si la dette n'est pas encore complétement payée, il s'adressera pour le reste à Rouben.

Rab Nahâman raconta : Houna m'a dit qu'il lit dans une beraïtha : Si un malade dit : Tel individu me doit 100 zouzes, les témoins qui l'entendent peuvent le mettre par écrit, quoiqu'ils ne connaissent pas l'individu, ni l'emprunt. Rabbi Meyer dit qu'ils ne doivent pas l'écrire, car s'ils l'écrivaient, on pourrait le présenter plus tard devant le tribunal qui, par ignorance, considérerait cet écrit comme un acte légal, comme si les témoins ne pouvaient pas mettre par écrit les paroles d'un malade sans être convaincus de l'exactitude de ses paroles.

Rab Dimé de Nehardea dit : Il faut adopter comme une *halakhah* [loi], qu'on ne doit pas craindre l'ignorance d'un tribunal.

MISCHNAH.

Si un individu a fait de son champ un don à un de ses fils, à la condition qu'il en aura l'usufruit jusqu'à la mort, il peut cueillir les fruits et les donner à qui bon lui semble; s'il a laissé en mourant des fruits cueillis, ceux-ci appartiennent à tous les héritiers.

GHEMARA.

Question. — Il résulte de la mischnah, que si le père a laissé des produits non moissonnés, comme des fruits non cueillis, ceux-ci appartiennent au fils qui a reçu le don, et non pas aux autres fils.

Fol. 139). Ceci est en contradiction avec la beraïtha, où il est dit que, si le fils a vendu le champ du vivant de son père, l'acheteur prend le champ après la mort du père, mais les produits même non moissonnés appartiennent aux héritiers du père.

Réponse. — Le père, en faisant le don à un de ses fils qu'il préfère aux autres, a bien pu lui faire ce don, pour qu'il prenne seul les produits non moissonnés [et que les autres fils n'y aient aucune part]; mais il ne lui a pas fait le don, pour que l'acheteur les prenne et non pas ses fils.

MISCHNAH.

Si un individu laisse en mourant des fils grands et petits, ceux-ci peuvent dire qu'ils ne veulent pas que les grands s'habillent [1] comme eux de la caisse commune avant le partage, car l'habillement des grands coûte plus cher que celui des petits. Les grands, à leur tour, peuvent dire qu'ils ne veulent pas que les petits se nourrissent avec eux de la caisse commune, car la nourriture des petits coûte plus cher que celle des grands. On fera donc le partage, et chacun vivra de sa part. Si les grands se sont mariés aux frais de l'héritage commun, les petits se marieront aussi aux frais de la caisse commune. Si les grands se sont mariés avant la mort du père, les petits ne peuvent pas dire : nous prendrons de la caisse commune pour nos mariages l'équivalent de ce que notre père vous a donné pour les vôtres; car ce que le père a donné à un de ses enfants, ne compte pas pour un héritage. Il en est de même, quand le père n'a pas laissé de fils, mais des filles. S'il a laissé des filles grandes et petites, les petites peuvent refuser aux grandes de s'habiller aux frais de la caisse commune, et les grandes peuvent refuser

---

[1] Le texte dit *mithparnes*, d'où *parnassah*, entretien, habillement ; le texte l'oppose à *nizon*, d'où *mazon*, nourriture.

aux petites la nourriture commune; on fera donc le partage et chacune vivra de sa part. Si les grandes se sont mariées aux frais de l'héritage commun, les petites se marieront aussi aux frais de la caisse commune. Si les grandes se sont mariées avant la mort du père, les petites ne peuvent pas dire : nous prendrons de la caisse commune pour nos mariages l'équivalent de ce que notre père vous a donné pour les vôtres.

On voit donc que le cas où les filles sont héritières [quand il n'y a pas de fils], ressemble au cas où ce sont des fils qui héritent. Il y a cependant une différence entre ces deux cas. Si ce sont des fils qui héritent, ces héritiers sont obligés de donner la nourriture aux filles, en vertu de la clause de la khethoubah, où le mari écrit à sa femme : Les filles que tu auras de moi, seront nourries de mes biens... Mais si les filles elles-mêmes sont héritières, cette clause de la khethoubah n'est pas applicable.

GHEMARA.

Rabba dit : Si l'aîné des frères qui administre les biens communs, s'habille d'une façon distinguée aux frais de la caisse commune, les frères ne peuvent pas s'y opposer, ni demander un équivalent pour eux; car il est avantageux pour tous, que le chef de la maison soit habillé convenablement. — Pourquoi notre mischnach dit-elle, que les grands ne doivent pas s'habiller comme les petits aux frais de la caisse commune? — La mischnah parle des frères qui ne s'occupent pas des affaires de la maison.

Question. — Abouha, fils de Gnibah, envoya cette demande à Rabba : Enseigne-nous, notre maître : Si une femme emprunte de l'argent pour ses dépenses, et si elle se marie ensuite, de quelle nature sont les droits du mari sur les biens de la femme? S'il est considéré comme un acheteur, le créancier de la femme ne peut pas saisir ses immeubles qu'elle a apportés au mari;

car un créancier qui n'a pas d'acte de prêt, ne peut pas saisir les biens immeubles que le débiteur a vendus. Si le mari est considéré comme un héritier, le créancier peut les saisir.

Rabba répondit, qu'il est considéré sous ce rapport comme un héritier, car notre mischnah dit : Si les grandes filles se sont mariées, les petites peuvent se marier aussi. Ce que Rabba explique selon la beraïtha de rabbi Hiya : Si les grandes filles se sont mariées après la mort de leur père, et si elles ont apporté leur héritage [avant qu'on en ait fait le partage entre elles et les petites], les petites peuvent se marier aussi en se faisant rendre ce que leurs sœurs aînées ont donné à leurs maris. Or, les filles aînées, en donnant l'héritage à leurs maris, sont les débitrices des petites, et celles-ci peuvent, comme un créancier, reprendre ce que leurs débitrices ont donné aux maris. Il en résulte, que le mari est considéré comme un héritier.

Réplique. — Il est possible qu'un mari soit considéré comme l'acheteur des biens de sa femme, et le créancier de la femme qui n'a pas d'acte de prêt ne peut pas les saisir. Car un créancier ne peut saisir les biens que le débiteur a vendus que, s'il présente un acte de prêt; puisqu'on admet qu'un acte signé par des témoins a du retentissement, et l'acheteur qui s'informe d'ordinaire sur l'état de fortune du vendeur, a dû connaître l'existence de cet acte, et il n'aurait pas dû se risquer à acheter les biens du débiteur; s'il n'a pas pris ses précautions, c'est sa faute [s'il n'y a pas d'acte de prêt, on peut dire qu'il pouvait ignorer l'existence de la dette]. Or, dans notre cas, le mari [considéré comme un acheteur] ne peut pas dire, qu'il ne connaissait pas l'existence des petites filles et leurs droits de prendre de ces biens leur entretien et les frais de leurs mariages, car ces choses ont du retentissement. C'est pourquoi les petites filles peuvent saisir sur les biens des maris de leurs sœurs, ce que leurs sœurs leur doivent.

Rab Papa dit à Rabba : Le mari doit être considéré comme l'héritier de sa femme. Car Rabbin a envoyé une lettre [1], dans laquelle il dit : Si un individu a laissé, en mourant, une fille

---

[1] Il était donc permis d'écrire les *halakhoth* [lois].

comme héritière et une veuve, la veuve est nourrie de ses biens, en vertu de la clause de la khethoubah; si la fille s'est mariée, la veuve se nourrit encore de ces biens. Si la fille est morte après son mariage [le mari hérite alors des biens de sa femme]. Rab Joudah, le fils de la sœur de rabbi Jossé, fils de Hánina, dit : Je connais un fait, où l'on a décidé que la veuve a toujours le droit de se nourrir de ces biens. Or, on sait que la veuve ne peut obtenir la nourriture que sur les biens que les héritiers possèdent, et elle ne peut pas saisir pour sa nourriture les biens que les héritiers ont vendus. Si donc le mari était considéré comme l'acheteur des biens de sa femme, la veuve n'aurait plus le droit de se nourrir sur les biens de la fille mariée. Par conséquent, il faut admettre que, d'après Rabbin, le mari est considéré comme l'héritier de sa femme.

Abayé dit : Est-ce que nous n'aurions pas pu le savoir, sans la lettre de Rabbin? On lit dans une mischnah : Les champs vendus retournent à l'ancien propriétaire dans l'année du jubilé. Cependant la deuxième part que le premier-né a pris, ne retourne pas aux autres héritiers dans cette année; les biens qu'un mari a hérités de sa femme, ne retournent pas non plus aux héritiers de la femme. Il en résulte, que le mari est un héritier.

Mais Rabba rejette la preuve d'Abayé [1], et il dit qu'on ne peut pas résoudre le doute, même après la lettre de Rabbin; car on peut tirer une conclusion contraire de ce que rabbi Jossé, fils de Hánina, a dit : On a établi la loi dans la ville d'Ouscha : Si une femme mariée a vendu ses biens *melog* et si elle est morte ensuite, le mari peut reprendre les biens des acheteurs. Il en résulte, qu'il est considéré comme un acheteur, comme s'il avait acheté les biens de sa femme le jour de son mariage, il les a donc achetés avant les autres.

Rab Asché veut concilier tout, et il dit que le mari est dans

---

[1] La ghemara ne dit pas pourquoi il la rejette. Je crois que Rabba la rejette, parce que dans cette mischnah on dit seulement que le mari est un héritier après la *mort* de la femme, mais tant que la femme n'est pas morte, le mari a peut-être les droits d'un acheteur.

certains cas considéré comme héritier et dans d'autres comme acheteur. A propos de l'année de jubilé, on le considère comme un héritier, pour qu'il puisse garder les biens. Dans le cas de rabbi Jossé, fils de Hánina, on le considère comme un acheteur, pour qu'il puisse reprendre les biens des acheteurs, qui n'auraient pas dû acheter les biens d'une femme mariée. Dans le cas de Rabbin, on le considère comme un héritier, pour que la veuve ne perde pas ses droits à se nourrir sur les biens que son mari a laissés. [Le Rasehbam dit, qu'il en résulte que le doute d'Abouha, fils de Gnibah, est résolu dans ce sens, que le créancier de la femme peut saisir les immeubles qu'elle a apportés au mari, car il serait injuste de lui faire perdre l'argent qu'il a prêté à la femme.].

NEUVIÈME PEREK

MISCHNAH.

Si un individu laisse en mourant des fils et des filles, et s'il a laissé beaucoup de biens ou des biens suffisants [la ghemara va l'expliquer], les fils les héritent, et les filles se nourrissent de ces biens [en vertu de la clause de la Khethoubah]; s'il a laissé peu de biens ou des biens insuffisants, les filles se nourrissent de ses biens, et non pas les fils, quand même ceux-ci seraient obligés d'aller mendier leur pain. Admon dit : Est-ce que j'ai perdu mes droits, parce que je suis un homme? [Il veut donc, que les fils se nourrissent de ces biens comme les filles]. Rabban Gamaliel dit : L'idée d'Admon me paraît juste.

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah dit : S'il a laissé *beaucoup* de biens. Combien?

Réponse. — Rab Joudah dit au nom de Rab : La mischnah veut dire : S'il a laissé des biens *suffisants* pour l'entretien des fils et des filles pendant douze mois. Rab Joudah ajoute que Samuel lui a dit : C'est l'opinion de rabban Gamaliel, fils de Rabbi: mais les autres docteurs disent, qu'il faut que les biens *suffisent* pour l'entretien des fils et des filles, jusqu'à ce que celles-ci deviennent *bagroth* [1]. Rabbin ou Rabbah, fils de Bar

---

[1] Une fille est *bagroth*, quand elle arrive à la deuxième majorité [voir ma traduction du traité Khethouboth, p. 34] ; car d'après la clause de la khethou-

Hánah, dit aussi au nom de rabbi Johánan, que *beaucoup de biens*, veut dire que les biens *suffisent* à l'entretien des fils et des filles, jusqu'à ce que celles-ci deviennent *bagroth;* on dit qu'il y a *peu de biens*, si les biens *ne suffisent pas* à l'entretien des fils et des filles jusqu'à cette époque.

Question. — Si les biens sont insuffisants pour l'entretien des fils et des filles jusqu'à ce que celles-ci deviennent *bagroth*, faut-il donc que les filles prennent tout et que les fils n'aient rien?

Fol. 140). *Réponse.* — Rabba répondit : La mischnah veut dire que, dans ce cas, on donne d'abord l'entretien aux filles jusqu'à ce qu'elles deviennent *bagroth*, puis on donne aux fils ce qui reste, quand même ce reste ne leur suffirait pas et qu'ils seraient obligés plus tard d'aller mendier leur pain.

Autre question. — Il est certain que, si le jour de la mort du père les biens étaient *suffisants* [pour nourrir les fils et les filles jusqu'à ce que celles-ci deviennent *bagroth*], et si plus tard ils sont devenus *insuffisants*, les fils héritiers conservent les droits qu'ils avaient, quand les biens étaient *suffisants*. Dans ce cas, dit le Raschbam, le tribunal jugera comme si les biens étaient encore *suffisants;* on donnera aux filles la part qu'on leur aurait donnée le jour de la mort de leur père, les fils hériteront la part qu'on leur aurait accordée dans ce jour, et la perte résultant de la diminution de la valeur des biens sera subie par les filles et par les fils, chacun selon sa part. Mais il y a doute pour le cas, où les biens étaient *insuffisants* le jour de la mort du père, et qu'ils sont devenus *suffisants* plus tard. On peut admettre que les fils étant héritiers en vertu de la loi mosaïque, c'est à eux qu'appartiennent les bénéfices résultant de l'augmentation de la valeur des biens [ou de ce que les vivres sont moins chers]; on donnera donc aux filles l'entretien jusqu'à leur deuxième majorité, et le reste appartiendra aux fils. On peut dire, d'autre part, que les fils

---

bah les filles ont le droit de se nourrir des biens de leur père jusqu'à ce qu'elles deviennent *bagroth*, ou jusqu'à ce qu'elles se marient.

ayant été entièrement écartés le jour de la mort du père, en vertu de la clause de la khethoubah, qui assure aux filles l'entretien jusqu'à la deuxième majorité, s'il y a bénéfice, c'est aux filles qu'il appartient [1].

Réponse. — Le bénéfice appartient aux fils. Car rabbi Assé dit au nom de rabbi Johánan : Si les fils, avant de se présenter devant le tribunal, ont vendu les biens de l'héritage, même dans le cas, où les biens étaient *insuffisants*, la vente est valable, et les filles et la veuve ne peuvent pas, pour leur entretien, saisir les biens des acheteurs. Il en résulte, que ce sont toujours les fils, qui sont considérés comme les propriétaires des biens; par conséquent, c'est à eux que doit appartenir le bénéfice, si les biens deviennent plus chers.

Rabbi Jérémie était assis devant rabbi Abouhou, et il lui adressa les questions suivantes : Notre mischnah distingue entre les cas où les biens sont, au moment de la mort, jugés *suffisants* [pour satisfaire à l'obligation de nourrir les filles jusqu'à leur majorité, et pour nourrir en même temps les fils jusquà ce moment], où les fils sont nourris avec les filles, et le cas où les biens sont *insuffisants*, où l'on ne cherche qu'à satisfaire à l'obligation de nourrir les filles jusqu'à leur majorité, et où on ne donne aux fils que le reste s'il y en a. Or, en dehors de l'obligation de nourrir les filles jusqu'à leur majorité, il y a aussi celle de nourrir la veuve toute la vie ou jusqu'à ce qu'elle se remarie, dont la mischnah ne parle pas. S'il y a une veuve qui réclame l'entretien, et si les biens sont *suffisants* pour nourrir les fils avec les filles, jusqu'à ce que celles-ci arriveront à leur majorité, mais *insuffisants* pour nourrir les fils avec les filles et la veuve, on peut considérer les biens comme *insuffisants*, et assurer d'abord

---

[1] On peut demander, comment les fils étaient-ils écartés le jour de la mort du père ? Ne devrait-on pas leur donner le reste, après avoir donné aux filles leur entretien jusqu'à leur majorité ? Je réponds que la ghemara parle ici d'un cas, où les biens étaient le jour de la mort du père à peine suffisants pour l'entretien des filles jusqu'à leur majorité, et qu'il n'est *rien resté* pour les fils.

l'entretien aux filles et à la veuve, et ne donner aux fils que le reste s'il y en a. Mais on peut dire d'autre part, qu'il y a une différence, entre l'obligation de nourrir la veuve qui est conditionnelle, si elle ne se remarie pas, et celle de nourrir les filles qui doit presque toujours durer jusqu'à leur majorité[1]. On ne peut donc pas priver les fils de l'héritage, parce que les biens ne suffisent pas pour nourrir la veuve toute sa vie et en même temps les filles et les fils; mais on nourrira, dans ce cas, les fils avec les filles et la veuve. Comment faut-il faire dans ce cas?

Si on admettait qu'on doit nourrir les fils avec les filles et la veuve [en considérant les biens comme *suffisants*, quoiqu'ils ne suffisent pas pour nourrir la veuve toute sa vie], parce qu'on ne peut pas priver les fils de leur héritage à cause de la veuve, dont le droit peut durer toute sa vie et peut aussi cesser si elle se marie; comment faut-il faire, si le père s'est engagé à nourrir un certain nombre d'années, par exemple cinq ans, la fille de sa femme qu'elle a de son premier mari, et si cette fille réclame maintenant la nourriture des héritiers? Si les biens sont suffisants pour nourrir les filles jusqu'à leur majorité, et les fils, mais s'ils sont insuffisants pour nourrir les filles jusqu'à leur majorité, les fils et la fille de la veuve jusqu'à la fin de la cinquième année, comment juger? La fille de la veuve a un droit plus fixe que sa mère, car la mère perd son droit, si elle se remarie [puisque selon la clause de la Khethoubah, les héritiers ne sont pas obligés de nourrir la veuve, si elle se remarie], et la fille ne perd pas son droit, même si elle se marie [selon l'engagement]; mais si la veuve meurt, sa fille perd son droit à la nour-

---

[1] Les Thossephoth [article ***Mi amrinin***] rappellent que l'obligation de nourrir les filles est également conditionnelle, si elles ne se marient pas. Je crois cependant, qu'il y a une grande différence. La veuve peut chercher facilement à se remarier, surtout quand elle voit qu'elle trouve des difficultés de vivre sur l'héritage du défunt, et elle peut aussi au besoin se faire payer la khethoubah. On peut donc dire que le défunt, en s'engageant envers sa femme, a pensé que dans le cas de pauvreté elle cherchera à se remarier ou à vivre de sa khethoubah, et elle ne privera pas ses enfants de leur nourriture. Mais les filles mineures ne peuvent pas chercher à se marier, car elle sont mineures, et elles n'ont pas de khethoubah.

riture [1]. Faut-il considérer alors les biens comme suffisants et rendre un jugement que les fils, les filles du défunt, et la fille de la femme soient tous nourris ensemble, ou bien considérera-t-on les biens comme insuffisants et assurera-t-on d'abord la nourriture aux filles, et ne donnera-t-on que le reste, s'il y en a, aux fils?

Si l'on admet que, dans ce cas, on considérera les biens comme suffisants, car le droit de la fille de la femme n'est pas certain, puisque la mort de sa mère peut la priver de ce droit; comment faut-il faire, s'il n'y a pas que des fils et des filles, mais s'il y a un créancier qui réclame le payement de sa dette? Si les biens sont suffisants pour nourrir les fils et les filles jusqu'à ce que celles-ci arrivent à leur deuxième majorité, mais s'ils deviennent insuffisants après le payement de la dette, comment juger? Le droit du créancier ne se perdra pas par la mort; mais il est incertain, car il lui manque encore le jugement pour obliger les héritiers de lui payer la dette, puisque tout créancier doit prêter serment pour se faire payer une dette par des orphelins; il est donc possible qu'il ne voudra pas prêter ce serment [2]. Faut-il, dans ce cas, considérer les biens comme suffisants ou comme insuffisants?

---

[1] Les commentaires interprètent; si la fille meurt, son droit est nul. Il est difficile de comprendre ce motif; les Thossephoth objectent avec raison, qu'on peut dire aussi des filles du défunt que, si elles meurent, leur droit devient nul. Je crois donc qu'on suppose ici un cas, où le père s'est engagé, en épousant sa femme, de nourrir sa fille tant que sa femme vivra; et la ghemara dit que, si la veuve meurt, sa fille perd le droit à la nourriture. Cette condition est possible, car l'engagement étant libre, on peut faire toutes les conditions qu'on veut. Elle était fréquente, car on comprend que la femme disant au mari : Tu veux m'épouser, tu vas prendre tout ce que je gagnerai, que fera ma fille ? le mari répond : je m'engage à la nourrir tant que tu vivras, car en lui enlevant sa mère, je veux lui offrir une compensation. Mais on ne comprend pas, pourquoi le mari s'engagerait à nourrir la fille après la mort de sa femme.

[2] Le texte dit *mehâsré goubaïna*, il manque le payement; expression qui veut dire d'ordinaire que la dette étant certaine, il manque seulement le recouvrement. Mais les Thossephoth objectent avec raison, qu'on peut dire la même chose pour la veuve et pour les filles du défunt ou de la veuve. Je crois donc que la ghemara veut dire ici, que la dette elle-même n'est pas certaine, puisqu'il faut prêter serment, et que les Juifs reculaient devant un serment même conforme à la vérité.

D'après une autre variante, rabbi Jérémie a fait ces trois demandes dans un ordre inverse. Il demanda d'abord, comment il faut faire dans le cas où il y a un créancier. En supposant que, dans ce cas, on considère les biens comme insuffisants, comment faut-il juger dans le cas, où il y a une fille de la veuve qui réclame la nourriture. A la fin il demanda si, dans ce dernier cas, on considère les biens comme insuffisants, comment faut-il juger dans le cas où il faut nourrir la veuve..

Enfin rabbi Jérémie demanda : Si les biens ne peuvent nourrir qu'une seule personne, et que le père ait laissé une fille et une veuve, qui réclament toutes les deux la nourriture en vertu de la clause de la khethoubah, faut-il préférer la veuve ou la fille [1]?

Rabbi Abouhou dit à rabbi Jérémie : Tu viendras demain. Quand il revint le lendemain, rabbi Abouhou lui dit : Je peux maintenant te donner la solution de ta dernière demande : Car rabbi Abba dit au nom de rabbi Assé : Si les biens sont insuffisants, la veuve a le même droit vis-à-vis d'une fille, qu'une fille a vis-à-vis de ses frères. Comme dans le cas où il y a des fils et une fille, la fille est nourrie et qu'on ne donne rien aux fils héritiers s'il n'y pas de reste, quand même ils seraient obligés de mendier; de même dans le cas où il y a une veuve et une fille héritière, la veuve est nourrie et on ne donne rien à la fille héritière, quand même celle-ci serait obligée de mendier.

---

[1] Mon interprétation n'est pas d'accord avec l'opinion des Thossephoth qui disent : S'il n'y a qu'une veuve et une fille, on les nourrit toutes les deux [v. Thossephoth, fol. 140, recto, article *mi amrinin*]. Je crois, au contraire, que rabbi Jérémie doute dans ce cas, et que c'est dans ce cas que la ghemara préfère la veuve. Voici pourquoi rabbi Jérémie doutait : Selon la clause de la khethoubah l'héritier a deux obligations, car il est obligé de nourrir la fille et la veuve. Si la fille est elle-même héritière, la première obligation n'existe pas, il n'y a que la deuxième ; c'est donc la veuve qui sera nourrie. D'autre part, la fille héritière ne doit pas avoir moins de droits à la nourriture que la fille non héritière, et peut-être la fille doit être préférée à la veuve, car si le mari s'est engagé dans la khethoubah à nourrir sa femme, il n'a pas entendu dire qu'on la nourrisse quand sa propre fille manquera de nourriture. La ghemara se décide en faveur de la veuve, car la clause de la khethoubah ne s'applique pas aux filles héritières.

MISCHNAH.

Un individu a laissé en mourant des fils, des filles et un *toumtoum*, hermaphrodite [1]; si les biens sont *suffisants*, où les fils reçoivent plus que les filles, le *toumtoum* n'a que ce que reçoivent les filles [d'après l'interprétation de Rabba]; si les biens sont *insuffisants*, il ne reçoit que ce que reçoivent les fils. Si un individu [le Bartenourah dit, qu'il s'agit d'un malade qui fait un testament] dit: Si ma femme [qui est enceinte] a un fils, ce fils aura 100 zouzes, et si elle a eu un fils, celui-ci reçoit 100 zouzes. Si l'individu dit : Si ma femme a une fille, celle-ci aura 200 zouzes, et si la femme a eu une fille, cette fille reçoit 200 zouzes. Si l'individu a dit : Si ma femme a un fils, ce fils aura 100 zouzes, et si elle a une fille, la fille aura 200 zouzes, et si la femme a eu un fils ou une fille [d'après le Bartenourah, il s'agit d'un jumeau], le fils prend 100 zouzes et la fille 200; Si la femme a eu un *toumtoum*, ce *toumtoum* ne prend rien [d'après Rabba, le toumtoum prend 100 zouzes]. Si l'individu dit : Tout enfant que ma femme aura, prendra-t-elle somme, l'enfant le prend, quoiqu'il soit un *toumtoum*. Si l'individu n'a laissé en mourant qu'un *toumtoum*, celui-ci hérite de tous ses biens.

---

[1] Le Thalmud connaissait deux genres d'hermaphrodites ; le premier était un monstre dont les parties sexuelles étaient cachées, car il peut y avoir imperforation du vagin ; le membre viril peut être peu développé et caché comme le clitoris, enfin les testicules peuvent rester dans l'abdomen ou dans le canal inguinal. On l'appelait *toumtoum*, bouché, caché: les parties génitales étaient cachées. Le deuxième genre était un monstre qui avait les parties génitales visibles de l'homme et de la femme à la fois. Car un monstre féminin peut avoir le clitoris assez développé pour avoir l'apparence d'un membre viril, un monstre masculin peut avoir une ouverture simulant la vulve, etc. On l'appelait *androginos*, un mot grec, qui veut dire homme et femme.

Fol. 141). Un individu dit à sa femme : Mes biens appartiendront à l'enfant dont tu es enceinte. On s'est présenté devant rab Houna pour réclamer les biens pour cet enfant ; mais rab Houna dit, qu'un fœtus ne peut pas acquérir avant de naître...

Question de rab Nahàman contre rab Houna. — On lit dans notre mischnah : si un individu dit : Si ma femme enceinte a un fils, il aura 100 zouzes, et si la femme a un fils, celui-ci prend 100 zouzes. Il en résulte, qu'un fœtus peut acquérir avant de naître.

Réponse. — Rab Houna répondit : je ne sais pas qui est l'auteur de cette mischnah [1].

Question. — Rab Houna n'a-t-il pas pu répondre, que la mischnah a été rédigée d'après rabbi Meyer qui admet, qu'on peut faire l'acquisition d'un objet qui n'existe pas encore?

Réponse. — Rabbi Meyer dit qu'on peut acquérir un objet qui n'existe pas encore, mais il faut que l'acquéreur existe, et on ne peut pas faire acquérir à quelqu'un qui n'est pas encore né.

Question. — N'a-t-il pas pu dire, que la mischnah a été rédigée d'après rabbi Jossé qui dit à une autre occasion, que le fœtus avant de naître est considéré comme le possesseur de sa part de l'héritage de son père?

Réponse. — Il y a une différence entre l'héritage et le don fait par un individu. L'héritage vient spontanément, mais le don exige certaines formalités pour être validé.

Question. — N'a-t-il pas pu dire, que la mischnah suit l'opinion de rabbi Johánan, fils de Berokah, qui ne fait pas de différence entre le cas où un individu dit : tel de mes fils *héritera* tous mes biens, et le cas où il dit : tel de mes fils recevra en *don* tous mes biens? [v. plus haut, p. 275]. — Rabbi Johánan, fils de Berokah, parle d'un fils qui est déjà né, et non pas d'un fœtus.— N'a-t-il pas pu dire, que rabbi Johánan, fils de Berokah, adopte

---

[1] Rab Houna, un *amora*, rejette la décision de la mischnah.

l'opinion de rabbi Jossé, qu'un fœtus peut hériter? — Rien ne prouve qu'il adopte cette opinion.

Question. — Rab Houna n'a-t-il pas pu répondre que notre mischnah veut dire : si un individu dit : si une personne m'annonce que ma femme enceinte a un fils, la *personne* aura 100 zouzes ?

Réponse. — La mischnah ne parle pas d'une personne étrangère qui annonce quelque chose; elle parle de l'enfant, s'il doit recevoir quelque chose ou non ; puisqu'elle dit à la fin « s'il n'y a pas d'autre héritier, il hérite tout ».

Fol. 142). *Question.* — N'a-t-il pas pu répondre, que la mischnah parle d'un cas, où l'individu a dit : si ma femme enceinte a un fils, 100 zouzes appartiendront à ce fils quand il *sera né ?*

Réponse. — Rab Houna pense, que même dans ce cas l'enfant n'a rien acquis. Car nous avons appris qu'il y a divergence d'opinion entre rab Nahâman, rab Houna et rab Schescheth. Rab Nahâman dit : Si un individu fait un don à un fœtus, le don est nul ; mais s'il dit « quand il *sera né* », le don est valable. Rab Houna dit que le don est toujours nul. Rab Schescheth dit que le don est valable même sans l'expression « quand il sera né ».

Rab Schescheth dit : c'est d'une beraïtha que j'ai appris, que le don fait à un fœtus est valable. Car la beraïtha dit : Un étranger est mort sans héritiers, et des Israélites ont pris ses biens; si plus tard ils ont appris que le défunt a laissé un fils ou une femme enceinte, ils sont obligés de rendre ce qu'ils ont pris. S'ils ont tout rendu et s'ils ont appris plus tard que le fils est mort ou que la femme a avorté, celui qui s'empare des biens après la mort de l'enfant, les a acquis, mais la prise de possession faite avant l'avortement n'a aucune valeur, car les biens appartenaient alors au fœtus. Il en résulte, qu'un fœtus peut posséder.

Réplique. — Abayé dit, qu'il y a une différence entre un héritage qui vient spontanément et un don. Rabba dit : Un fœtus ne peut pas posséder, mais la prise de possession faite avant la

mort du fœtus n'est pas valable, parce que ceux qui se sont emparés des biens n'étaient pas sûrs de pouvoir les garder, ne sachant pas que le fœtus mourrait; ce n'était donc pas une prise de possession faite dans le but *certain* d'acquérir les biens. Quelle différence y a-t-il entre Abayé et Rabba? Si les individus se sont emparés des biens du vivant du fœtus croyant qu'il était mort, d'après Abayé la prise de possession des biens est nulle, car ils appartenaient au fœtus; d'après Rabba elle est valable, les individus peuvent le garder, si le fœtus meurt.

Question contre rab Schescheth. — On lit dans une mischnah: Un enfant âgé d'un jour peut hériter, et on hérite de lui. Il en résulte, qu'un fœtus ne peut pas hériter.

Réponse. — Rab Schescheth l'a expliqué à une autre occasion: la mischnah dit que l'enfant hérite les biens de la mère, pour que ses frères du côté du père héritent de lui; exemple, Jacob a deux femmes Leah et Rachel, Rachel a eu un fils Benjamin et elle est morte en couches; Benjamin est mort le jour de sa naissance. Dans ce cas Benjamin hérite les biens de sa mère Rachel, puis vient Rouben, le fils de Jacob et de Leah, et il hérite ces biens de son frère Benjamin; mais si Benjamin n'était qu'un fœtus, il n'aurait pas pu hériter les biens de Rachel, car il serait mort avant elle. Car si une femme enceinte meurt, le fœtus meurt avant elle [1]. On connaît un exemple, où un fœtus a fait quelques mouvements, ce qui prouverait qu'il est mort après la mort de sa mère; mais Mar fils de rab Aschê dit, que ces mouvements ne prouvent pas qu'il vivait; c'est comme les contractions de la queue de la *letaah* [une espèce de lézard] qui est coupée [2].

---

[1] La ghemara savait très-bien, qu'une femme peut mourir en couche et laisser un enfant vivant, comme il résulte des passages cités par les Tossephoth, non-seulement quand la mère meurt d'une mort violente, mais aussi quand elle meurt par une maladie, l'enfant peut vivre [je n'adopte pas l'idée des Thossephoth que dans le cas de mort naturelle l'enfant meurt toujours avant la mère]. Mais la ghemara veut dire, que si l'*enfant est mort avant* de naître, il est mort avant la mère.

[2] Mar, fils de rab Aschê rapporte une observation très-juste des contractions

Mar, fils de rab Joseph, dit au nom de Rabba, qu'on ne peut pas conclure de la mischnah, qu'elle admet que si l'enfant est mort, il est mort avant la mère. La mischnah savait bien que l'enfant peut mourir après la mère, mais elle ne parle pas du tout de la mort d'une femme enceinte. Elle veut nous apprendre, qu'un fœtus ne peut pas diminuer la part que son frère reçoit comme premier-né. Elle dit, qu'un enfant âgé d'un jour peut bien diminuer la part que son frère reçoit comme premier-né; exemple, Jacob est mort en laissant 1,200 *manoth* [une manah vaut cent denars] et trois fils, Rouben, Simon et Lévi, Rouben étant le premier-né. S'il n'y avait que Rouben et Simon, le premier aurait pris huit *manoth* et Simon quatre ; mais Lévi âgé d'un jour diminue la part de ses frères, de sorte que Rouben prend six *manoth*, Simon trois et Lévy trois ; si Lévi meurt le jour de sa naissance, Rouben hérite de son frère une *manah* et demie, et Simon une *manah* et demie, Rouben a donc en tout sept *manoth* et demie, au lieu de huit manoth qu'il aurait eu, si Lévi n'était pas né. Mais si Lévi n'était qu'un fœtus au moment de la mort de Jacob [s'il est né après la mort], il diminue la part de tous ses frères, mais il ne diminue pas la part que le fils aîné reçoit comme premier-né ; exemple, dans notre cas, Rouben doit recevoir deux parts, une comme simple héritier, et l'autre comme premier-né. On donnera donc à Rouben d'abord la part due à sa qualité de premier-né, en la comptant comme si Lévi n'existait pas, comme s'il n'y avait que deux frères, dans lequel cas on divise les biens en trois parts et on donne au frère aîné deux, dont une part pour sa qualité de premier-né ; cette part montera donc dans notre exemple à 400 denars. L'autre part Rouben la reçoit comme simple héritier, elle doit être diminuée par l'existence de Lévi, elle serait donc moins de 400 denars. Ainsi après que Rouben aura reçu les 400 denars pour sa part

---

de la queue coupée. J'ai vu dans un hôpital d'Orléans les contractions des muscles d'une jambe coupée. Le corps humain peut aussi faire des mouvements involontaires avant la mort, quand il n'y a plus ni connaissance, ni sentiment. Mar, fils de Rab Aschê pense donc, qu'on ne doit pas considérer le fœtus dans cet état d'agonie comme un être vivant capable d'hériter.

comme premier-né, on divisera les 800 denars qui restent, en trois parts, dont Rouben, comme les deux autres frères, prendra une part montant à 266 denars et deux tiers. Si Lévi meurt, on divisera ses 266 et deux tiers en deux parts, dont Rouben prendra 133 et un tiers. Rouben aura donc en tout 400, plus 266, plus deux tiers, plus 133, plus un tiers : total 800.

A Poumbeditha on a une autre variante, d'après laquelle Mar, fils de rab Joseph, dit au nom de Raba : Si le premier-né est né après la mort de son père [par exemple si la femme a eu un jumeau après la mort de son mari], il n'a pas le droit aux deux parts. La ghemara adopte les opinions que Mar, fils de rab Joseph, a dit au nom de Rabba d'après les deux variantes.

Rabbi Isaac dit au nom de rabbi Johanan : Si on fait un don à un fœtus, celui-ci ne l'a pas acquis. Si tu demandes, pourquoi notre mischnah dit-elle, que le fœtus peut acquérir les 100 zouzes ou les 200, dont son père lui fait un don, je te répondrai, c'est qu'on fait une exception du don venant d'un père; car un père aime son enfant, et on peut supposer, que s'il vivait après la naissance du fœtus, il aurait maintenu ou renouvelé au besoin le don. [Le Raschbam l'explique autrement]. Samuël dit à rab Hàna de Bagdad, va m'amener 10 personnes, pour que je te dise devant eux [afin que la sentence soit connue de tout le monde], qu'un fœtus peut acquérir un don.

La ghemara adopte l'opinion, qu'un fœtus ne peut pas acquérir de don [si, dit le Raschbam, le don ne vient pas de son père].

Un individu dit à sa femme [qui n'était pas encore enceinte] : Mes biens appartiendront aux enfants que j'aurai de toi ; il avait un fils de sa première femme qui lui dit : Si tu donnes tes biens aux autres enfants, que deviendrai-je ? Son père lui répondit : Je te fais le même don qu'à eux. Dans ce cas le don fait aux enfants de la deuxième femme est nul, car ces enfants n'étaient pas encore au monde quand le don a été fait. Quant au don fait au fils aîné, rabbi Abin, rabbi Mijaïscha et rabbi Jérémie disent qu'il est valable; rabbi Abouhou, rabbi Hanina, fils de Papé, et rabbi

Isaaé le forgeron [1] disent que le don est nul ; car le père a dit : Tu acquerras comme les enfants de ma deuxième femme, comme ceux-ci n'acquièrent pas, il n'acquiert pas non plus.

Fol. 143) Un individu dit à sa femme : Mes biens appartiendront à toi et à tes enfants. On s'est présenté devant rab Joseph, qui a dit : la femme a la moitié des biens [2].

MISCHNAH.

Un individu a laissé en mourant de grands et de petits enfants. Si les grands ont amélioré les biens de l'héritage, l'amélioration appartient à tous les frères, aux petits comme aux grands. Si les grands ont dit : Voyez ce que notre père nous a laissé, nous allons travailler pour notre compte, les bénéfices du travail appartiennent à eux. De même si la veuve [qui est, dit la ghemara, héritière, ex. Rouben a épousé la fille de son frère Simon; Simon est mort en laissant plusieurs filles; Rouben est mort sans laisser d'enfants; la veuve et ses sœurs héritent donc de Rouben] a amélioré les biens de l'héritage, l'amélioration appartient à toutes les héritières, à elle et à ses sœurs. Mais si elle a dit : Voyez ce que mon mari m'a laissé, je vais travailler pour mon compte, les bénéfices du travail appartiennent à elle.

GHEMARA

Rab Hàbiba, fils de rab Joseph, fils de Rabba, dit au nom de Rabba : Notre mischnah parle d'un cas, où les fils qui ont amélioré le champ n'ont pas travaillé ni dépensé *leur* argent, mais ils ont dépensé l'argent *de l'héritage* pour louer des ouvriers.

---

[1] Rabbi Isaac qui avait un diplôme, vivait de son métier de forgeron [v. plus haut p. 284].

[2] La ghemara dit à cette occasion, qu'on adopte de rab Joseph seulement trois sentences, celle-ci et deux autres. Quand Rabbah est en désaccord avec rab Joseph, on suit toujours l'opinion de Rabbah, et non pas celle de rab Joseph, excepté ces trois sentences.

Mais s'ils ont travaillé eux-mêmes ou s'ils ont dépensé leur *propre* argent pour les travaux et l'amélioration du champ, les bénéfices leur appartiennent.

Question. — Ceci est en contradiction avec l'opinion de rabbi Hànina qui dit : Quand même le père n'a laissé à ses enfants qu'un puits, dont les agriculteurs louent l'eau, les bénéfices appartiennent à tous les frères, quoique les grands se soient chargés de le garder pour empêcher les voisins d'y prendre l'eau sans payer.

Fol. 144). *Réponse.* — Ce cas est différent; les petits frères auraient pu le garder comme les grands.

Rab Saphra a hérité ensemble avec ses frères de l'argent de son père. Il a fait un commerce avec l'argent et il a gagné; ses frères voulaient avoir leur part dans le profit, et l'ont assigné devant Rabba, qui leur a dit : Rab Saphra est un grand homme [un homme très-studieux], il n'aurait pas laissé son étude pour faire le commerce au profit des autres [1].

---

[1] Notre mischnah vient de dire : Si un des frères s'occupe de l'héritage pour le rendre productif, tous les frères ont leur part dans les produits ; mais si avant de s'en occuper, il dit à ses frères : Je veux me charger de telles occupations, mais à mon profit exclusif [et que les frères ne s'y sont pas opposés], le profit appartient à lui seul. Je crois donc que rab Saphra, qui connaissait la mischnah, a dit à ses frères qu'il fait le commerce pour son compte, et que les frères ne s'y sont pas opposés; par conséquent ils n'avaient aucune part dans les bénéfices. Plus tard ils ont prétendu que rab Saphra ne leur avait rien dit d'avance. Rabba leur dit donc : Il est probable que rab Saphra vous a dit d'avance qu'il veut travailler pour son compte, car il n'aurait pas autrement quitté l'étude pour le profit des autres. Le Raschbam interprète autrement le passage, en disant : Rab Saphra ne quittera pas l'étude au profit des autres ; c'est donc *comme s'il* avait dit d'avance qu'il veut travailler pour son compte. Je ne peux pas admettre cette interprétation ; on peut y faire les objections suivantes :

1) D'après l'interprétation du Raschbam le jugement de Rabba aurait tout l'air d'être partial pour les hommes d'étude ; ce qui serait contraire à la justice et à la pratique des Thalmudistes, comme les Thossephoth le disent à une autre occasion « devant la loi il n'y a aucune différence entre les hommes d'étude et les ignorants » [v. Thessephoth, fol. 140, verso, article *ele meathah*].

Rabbi Hánina dit: Si un individu mariant son fils aîné, a fait la noce dans une de ses maisons, la maison appartient au fils.

Remarque: C'est une loi motivée par l'usage, ainsi, je ne traduis pas la discussion et les distinctions qui suivent; car il ne s'agit pas ici d'un principe légal, mais de la coutume.

Mar Zoutra dit: Nous avons trois dispositions rabbiniques, motivées uniquement par l'usage qu'aucun principe légal n'explique. Ce sont:

1) Celle qu'on vient de dire, que la chambre nuptiale donnée par le père appartient au jeune marié.

2) Ce que rab Joudah dit au nom de Samuel: Si un individu donne par écrit tous ses biens à sa femme, elle n'en est que l'épitropé [1]; parce qu'on était dans l'usage de donner aux femmes de tels actes, non pas pour que les biens deviennent leur propriété, mais pour qu'elles les administrent [2].

---

2) Rab Saphra qui connaissait la mischnah, pourquoi, voulant faire le commerce à son profit exclusif, ne l'a-t-il pas dit d'avance à ses frères ?

3) Enfin il faut se rappeler que c'est rab Saphra dont on raconte le trait extraordinaire de probité commerciale [v. ma traduction plus haut, p. 219]. On peut bien admettre que cet homme adonné à l'étude a bien voulu faire un petit commerce pour gagner sa vie, mais qu'il n'a pas voulu faire ce commerce pour tous les héritiers, car la part de chacun aurait été trop petite, ainsi, a-t-il dit d'avance à ses frères: Je quitte mes études pour faire le commerce pour mon compte seul, et ses frères ne s'y étant pas opposés, sachant probablement qu'ils ne pouvaient rien gagner avec l'argent, rab Saphra a fait le commerce à son profit. Mais on ne comprendrait pas, qu'un homme si scrupuleux que Rab Saphra prenne d'abord l'argent de l'héritage sans rien dire [de sorte que ses frères pouvaient penser qu'il fait le commerce pour tous], et puis ayant gagné, qu'il dise qu'il a fait ce commerce pour lui seul.

[1] *Épitropé* est la forme féminine du mot grec *épitropos.*

[2] On voit ici le rôle considérable que les femmes jouaient dans la société israélite, puisqu'on leur confiait généralement l'administration de tous les biens qu'on possédait, ce qu'on faisait surtout avant la mort [v. plus haut p. 282]. Cet usage existait déjà à l'époque biblique, car la Bible indique les noms des mères des souverains, et elle raconte comme un acte de courage que le pieux roi Assa a enlevé le pouvoir à sa mère qui favorisait l'idolâtrie.

3) Ce que Rab dit : Si Rouben dit à Simon : j'ai chez toi 100 zouzes, donne-les à Lévi, et si tous ces trois individus sont présents, quand Rouben le dit, l'argent est acquis à Lévi [1].

MISCHNAH.

Si l'un des frères héritiers qui vivent en commun n'ayant pas fait le partage des biens, a été pris pour le service du roi, les bénéfices ou les pertes, [selon le Thalmud Jemschalmi] sont partagés par tous les frères. Si l'un de ces frères s'est attiré [par sa faute, dit la ghemara] une maladie, ses frères ne sont pas obligés de contribuer aux frais de son traitement.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si l'un des frères qui vivent en commun sur l'héritage a été nommé receveur ou guerrier [2], et si cette nomination n'est pas due à ses capacités personnelles, mais à l'usage de nommer l'un des membres de certaines familles, tous les frères se partagent les bénéfices ; mais si la nomination est due à sa personnalité, les bénéfices appartiennent à lui.

On lit dans une autre beraïtha : Si un des frères qui vivent en commun sur l'héritage a pris 200 zouzes pour aller dans un autre endroit faire l'étude de la *thorah* ou apprendre une profession, ses frères peuvent lui dire : Si tu restes chez nous, tu seras nourri avec nous ; mais si tu n'es pas chez nous, tu ne seras pas nourri sur les biens communs.

Question. — Pourquoi ne lui donnerait-on pas la nourriture là où il est?

---

[1] Nous savions déjà que les lois thalmudiques avaient trois sources, savoir : la Bible, la tradition qu'on faisait remonter à Moïse, à Josué et à Esdras, les *thekanoth*, les lois établies par le sinhedrin ou les chefs de la nation. Ici nous avons une quatrième source, l'usage relativement moderne.

[2] Le texte dit *polemistos*, mot, dont le Raschbam a connu l'origine grecque.

Réponse. — La beraïtha admet l'opinion de rab Houna d'après lequel ils peuvent dire : Il y a moins de frais quand plusieurs individus vivent ensemble que quand ils vivent séparément [1].

Question. — Pourquoi ne lui donnerait-on pas ce qu'il aurait coûté en restant chez ses frères ?

Réponse. — On le lui donne, en effet; la beraïtha veut dire seulement, qu'on ne lui donne pas davantage.

Notre mischnah dit, que le frère malade doit se soigner à ses frais. Rabin a envoyé dire au nom de rabbi Ylaï, que la mischnah parle d'un cas, où il s'est attiré la maladie par sa faute; autrement il peut se soigner sur les biens communs.

Les Thossephoth citent une *thossephtha* qui dit, qu'on parle ici d'un traitement fixe; mais le traitement qui n'a pas de terme fixé est comme la nourriture, et le malade peut en réclamer les dépenses sur les biens communs [2].

Remarque. — Ici suit une mischnah qui parle de l'usage des pères de famille d'envoyer un de leurs fils à la noce d'un ami pour être son *schouschbin* [c'est-à-dire pour lui faire le plaisir de sa société et pour lui apporter des présents], et de l'obligation que l'usage imposait au fiancé de rendre les mêmes services à son *schouschbin*, si celui-ci se marie à son tour. La ghemara discute sur les diverses dispositions de cet usage, et aussi d'un autre usage qui n'existait que dans certains pays, d'après lequel l'argent ou les cadeaux que le fiancé donnait à la fiancée devaient être rendus, si elle ou lui venait à mourir avant le mariage. La mischnah suivante et la ghemara qui l'accompagne parlent

---

[1] J'ai adopté ici l'interprétation des Thossephoth.

[2] Le traitement fixe comprend la réduction d'une luxation, l'ouverture d'un abcès, etc. Le traitement n'ayant pas de terme fixé comprend le régime à suivre, les soins hygiéniques, la prise des remèdes qu'on doit continuer longtemps.

Le Raschbam dit ici [fol. 145 recto] qu'un *khikhar* d'argent valait 25 *manoth*; une *manah* valait 25 sicles; un sicle valait 4 denars, *c'est-à-dire* 4 zouzes. Ainsi un *zouze* est un denar.

La ghemara parle de *baal schmouoth* et elle lui oppose *baal ghemara* [fol. 145 verso].

aussi des dispositions motivées par l'usage de rendre dans certains cas les cadeaux que le fiancé a donnés à sa fiancée.

MISCHNAH.

Fol. 146). Si un malade donne à un étranger tous ses biens à l'exception d'un petit champ [s'il n'a pas dit, ajoute le Raschbam, qu'il le fait parce qu'il va mourir], le don est valable. Mais s'il a tout donné sans rien laisser pour lui-même, il peut annuler le don; car il peut dire : Je n'ai donné tous mes biens que parce que je croyais que j'allais mourir; puisque j'ai donné *tout* sans rien laisser pour moi.

GHEMARA.

Question. — Il résulte de notre mischnah, qu'il faut apprécier les circonstances dans lesquelles un acte a été écrit, en ce sens qu'on admet que cet acte n'a été écrit que sous une certaine condition, quoique cette condition n'ait pas été exprimée et que les circonstances seules la fassent supposer. Quel est le *thana* qui admet cette idée?

Réponse. — Rab Nahâman dit : C'est rabbi Simon, fils de Menassja. Car on lit dans une beraïtha : Le fils unique d'un individu est allé à l'étranger; son père a entendu dire qu'il était mort, et il a donné tous ses biens à un autre, puis son fils est revenu; dans ce cas le don est valable. Rabbi Simon, fils de Menassja, dit que le père peut annuler le don, en disant qu'il ne l'aurait pas fait, s'il avait su que son fils était vivant.

Rab Schescheth dit : C'est rabbi Simon Schezouri et ses collègues. Car on lit dans une beraïtha : Si un individu dit à deux témoins : Écrivez une lettre de divorce pour ma femme, et s'il n'ajoute pas : Et donnez-la à ma femme, ils n'ont pas le droit de la lui donner. On faisait d'abord une seule exception pour un homme que l'on conduit à la mort; si celui-ci dit aux témoins d'écrire la lettre de divorce, quoiqu'il n'ait pas dit de la donner à sa femme, on peut la lui donner, car on peut supposer qu'il voulait qu'on la donnât, mais qu'il était trop troublé pour dire

tout ce qu'il fallait dire. Plus tard on y a ajouté celui qui s'embarque dans un navire pour aller en mer, et celui qui s'en va avec une caravane [dans le désert]. Rabbi Simon Schezouri dit qu'il faut ajouter encore un malade près de mourir, parce qu'on suppose qu'il veut qu'on donne la lettre à la femme, et que sa maladie l'a empêché de le dire.

On lit dans une beraïtha : Un malade est alité; on lui demande : A qui donnes-tu tes biens? il répond :

Fol. 147). Je croyais que j'avais un fils; comme je n'en ai pas, je donne mes biens à tel individu. Ou bien, un malade est alité; on lui demande : A qui donnes-tu tes biens? il répond : Je croyais que ma femme était enceinte; comme elle ne l'est pas, je donne mes biens à tel individu. Plus tard il se trouve qu'il a un fils, ou que sa femme est enceinte. Dans ce cas, le don est nul. La ghemara dit, que dans ce cas il y a accord entre rabbi Simon, fils de Menassja, et ses collègues [1].

---

[1] Les Thossephoth disent ici [fol. 147 recto, article *minayin*] que la loi qui rend le testament irrévocable, que la ghemara semble déduire d'un verset biblique, n'a pas été considérée par elle comme une loi mosaïque, et que le verset n'est qu'une attache; quoique tout semble ici indiquer, que la ghemara considère cette loi comme biblique.

1) Rab dit : d'où peut-on conclure que la loi sur le don d'un malade est une loi biblique ? du verset où il est dit *wehaabarthem*, etc. Malgré cela les Thossephoth disent avec raison que ce verset n'est qu'une attache.

2) Rabbah fils d'Abouha déduit cette loi d'un autre verset; la ghemara demande pourquoi il ne déduit pas la loi du verset *wehaabarthem*, comme Rab; elle répond que ce verset a été écrit pour nous apprendre autre chose. On devrait donc en conclure qu'il s'agit ici d'une déduction véritable ; Rab et Rabbah fils d'Abouha donnent ici la véritable interprétation du verset. Mais les Thossephoth expliquent ici avec raison la ghemara dans ce sens qu'elle demande, pourquoi Rabbah fils d'Abouha *n'attache-t-il* pas la loi au verset *wehaabarthem* comme Rab? Et elle répond que ce verset a été déjà utilisé pour y *attacher* autre chose.

3) Le texte de la ghemara dit: « Rab dit, d'où peut-on conclure que la loi sur le don d'un malade est une loi biblique?... Rabba dit au nom de rab Nahâman que cette loi n'est qu'une loi rabbinique. » On devrait donc en conclure que d'après Rab elle est une loi biblique, car il semble être en désaccord avec rab Nahâman. Malgré cela les Thossephoth admettent que tout le monde est

Rabba dit au nom de rab Naháman : C'est une loi rabbinique que le don fait par le malade verbalement est irrévocable; on a établi cette loi, parce que le malade serait malheureux, s'il n'était pas sûr que toutes ses paroles seront exécutées.

Question. — Rab Naháman paraît être en désaccord avec lui-même. Car Samuel dit : Si le créancier vend à quelqu'un un acte de prêt, et qu'ensuite il ait accordé au débiteur une dispense de la dette, l'acte est annulé et l'acheteur ne peut rien réclamer du débiteur [1]; même si l'héritier du créancier a accordé cette dispense au débiteur, l'acte de prêt est annulé. Rab Naháman dit à ce propos : Samuel lui-même admet que, si le créancier a fait de l'acte de prêt un don à quelqu'un, et s'il a fait ce don parce qu'il s'attendait à mourir, son héritier ne peut pas l'annuler en accordant une dispense au débiteur. Il en résulte, que d'après rab Naháman, la loi concernant les dons des malades et les testaments, est une loi mosaïque; l'héritier ne peut pas annuler la dette, car la loi mosaïque veut que le testament ne s'annule pas. Si cette loi n'était que rabbinique, pourquoi l'héritier ne pourrait-il pas dispenser le débiteur du payement?

Réponse. — La loi du testament, quoique rabbinique, a la valeur d'une loi mosaïque, en ce sens que l'héritier ne peut pas annuler le testament du malade.

---

d'accord que la loi en question n'est qu'une loi rabbinique, et que le verset biblique n'est qu'une attache.

4) Enfin la ghemara adresse une question contre rab Naháman, en disant qu'il est en contradiction avec lui-même, car dans une autre occasion il a émis une sentence de laquelle on pourrait conclure, qu'il considère la loi des testaments comme une loi mosaïque.

Les Thossephoth citent un passage analogue du traité *moed katan* [fol. 5 recto] à propos du *tzijon* [marque des tombeaux] qui est aussi d'institution rabbinique, quoiqu'on l'attache à un verset biblique et que la ghemara demande « est-ce qu'on peut le déduire de ce verset, ce verset a été écrit pour nous apprendre autre chose ? » Ce qui veut dire, d'après les Thossephoth, « est-ce qu'on doit l'*attacher* à ce verset, ce verset a été utilisé pour y *attacher* autre chose ? »

[1] Seulement, dit le Raschbam, le créancier doit rendre à l'acheteur son argent.

Rabba dit au nom de rab Naháman : Si un malade dit avant la mort : « Que tel individu *demeure* dans cette maison », ou s'il dit : « Qu'il mange les dattes de ce dattier », ces paroles sont nulles ; il faut qu'il dise « *donnez* cette maison à tel individu, pour qu'il y demeure », ou « *donnez* à tel individu ce dattier, pour qu'il en mange les fruits ».

Question. — Il résulte de cette sentence, que d'après rab Naháman, il n'y a qu'une différence entre un testament et l'acte de donation entre-vifs, c'est que le dernier a besoin d'un *kinjan* ou d'autres moyens légaux pour rendre le don irrévocable, tandis que la *parole seule* suffit au premier ; mais tout ce que le dernier ne peut pas donner, même avec un *kinjan*, le malade ne peut pas le donner non plus. S'il en est ainsi, rab Naháman est en désaccord avec lui-même.

Fol. 148). Car Rabba dit au nom de rab Naháman : Si un malade près de mourir dit : Un débiteur me doit de l'argent [il n'y a pas d'acte de prêt], donnez cet argent à tel individu, le don est valable, et l'individu recevra l'argent du débiteur. Or, si un homme bien portant fait à quelqu'un un don d'une dette verbale, le don est nul ; comment un malade peut-il donner ce qu'un autre ne peut pas donner?

Réponse. — Rab Papa dit : Celui qui reçoit un don par un malade près de mourir est considéré comme un héritier ; il peut donc se faire payer la dette, comme un héritier aurait pu le faire. Rab Ahá, fils de rab Yka, dit : Un homme bien portant peut aussi faire un don de la dette qu'on lui doit, quand il le fait comme rab Houna l'a indiqué. Car rab Houna dit au nom de Rab : Si Rouben dit à Simon : tu me dois 100 zouzes, donne-les à Lévi, et si ces trois individus sont présents pendant que Rouben le dit, l'argent est acquis à Lévi.

Question. — Rab Naháman vient de dire : Si un malade dit : que tel individu mange les fruits qui pousseront sur ce dattier, le don est nul, car on ne peut pas acquérir ce qui n'existe pas encore. S'il dit : le tronc du dattier appartiendra à Rouben, et

les dattes qui y pousseront appartiendront à Simon, le don de Simon est-il valable ou non? Si l'on admet qu'en donnant à Rouben le tronc, il a laissé pour Simon les branches avec les fruits, le don est valable, car les branches existent; si l'on admet qu'il n'a pas laissé les branches pour Simon, s'il ne lui a laissé que les dattes qui n'existent pas encore, le don est nul [1]. Si on admet qu'en donnant les dattes à Simon il n'a pas laissé les branches avec les fruits, en est-il de même, s'il a fait don à Rouben du tronc du dattier, en se réservant les fruits pour lui-même?

Réponse. — Rabba répondit au nom de rab Nahâman : Quand même on admettrait qu'en donnant les fruits à Simon, il ne lui a pas donné les branches; s'il se réserve les fruits pour lui-même, il s'est réservé aussi les branches.

Rabbi Abba dit à rab Aschê : Nous avons une autre variante, d'après laquelle la question et la réponse de rab Nahâman se rapportent à une sentence de Risch Lakesch. Car Risch Lakesch dit : Si un individu vend une maison à quelqu'un, en se réservant l'étage supérieur, cet étage lui reste. A ce propos, on a fait la question : S'il donne la maison à Rouben et l'étage supérieur à Simon, a-t-il laissé pour Simon le droit de laisser les saillies qui sortent de son étage dans la cour de Rouben, et qui lui servent à certains usages? Si on admettait que dans ce cas Simon n'a pas ce droit, en est-il de même, s'il s'est réservé l'étage supérieur pour lui-même? Rabba a répondu au nom de rab Nahâman : Quand même on admettrait qu'en donnant l'étage supérieur à Simon, le donateur ne lui a laissé aucun droit sur la cour donnée à Rouben; s'il s'est réservé cet étage à lui-même, il s'est réservé aussi le droit en question sur la cour. Il adopte l'opinion de rab Zbid, qui dit, que le vendeur de la maison qui s'est réservé l'étage supérieur, a aussi le droit en question sur la cour vendue; d'où il résulte qu'on admet, que si le vendeur se réserve l'étage supérieur, il se réserve aussi la place de ses saillies.

Rab Joseph, fils de Minjomé, dit au nom de rab Nahâman : Si

---

[1] J'ai adopté l'interprétation des Thossephoth, en la modifiant un peu.

un malade, pensant qu'il va mourir, a distribué tous ses biens à d'autres individus, il faut prendre en considération la manière dont les divers dons ont été faits. Si ces divers dons peuvent être considérés comme un seul acte, par lequel le malade veut distribuer tous ses biens, il est évidemment déterminé par l'imminence de la mort ; par conséquent, s'il meurt, tous ces dons sont valables; s'il guérit, il peut les annuler tous. Mais, si ces divers dons sont des actes séparés et indépendants l'un de l'autre, si d'abord le malade ne voulait que donner un seul champ à un individu, en gardant pour lui-même tout le reste, et si plus tard il a changé d'avis, en se décidant à donner un autre champ à un autre individu, tous ces dons sont considérés comme des dons ordinaires, non déterminés par l'imminence de la mort, et ils sont tous valables, que le malade meure ou qu'il guérisse; car après chacun de ces dons, il a laissé encore un ou plusieurs champs pour lui-même; excepté le dernier don, qui est considéré comme déterminé par l'imminence de la mort, et que le malade peut annuler s'il guérit, car après ce don il n'a rien laissé pour lui-même.

Question. — Si le malade a mis un certain espace de temps entre les divers dons, doit-on en conclure que ce sont des actes séparés, et qu'en faisant le premier don, il n'a pas encore pensé faire le deuxième, etc. ? N'est-il pas possible qu'avant de faire le premier don, il se soit déjà décidé à distribuer tous ses biens, mais qu'il ait mis du temps entre les divers dons, pour réfléchir à ce qu'il donnera à chacun ?

Réponse. — Quand un malade se décide à distribuer tous ses biens à divers individus, en vue de la mort, il réfléchit d'ordinaire à ce qu'il doit donner à chacun, avant de les appeler et de commencer le premier don.

Rab Ahà, fils de Minjomé, dit au nom de rab Naháman : Si un malade donne tous ses biens à d'autres individus [en confirmant le don par un *kinjan*], l'acte est valable, quand même le malade guérit; il n'est pas prouvé qu'il l'ait fait en vue de la mort, quoiqu'il ne se soit rien réservé dans son pays, car il peut posséder des biens dans un autre pays.

Question. — Notre mischnah dit que s'il ne s'est rien réservé, on en conclut qu'il a fait le don en vue de la mort, et il peut l'annuler s'il guérit. Pourquoi ne craint-elle pas, qu'il ne possède des biens dans un pays étranger?

Réponse. — Rab Háma répondit que la mischnah parle d'un cas, où le malade dit qu'il fait un don de *tout* ce qu'il possède. Mar, fils de rab Aschè, dit que la mischnah parle d'un cas, où l'on sait qu'il n'a rien ailleurs.

Question. — On sait qu'un malade qui a fait un testament ou des dons, en vue de la mort, peut les annuler par un nouveau testament, ou en donnant les mêmes objets à d'autres personnes. S'il a fait un testament où il donne *tous* ses biens à Rouben, et s'il change d'avis ensuite, en donnant une *partie* à Simon, Rouben peut-il garder le reste après la mort du malade, ou non?

Réponse. — On lit ailleurs: Si un malade donne à Rouben tous ses biens, et s'il en donne ensuite une partie à Simon, celui-ci a acquis le don qu'on lui avait fait, mais Rouben n'a rien. Il est probable, qu'on parle ici d'un cas où le malade est mort; on peut donc en conclure que, si le malade annule une partie du testament, le reste est aussi annulé.

Réplique. — On ne peut rien en conclure; car le passage parle peut-être d'un cas, où le malade est guéri; le don de Rouben, qui a été fait évidemment en vue de la mort, est annulé par suite de la guérison; le don de Simon reste valable, car le malade ne lui ayant donné qu'une partie de ses biens, rien ne prouve que ce don ait été fait en vue de la mort. Il est même probable que le passage parle d'un cas de guérison, car on lit ensuite dans ce passage: Si le malade donne d'abord à Rouben une partie de ses biens, et s'il les donne ensuite tous à Simon, le premier don est valable et le deuxième nul. Il en résulte qu'on parle dans ce passage d'un cas de guérison; le premier don est valable, car rien ne prouve que ce don ait été fait en vue de la mort, puisque le malade s'est réservé le reste des biens; le deuxième don est nul, car il a été fait en vue de la mort, puisque le malade a donné

tout ce qu'il avait. Si ce passage parlait d'un cas de mort, il aurait dit que le deuxième don est aussi valable.

Rab Yemar dit à rab Aschè : On peut toujours conclure de ce passage, que si le malade annule une partie du testament, tout est annulé. Car, même en supposant que ce passage parle d'un cas de guérison, on ne comprend pourquoi Simon, auquel le malade a donné une partie des biens, peut la garder, que si on admet que le malade, en annulant une partie du testament, faite au profit de Rouben, a par là même annulé le testament tout entier, le malade ne veut plus *rien* donner à Rouben, il donne une partie de ses biens à Simon, et garde le reste pour lui-même. Or, quand un malade donne à quelqu'un une partie de ses biens, en se réservant le reste pour lui-même, le don est valable, même s'il guérit, car rien ne prouve qu'il ait été fait en vue de la mort. Mais, si l'on admettait que le malade qui annule une partie du testament n'annule pas le reste, on ne comprendrait pas pourquoi Simon peut garder la partie des biens que le malade lui avait donnée, car ce don a été fait évidemment en vue de la mort, puisque le malade, en lui donnant une partie de ses biens, voulait que le reste appartînt à Rouben, sans se rien réserver pour lui-même.

La ghemara adopte l'opinion que, si un malade fait un don à quelqu'un dans son testament, et s'il annule plus tard une partie, le don entier est annulé. Par conséquent, dans le premier cas de notre passage, où le malade a fait d'abord à Rouben le don de *tous* ses biens, et ensuite à Simon d'une *partie* seulement, le premier don est nul et le deuxième est valable, soit que le malade meure, soit qu'il guérisse; le premier don est nul, parce que le malade en a annulé une partie, en donnant cette partie à Simon; le deuxième don est valable, parce que rien ne prouve que ce don, fait en faveur de Simon, ait été motivé par l'imminence de la mort, puisque le malade, en lui donnant une partie, s'est réservé le reste, le don fait à Rouben étant nul. Dans le deuxième cas de notre passage, où le malade a fait d'abord à Rouben le don d'une *partie* de ses biens, et ensuite à Simon le don de *tous* ses biens, le premier don est toujours valable, car

rien ne prouve qu'il ait été fait en vue de la mort, et le malade ne peut pas l'annuler ; le deuxième don est nul, si le malade guérit, mais il est valable en cas de mort.

Question. — Si le malade a offert tous ses biens au trésor sacré, peut-il annuler ce don ou non, s'il guérit ? S'il a dit qu'il abandonne tous ses droits, en renonçant à son droit de propriétaire, et si un autre s'en est emparé, peut-il les reprendre, s'il guérit? S'il a distribué tous ses biens aux pauvres, peut-il les reprendre, s'il guérit, en disant qu'il ne l'a fait qu'en vue de la mort, ou bien, comme il s'agit de l'aumône, doit-on admettre qu'il les a donnés sans conditions? Le doute n'est pas résolu.

.Fol. 149). *Question.* —Si le malade a vendu *tous* ses biens, peut-il annuler la vente, s'il guérit, en disant qu'il ne les a vendus que parce qu'il pensait qu'il allait mourir, puisqu'il ne s'est rien réservé pour lui-même, ou bien la vente reste-t-elle valable?

Réponse. — Rab Joudah dit au nom de Rab, que la vente est valable; cependant parfois rab Joudah disait au nom de Rab, que la vente est nulle. Il n'y a pas là de contradiction. S'il a vendu ses biens pour payer des dettes, la vente est valable [de même, s'il a dépensé l'argent qu'il a reçu comme prix de ses biens; car, dans ce cas, on peut dire qu'il a eu besoin de faire ces dépenses]; mais s'il a encore l'argent qu'il a reçu, on voit qu'il n'était pas pressé de vendre tous ses biens, et qu'il n'a pu le faire qu'en vue de la mort [1].

Question. — Si un malade a fait l'aveu qu'il a emprunté de l'argent à un individu ou que tel objet lui appartient, cet individu peut-il, sur cet aveu, réclamer l'argent ou l'objet après la mort du malade [2] ?

---

[1] Le Raschbam l'explique autrement.

[2] Voici à mon avis le sens de cette question. Si un homme fait l'aveu qu'il doit de l'argent à nn individu, l'aveu est nul, à moins qu'il ne le fasse devant témoins, en disant : vous êtes mes témoins que je fais cet aveu, car il peut dire *meschateh ani bakh*, j'ai plaisanté [v. traité Synhedrin, fol. 29]; mais si l'aveu a été fait par un malade, faut-il après sa mort donner l'argent à l'individu, par suite du principe *mitzvah lekajem dibré hameth*, il faut exécuter les paroles

Réponse. — L'individu peut réclamer l'objet après la mort du malade, ce qu'on peut conclure du fait suivant : Rabba devait 12 mille zouzes à Yssour le prosélyte; cet Yssour était près de mourir, et Rabba craignait que le fils de son créancier ne réclamât le payement de la dette d'une manière pressante, car il

---

qu'un malade dit avant la mort, ou bien n'est-on pas obligé de le faire, parce que le malade n'a pas dit clairement : *donnez* l'argent ou l'objet à cet individu, il a fait seulement un aveu, c'est-à-dire il a employé une expression qui dite par un homme bien portant, n'entraîne pas l'obligation de payer l'argent ? Il faut se rappeler ce que rab Nahâman a dit : Si un malade dit : que tel individu demeure dans ma maison, cette parole est nulle, il faut qu'il dise : donnez cette maison à tel individu..., car l'expression qui n'a pas de valeur chez un homme bien portant, n'est pas valable non plus chez un malade [v. plus haut, p. 325].

Je crois qu'il s'agit ici d'une dette ou d'un objet, qu'un individu a réclamé avant que le malade ait fait l'aveu, ce qui est, du reste, le sens ordinaire du mot *schehodeh*, il a avoué que la réclamation était juste. Car si le malade avait fait l'aveu sans que personne ait rien réclamé, il est certain que l'aveu serait nul. Car on lit dans le traité Synhedrin [fol. 29] : Un malade dit avant sa mort : Je dois de l'argent à tels individus; après sa mort les individus sont venus réclamer l'argent des héritiers ; mais rabbi Hiya les a acquittés.

Le Raschbam et les Thossephoth expliquent le passage autrement. Le Raschbam dit qu'il s'agit d'un cas, où le malade a fait le singulier aveu, qu'un objet qui était considéré comme sa propriété n'était qu'en dépôt chez lui, et qu'il appartenait à tel individu, quoique tout le monde ait été convaincu que cet objet n'appartenait pas à l'individu. Comment peut-on avoir des doutes dans un cas pareil ? La distinction que le Raschbam fait entre l'aveu d'un emprunt et celui d'un dépôt est déjà réfutée par les Tossephoth.

Les Thossephoth citent deux autres interprétations, et ils adoptent la première ; la deuxième est en effet inadmissible, car elle ajoute au texte de la ghemara des mots qui ne s'y trouvent pas. La première que les Thossephoth adoptent est celle-ci : Si le malade a fait l'aveu qu'il doit de l'argent à tel individu, quoique nous soyons convaincus que l'aveu est faux, faut-il admettre que le malade a voulu faire un don à l'individu en vue de la mort, de sorte que s'il guérit il peut annuler ce don, ou bien est-ce un don véritable, qu'il ne peut plus annuler même en cas de guérison ?

Je ne peux pas admettre cette interprétation. Nous venons de voir l'opinion de rab Nahâman, que l'expression qui n'a aucune valeur si elle vient d'un homme bien portant, n'a pas de valeur non plus dans la bouche d'un malade. Or, un homme bien portant qui fait un aveu faux, n'est pas condamné au payement. Pourquoi le malade ne pourrait-il pas se rétracter, surtout s'il guérit ?

n'était pas dans ce moment à même de payer une si forte somme. Mais Yssour n'avait pour héritier que rab Meri, dont la paternité et, par conséquent, le droit sur l'héritage étaient douteux[1]. Rabba s'est donc demandé, quel droit rab Meri pourrait-il avoir sur l'argent que je dois à Yssour? Est-ce par héritage? il ne peut pas hériter d'Yssour, dont la paternité est douteuse [2].

Est-ce qu'Yssour lui ferait par testament un don de cet argent? Le don qu'un malade fait à son héritier, est comme l'héritage; si celui-ci a le droit d'hériter, il peut réclamer le don; s'il n'a pas le droit d'hériter, il ne peut pas réclamer le don [3].

Est-ce que rab Meri pourrait acquérir l'argent par la *me-*

---

[1] La mère de rab Meri a été enlevée, dit le Raschbam, par des païens qui l'ont amenée prisonnière; c'est à cette occasion qu'elle est devenue enceinte d'Yssour quand il était encore païen. Ce n'est que vers la fin de la grossesse qu'Yssour se convertit au judaïsme et qu'il a épousé la prisonnière. On comprend que dans ces circonstances on pouvait bien savoir que rab Meri était le fils de sa mère, mais il était impossible de prouver qu'il était le fils d'Yssour.

[2] La paternité était nécessairement douteuse, puisque la mère de rab Meri était enceinte d'Yssour avant d'être mariée. Je n'admets donc pas ici l'interprétation du Raschbam.

[3] C'est l'interprétation de Mar fils du gaon rab Hay, cité par le commentaire rabbenou Ascher. Je crois que d'après cette interprétation Rabba veut dire : si un homme dit avant sa mort : je fais un *don* de tel objet à tel individu qui est mon fils, c'est comme s'il disait: je veux que tel individu qui est mon fils *hérite* tel objet; par conséquent, si cet individu n'a pas le droit d'*hériter* de lui, parce qu'il n'est pas son fils, il ne peut pas réclamer cet objet, quand même le malade aurait prononcé le mot *don*. Mais si le malade dit qu'il fait un don à quelqu'un qui n'est pas son héritier, le don est valable. Les thossephoth, en effet, citent un passage du traité Ghitin, où l'on dit que si un malade fait un don à son esclave, le don est valable [v. Thossephoth, article *khol deyitheh*], à plus forte raison s'il fait un don à un autre individu. Il est vrai qu'Yssour aurait pu dire avant sa mort : je fais un don à rab Meri, qu'il soit mon fils ou non, alors le don aurait été valable. Mais Rabba espérait qu'il ne le ferait pas, le considérant comme son fils. C'est ainsi que Rabba dit: il ne pourrait pas faire acquérir à rab Meri l'argent avec un champ, car il n'a pas de champ. Cependant Yssour aurait pu louer ou acheter un petit champ ou une partie quelconque d'une maison, comme l'a fait rab Papa qui a cédé à rab Samuël, fils d'Aha, le seuil de sa maison et 12 mille zouzes [p. 336]; mais Rabba espérait, qu'Yssour ne penserait pas à ce moyen.

schikhah? Il ne peut pas accomplir cette action, car Yssour ne peut pas lui donner cet argent qu'il n'a pas. Est-ce qu'il pourrait acquérir l'argent par l'échange? [Yssour cédera à rab Meri l'argent, et celui-ci donnera au premier en échange un autre objet; quand Yssour fera la *meschikhah* sur l'objet, l'échange sera irrévocable, et l'argent appartiendra à rab Meri], mais on ne peut pas faire l'acquisition des pièces de monnaie par ce moyen [*voy.* ma traduction du *Traité Baba metzia*, p. 218). Est-ce qu'Yssour lui fera don d'un champ [ou d'un immeuble] et de l'argent en même temps, pour que rab Meri, en faisant l'acquisition d'un champ, acquière en même temps l'argent? Yssour ne possède pas de champ [1]. Rab a dit [*voy.* plus haut, p. 320], que si Rouben dit à Simon : Donne à Lévi l'argent que tu me dois, et si ces trois individus sont présents quand Rouben le dit, l'argent est acquis à Lévi. Si donc Yssour me disait de donner l'argent à rab Meri et si nous étions tous présents quand il le dirait, l'argent serait acquis à rab Meri. Mais s'il m'appelle, je n'irai pas chez lui [il ne peut pas venir chez moi, car il est malade].

Rab Yka, fils de rab Amé, demanda alors pourquoi Yssour ne pourrait-il pas employer un autre moyen? Il peut faire l'aveu que l'argent appartient à rab Meri, après que rab Meri l'aurait *réclamé* de lui, alors celui-ci sera considéré comme le propriétaire légitime de l'argent par suite de cet aveu [2]. Il en résulte que, si un malade dit : Tel objet appartient à tel individu qui l'a

---

[1] Yssour aurait pu acheter ou louer une maison ou un champ, pour le céder à rab Meri en même temps que l'argent, et celui-ci, en faisant l'acquisition de l'immeuble, serait devenu le propriétaire légitime de l'argent, comme l'a fait rab Papa [p. 336]. Mais Rabba espérait, qu'Yssour n'y penserait pas.

[2] Les Thossephoth citent des passages qui prouvent que Rabba ne devait pas garder l'argent [v. les Thossephoth, article *megamar*], et ils demandent pourquoi voulait-il le garder. D'après le Raschbam et les Thossephoth il voulait le garder, les Thossephoth disent que c'était un dépôt qu'Yssour a confié à Rabba. Je crois que c'était un emprunt que Rabba a fait et qu'il n'était pas à même de payer. Yssour était un créancier patient, et Rabba craignait que rab Meri ne fût plus sévère, et qu'il n'exigeât le payement immédiat; mais il avait l'intention de le rendre plus tard, quand il aurait de l'argent.

réclamé de moi, cet individu peut le réclamer après la mort du malade [1].

Question. — Notre mischnah dit : Si un malade fait un don à quelqu'un de ses biens, en se réservant un petit champ, le don est valable, même s'il guérit; car rien n'indique que le don ait été déterminé par l'imminence de la mort. Combien doit-il se réserver, pour qu'on puisse dire que le don a été fait même pour le cas de guérison?

Réponse. — Rab Joudah répondit au nom de Rab : Il doit laisser pour lui-même une étendue de terrain suffisante pour son entretien. Rab Jérémie, fils d'Abba, dit : Il suffit qu'il se soit réservé des meubles suffisants pour son entretien. Rabbi Zéra dit : Comme ces anciens ont raison! En effet, la mischnah dit : Si le malade s'est réservé un petit champ, on peut admettre qu'en faisant le don, il pensait le maintenir même dans le cas de guérison, où il pourrait vivre du champ qu'il s'est réservé; il doit en être de même, s'il s'est réservé des meubles, desquels il pourrait vivre.

Fol. 150). Il est certain que, si un malade ou une autre personne dit qu'il fait don à un individu de ses *metaltelin*, il n'a pas compris par cette expression tous ses meubles, car *metalteli* veut dire seulement les petits outils du ménage; mais il n'a pas compris le froment, ni l'orge, ni le bétail, etc. Mais s'il a dit

---

[1] Les Thossephoth l'interprètent autrement.

J'ai dit plus haut [p. 331], que la question de la ghemara portait sur un cas, où l'objet a été réclamé par l'individu avant que le malade ait fait l'aveu. Car la ghemara dit dans le traité Synhedrin, que si l'individu n'a pas réclamé avant que le malade ait fait l'aveu, il ne peut rien réclamer des héritiers, et l'aveu est nul. Or, ici il paraît que rab Meri n'a pas réclamé l'argent à Yssour, par conséquent l'aveu doit être nul. Mais Yssour a pu lui dire de le réclamer; du reste, il y a une différence entre les deux cas. Dans le traité Synhedrin, ce sont les héritiers du malade qui veulent annuler l'aveu, et on dit que l'aveu n'a pas assez de valeur pour obliger les héritiers au payement. Mais dans le cas d'Yssour faisant l'aveu en faveur de rab Meri, qui peut vouloir l'annuler? Est-ce Rabba? Rabba avoue nécessairement que ce n'est pas lui qui est le propriétaire de l'argent, que l'aveu soit vrai ou faux; il n'est pas l'héritier d'Yssour.

qu'il fait don de *tous les metaltelin*, il a compris aussi le froment et l'orge, etc.

Rabba dit au nom de rab Naháman : Il y a cinq cas dans lesquels on fait une différence, si l'on donne *tous* les biens sans se rien réserver, ou si l'on se réserve quelque chose. Ce sont :

1) Un malade qui fait un don de *tous* ses biens, sans se rien laisser, il peut l'annuler s'il guérit, car on suppose que le don n'a été fait que pour le cas de mort. Mais s'il s'est réservé un petit champ, le don est valable même en cas de guérison, car rien n'indique que le don ait été déterminé par l'imminence de la mort.

2) Si un individu fait un don de *tous* ses biens à son esclave, l'esclave est affranchi, car parmi ses biens se trouve aussi l'esclave qui est donc rendu à lui-même ; mais s'il s'est réservé une partie de ses biens sans la préciser, l'esclave n'est pas affranchi, car il est peut-être compris dans la partie réservée [1].

3) Rab Joudah a dit au nom de Samuel : Si un individu [un malade] donne *tous* ses biens à sa femme, on admet qu'il a voulu seulement les confier à son administration [*voy.* plus haut, p. 319], car on suppose, qu'il n'a pas voulu complétement déshériter ses héritiers.

4) Si un individu distribue dans son testament *tous* ses biens à ses enfants, en donnant aussi un petit champ à sa femme, si la femme y a consenti, elle ne peut plus saisir pour sa khethoubah les champs donnés aux enfants [*voy.* plus haut, fol. 132].

5) Si une femme sur le point de se marier donne *tous* ses biens à un individu avant le mariage pour les soustraire au mari, elle peut annuler le don ; car on suppose qu'elle n'a pas voulu donner à un autre tous ses biens sans rien laisser pour elle-même, et qu'elle n'a fait cet acte que pour soustraire les biens au mari.

Dans tous ces cas, si celui qui fait le don de tous ses biens

---

[1] Il paraît que d'après ce passage un esclave peut posséder. Dans d'autres endroits la ghemara di clairement qu'un esclave peut posséder.

s'est réservé des meubles, c'est comme s'il s'était réservé un immeuble; excepté dans le cas de la khethoubah, où il faut que le mari se soit réservé un immeuble. Amémar dit: Si le mari s'est réservé des meubles qui sont intacts [et qu'il a, disent les Thossephoth, hypothéqués pour la khethoubah], c'est comme s'il s'était réservé un immeuble [1].

Rab Papa avait 12 mille zouzes chez ses débiteurs, et il voulait que rab Samuel, fils d'Aha, en fît l'acquisition. Il a donc cédé à rab Samuel le seuil de sa maison en même temps que l'argent, et rab Samuel, en faisant l'acquisition de l'immeuble, a acquis aussi l'argent.

Fol. 151). La mère de rab Zoutra, fils de Tobie, a fait avant de se marier, un don de ses biens à son fils, puis elle s'est mariée, et son mari a divorcé avec elle. Rab Houna, fils de rab Josué, dit qu'elle peut reprendre ses biens à son fils, car elle lui a dit, qu'elle n'a fait le don de ses biens que pour les soustraire au mari.

La mère de Ramé, fils de Háma, a donné ses biens par testament à son fils Ramé; le lendemain matin elle les a donnés à un autre fils, rab Oukba. Rab Naháman a dit que le dernier testament annule le premier. Car Samuel a dit : Tout don d'un malade qu'il peut annuler s'il guérit, il peut aussi l'annuler avant la mort, soit en reprenant l'objet donné pour soi-même, soit en le donnant à un autre.

La mère de rab Amram le pieux avait beaucoup d'actes; elle dit avant sa mort : Tous mes actes appartiendront à mon fils Amram. Après sa mort, les frères d'Amram en voulaient leur part, ils se sont présentés devant rab Naháman auquel ils ont dit : Amram n'a pas acquis les actes, car il n'a pas fait la *meschikhah*. Mais rab Naháman leur dit : Les paroles d'un ma-

---

[1] Le commentaire rabbenou-Ascher dit à cette occasion, que les derniers rabbins [de la fin de l'époque thalmudique] ont établi la loi, que la femme peut se faire payer la khethoubah sur les meubles que le mari a laissés.

La ghemara dit ici que le mot *nekhassim* implique tous les biens, comme des esclaves, des champs, des vêtements, de l'argent, des actes, des bestiaux, etc.

lade sont irrévocables, comme si elles étaient inscrites dans un acte, qui aurait été transmis à celui qui doit recevoir le don.

La sœur de rab Tobie, fils de rab Mathanah, a fait par testament un don de ses biens à son frère rab Tobie le matin; le soir suivant, elle les a donnés à son frère rab Ahádbouj. Rab Naháman dit alors, que le dernier testament annule le premier. Car Samuel a dit : Tout don d'un malade qu'il peut annuler s'il guérit, il peut aussi l'annuler s'il ne guérit pas.

La sœur de rab Dimé, fils de Joseph, avait un jardin. Quand elle était malade, elle en faisait don à son frère, et quand elle guérissait elle annulait le don. Un jour elle devint malade et elle envoya dire à son frère : Viens faire l'acquisition du jardin, dont je te fais don; le frère fit répondre, qu'il ne veut plus le don qu'elle va encore annuler. Elle lui envoya dire : Viens faire l'acquisition de la façon que tu voudras [pour rendre le don irrévocable]. Il est venu et il lui a fait confirmer le don par un *kinjan*, mais il n'a pas accepté le jardin entier, il en a laissé à sa sœur une partie. La sœur guérit et voulut encore annuler le don. Elle se présenta devant rab Naháman, qui fit appeler son frère. Le frère répondit : Pourquoi dois-je venir? Elle m'a confirmé le don par un *kinjan*, et elle s'est réservé une partie du jardin. [Notre mischnah dit que, si un malade donne ses biens à un autre en s'en réservant une partie, il ne peut pas annuler le don s'il guérit, car rien n'indique que le don ait été fait seulement pour le cas de mort.] Mais il y avait des témoins qui ont déposé, que la sœur a parlé comme une personne qui n'a plus d'espoir de vivre. Rab Naháman a alors dit : Elle a fait don, parce qu'elle pensait qu'elle allait mourir; or, celui qui fait un don parce qu'il pense qu'il va mourir, peut l'annuler s'il guérit.

Rabba dit au nom de rab Naháman : Si un malade fait à un individu un don de ses biens, en s'en réservant une partie, il ne peut pas l'annuler s'il guérit [car rien n'indique qu'il ne l'a fait que pour le cas de mort], mais le don n'est valable que s'il a été confirmé par un *kinjan* [ou par un des autres moyens légaux

qui rendent un don valable]; sans cela le don est nul, que le malade meure ou qu'il guérisse.

Question. — Rabba lui-même qui vient de faire connaître l'opinion de rab Nahâman, lui adresse la question suivante : Notre mischnah dit que, si le malade, en donnant ses biens aux autres, s'est réservé un petit champ, le don est valable, et la mischnah parle probablement d'un don sans *kinjan*. — Non, la mischnah parle d'un don confirmé par un *kinjan*. — On ne peut pas admettre que la mischnah parle d'un don confirmé par un *kinjan*, car elle ajoute : Si le malade a donné *tous* ses biens sans se *rien réserver*, il peut l'annuler; s'il y avait eu *kinjan*, pourquoi pourrait-il l'annuler?

Réponse. — Rab Nahâman répondit : Samuel l'a dit : Si un malade donne tous ses biens à d'autres, sans se rien réserver, quoiqu'il ait confirmé le don par un *kinjan*, il peut l'annuler après sa guérison [et même avant sa mort, *voy.* plus haut, p. 336], car il est certain que le don a été déterminé par l'imminence de la mort.

Question de rab Mescharschija qu'il communiqua à Rabba. — La mère des fils de Rokhel était malade; elle dit: qu'on donne ma *khebina* [le Raschbam dit *beth nephesch*, Esaïe, III, 20] à ma fille; cet objet valait 1200 *manoth* [une manah est 100 denars]. Quand elle mourut, on a donné cet objet à sa fille, quoique le don n'ait pas été confirmé par un *kinjan*. Ceci est en contradiction avec l'opinion de rab Nahâman.

Réponse. — Cette femme a dit qu'elle fait le don, parce qu'elle croit qu'elle va mourir; dans ce cas on n'a pas besoin de *kinjan*.

Question de Rabbina qu'il communiqua à Rabba. — On lit ailleurs : si un individu dit : donnez cette lettre de divorce à ma femme, ou cet acte d'affranchissement à mon esclave, on ne peut pas le donner après sa mort; mais s'il dit: donnez 100 zouzes à tel individu et s'il est mort ensuite, on les donne après sa mort; or, ici on parle d'un don sans *kinjan*, comme dans la lettre de divorce, où il n'y a pas de *kinjan;* le don est donc valable sans *kinjan*, ce qui est contraire à l'opinion de rab Nahâman.

Réponse. — On parle ici également d'un cas, où l'individu fait un don de 100 zouzes, parce qu'il croit qu'il va mourir.

La ghemara adopte les opinions suivantes :

1) Si un malade fait à quelqu'un un don de ses biens, en s'en réservant une partie, le don est nul sans *kinjan*, quand même le malade serait mort.

2) Si le malade fait à quelqu'un un don parce qu'il croit *qu'il va mourir*, le don est valable sans *kinjan*, s'il meurt ; mais s'il guérit, il peut annuler le don, même quand il a été confirmé par un *kinjan*.

Fol. 152). Si le malade a eu soin de mentionner par écrit dans le testament le *kinjan* [s'il écrit : j'ai donné à tel individu tel objet et j'ai confirmé le don par un *kinjan*], les disciples de Rab disent au nom de Rab, qu'un tel acte a une double valeur, celle d'une donation entre-vifs et celle d'un testament. Il a la valeur de la donation entre-vifs en ce sens, que le malade ne peut pas l'annuler, s'il guérit [1]. Il a la valeur d'un testament en ce sens que si le malade y inscrit : je donne la dette que mon débiteur me doit, à tel individu, le don est valable [si un créancier bien portant fait un don à un individu de la dette que son débiteur lui doit, le don est nul, v. plus haut, p. 333]. Samuel dit : je ne sais pas comment je dois juger ce cas ; il est possible que le malade, qui devait savoir qu'il n'est pas nécessaire d'inscrire le *kinjan* dans le testament, ne l'a fait que pour faire entendre que le don ne doit être validé que par le *kinjan*, lequel ne doit recevoir sa valeur que par la remise de l'acte au donataire, et si cette remise n'a été faite qu'après la mort du malade, elle n'a aucune valeur ; car on ne peut pas faire l'acquisition d'un objet par la réception d'un acte après la mort de celui qui l'a écrit [après la

[1] Il est dit dans notre mischnah que, si le malade fait don de tous ses biens sans se rien réserver, il peut l'annuler malgré le *kinjan*, car il n'a fait le don que parce qu'il pensait qu'il va mourir. Mais la mischnah parle d'un cas, disent les Thossephoth, où le *kinjan* n'est pas mentionné dans l'acte ; ic on parle d'un cas où le *kinjan* est mentionné dans le testament [v. Thossephoth, article *mathanath*].

mort du malade, dit le Raschbam, l'objet ne lui appartient plus, il appartient aux héritiers, et l'acte écrit par le défunt n'a plus de valeur] [1].

Question. — Rab et Samuel sont tous les deux en contradiction avec eux-mêmes. Car Rabbin a envoyé dire au nom de rabbi Abouhou : Sachez que rabbi Elàzar a envoyé dire à ceux de l'exil au nom de notre Rabbi [2] que, si un malade dit : écrivez et donnez 100 zouzes à tel individu, et s'il est mort ensuite, il ne faut pas écrire, ni donner; car le malade voulait peut-être que le don ne fût validé que par la remise de l'acte qu'il a ordonné d'écrire, et cet acte n'a plus de valeur après sa mort [l'acte n'a pas de valeur, s'il n'a été remis au donataire qu'après la mort du malade]. Rab Joudah, au contraire, dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter comme une *halakhah* [loi] d'écrire et de donner, comme le malade le dit.

Réponse. — Rab n'est pas en contradiction avec lui-même ; car dans notre cas où Rab dit que le don est valable, le malade l'a confirmé par un *kinjan;* tandis que dans le cas où il dit qu'il ne faut pas donner les 100 zouzes, il n'y avait pas de *kinjan.* Samuel non plus n'est pas en contradiction avec lui-même ; car dans notre cas Samuel dit que le don n'est pas valable, parce que le malade semble avoir fait dépendre la valeur du don uniquement du *kinjan;* tandis que dans le cas de 100 zouzes le malade a dit : donnez à tel individu 100 zouzes et ajoutez à mes paroles pour *amplification* le *kinjan* dans l'acte dans lequel vous inscrirez le don [3].

---

[1] Le texte dit littéralement : « peut-être a-t-il voulu que le don ne soit validé que par l'acte, et l'acte n'a pas de valeur après la mort. » J'ai ajouté : « il a voulu que le don ne soit validé que par le *kinjan*, lequel ne doit recevoir sa valeur que par la *remise* de l'acte. Car d'une part la ghemara dit [p. 341] que, si le malade a écrit : j'ai donné tel objet et j'y ai *ajouté* le *kinjan*, le don est valable; car par cette expression le malade a indiqué, qu'il veut que le don soit validé *sans* le *kinjan* qui n'est mentionné que comme simple amplification. D'autre part le commentaire rabbenou Ascher dit que, si le testament a été remis au donataire avant la mort du malade, le don est valable ; j'ai donc traduit par la *remise* de l'acte.

[2] Le texte dit *rabbenou,* notre rabbi, qui indique ici Rab.

[3] Je crois que, d'après cette réponse, il faut admettre la locution si fré-

Autre question. — Rab Naháman fils d'Isaac était assis derrière Rabba, et il a entendu que Rabba qui était assis devant rab Nahaman, lui adressa cette question : Samuel paraît en contradiction avec lui-même. Ici il dit que, si le malade a eu soin de mentionner par écrit dans le testament le *kinjan*, on peut admettre que le malade a voulu faire dépendre la valeur du don, non pas de ses paroles prononcées avant la mort et consignées dans le testament, mais du *kinjan* qui ne doit recevoir sa valeur que par la remise du testament qui aura lieu après la mort ; par conséquent le donataire ne peut rien réclamer après la mort du malade. Ceci est en contradiction avec ce que rab Joudah a dit au nom de Samuel : Si un malade fait à d'autres individus par écrit un don de *tous* ses biens, quoiqu'il ait confirmé le don par un *kinjan*, il peut l'annuler, s'il guérit, car il est certain qu'il n'a fait le don qui fut confirmé par le kinjan, que parce qu'il croyait qu'il allait mourir [puisqu'il a donné *tout* ce qu'il possède, sans se rien réserver]. Il en résulte que, si le malade est mort, le don est valable.

Rab Naháman a répondu en faisant à Rabba un signe de la main, sans dire une parole. Quand il est parti, rab Naháman fils d'Isaac demanda à Rabba : rab Naháman qu'a-t-il voulu dire par son signe ? Rabba répondit qu'il a voulu dire : Samuel parle ici d'un cas où le malade a dit : je donne à tels individus mes biens [sous-entendu en vertu de ma dernière volonté avant la mort] et par *amplification* j'y ajoute le *kinjan*, dans ce cas le don est valable après la mort du malade. — Comment doit-on indiquer que le *kinjan* n'est qu'une amplification ? — Rab Hisda répondit qu'on doit écrire : nous avons fait le *kinjan* pour *ajouter* à la valeur de ce don.

---

quente de la ghemara « *mar amar hada ou — mar amar hada, velo plige* ». Rabbi Elàzar a dit au nom de Rab ce qu'il faut faire quand le malade dit : écrivez et donnez 100 zouzes à tel individu, et qu'il n'a pas confirmé le don par un *kinjan*. Rab Joudah dit au nom de Samuel ce qu'il faut faire dans un autre cas, où le malade a dit : donnez... et ajoutez... par *amplification*... Il n'y a donc aucun désaccord ici dans le cas de 100 zouzes entre Rab et Samuel, dont l'un parle d'un cas, et l'autre d'un autre.

Si le malade fait d'abord un testament où il donne tous ses biens à Rouben, et si plus tard il en fait un autre où il les donne à Simon, on doit se conformer à l'opinion de rab Dimé qui dit : le dernier testament annule le premier. Mais si le malade a remis le testament dans les mains de Rouben, et si plus tard il en a écrit un autre pour Simon qu'il lui a également remis [1], il y a désaccord entre Rab et Samuel. Rab dit que les biens appartiennent à Rouben, car par la remise de l'acte du don le malade lui a donné la valeur d'un acte de donation entre-vifs, et il ne peut plus l'annuler, même quand il guérit. Samuel le considère comme un testament ordinaire, que le malade peut annuler, par conséquent les biens appartiennent à Simon [2].

Dans la ville de Poumbeditha on avait une autre version, qui est la suivante : Rab Jérémie fils d'Abba dit, que les disciples de Rab ont envoyé demander à Samuel : enseigne-nous, notre maître, si un malade donne par écrit tous ses biens à d'autres individus, et qu'il ait confirmé la donation par un *kinjan* [et remis l'acte au donataire, ajoute le Raschbam], le malade peut-il annuler le don? Samuel leur a envoyé la réponse, qu'il ne peut pas l'annuler.

Fol. 153). Ils croyaient d'abord, que Samuel veut dire seulement : le malade ne peut pas l'annuler par un nouveau testament qu'il fera en faveur d'un autre individu; mais il peut l'annuler, s'il veut reprendre ses biens lui-même. Mais rab Hisda leur dit: Quand rab Houna est arrivé de Couphré, il a interprété les paroles de Samuel dans ce sens, que le malade ne peut annuler le don ni en faveur d'un autre, ni pour lui-même.

---

[1] C'est l'interprétation du Raschbam; les Thossephoth l'expliquent autrement.

[2] On se rappellera la règle générale de suivre l'opinion de Samuel contre celle de Rab, quand il y a désaccord entre eux dans la législation civile; on peut donc admettre l'interprétation du Raschbam, et que le passage du traité Baba metzia cité ici par les Hhossephoth [fol. 152, verso, article *Khathab*] a été rédigé d'après l'opinion de Samuel.

Un fait pareil s'est présenté devant rab Houna, où le malade qui était guéri, voulait annuler le don pour reprendre les biens. Mais rab Houna lui dit : que puis-je pour toi [c'est-à-dire je regrette que] tu n'aies pas fait ton testament comme tout le monde.

MISCHNAH.

L'on présente un acte dans lequel il se trouve que Rouben fait don de *tous* ses biens à Simon; dans cet acte on ne trouve ni la formule d'un testament, ni celle d'une donation entre-vifs [1]. Rouben dit qu'il était malade quand il a fait ce don, et qu'il l'a fait pour le cas de mort, puisqu'il a donné *tout* ce qu'il possède, sans se rien réserver; par conséquent, étant guéri, il peut annuler le don. Simon dit, au contraire, que Rouben n'était pas du tout malade quand il a fait le don, et que, par conséquent, il ne peut pas l'annuler. Dans ce cas, Rouben doit prouver qu'il était malade; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Les autres docteurs disent : c'est celui qui réclame quelque chose, qui doit appuyer la réclamation de preuves.

GHEMARA.

Un fait s'est présenté, où l'on a produit un testament qui renfermait la formule *khad havah katzir veramé bearseh*, quand il était malade et couché dans son lit; mais il manquait l'autre formule *oumigo mareh iphter lebeth olaméh*, et par suite de sa maladie il est parti pour sa dernière demeure [2]. On a donc contesté la valeur du testament, en disant que le malade s'est guéri,

---

[1] Un testament commençait par ces mots : « *khedekatzir veramé beàrséh* », il était malade et couché dans son lit. La donation entre-vifs commençait par ces mots : « *khad mehalekh àl raglohi beschoukà* », quand il allait [pouvait aller] sur ses jambes dans la rue.

[2] On écrivait, dit le Raschbam, à l'époque thalmudique, cette formule après la mort du malade, pour qu'on ne puisse pas contester la valeur du testament, en disant que le malade fut guéri de cette maladie, qu'il avait annulé le testament, et qu'il n'est mort que plus tard par une autre maladie.

qu'il a annulé le testament, et qu'il est mort plus tard par une autre maladie. On s'est présenté devant Rabbah qui dit : on ne peut pas annuler le testament, car nous savons que le malade est mort et nous voyons son tombeau. Mais Abayé lui fit cette objection : la mischnah dit [dans le traité Ghitin, fol. 28] que ceux qui se trouvaient dans un navire qui a fait naufrage, ne doivent pas être considérés comme évidemment morts, mais comme douteux, quoique la plupart des naufragés meurent. A plus forte raison ne doit-on pas admettre avec certitude, que le malade n'a pas été guéri de sa maladie, puisque la plupart des malades guérissent [1].

Rab Houna fils de rab Josuë dit : Rabbah adopte l'opinion de rabbi Nathan. Car on lit dans une beraïtha : On présente un acte où Rouben a fait un don de tous ses biens à d'autres individus, et où il n'y a ni la formule d'un testament, ni celle d'un acte de donation entre-vifs ; Rouben dit qu'il était malade en écrivant cet acte, et les donataires disent qu'il était bien portant. Dans ce cas il faut voir, chez qui se trouvent les biens en question, et qui est-ce qui les réclame. Si les biens se trouvent chez les donataires, et si c'est Rouben qui les réclame, il peut les reprendre *sans* preuve, car les biens appartenaient à lui [c'est donc aux donataires à prouver que le don est valable]. Si les biens se trouvent chez Rouben, et si ce sont les donataires qui réclament, ils *doivent prouver* que Rouben était bien portant en écrivant l'acte. C'est l'opinion de rabbi Jacob. Rabbi Nathan dit : si Rouben est à présent bien portant, c'est à lui de prouver qu'il était malade ; s'il est à présent malade, c'est aux donataires à prouver qu'il était bien portant. L'opinion de rabbi Nathan est donc analogue à celle de Rabbah qui dit : si le malade est mort, c'est à ceux qui veulent annuler le testament, à prouver qu'il était guéri.

Fol. 154). *Question.* — Notre mischnah dit : si Simon pré-

---

[1] Le Raschbam dit que Rabbah n'a pas accepté l'objection et qu'on adopte l'opinion de Rabbah qui est d'accord avec rabbi Nathan, dont on dit qu'il était un juge [expérimenté] et qu'il approfondissait les jugements [Baba metzia, fol. 177].

sente un acte dans lequel Rouben lui a fait don de tous ses biens, en disant que Rouben était bien portant en le faisant, et si Rouben dit qu'il était malade et que le don était déterminé par l'imminence de la mort, les docteurs disent que Simon doit appuyer sa réclamation de preuves. Quel genre de preuves exigent-ils de Simon [1]?

Réponse.—Rab Houna répondit, qu'on exige des témoins. Rab Hisda et Rabbah fils de rab Houna disent, qu'on exige de légaliser l'acte de don.

Rab Houna dit qu'on exige des témoins, car il pense que le désaccord qui existe entre rabbi Meyer et ses collègues, est le même qui existe entre rabbi Nathan et rabbi Jacob dans la beraïtha qu'on vient de citer. Rabbi Meyer dit que c'est Rouben, à présent bien portant, qui doit amener des témoins qui déposeraient qu'il était malade en faisant le don, car il adopte l'opinion de rabbi Nathan qui dit : si Rouben est à présent bien portant, c'est à lui de prouver qu'il était malade en faisant le don. Les collègues de rabbi Meyer disent, que c'est Simon qui doit amener des témoins; car ils adoptent l'opinion de rabbi Jacob qui dit : si les biens se trouvent chez Rouben, ce sont les donataires qui doivent amener des témoins.

Rab Hisda et Rabbah fils de rab Houna pensent, que rabbi Meyer et ses collègues sont d'accord entre eux pour adopter l'opinion de rabbi Nathan, à savoir que si Rouben est à présent bien portant, c'est à lui d'amener des témoins qui constateront qu'il était malade en faisant le don; comme Rouben n'a pas de témoins, l'acte de don est valable. Cependant Simon doit légaliser les signatures des témoins qui ont signé l'acte, sans cela on peut soupçonner les signatures. Mais d'après rabbi Meyer, Simon n'a pas besoin de légaliser l'acte, puisque Rouben avoue qu'il l'a fait écrire et signer : on ne peut donc pas soupçonner les signatures. Ses collègues disent, que Simon doit le légaliser par des personnes qui connaissent l'écriture des témoins; sans cela Rouben

---

[1] J'adopte ici l'interprétation des Thossephoth [article *Rajeh*].

pourrait invoquer en sa faveur le principe du *migo*, en disant : si je voulais mentir, j'aurais pu dire que les signatures étaient fausses [1].

Rabbah et rabbi Johánan disent comme rab Houna, que les collègues de rabbi Meyer exigent de Simon d'amener des témoins qui constateraient que Rouben était bien portant. Rabbi Simon fils de Lakesch dit comme rab Hisda et Rabbah fils de rab Houna, que les collègues de rabbi Meyer n'exigent de Simon que de légaliser l'acte du don.

Question de rabbi Johanan contre rabbi Simon fils de Lakesch. — On lit ailleurs : un fait s'est présenté à Bené Berak, où un héritier a vendu les biens hérités de son père, et il est mort ensuite ; les parents de l'héritier ont voulu annuler la vente, en disant que l'héritier était mineur. On s'est donc présenté devant rabbi Akiba, pour lui demander si l'on peut examiner l'héritier après la mort [pour savoir s'il a les deux poils qui sont le signe de la majorité] [2]. Rabbi Akiba répondit : vous n'avez pas le droit d'avilir un mort, et puis les signes de la majorité peuvent changer après la mort [3]. Il en résulte, dit rabbi Johánan, qu'on adopte mon opinion, d'après laquelle Simon qui réclame les biens doit amener des témoins qui constateront que Rouben était bien portant en faisant le don ; dans le cas de ce passage c'est donc Simon l'acheteur, qui devrait trouver des témoins pour prouver que l'héritier était majeur ; comme il n'a pas de témoins, il voulait faire examiner le mort. Mais si l'on adoptait ton opinion, qu'on n'exige pas de Simon d'amener des témoins, mais seulement de légaliser l'acte, pourquoi voulait-il examiner le mort ?

---

[1] Nous avons ici un cas, où rabbi Meyer n'applique pas le *migo*.

[2] La ghemara dit plus bas [fol. 155] que l'héritier avait l'âge de 18 ou 20 ans, quand il a vendu les biens en question, car avant cet âge l'héritier aurait été mineur, quand même on aurait trouvé des poils.

[3] Le Raschbam dit : les poils sortis d'une tache de naissance n'étaient pas un signe de majorité ; or, la tache peut s'effacer après la mort. Les Thossepholh citent un passage du traité Nidah, où il est dit qu'à la place des poils on peut trouver seulement des fossettes, qui indiquent la place des poils tombés ; or, les fossettes peuvent se former après la mort.

Il n'avait qu'à légaliser l'acte [ce qu'il pouvait faire évidemment; car s'il ne pouvait pas le légaliser, l'acte serait nul].

Réponse. — Tu crois que ce passage parle d'un fait, où les biens étaient aux mains des parents? Non, les biens étaient aux mains de Simon l'acheteur ; c'étaient les parents qui les réclamaient, en disant que le vendeur était mineur, et c'étaient eux qui auraient dû amener des témoins, et qui ne les trouvant pas, voulaient faire examiner le mort. Il est même probable qu'il en est ainsi. On comprend, en effet, que les parents ont reculé devant l'avertissement de rabbi Akiba qu'il ne fallait pas avilir le mort; mais les acheteurs auraient difficilement renoncé à leur argent pour ménager le mort [1].

Réplique. — Cela ne prouve rien ; car les acheteurs ont pu reculer devant l'autre argument de rabbi Akiba, que les signes de majorité peuvent changer après la mort.

Question. — Rabbi Simon fils de Lakesch demanda à rabbi Johánan : Nous avons lu dans la mischnah [2] de Bar Kapara : Un individu possède un champ comme sa propriété, un autre vient protester, en disant : le champ m'appartient ; le possesseur présente alors un acte de vente ou de don. Si l'ancien propriétaire dit que l'acte est faux, le possesseur doit légaliser les signatures. Si l'ancien propriétaire dit que c'est un acte *passim* [3] ou un acte *amanah* [4], et s'il amène des témoins qui confirment ce qu'il dit, on accepte leur témoignage; s'il n'a pas de témoins,

---

[1] La ghemara admet donc qu'il est permis d'exhumer un mort, quand l'exhumation peut être utile, même quand elle ne présente qu'une utilité pécuniaire.

[2] C'est une beraïtha que la ghemara appelle *mischnah* [v. plus haut p. 298].

[3] Un acte *passim*, acte de complaisance ; il dit au possesseur : tu m'as prié de te donner un acte pareil, qui pourrait t'être utile ; on peut faire cela, par exemple, pour faire croire qu'on est riche.

[4] Un acte *amanah*, acte de confiance ; il dit au possesseur : je t'ai confié l'acte sans avoir reçu l'argent et sans avoir validé la vente, en ayant confiance que tu me le rendras, si la vente n'a pas lieu.

l'acte est valable. Est-ce que cette beraïtha suit l'opinion de rabbi Meyer et non pas celle de ses collègues? Car elle dit que, si l'ancien propriétaire prétend que c'était un acte de complaisance ou de confiance, sans avoir de témoins, l'acheteur peut garder le champ et il n'est pas obligé de légaliser les signatures, puisque le demandeur reconnaît qu'elles ne sont pas fausses. C'est là l'opinion de rabbi Meyer qui dit: si le débiteur reconnaît que l'acte de prêt n'est pas faux [en disant seulement qu'il a payé, ou que c'était un acte de complaisance ou de confiance, etc.], l'acte est valable et le créancier n'est pas obligé de légaliser les signatures; tandis que les collègues de rabbi Meyer admettent qu'il est obligé de le faire; sans cela on invoquerait le principe du *migo* en faveur du débiteur, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que les signatures étaient fausses.

Réponse. — Rabbi Johánan lui répondit : Non, je soutiens que les collègues sont d'accord avec rabbi Meyer que, si le débiteur reconnaît que les signatures d'un acte ne sont pas fausses, on n'a pas besoin de les légaliser. — Est-ce que les collègues ne sont pas en désaccord avec rabbi Meyer sous ce rapport? On lit dans une beraïtha : si les témoins qui ont signé un acte disent : Les signatures sont bien les nôtres, mais nous étions mineurs..., rabbi Meyer dit qu'ils ne peuvent pas annuler l'acte; on ne peut pas dire qu'il faut croire les témoins en vertu du principe « la bouche qui a lié a elle-même délié », c'est-à-dire les témoins qui ont confirmé l'acte, en disant que les signatures sont les leurs, l'ont eux-mêmes annulé, en ajoutant qu'ils étaient mineurs ; on ne peut pas le dire, car ce ne sont pas les témoins qui ont confirmé l'acte, puisque, le débiteur reconnaissant que les signatures n'étaient pas fausses, on n'avait pas besoin de leur témoignage. Les collègues de rabbi Meyer disent que les témoins peuvent annuler l'acte, car ce sont eux qui l'ont légalisé, et qu'on avait besoin de leur légalisation, sans laquelle l'acte serait nul. Ils admettent qu'un créancier est obligé de légaliser l'acte, quand même le débiteur reconnaît que les signatures ne sont pas fausses, en refusant le payement pour un autre prétexte; car si l'acte n'est pas légalisé, on invoquerait en faveur du débiteur le principe

du *migo*, car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que les signatures étaient fausses.—Rabbi Johánan répondit: les deux cas sont-ils semblables? Si les collègues de rabbi Meyer admettent que les *témoins* peuvent annuler l'acte, peut-on en conclure que le plaideur peut le faire aussi, en disant que c'était un acte de complaisance? Risch Lakesch lui demanda: N'a-t-on pas dit en ton nom à propos du cas de Bené Berack [p. 346], où les parents du vendeur ont voulu annuler l'acte de vente, que les parents avaient raison, quoiqu'ils eussent reconnu que les signatures de l'acte n'étaient pas fausses? Tu admettais donc que dans ce cas l'acheteur doit légaliser l'acte ; sans cela on croira les parents qui disent que le vendeur était mineur, en vertu du principe du *migo;* car s'ils voulaient mentir, ils auraient pu dire que les signatures étaient fausses. — Rabbi Johánan répondit : c'est Elàzar [mon disciple] qui l'a dit, mais non pas moi [1].

Rabbi Zéra dit : Si rabbi Johánan désavoue rabbi Elàzar son disciple, désavouera-t-il aussi rabbi Janaï son maître? car rabbi Janaï dit au nom de Rabbi : Celui qui présente un acte, doit le légaliser, quoique son adversaire reconnaisse qu'il n'est pas faux, seulement il dit que c'était un acte de confiance, etc. ; car s'il ne le légalise pas, son adversaire invoquerait en sa faveur le principe du *migo*; car s'il voulait mentir, il aurait pu dire que les signatures étaient fausses. Rabbi Johánan dit alors à rabbi Janaï : Rabbi ! cette idée ne se trouve-t-elle pas dans notre mischnah? On lit dans notre mischnah: Les autres docteurs disent : Simon qui réclame les biens doit apporter des preuves, c'est-à-dire qu'il doit légaliser l'acte du don, quoique son adversaire Rouben reconnaisse que l'acte n'est pas faux, seulement il prétend qu'il était malade et qu'il peut l'annuler.

Il faut donc admettre, dit rabbi Zéra, que notre rabbi Joseph a raison, car notre rabbi Joseph raconte que rab Joudah a dit au nom de Samuel, que ce sont les collègues de rabbi Meyer qui disent :

---

[1] On voit ici un cas où, d'après rabbi Johànan, on n'invoque pas le principe du *migo*.

Celui qui présente un acte n'a pas besoin de le légaliser, si l'adversaire reconnaît qu'il n'est pas faux, et que c'est rabbi Meyer qui dit : il doit le légaliser. Quand rabbi Johánan a dit à Risch Lakesch : je soutiens que tout le monde est d'accord que la légalisation n'est pas nécessaire, il a voulu dire : tous les docteurs excepté rabbi Meyer [1]. Les opinions que notre mischnah et la beraïtha [p. 348] attribuent à rabbi Meyer, appartiennent à ses collègues, et celles qu'elles attribuent à ses collègues appartiennent à lui.

Fol. 155). A quel moment un jeune homme devient-il majeur pour vendre les biens [*nekhassim*] hérités de son père? Rabba dit au nom de rab Naháman : à l'âge de 18 ans; rab Houna fils de Hinena dit au nom de rab Naháman : à l'âge de 20 ans [2].

Rab Samuel, fils de rab Isaac, dit au nom de Rab : un individu âgé de 20 ans, qui n'a pas encore les deux poils sur une partie quelconque du corps, mais qui a les symptômes d'un *saris*,

---

[1] Le Raschbam dit qu'on adopte l'opinion, que celui qui présente un acte n'est pas obligé de le légaliser, si son adversaire reconnaît qu'il n'est pas faux [v. fol. 155, recto, Raschbam, article *naàsseh*].

[2] C'est ici la majorité complète. Car la première arrivait pour les garçons à l'âge de treize ans, et pour les filles à l'âge de douze. Mais il y avait une deuxième majorité [*bagroth*] pour les filles [v. ma traduction du traité Khethouboth, p. 24 et 34]. Pour les garçons il y avait à l'époque biblique une deuxième majorité militaire à l'âge de vingt ans accomplis [v. Nombres, I, 3]; ici on parle de la deuxième majorité de transactions sociales. Le Raschbam dit qu'on parle ici d'immeubles, car on dit dans le traité Ghitin qu'un enfant de six à sept ans peut vendre et acheter des meubles pour ses besoins. Je ne peux pas admettre cette interprétation, qui est contraire au bon sens aussi bien qu'aux textes. Dans le traité Ghitin le texte dit, qu'un enfant peut vendre et acheter des *metaltelin*, mot qui d'ordinaire se traduit par meubles, mais qui avait aussi un sens restreint, comme le dit la ghemara [v. plus haut, p. 334]. Ici on dit que le mineur qui n'est pas arrivé à la deuxième majorité, ne peut pas vendre de *nekhassim* [Josué, XXII, 8]. Qu'appelait-on *nekhassim* à l'époque thalmudique? La ghemara l'a dit plus haut : Si un malade dit : mes *nekhassim* appartiendront à tel homme, le donataire peut réclamer les champs, les esclaves, les vêtements, l'argent, les actes, le bétail, la volaille, le vin, l'huile, etc. [v. plus haut, p. 336, note; voir aussi tome V de ma Législation, traité Nidah, fol. 47-67, mes notes].

eunuque [v. traité Jebamoth, fol. 75], est considéré comme majeur ; car chez les eunuques les poils peuvent manquer.

Jusqu'à quand un individu est-il mineur, s'il n'a pas de poil et s'il n'est pas eunuque? Rabbi Hiya lit dans une beraïtha : jusqu'à ce que la plus grande partie de ses années soit écoulée [c'est-à-dire, dit le Raschbam, jusqu'à l'âge de 36 ans, car les années d'un homme sont 70, Psaumes, XC].

Quand on présentait devant rabbi Hiya un individu, qui n'avait pas de poil à un âge où d'ordinaire on devrait en avoir, si l'individu était maigre, il recommandait de l'engraisser ; s'il était trop gras, il conseillait de le faire maigrir, car ces poils apparaissent parfois par l'amaigrissement, parfois par l'embonpoint.

Question. — Le jeune homme arrivé à la dernière année de la majorité [la vingtième ou la dix-huitième année] est-il majeur ou mineur ? En d'autres termes, faut-il qu'il ait 20 ou 18 ans accomplis, ou est-il majeur dans la vingtième ou la dix-huitième année ?

Réponse. — Rabba dit au nom de rab Nahâman, qu'il est mineur. Rabbah, fils de rab Schila, dit au nom de rab Nahâman, qu'il est majeur. Rabba, du reste, n'a pas dit expressément que dans la dix-huitième année on est mineur ; c'est une conclusion qu'on a cru pouvoir tirer d'un jugement qu'il a prononcé. Un individu dans la dix-huitième année a vendu des biens ; le fait est arrivé devant Rabba, qui a annulé la vente. On a pensé que c'était parce que Rabba exige 18 ans accomplis ; mais c'était uniquement parce que ce jeune homme était trop borné d'esprit.

Ghidel, fils de Menaschja, envoya demander à Rabba, si une fille âgée de 14 ans accomplis et très-habile dans le commerce peut acheter et vendre? Rabba répondit : si elle est habile dans le commerce, elle peut le faire. — Pourquoi Ghidel n'a-t-il pas demandé, si un fils peut le faire, ou si une fille âgée de 12 ans accomplis [époque de la première majorité] peut le faire ? — Il a

demandé, comment il faut juger le cas qui s'est présenté devant lui, où une fille de 14 ans a vendu ou acheté un objet [1].

Un jeune homme âgé de moins de 20 ans [cela veut dire, à mon avis, qu'il était dans la vingtième année] a vendu des biens. Ses parents se sont présentés devant Rabba pour annuler la vente. Comme dans la vingtième année on est majeur, à moins qu'on ne soit très-borné d'esprit, les parents du vendeur lui conseillèrent de manger des dattes et d'en jeter les graines chez Rabba, pour montrer son peu d'intelligence ; en effet, Rabba ayant vu cette action, a annulé la vente. Tandis qu'on était occupé d'écrire un acte, les acheteurs engagèrent le vendeur à se plaindre devant Rabba de l'écrivain, en lui disant : Pour un zouze on peut faire écrire le livre entier d'Esther, et ton écrivain demande pour cet acte également un zouze ? Rabba ayant entendu cette plainte qui dénotait la connaissance des affaires, a dit que la vente est valable. Les parents lui dirent alors : ce sont les acheteurs qui lui ont suggéré cette idée ; par lui-même il ne sait rien. Mais Rabba répondit : on voit toujours qu'il comprend ce qu'on lui dit [il n'est donc pas assez borné pour le déclarer mineur dans la vingtième année].

Rab Houna fils de rab Josué dit : il peut servir de témoin [2]. Mar Zoutra dit qu'il ne peut témoigner que dans les affaires de *metaltelin* [3], mais il ne peut pas témoigner dans les affaires concernant les immeubles [ou des meubles autres que ceux qu'il peut vendre]. Rab Asché demanda à mar Zoutra : Pourquoi peut-

---

[1] Il en résulte, que cette deuxième majorité de transactions s'applique aux filles aussi bien qu'aux fils ; la fille arrive à la première majorité à l'âge de douze ans, un an avant le garçon ; mais à la deuxième elle arrive au même âge que le garçon [v. tome V de ma Législation, les notes sur le traité Nidah, fol. 65]. Ici il s'agit d'une fille de quatorze ans accomplis, qui n'aurait pas pu vendre de biens, si elle n'était pas par exception très-habile dans le commerce.

[2] Cela se rapporte à mon avis à un jeune homme arrivé dans la vingtième année ; car on ne peut pas admettre avec le Raschbam qu'avant cet âge, étant mineur pour les transactions, on soit capable de témoigner.

[3] Il faut comprendre ici ce mot, à mon avis, dans le sens restreint, des choses qu'un enfant peut vendre [v. plus haut, p. 350, note].

il témoigner dans les affaires qui concernent les *metaltelin* dont tu parles? Parce qu'il est considéré comme capable de vendre ces *metaltelin*. S'il en est ainsi, un enfant pourrait aussi témoigner dans des affaires pareilles; puisqu'une mischnah dit que les enfants [d'un certain âge] peuvent les acheter et les vendre. Mais mar Zoutra a répondu qu'un enfant ne peut pas témoigner, parce qu'un témoin doit être majeur.

Amémar dit: S'il fait un don, le don est valable [1]. Rab Aschè demanda à Amémar : Si la vente qu'il fait avant d'avoir 20 ans accomplis est nulle, quoiqu'il ait reçu de l'argent, parce qu'on craint qu'il ne vende à trop bon marché, à plus forte raison le don doit être annulé. Mais Amémar répondit :

Fol. 156). — D'après ton idée, la vente devrait être valable; s'il a vendu l'objet très-cher? Non, il ne s'agit pas de savoir s'il a quelque avantage ou non par la vente. On annule les ventes faites avant l'âge de 20 ans accomplis, parce qu'on craint que le jeune homme, pour avoir de l'argent, ne vende tout son héritage mais on ne craint pas qu'il aille distribuer gratis ses biens; il ne fera pas de don, s'il n'a pas reçu un service du donataire. On lui a, au contraire, accordé la faculté de faire un don, pour qu'on lui rende des services.

Rab Nahàman dit au nom de Samuel : Quand une jeune personne est arrivée à l'âge de la majorité, on recherche les deux poils, quand elle veut se marier, se divorcer, pratiquer la cérémonie du déchaussement, ou pour le *mioun*, le refus d'une fille mineure ; elle doit avoir 20 ans pour vendre les biens de son héritage [ou pour faire une transaction de quelque importance].

La ghemara adopte définitivement les lois suivante :

Les années de la majorité doivent être accomplies ; ainsi pour

---

[1] Cela se rapporte aussi, à mon avis, à un jeune homme arrivé dans la vingtième année ; il n'est pas admissible qu'un individu qui est mineur pour les transactions puisse distribuer tous ses biens gratis. Ce n'est qu'entre dix-neuf et vingt ans accomplis qu'on peut, quoique mineur, faire certaines actions comme un majeur.

la première majorité, la majorité religieuse, un garçon doit avoir 13 ans accomplis, et une fille 12 ans accomplis; pour la deuxième majorité, la majorité complète, celle des transactions [et aussi pour être capable de témoigner dans les affaires civiles et dans toutes les affaires], un garçon ou une fille doit avoir 20 ans accomplis. On adopte aussi l'opinion de Ghidel fils de Manaschja, qu'une jeune personne qui n'est pas encore arrivée à la deuxième majorité, mais qui est par exception notoirement très-habile en affaires, peut faire des transactions. On adopte l'idée de mar Zoutra, qu'un mineur [à mon avis avant 20 ans accomplis] ne peut pas être témoin, si ce n'est dans les affaires de *metaltelin*, petits outils qu'on emploie dans la maison et qui ont peu de valeur. On adopte encore l'opinion d'Amémar, qu'on peut faire un don [quand on est arrivé dans la vingtième année]. Enfin, on adopte tout ce que rab Nahàman vient de dire au nom de Samuel [1]. [Ainsi on n'arrive à la majorité complète qu'à l'âge de *vingt ans* accomplis.]

MISCHNAH.

Rabbi Elazar dit que dans la distribution des biens, qu'elle soit faite par un homme bien portant, ou par un malade, le donataire ne peut acquérir les immeubles que par les moyens ordinaires, c'est-à-dire par l'argent [le payement de l'immeuble acheté], par l'acte ou par la *hàzakah*, la prise de possession, et les meubles ne s'acquièrent que par la *meschikhah*. Les autres docteurs lui dirent que dans la distribution d'un malade le donataire n'a pas besoin de ces moyens. Car un fait s'est présenté

[1] La ghemara rejette donc tout ce que d'autres ont dit ici à propos de la deuxième majorité. J'espère que le lecteur me donnera raison quant à ma nouvelle interprétation de la ghemara à ce propos [voir ma Législation, tome V, traité Nidah, fol. 45-52].

Il résulte des paroles des Thossephoth qu'à leur époque les jeunes gens étaient considérés comme majeurs quand ils étaient arrivés à l'âge voulu, et qu'on ne cherchait plus les poils. Car les Thossephoth disent qu'à leur époque on ne savait plus distinguer les fossettes qui avaient sous ce rapport la même valeur que les poils; par conséquent on ne cherchait plus rien (v. Thossephoth, article *oulegherouschin*, et traité *Nidah*, fol. 52 verso, Thossephorh, article *halakhah*).

où la mère des fils de Rokhel étant malade a dit avant sa mort : Donnez ma *khbinah* [v. plus haut, p. 338] à ma fille; ce don valait 1200 *manoth;* et après sa mort, les docteurs ont fait exécuter sa volonté. Mais rabbi Elazar leur répondit : Les fils de Rokhel avaient une mauvaise conduite, et l'on a voulu les punir.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha ; Rabbi Elázar dit à ses collègues : Le don d'un malade ne peut s'acquérir que par les moyens qu'on emploie, pour acquérir la donation entre vifs ; ce qui résulte du fait suivant. Un habitant de Maron se trouvait à Jérusalem; il avait beaucoup de meubles dans son pays et il voulait en faire des dons à des étrangers; comme il ne savait comment faire pour que les donataires pussent acquérir ces dons, on lui dit : Il n'y a pas d'autre moyen que de leur faire acquérir ces meubles avec un immeuble. Il a donc acheté un champ près de Jérusalem, et il a dit : La partie du côté nord du champ, et cent moutons et cent pièces de vin appartiendront à tel individu; la partie sud, et cent moutons et cent pièces de vin à tel autre individu; puis, il est mort et sa volonté fut exécutée. Mais les autres docteurs lui dirent qu'on ne peut en rien conclure, car l'habitant de Maron était bien portant quand il voulait faire le don.

Rabbi Lévi dit : Quoiqu'on adopte l'opinion des collègues de rabbi Elázar, que les dons faits par un malade sont valables après sa mort, quand même le donataire n'aurait pas confirmé le don, ni par un *kinjan*, ni par une *meschikhah*, etc., si le malade veut le confirmer par un *kinjan*, on fait ce qu'il désire, même le jour de sabbath [où il est défendu de faire le commerce ou une acquisition quelconque], afin de le tranquilliser.

MISCHNAH.

Rabbi Eliézer dit : On a établi que les paroles d'un malade soient valables sans actes et sans *kinjan*, quand il fait son testament le jour du sabbath, où l'on ne peut

pas écrire, ni faire un *kinjan;* mais les autres jours de la semaine, où il peut écrire ou employer un des moyens légaux pour que le donataire fasse l'acquisition, ses paroles ne suffisent pas. Rabbi Josué dit : On a accordé la permission au malade de faire sa distribution des biens le samedi, jour où l'on ne doit pas faire de transactions, à plus forte raison peut-il le faire les autres jours, dans lesquels il est permis de faire des transactions [1].

Il y a un désaccord analogue entre les mêmes rabbi Éliézer et rabbi Josué à propos de la loi, qui admet qu'un individu fasse l'acquisition d'un objet pour une autre personne. Rabbi Éliézer dit qu'on peut acquérir pour un mineur, parce que le mineur ne peut pas le faire pour lui-même; mais on n'a pas jugé nécessaire de donner à un individu la faculté d'acquérir pour une personne majeure, car cette personne peut acquérir elle-même. Rabbi Josué dit : On a accordé la faculté d'acquérir pour un mineur, à plus forte raison un individu peut acquérir pour un majeur, où l'on peut considérer le premier comme envoyé par le dernier afin de faire l'acquisition pour lui.

---

[1] Le Raschbam explique cet *à plus forte raison* autrement, et il fait une comparaison tout à fait inadmissible : Les jours ordinaires, dit-il, dans lesquels on peut écrire, si l'on n'écrit pas, c'est comme si l'on avait écrit; comme on a dit à propos de sacrifices « quand il y a possibilité de mélanger la farine avec l'huile, si l'on ne mélange pas, c'est comme si on l'avait fait » [v. plus haut, fol. 81, verso] ; tandis que le samedi on ne peut pas dire : Si l'on n'écrit pas, c'est comme si l'on avait écrit, car on ne peut pas écrire. Cette idée n'est pas admissible. On ne peut pas comparer sous ce rapport les affaires civiles avec les prescriptions cerémonielles. Il est vrai, dans la beraïtha, citée par la ghemara, rabbi Meyer dit au nom de rabbi Eliézer, que les paroles du malade sont valables les jours de la semaine, *parce qu'on peut écrire,* mais non pas le samedi. Mais cela veut dire à mon avis : le malade peut faire la distribution de ses biens les jours de la semaine, parce que dans ces jours on peut écrire et faire des transactions ; mais il ne peut pas le faire le samedi, car dans ce jour on ne peut pas faire d'affaires. Cette idée, du reste, est rejetée par tous les autres docteurs, qui permettent au malade de faire son testament le samedi comme les autres jours.

MISCHNAH.

Fol. 157). Une maison s'est écroulée sur Rouben et sur son père Jacob ou sur son frère Simon, qui n'avait pas d'enfant et dont Rouben devrait hériter. Jacob ou Simon a laissé des biens; Rouben a laissé des dettes à payer à un créancier ou une veuve qui réclame la Khethoubah. Les héritiers de Jacob disent que Rouben est mort avant son père; il n'a donc rien hérité, et le créancier de Rouben ou sa veuve n'ont aucun droit sur les biens de Jacob. Le créancier ou la veuve dit que Jacob est mort avant Rouben, qui a hérité de lui. L'école de Schamaï dit que dans ce cas on partage la somme en litige entre le créancier ou la veuve de Rouben et les héritiers de Jacob. L'école de Hillel dit que les biens appartiennent aux héritiers de Jacob, dont les droits sont certains, car ils héritent de Jacob ou de Rouben; tandis que les droits du créancier ou de la veuve sont incertains, puisqu'ils n'ont de valeur que si Jacob est mort le premier.

GHEMARA.

On lit dans une mischnah : Si un individu a prêté de l'argent sur un acte que le débiteur lui a remis, il peut se faire payer sur la valeur des biens que le débiteur a vendus [postérieurement à la date du prêt]; s'il a prêté devant témoins sans recevoir un acte sur le prêt, il ne peut saisir que les biens libres [non vendus] du débiteur.

Question. — Samuel a un doute : Si le débiteur a écrit dans l'acte : « J'engage pour ce prêt, même les biens que j'achèterai après le jour de l'emprunt », et s'il a en effet acheté des biens postérieurement à la date du prêt [et s'il les a vendus ensuite], le créancier peut-il les saisir ou non? D'après rabbi Meyer, qui dit qu'on peut vendre et engager des objets qui n'existent pas encore, il n'y a pas de doute, le créancier peut saisir les biens en question. Mais d'après les collègues de rabbi Meyer, qui

disent qu'on ne peut pas vendre les objets qui n'existent pas encore, peut-on les engager ou non [1]?

Réponse. — Rab Joseph répondit que le créancier peut saisir ces biens. Car on lit dans une mischnah : Rouben présente un acte de prêt contre Simon, écrit dans le mois de *Nissan;* le défendeur présente un autre acte écrit un mois plus tard, qui constate que Rouben lui a vendu un champ. Admon dit que, dans ce cas, Simon peut annuler l'acte de prêt [en disant, par exemple, qu'il a payé la dette] en disant à Rouben : Si, à la date du deuxième acte, je te devais de l'argent, tu ne m'aurais pas vendu ton champ pour avoir de l'argent, tu aurais plutôt réclamé de l'argent pour ta dette. Les docteurs disent que Rouben peut répondre qu'il a agi en homme prudent, il a vendu au débiteur un champ, pour qu'il puisse le saisir pour sa dette. Il résulte donc de cette mischnah que le créancier peut saisir le champ que le débiteur a acheté postérieurement à la date de l'emprunt.

Réplique. — Rabba répliqua : Il n'y a pas de doute que le créancier peut saisir le champ que le débiteur a acheté postérieurement à la date de l'emprunt et qu'il possède encore, car tout ce que celui-ci possède peut être saisi. Mais nos doutes portent sur ce point, à savoir s'il peut saisir en vertu de l'engagement en question le champ que le débiteur a acheté postérieurement à la date de l'emprunt et qu'il a vendu ou laissé, en mourant, à son héritier.

Autre réponse. — Rab Hána veut conclure de notre mischnah que le créancier peut saisir les biens en question. Car notre mischnah dit : Une maison s'est écroulée sur Rouben et sur son père Jacob... Le créancier de Rouben dit que Jacob est mort avant Rouben, qui a hérité de lui, et il veut saisir l'héritage. Or,

---

[1] Le Raschbam dit aussi : Faut-il admettre qu'il y a une différence entre une vente et un engagement... Mais il ajoute encore une différence entre les fruits qui n'existent pas encore et le champ qui existe, mais que le débiteur n'a pas encore acheté; ceci me semble inutile et même inadmissible.

ici le débiteur Rouben [en supposant qu'il soit mort après Jacob] a acquis ces biens postérieurement à la date de l'emprunt, et il les a laissés, en mourant, à ses héritiers; cependant, le créancier peut les saisir dans ce cas, en vertu de l'engagement écrit dans l'acte.—Rab Naháman répliqua : Zéera, notre collègue, a expliqué la mischnah, en rappelant le principe : Les orphelins font une bonne action, en payant la dette de leur père. — Mais rab Aschè objecta : Si le créancier ne peut pas saisir les biens en vertu de l'engagement inscrit dans l'acte, c'est comme s'il n'avait pas d'acte. Or, Rab et Samuel ont dit tous les deux qu'un créancier qui n'a pas reçu d'acte de prêt ne peut pas saisir les biens que le débiteur a laissés, en mourant, aux héritiers [1], ni ceux qu'il a vendus.

Réplique. — On ne peut rien conclure de notre mischnah, qui adopte peut-être l'opinion du rabbi Meyer, qu'on peut vendre ou engager un objet qui n'existe pas encore; mais nous avons des doutes pour savoir si l'on peut l'engager d'après les collègues de rabbi Meyer.

Autre réponse. — Rab Jakob de Nahar Pakod répondit, au nom de Rabbina, qu'on peut conclure d'une autre mischnah que le créancier peut saisir les biens en question. Car cette mischnah dit : Si l'acte de prêt est antidaté, il est nul, car le créancier voulait injustement saisir les biens de ceux qui les ont achetés du débiteur, avant le jour de l'emprunt. Si l'acte porte une date postérieure au jour de l'emprunt, il est valable. Il résulte donc de cette mischnah que si le débiteur écrit dans l'acte : « J'engage les biens que j'achèterai après l'emprunt » [ce qu'on fait d'ordinaire], l'engagement est valable, et le créancier peut saisir les biens que le débiteur a achetés après le jour de l'emprunt et qu'il a vendus ensuite. Car si l'on admettait qu'il ne peut pas les saisir, pourquoi l'acte qui porte une date postérieure au jour de l'emprunt est-il valable? Ne peut-on pas craindre que si, par

[1] Le Raschbam rappelle à cette occasion que la ghemara établit plus bas la loi, qu'on peut même sans avoir un acte de prêt saisir les biens que le débiteur a laissés en mourant aux héritiers.

exemple, l'emprunt a eu lieu le premier du mois, si l'acte porte la date du vingtième et si le débiteur a acheté un champ le dixième de ce mois, qu'il a vendu ensuite, le créancier ne le saisisse injustement sur l'acheteur, parce que la date de l'acte est postérieure à celle de l'achat.

Réplique. — Cette mischnah adopte peut-être aussi l'opinion de rabbi Meyer, qu'on peut vendre et engager un objet qui n'existe pas encore [1].

Autre réponse. — On lit ailleurs : Rouben a emprunté de l'argent et puis il a vendu un champ à Simon, qui l'a amélioré, le créancier de Rouben l'a saisi avec les améliorations; Simon réclame un dédommagement de Rouben. Dans ce cas, Simon peut pour le champ saisir les biens que Rouben a vendus à une date postérieure à celle de sa vente, mais pour les améliorations il ne peut saisir que les biens que Rouben possède. On voit donc que le créancier peut prendre l'amélioration qui n'existait pas encore au moment de l'emprunt.

Réplique. — Ce passage a été rédigé selon l'opinion de rabbi Meyer.

Autre question. — Si l'on répondait que le créancier ne peut pas saisir les biens que le débiteur a achetés après l'emprunt et qu'il a vendus ensuite, il n'y a pas d'autre question à poser. Mais si l'on admet qu'il peut les saisir, on peut demander, si le débiteur a fait un emprunt le premier du mois et un deuxième emprunt le dixième, et s'il a acheté des biens le vingtième qu'il a vendus ensuite, est-ce le premier créancier ou le deuxième qui peut saisir ces biens?

Réponse. — Rab Nahâman répondit : Nous avons déjà agité

---

[1] Le Raschbam se demande : Si l'acte ne renferme pas l'engagement des biens que le débiteur achètera après l'emprunt, l'acte qui porte une date postérieure devait-il être annulé même d'après rabbi Meyer ? Il répond que quand le débiteur engage les biens qu'il vendra, il engage d'ordinaire non-seulement ceux qu'il possède au moment de l'emprunt et qu'il vendra ensuite, mais aussi ceux qu'il achètera après l'emprunt et qu'il vendra plus tard.

cette question, et l'on nous a envoyé la réponse de la Palestine, que c'est le premier qui les saisit. Rab Houna dit : Les deux créanciers se les partagent. Rabbah, fils d'Abouha, lit aussi dans une beraïtha que les deux créanciers se les partagent; car, dit le Raschbam, ces biens ont été engagés aux deux créanciers à la fois, au moment où le débiteur les a achetés. Rabbina raconte : Rab Aschè nous a dit, dans sa première révision [1], que les biens appartiennent au premier créancier, dans la deuxième, il nous a dit que les deux créanciers se les partagent. La ghemara adopte l'opinion que les deux créanciers se les partagent.

Question. — On vient de citer le passage qui dit : Rouben a emprunté de l'argent à quelqu'un, et puis il a vendu un champ à Simon qui l'a amélioré; le créancier l'a saisi avec l'amélioration. Simon réclame un dédommagement de Rouben pour le champ et pour l'amélioration, etc. Il en résulte que le créancier de Rouben a saisi l'amélioration entière. Comment pouvait-il le faire? Rouben a d'abord emprunté de l'argent à quelqu'un, qui est son premier créancier; puis il a vendu un champ à Simon, en s'engageant à lui rembourser son argent s'il était saisi par suite de ses dettes; Simon, envers lequel il a pris cet engagement, est donc devenu par la vente son deuxième créancier; l'amélioration qui n'existait pas d'abord est survenue quand Rouben avait des engagements envers son créancier et envers son acheteur, qui est le deuxième créancier. Par conséquent, ces deux

---

[1] Il résulte de ce passage que rab Aschè a deux fois rédigé la ghemara, en rectifiant dans la deuxième rédaction certains passages de la première. Nous avons vu plus haut quelque chose d'analogue dans la rédaction de la mischnah. Du reste, la ghemara a été remaniée après rab Aschè une troisième fois, et c'est la troisième rédaction qui nous a été conservée.

Le Raschbam dit qu'il a trouvé dans l'ouvrage de rab Haï, intitulé *Theschouboth*, réponses, et dans le commentaire de rabbenou Hànanel ce passage : Rab Aschè a vécu soixante ans ; tous les ans, il répétait ses études dans les deux mois de khalah, où l'on se rassemblait pour les prédications ou les cours publics, les mois de *nissan* et de *thischri;* à l'âge de trente ans, il a fini l'étude entière, c'est ce qu'on appelle ici la première révision. Les trente autres années de sa vie, il a répété de nouveau ses études entières; c'est ce qu'on appelle ici la deuxième révision.

créanciers doivent se partager l'amélioration; en d'autres termes, l'acheteur doit en garder la moitié et le créancier en saisir l'autre moitié, et non pas l'amélioration entière.

Réponse. — Le passage en question veut dire, en effet, qu'il saisit la moitié de l'amélioration, et que l'acheteur réclame de Rouben la moitié de cette amélioration.

MISCHNAH.

Fol. 158). Une maison s'est écroulée sur un homme et sur sa femme qui n'ont pas laissé d'enfant, mais la femme a laissé des biens et le droit sur une khetoubah. Les héritiers du mari [ses frères] disent : La femme est morte avant le mari qui a hérité d'elle ses biens, par conséquent, ils héritent de leur frère des biens de sa femme. Les héritiers de la femme [par ex. son père] disent : Le mari est mort avant la femme qui a acquis le droit à la khethoubah et à ses biens, par conséquent, ils héritent de la femme de ses biens et de la khethoubah. L'école de Samaï dit que tout doit être partagé à parties égales entre les héritiers du mari et ceux de la femme. L'école de Hillel dit : Les biens *tzon barzel* de la femme sont considérés comme appartenant à celui qui les a possédés [la ghemara va l'expliquer]; la khethoubah appartient aux héritiers du mari, c'est-à-dire que les héritiers de la femme ne peuvent pas la réclamer, ne pouvant pas prouver que la femme était veuve; les biens *melog* de la femme appartiennent aux héritiers de la femme [1].

GHEMARA.

Question. — L'école de Hillel dit : Les biens *tzon barzel* sont

[1] Il est à remarquer que la mischnah n'a pas ici l'expression *tzon barzel*, ni *melog*; elle désigne ces biens autrement.

considérés comme appartenant à celui qui les a possédés. Qui est-ce qui est considéré comme les ayant possédés?

Réponse. — Rabbi Johánan dit qu'ils appartiennent aux héritiers du mari, qui pouvait en disposer et même les vendre; c'est donc lui qui les a possédés avant la mort. Rabbi Élázar dit qu'ils appartiennent aux héritiers de la femme, car c'est elle qui les a apportés en dot au mari. Rabbi Simon, fils de Lakesch, dit, au nom de Bar Kapara, qu'ils appartiennent aux héritiers du mari et à ceux de la femme, par conséquent, ils les partagent entre eux. Une beraïtha de Bar Kapara dit aussi que les héritiers du mari et ceux de la femme se partagent ces biens entre eux[1].

MISCHNAH.

Une maison s'est écroulée sur un homme et sur sa mère; la mère n'a pas d'enfant, et elle a des biens. L'héritier de la mère [son frère] dit : « Le fils est mort avant la mère, il n'a donc pas hérité d'elle; par conséquent, je dois hériter des biens de la femme qui était ma sœur ». L'héritier du fils [s'il avait, par exemple, un frère du côté de son père] dit : « La mère est morte avant le fils, lequel a hérité d'elle, par conséquent, j'hérite de mon frère des biens de sa mère ». Dans ce cas, les écoles de Schamaï et de Hillel sont d'accord entre elles qu'on partage les biens en litige entre l'héritier de la mère et celui du fils. Rabbi Akiba dit : J'avoue que dans ce cas, comme dans celui de la mort de l'homme et de sa femme, l'école de Hillel est en désaccord avec celle de Schamaï [la ghemara va dire quelle est ici l'opinion de l'école de Hillel]. Mais le fils d'Asaï dit à rabbi Akiba : Nous regrettons déjà le désaccord de ces deux écoles dans le cas précédent, et tu ajoutes un nouveau désaccord.

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on adopte l'opinion de Bar Kapara, dont rabbi Johánan était le disciple; car on adopte l'opinion du maître, quand il est en désaccord avec son disciple.

GAEMARA.

Question. — Rabbi Akiba dit dans notre mischnah que l'école de Hillel n'admet pas le partage; à qui appartiennent donc les biens de la mère d'après cette école?

Réponse. — Rabbi Ela dit qu'ils appartiennent à l'héritier de la mère. Rabbi Zéra dit d'abord qu'ils appartiennent à l'héritier du fils, mais plus tard il a changé d'avis pour adopter celui de rabbi Ela; car, dit Abayé, les biens appartenaient d'abord à la famille de la mère [1].

Fol. 159). On a envoyé dire de la Palestine: Il y a une loi dans la législation civile qui est difficile à comprendre : Rouben a vendu sa part d'héritage avant la mort de son père Jacob, et il est mort avant son père ; dans ce cas, le fils de Rouben peut annuler la vente [2]. C'est difficile à comprendre, car les acheteurs peuvent dire au fils de Rouben : Comment peux-tu prendre les biens que ton père a vendus? Tu tires ton droit de l'héritage de ton père ; or, on n'hérite pas ce qu'un père a vendu.

Réplique. — Le fils de Rouben ne peut-il pas répondre qu'il hérite de son grand-père?

Si l'on a parlé d'une loi difficile, c'est la suivante : Rouben a vendu ses deux parts de premier-né avant la mort de son père Jacob, et il est mort avant son père; dans ce cas, le fils de Rouben peut annuler la vente, quoiqu'il ne puisse pas dire qu'il hérite de son grand-père les deux parts, puisqu'il n'est pas premier-né.

Réplique. — Ne peut-il pas dire qu'il hérite de son grand-père et qu'il remplace son père ?

---

[1] Le texte dit *Schebet*, tribu ; mais il veut dire famille, car il n'y avait plus de tribus à cette époque.

[2] Le Raschbam dit qu'on a placé ici ce passage, parce que dans la discussion on cite notre mischnah ; mais il ajoute qu'il penche pour la variante qui place ce passage après la mischnah précédente, puisque c'est cette mischnah qu'on cite ici dans la discussion.

C'est une autre loi qui est difficile à comprendre : Rouben a signé un acte au mois de nissan, six mois après, il commet un brigandage et est frappé de l'incapacité judiciaire, plus tard on a besoin de légaliser sa signature ; Rouben lui-même ne peut plus légaliser sa propre signature, en disant que c'est lui qui a signé l'acte, car on ne le croit plus ; mais d'autres individus peuvent la légaliser, ce qui est difficile à comprendre. Car si d'autres individus nous assurent que la signature est de Rouben, ne doit-on pas craindre qu'elle ait été faite après qu'il est devenu incapable de témoigner ?

Réplique. — On comprend très-bien que d'autres individus peuvent légaliser la signature de Rouben, quand le tribunal l'a vue avant que le signataire soit devenu incapable [1].

C'est une autre loi qui est difficile à comprendre : Rouben a signé un acte concernant un champ, par exemple un acte de vente, plus tard il est devenu l'héritier de l'acheteur ; il ne peut plus légaliser sa signature, et d'autres individus peuvent le faire, et l'on ne craint pas qu'il ait signé l'acte après être devenu héritier.

Réplique. — Dans ce cas aussi, d'autres individus peuvent légaliser sa signature, quand le tribunal l'a vue avant que le signataire soit devenu héritier.

C'est une autre loi qui est difficile à comprendre : Rouben a signé l'acte de Simon avant d'avoir épousé sa fille, puis il l'a épousée, et il est devenu incapable de témoigner pour cause de parenté ; il ne peut plus lui-même légaliser sa signature, et d'autres individus peuvent le faire, et l'on ne craint pas qu'il ait signé l'acte de Simon après être devenu son gendre. On ne peut pas dire qu'il s'agit d'un cas où l'on a vu la signature avant que Rouben ait épousé la fille de Simon. Car rab Joseph, fils de Minjomé, a dit, au nom de rab Nahàman, que d'autres individus peuvent légaliser la signature de Rouben, quand même le tribunal ne l'aurait vue qu'après qu'il est devenu le gendre de Simon.

---

[1] J'adopte ici l'interprétation des Thossephoth.

Réplique. — Cette loi n'est pas encore difficile à comprendre. La loi veut qu'un parent ne puisse pas témoigner, parce qu'il est parent, et non pas parce qu'on le suspecte de mensonge ; Moïse et Aharon seraient incapables de témoigner pour leurs beaux-pères.

Il vaut mieux dire que la loi difficile est celle dont on a parlé tout d'abord, savoir que si Rouben a vendu sa part d'héritage avant la mort de son père Jacob, et s'il est mort avant son père, en laissant un fils, ce fils peut annuler la vente. C'est difficile, car ce fils ne peut hériter que de Rouben son père, et non pas de son grand-père.

Question. — On adressa à rab Schescheth la question suivante : Joseph, le fils de Rachel, est mort sans enfants, en laissant un frère Rouben, qui est le fils de Jacob et de Liah ; Rachel est morte après la mort de son fils, elle n'a pas laissé d'enfant, elle a laissé des biens. Joseph qui était à la mort de sa mère déjà dans le tombeau, peut-il hériter les biens de sa mère pour les laisser en héritage à son frère Rouben ?

Rab Schescheth a répondu qu'il ne le peut pas. Car on lit dans une beraïtha : Le grand-père est emmené prisonnier dans un pays étranger où il meurt et laisse des biens, le fils de sa fille meurt dans le pays et laisse un frère du côté de son père ; ou bien le grand-père est mort dans son pays natal, et le fils de sa fille est mort à l'étranger, où il avait été emmené prisonnier ; dans les deux cas, on ne sait pas si c'est le grand-père qui est mort après son petit-fils, et les biens appartiennent aux héritiers du grand-père [par exemple ses frères], ou bien s'il est mort avant son petit-fils, et celui-ci a hérité ses biens, et ils appartiennent à présent au frère du petit-fils. Dans ces cas, les héritiers du grand-père et le frère du petit-fils se partagent les biens. Il en résulte que le fils mort ne peut pas hériter de sa mère pour laisser l'héritage à son frère du côté du père ; puisqu'on dit ici que si le petit-fils est mort avant le grand-père, il ne peut pas hériter de lui pour laisser les biens à son frère.

Rab Ahà, fils de Minjomé, dit à Abayé qu'on peut tirer la même conclusion de notre mischnah qui dit : Si une maison s'est

écroulée sur un homme et sur sa mère, laquelle a laissé des biens, les héritiers de la mère et ceux du fils se les partagent ; d'où il résulte que si le fils est mort avant la mère, il ne peut pas hériter ses biens pour les laisser en héritage à ses héritiers.

Ce qui suit est la répétition de ce qui a été dit plus haut [p. 82].

DIXIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 160). Dans un acte simple, les témoins signent en dedans au-dessous de l'acte; dans un acte plié et cousu, ils signent sur le verso [1]. Si les signatures des témoins se trouvent sur le verso d'un acte simple, ou bien si un acte plié et cousu porte les signatures des témoins en dedans, dans les deux cas l'acte est nul [2].

---

[1] Dans certains endroits, il était d'usage de faire des actes pliés de la façon suivante. On écrivait une ligne ou deux, et on laissait en blanc un espace égal, on pliait ensuite le blanc sur la partie écrite qui la couvrait exactement, et l'on cousait ces deux parties ensemble, qui constituaient le premier pli. Puis on écrivait encore une ligne ou deux, et on laissait un espace égal, on pliait ensuite le blanc sur la partie écrite, et l'on cousait ces deux parties ensemble qui constituaient le deuxième pli, et ainsi de suite. Les témoins signaient dehors, de sorte qu'on pouvait lire leurs signatures sans découdre l'acte; mais pour lire l'acte, il fallait le découdre; en décousant l'acte et en le dépliant, on voyait des parties écrites séparées l'une de l'autre par un espace d'égale largeur.

[2] C'est un passage remarquable, car il prouve jusqu'à quel point les Thalmudistes se sont appropriés les usages et les lois des pays dans lesquels ils vivaient.

Voyons d'abord, d'où vient cette singulière méthode de faire les actes ? La ghemara voulait l'attacher aux passages bibliques; rab Hànina, Raphram, Ramé, fils d'Ezechiel, ont trouvé chacun son verset, mais la ghemara a rejeté ces idées, et elle a dit: « C'est un usage rabbinique, les versets ne sont que « des attaches; les docteurs ont introduit cet usage, parce qu'ils étaient dans « un endroit habité par des *cohanim,* qui étaient très-irascibles et ils divor- « çaient avec leurs femmes ; les docteurs ont donc introduit cet usage, pour « rendre le divorce plus difficile, afin qu'ils aient le temps de réfléchir ». Le Raschbam ajoute que l'acte plié et cousu est plus difficile à faire que l'acte

Rabbi Hanina, fils de Gamaliel, dit : Si un acte plié et cousu a les signatures en dedans, il est valable, car on

---

simple, et que cet usage était utile surtout pour les *cohanim*, car si dans un moment de colère ils écrivaient vite l'acte de divorce, ils ne pouvaient plus reprendre leurs femmes, car il est défendu à un *cohen* d'épouser une femme divorcée ; tandis que les autres pouvaient après le divorce se remarier avec celles qu'ils venaient de répudier, si celles-ci ne se sont pas encore remariées avec un autre. La ghemara demande ensuite : « Cet usage est utile pour l'acte « de divorce, mais quelle utilité a-t-il pour les autres actes ? Et elle répond : « On n'a pas voulu faire de différence entre les lettres de divorce et les autres actes » [fol. 160, verso]. Plus loin, la ghemara dit que dans les actes pliés et cousus on retardait toujours la date ; si l'on était, par exemple, dans la deuxième année du souverain du pays, on écrivait la troisième [fol. 164 verso]. Le Raschbam dit que c'était ainsi l'usage des païens du pays, et que les docteurs ont voulu qu'on se conformât à l'usage païen, pour empêcher les irascibles *cohanim* de divorcer trop vite avec leurs femmes.

A mon avis, c'était un usage païen dans certains pays que les Juifs de ces pays ont adopté, et il ne faut pas prendre à la lettre l'expression de la ghemara : Les docteurs ont établi [*thakinou*] cet usage ; elle veut dire, les docteurs ont toléré ou accepté cet usage.

Peut-être a-t-il été introduit par la cour persane qui aimait dire et faire les choses d'une façon spéciale et énigmatique [v. fol. 58 rabbi Banaah qui imitait la cour] ; peut-être voulait-on faire voir les signatures des témoins sans montrer le contenu de l'acte. La preuve que c'était l'usage des courtisans, c'est qu'on flattait les souverains, en leur donnant une année de règne de plus.

1) Voici mes motifs : Il est impossible que les docteurs aient fait une *thekanah* [loi établie par les chefs de la nation] mentionnée dans la mischnah, dont Rabbi ne soupçonnait même pas l'existence. Car la ghemara raconte : « On a présenté un acte plié et cousu devant Rabbi [après l'avoir déplié et décousu pour qu'il puisse le lire], Rabbi s'étonna qu'il n'y voyait pas de date, et l'on fut obligé de lui apprendre, que c'était un acte plié et que la date peut se trouver entre les plis [fol. 160 verso]. Plus loin, la ghemara raconte qu'on a présenté devant Rabbi un acte plié et cousu, et qu'il a dit que la date était retardée, d'où la ghemara conclut que Rabbi, le rédacteur de la mischnah, *ignorait* complètement les lois de ces actes dont on retardait toujours la date. C'est un nommé Zonin qui les lui a appris [fol. 164 verso]. Est-ce possible que Rabbi le *nassie*, le chef de la nation, ignore la loi rabbinique établie par le synhedrin, et que ce soit un homme obscur qui la lui ait apprise ?

2) Si c'était une loi rabbinique, pourquoi n'était-elle pas générale ? La ghemara dit qu'il y avait des pays où l'on n'écrivait que des actes simples, d'autres où l'on écrivait à volonté des actes simples ou des actes pliés et cousus [fol. 165, recto].

peut le découdre et déplier pour en faire un acte simple. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Tout dépend de

3) Si l'usage de plier les actes avait pour but de rendre le divorce difficile, pourquoi ces lois bizarres, que les signatures doivent être sur le verso et qu'il faut toujours retarder la date d'une année ? Est-ce donc plus difficile de signer sur le verso que sur le recto ? Est-ce plus difficile de retarder la date que d'écrire la date véritable ?

4) Quand Rabbi voyant l'acte plié ne comprenait pas pourquoi la date était retardée, le nommé Zonin donne au chef des Juifs cette leçon : « C'est l'usage de *cette nation* ; quand le souverain est dans la première année de son règne, on écrit la deuxième, et quand il est dans la deuxième, on écrit la troisième ; c'est pourquoi tu trouves dans cet acte la date retardée » [fol. 164, verso].

5) La ghemara raconte qu'on a présenté devant rabbi Hànina un acte où la date était indiquée en ces termes : dans l'année de tel *arkhon* [du grec *archon*]. Rabbi Hànina dit donc qu'il fallait s'informer dans quelle année ce magistrat a été nommé *arkhon* ; car les *archontes* n'étaient au pouvoir qu'une année. On fit la demande : N'est-il pas possible que cet *arkhon* soit resté plusieurs années au pouvoir ? Comment alors savoir exactement l'année dans laquelle l'acte a été écrit ? Rab Hoschia répondit : C'est l'usage de *cette nation* qu'elle donne à ce magistrat la première année le nom d'*arkhon*, la deuxième année, on lui donne un autre nom [fol. 164, verso]. On voit donc ici que les Juifs ont adopté les usages païens des pays dans lesquels ils habitaient.

On a, du reste, des exemples analogues. Plus haut, Samuël dit ; Quoique la *hazakah* soit d'après la loi rabbinique de trois ans pour tous les Juifs, elle est de quarante ans pour les Juifs persans, car c'est la loi de la Perse [fol. 55, recto]. Comme l'usage du pays voulait que les actes pliés aient trois signatures et que ces signatures soient écrites sur le verso, les Juifs, dit notre mischnah, doivent adopter cet usage, et si un Juif ne s'est pas conformé à cet usage de son pays, l'acte est nul, et si cet acte est une lettre de divorce et si la femme s'est remariée avec un autre, la lettre de divorce et le deuxième mariage sont nuls, et la femme peut retourner au premier mari. On voit donc par ces exemples que les thalmudistes obligeaient les Juifs de se conformer aux lois et usages du pays qu'ils habitaient. [Voir aussi pour la peine de mort par brûlure ma Législation criminelle, p. 112].

Comment faut-il alors comprendre le motif donné par la ghemara ? Elle veut dire : les docteurs ont adopté l'usage de faire des actes pliés là où il existait, d'autant plus facilement qu'il a l'utilité de rendre plus difficile le divorce, ce qui est surtout avantageux pour un *cohen* qui est irascible et qui, ayant commis la faute de faire précipitamment la lettre de divorce, ne pourrait plus réparer sa faute, puisqu'il ne pourrait pas reprendre sa femme. Ce motif de la ghemara n'est, du reste, qu'une appréciation personnelle, qui n'est fondée sur rien, puisque trois amoraïms ne connaissaient pas ce motif et qu'ils voulaient rattacher l'usage aux versets bibliques.

l'usage du pays [1]. Un acte simple doit être signé par deux témoins, et un acte plié et cousu doit être signé par trois témoins; si le premier n'a qu'une signature, il est nul, de même si le dernier n'a que deux signatures, il est nul.

GHEMARA.

Remarque préalable. — Si l'on écrivait à la fin d'un acte les mots *scharir vekajam*, ces mots indiquaient la fin de l'acte, et ils empêchaient d'ajouter quelque chose frauduleusement. Si l'on s'était trompé en écrivant l'acte, de sorte qu'on était obligé d'ajouter quelque chose entre les lignes ou d'effacer ou de corriger, on écrivait en bas : ce qui est suspendu ou effacé ou corrigé est *scharir vekajam*, convenu et valable ; autrement, on pourrait le suspecter.

Rabbi Johànan dit : Si l'on a écrit quelque chose entre les lignes, et si l'on a indiqué en bas que ce qui est suspendu est *scharir vekajam*, l'acte est valable.

Fol. 161). Si l'on trouve dans l'acte un mot effacé, l'acte est nul, quoiqu'on ait écrit au-dessous « ce qui est effacé est *scharir vekajam* » ; car il y a à craindre qu'à la place du mot effacé il n'y ait l'expression *scharir vekajam*, et que celui qui tient l'acte n'ait effacé ces mots pour y ajouter quelque chose et écrire ensuite : « ce qui est effacé est *scharir vekajam* ». Cela s'applique seulement au cas, où la rature se trouve à la fin de l'acte où l'on a l'habitude d'écrire *scharir vekajam*, et où la rature est assez étendue pour qu'on ait pu écrire à cette place ces deux mots.

La ghemara cite ici la mischnah, qui donne la formule des signatures des témoins. On écrivait « un tel, fils d'un tel, témoin ». Si

---

Il résulte, du reste, des paroles des Thossephoth qu'à leur époque on ne faisait plus d'actes pliés et cousus, puisqu'ils disent : « Nous ne *savons pas bien faire* ces actes » [v. Thossephoth, fol. 160, verso, article *thiknou*].

[1] Cela veut dire : Tout dépend de l'usage des peuples du pays dans lequel les Juifs demeurent ; car la ghemara dit : C'est l'usage de *cette nation* [des Persans], etc. [v. fol. 164, verso].

l'on a écrit « le fils d'un tel, témoin » ou « un tel, témoin », la signature est valable [quand, dit le Raschbam, on reconnaît que c'est la signature de tel fils d'un tel].

La ghemara raconte que Rab, au lieu de signer son nom, faisait la figure d'un poisson ; rabbi Hànina faisait celle des branches d'un dattier, rab Hisda écrivait un *samakh* [la lettre *s* de son nom] ; rab Hoschià écrivait un ajin [une lettre de son nom] ; Rabba fils de rab Houna faisait la figure du mât d'un navire.

Rabbi Isaac, fils de Joseph, dit au nom de rabbi Johànan : Si l'on a effacé quelque chose dans un acte, il faut écrire au-dessous « ce qui est effacé est *scharir vekajam* ». Dans la dernière ligne d'un acte, il ne doit se trouver rien de ce qui n'a pas été écrit déjà dans les autres lignes. — Pourquoi ?

Fol. 162). Rab Amram répondit : Parce que la dernière ligne n'inspire aucune confiance ; car, dit le Raschbam, cette ligne a pu être ajoutée frauduleusement entre l'acte et la signature des témoins [1]. Rab Nahàman demanda à rab Amram d'où il avait appris que la dernière ligne de l'acte est suspecte ? Rab Amram répondit : On lit dans une beraïtha : S'il y a un espace tel que l'on puisse écrire deux lignes entre l'acte et la signature des témoins, l'acte est nul, car on peut ajouter quelque chose frauduleusement. S'il n'y a qu'un espace d'une ligne, l'acte est vala-

---

[1] Le Raschbam dit qu'on parle d'un acte où l'on n'a pas écrit les mots *scharir vekajam ;* car si l'acte se termine par ces mots, on ne peut plus craindre aucune fraude. Je crois qu'on pouvait craindre que les mots ne fussent omis, puisqu'on ne les écrivait pas toujours, et que celui qui a eu l'acte entre ses mains n'ait ajouté une ligne terminée par ces mots.

Les Thossephoth [article *lephi*] et le commentaire rabbenou Archer disent que du temps du Thalmud on n'avait pas l'habitude de finir l'acte par les mots *scharir vekajam*. De nos jours, on est dans l'usage de finir l'acte par les mots *scharir vekajam*, ou par les mots *khedath Moscheh veisraël*, selon la loi de Moïse et d'Israël ; par conséquent, la dernière ligne ne peut pas être suspecte ; on ne peut pas admettre que ces mots de la fin manquaient, et que le détenteur de l'acte a ajouté frauduleusement la dernière ligne en la finissant par ces mots, car ces mots n'ont pu manquer, puisque l'usage veut qu'on les écrive *toujours*.

ble. Pourquoi est-il valable ? Ne peut-on pas ajouter une ligne frauduleusement? Il en résulte que la dernière ligne n'a aucune valeur.

On lit dans une beraïtha : S'il y a un espace où l'on puisse écrire deux lignes entre l'acte et la signature des témoins, l'acte est nul; si l'espace est moins large, l'acte est valable. Si quatre ou cinq témoins ont signé l'acte, et si l'un d'eux est incapable de témoigner pour cause de parenté ou parce qu'il est frappé d'incapacité judiciaire, le témoignage des autres est valable. Cette beraïtha est d'accord avec Hezekijah. Car Hezekijah dit : Si l'intervalle qui existe entre l'acte et la signature des témoins est rempli de signatures des témoins incapables de témoigner pour cause de parenté, l'acte est valable.

Fol. 163). Rab dit : L'acte est annulé, s'il y a un intervalle où l'on puisse écrire deux lignes entre l'acte et la signature des témoins ; mais il n'est pas annulé, si l'intervalle se trouve entre ces signatures et la légalisation du tribunal. — N'y a-t-il pas à craindre qu'on n'écrive quelque chose dans l'intervalle et qu'on n'y ajoute de fausses signatures qu'on croirait légalisées par la légalisation du tribunal?— On badigeonne l'intervalle avec de l'encre.—Ne peut-on pas badigeonner aussi l'intervalle qui se trouve entre l'acte et la signature des témoins?—On ne le fait pas, de peur d'affaiblir la valeur de l'acte dans l'esprit de ceux qui le verront et qui penseront que les témoins ont signé seulement pour le badigeonnage, afin qu'on ne soupçonne pas le détenteur de l'acte de l'avoir fait frauduleusement. — Pourquoi le fait-on entre la signature des témoins et la légalisation du tribunal? Parce que tout le monde sait que le tribunal composé d'hommes savants [1] ne signera pas pour un badigeonnage, mais on peut penser que des témoins ignorants l'eussent fait.

Question. — Ne peut-on pas craindre que le détenteur de l'acte

---

[1] Les tribunaux étaient toujours composés d'hommes savants, quoique la loi permît à tout le monde d'être juge [v. ma Législation criminelle, préface p. XXII].

ne coupe ce qui est au-dessus du badigeonnage, et qu'il n'efface ce badigeonnage, pour y écrire ce qu'il veut et y ajouter de fausses signatures qu'on croirait légalisées par la légalisation du tribunal ? Car Rab a dit: Si un acte et les signatures de ses témoins se trouvent sur des mots effacés, l'acte est valable. D'après rab Chahana, qui attribue cette idée à Samuel, on peut répondre que Rab ne l'adopte pas. Mais que peut-on répondre si l'on croit rab Tabjomé, qui l'attribue à Rab?

Réponse. — Rab admet que si l'on présente un acte avec la signature des témoins écrits sur des mots effacés, et qu'il y ait au-dessous la légalisation d'un tribunal, cette légalisation est nulle, et il faut de nouveau légaliser la signature des témoins faite sur les mots effacés.

Rabbi Johánan n'est pas d'accord avec Rab; car il dit que s'il y a entre les signatures des témoins et la légalisation du tribunal un intervalle en blanc où l'on puisse écrire une *seule* ligne, l'acte est annulé; car on pourrait couper l'acte avec la signature des témoins, et écrire sur le blanc qui a la largeur d'une ligne un acte faux et de fausses signatures, qu'on croirait légalisées par la légalisation du tribunal; or, rabbi Johánan admet que si l'acte et les signatures des témoins se trouvent sur une seule ligne, l'acte est valable. — Si l'intervalle d'une seule ligne se trouve entre l'acte et la signature des témoins, pourquoi l'acte est-il valable? Ne pourrait-on pas commettre une fraude, en coupant l'acte, et écrire sur cette ligne un nouvel acte? — Rabbi Johánan admet que si l'acte n'occupe qu'une ligne et si la signature des témoins est au-dessous, sur une autre ligne, l'acte est annulé, parce qu'on craint que cette ligne ne contienne un acte faux, écrit sur l'intervalle qui existait entre les témoins et l'acte primitif. — Ne pourrait-on pas écrire sur cet intervalle qui existe entre l'acte et les témoins, sur la même ligne, un nouvel acte et deux fausses signatures? Il y aurait ainsi quatre signatures, et si l'on demande à celui qui présente l'acte comment il se fait qu'il a quatre signatures, il pourrait répondre qu'il a augmenté le nombre des témoins pour rendre la chose plus

publique. — Rabbi Johánan admet que quand on présente un acte pareil, il faut légaliser les signatures *supérieures*.

On a cité l'opinion de Rab, que si un acte et les signatures des témoins se trouvent sur des mots effacés, l'acte est valable.

Fol. 164). On dirait peut-être que celui qui possède l'acte pourrait l'effacer pour la deuxième fois et écrire ce qu'il veut; non, il ne pourra pas le faire, car l'acte nouveau sera écrit à l'endroit qui a été effacé deux fois, et les signatures sur un endroit qui n'a été effacé qu'une seule fois, et l'on remarquera la différence. — N'y a-t-il pas à craindre qu'il ait mis de l'encre sur l'endroit où les témoins devaient signer et qu'il l'ait effacé, et qu'ensuite il ait écrit sur la feuille et qu'il l'ait effacé de nouveau, de sorte que les témoins vont signer sur un endroit qui était deux fois effacé, tandis que l'acte est écrit sur un endroit qui n'a été effacé qu'une fois; si donc plus tard il efface l'acte pour en écrire un nouveau, l'acte nouveau et les signatures se trouveront écrits sur un endroit deux fois effacé? — Abayé répondit: Rab admet que les témoins ne doivent signer sur un endroit effacé que s'il est effacé en leur présence [et s'ils voient, dit le Raschbam, l'endroit où ils doivent signer autrement effacé que la partie où est écrit l'acte, ils ne signeront pas].

Question. — On lit ailleurs : Si l'acte est écrit sur une partie du parchemin où rien n'a été écrit auparavant, et que les témoins aient signé sur une partie où il y avait quelque chose d'écrit qu'on avait effacé, l'acte est valable. N'y a-t-il pas à craindre qu'on efface l'acte et qu'on en écrive un nouveau, de sorte qu'alors l'acte nouveau et les signatures se trouveraient écrits sur une partie effacée?

Réponse. — Les témoins doivent dans ce cas écrire : « Nous témoins, nous avons signé sur une partie effacée, et l'acte était écrit sur une partie du parchemin où il n'y avait rien d'effacé ». — Où écrivent-ils cela? Est-ce au-dessous de leurs signatures? On pourra le couper. Est-ce au-dessus? On pourra l'effacer. — Ils l'écrivent entre les deux signatures [où il y avait, dit le *Ribam* dans les Thossephoth, quelque chose d'effacé; si donc celui qui possède l'acte voulait effacer ce que les témoins avaient écrit, il

y aurait ici une partie deux fois effacée, qu'on distinguera facilement des signatures des témoins et de l'acte nouveau qui aura été écrit sur une partie une seule fois effacée, et l'on reconnaîtra la fraude].

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi a-t-on ajouté dans le passage cité : Si l'acte se trouve écrit sur des mots effacés, et que les témoins aient signé sur un parchemin où il n'y avait rien d'écrit auparavant, l'acte est annulé? Pourquoi est-il annulé? Pourquoi les témoins n'ont-ils pas écrit : « Nous, témoins, nous avons signé sur une partie du parchemin, où il n'y avait rien d'écrit auparavant, et l'acte était écrit sur des mots effacés »? Objectera-t-on qu'on pourrait effacer l'acte pour en écrire un nouveau ? Non, on vient de dire qu'on distingue bien un endroit où il y avait deux écritures effacées successivement, d'un endroit où il n'y avait qu'une seule écriture effacée; par conséquent, on reconnaîtra que l'acte a été écrit sur une partie où il y avait deux écritures effacées, tandis que les témoins ont écrit qu'à l'endroit de l'acte il n'y avait qu'une seule écriture effacée.

Réponse. — Quand il y a deux parties, dont l'une a eu deux écritures effacées successivement et l'autre n'a eu qu'une seule écriture effacée, on distingue bien l'une de l'autre; mais quand une partie est écrite sur un parchemin où il n'y avait rien d'écrit auparavant, et que l'autre a eu des écritures effacées, on ne peut plus distinguer s'il y avait une ou deux écritures effacées. — Ne peut-on pas apporter un autre parchemin où il y a quelque chose d'écrit, qu'on effacera pour y écrire de nouveau, afin de pouvoir le comparer avec l'acte? — Un parchemin ne ressemble pas à l'autre [dans le parchemin plus épais, dit le Raschbam, on ne reconnaît pas si bien le grattage que dans le parchemin mince]. — Ne peut-on pas effacer les signatures des témoins après les avoir légalisées devant le tribunal [pour que les signatures ne soient pas perdues pour le possesseur de l'acte], et comparer l'endroit de ces signatures où il n'y a eu qu'une seule écriture effacée, avec l'acte, pour voir si à l'endroit de l'acte il n'y avait non plus qu'une seule écriture effacée ou s'il y en avait deux? — Rabbi Jérémie répondit : On a craint que l'acte soit présenté devant

des juges peu habiles, qui ne penseront pas à faire ces comparaisons [1].

Fol. 165). — Abayé dit : S'il n'y a dans l'acte que la signature d'un seul témoin, quoiqu'il y ait un autre qui dépose son témoignage verbalement, l'acte ne donne pas au créancier le droit de saisir le champ que le débiteur a vendu. Amémar dit qu'il peut saisir le champ vendu. Rabbi Jérémie dit aussi qu'un témoin qui a signé l'acte peut être réuni à celui qui a déposé verbalement, pour former un groupe de deux témoins [2].

D'après une variante de rab Aschè, rabbi Jérémie dit : Si un témoin dépose devant un tribunal, et qu'un autre dépose devant un autre tribunal, on réunit les deux témoignages [3]. D'après une autre variante de Mar, fils de Hiya, rabbi Jérémie dit : Si deux témoins ont déposé un témoignage d'abord devant un tribunal et puis devant un autre tribunal, un des premiers juges peut se réunir à ceux des derniers, pour former un nouveau tribunal, afin de statuer sur le témoignage. Enfin, d'après une variante de Rabbina, rabbi Jérémie dit : Si trois juges se mettent à légaliser les signatures des témoins d'un acte, et si l'un d'eux meurt, de sorte qu'il n'y ait plus que deux juges pour signer, ils doivent ajouter aux mots usuels « nous étions une réunion de trois individus », les mots « et l'un de nous manque ».

MISCHNAH.

Si un créancier présente un acte dans lequel il est

---

[1] Cette idée de craindre l'erreur des juges se rencontre très-rarement dans le Thalmud ; il paraît qu'on ne craint leur erreur que quand il s'agit d'une expertise, mais on ne craint pas leur ignorance de la loi [v. p. 299] ; peut-être aussi qu'on n'a émis cette idée que comme réponse à une question à laquelle on n'a pas trouvé d'autre réponse.

[2] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on adopte cette opinion de rabbi Jérémie, opinion qui est analogue à celle de rabbi Josué, fils de Korchah, et qu'on n'adopte pas celle des adversaires de ce rabbi Josué [v. ma Législation criminelle, p. 69].

[3] Le commentaire rabbenou Ascher dit ici également qu'on adopte cette opinion, qui est celle de rabbi Nathan. Car rabbi Nathan dit que les témoins peuvent déposer l'un en l'absence de l'autre. On n'adopte donc pas l'idée de l'adversaire de rabbi Nathan [v. ma Législation criminelle, l. c.].

écrit « cent dénars qui font 20 sicles, » quoique 100 denars fassent 25 sicles, on ne lui en donne que 20. S'il y est écrit « 100 denars qui font 30 sicles », quoique 30 sicles vaillent 120 denars, on ne lui en donne que 100. S'il y est écrit *denars* au pluriel, et que le nombre soit effacé, on lui en donne 2. S'il y est écrit d'abord 100 dénars, et si dans la répétition il y a 200, ou bien s'il est écrit d'abord 200, et si plus bas il y a 100, on adopte le chiffre qui se trouve dans la répétition à la fin de l'acte. A quoi sert donc ce qu'on écrit au commencement? [en d'autres termes, pourquoi est-on dans l'usage de répéter la même chose?] Si une lettre s'efface dans la répétition, on se dirige d'après ce qu'il est écrit au commencement[1].

MISCHNAH.

Fol. 167). On peut écrire une lettre de divorce, y mettre la signature des témoins, et la donner au mari en l'absence de sa femme; on peut aussi écrire la quittance de la khethoubah, y mettre la signature des témoins, et la donner à la femme en l'absence de son mari. Mais il faut qu'on connaisse l'homme et la femme. C'est le mari qui paye l'écrivain. On peut écrire un acte de prêt, y mettre la signature des témoins, et le donner au débiteur en l'absence du créancier, mais on ne doit pas le faire pour le créancier en l'absence du débiteur. C'est le débiteur qui paye l'écrivain. On peut écrire un acte de vente, y mettre la signature des témoins, et le donner au vendeur

---

[1] La ghemara emploie ici le mot *prité*, non pas pour une peroutah, mais pour toutes les pièces de monnaie inférieures à un denar. Il y avait des pays où la plus petite pièce d'argent était un denar; les pièces inférieures étaient toutes en cuivre. *Denar* forme le pluriel *denarin*, mot qui signifie d'ordinaire des denars d'argent; mais, dit la ghemara, *denaré* au status constructus signifie denars d'or. [Le mot d'or est sous-entendu, de là le status constructus.] La pièce appelée *ysteré* est un sicle et vaut quatre dénars [fol. 167 recto, Raschbam, article *ve-ysteré*]. *Darkhon* est le darkhemon de la Bible [Nehemie VII, 70].

en l'absence de l'acheteur, mais on ne doit pas le faire pour l'acheteur en l'absence du vendeur. C'est l'acheteur qui paye l'écrivain. Les actes des fiançailles ou des mariages qui renferment des engagements pécuniaires ne doivent être écrits que si l'homme et la femme y consentent. C'est le fiancé ou l'époux qui paye l'écrivain. Il ne faut écrire les actes de fermage que si le fermier et le propriétaire y consentent. C'est le fermier qui paye l'écrivain. Il ne faut écrire les actes concernant un procès que si les deux plaideurs y consentent [la ghemara va l'expliquer]; les deux plaideurs payent l'écrivain. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Ces actes s'écrivent en double, dont on donne un à chaque plaideur.

GHEMARA.

Fol. 168). Notre mischnah dit que le mari paye l'écrivain qui écrit la lettre de divorce. De nos jours, dit la ghemara, c'est la femme qui paye; c'est un usage rabbinique, introduit par nos docteurs, pour que le mari ne trouve pas de prétexte pour refuser à la femme la lettre de divorce, en refusant de dépenser de l'argent pour payer l'écrivain [et il en résulterait, dit le Raschbam, que la femme ne pourrait pas se remarier]; c'est pourquoi on dit à la femme de faire les frais du divorce, pour se débarrasser plus facilement de son mari [1].

---

[1] C'est un passage important, parce qu'il montre le progrès des mœurs que l'époque de la ghemara a accompli sur celle de la mischnah; ce changement d'usage indique, en effet, une grande révolution dans les mœurs des Juifs. A l'époque de la mischnah, la femme pouvait bien légalement réclamer le divorce, même en disant simplement qu'elle ne veut plus ou qu'elle ne peut plus rester avec le mari, sans en donner aucun motif [v. ma traduction du traité Khethouboth, p. 42]; pour certains motifs, elle pouvait même le forcer de lui donner la lettre de divorce avec la khethoubah [L. c., p. 53 et 54]. Mais il y a loin de la loi aux mœurs. L'usage antique qui existait encore à l'époque de la mischnah, d'après lequel c'était le mari qui payait les frais du divorce, nous fait voir que le plus souvent c'était le mari qui chassait sa femme, que le divorce était d'ordinaire agréable ou profitable au mari et non pas à la

Notre mischnah emploie l'expression acte *brourin* [que j'ai traduite acte concernant un procès]. Qu'est-ce que c'est que l'acte *brourin*? Ici [à Babylone], on dit que ce sont des actes dans lesquels on inscrit ce que disent les plaideurs [1]. Rab Jérémie, fils d'Abba, dit: Ce sont des actes dans lesquels on inscrit les choix des juges, faits par les plaideurs; on écrit par exemple: Tel plaideur a choisi tel juge, et son adversaire a choisi tel autre.

MISCHNAH.

Un débiteur a payé une partie de sa dette, et au lieu de prendre une quittance, il a consenti à ce que le créancier remette l'acte de prêt à un *schalisch*, une tierce personne, en lui disant : Si je ne te donne pas d'ici à tel jour le reste de la dette, tu rendras l'acte au créancier pour qu'il se fasse payer la dette entière. Si le jour venu le débiteur n'a pas apporté le reste de la dette, rabbi Jossé dit que le *schalisch* doit rendre l'acte au créancier

---

femme, qui se résignait à son sort, quel qu'il fût; que le divorce était d'ordinaire contraire à sa volonté; elle *subissait* donc le mari, quel qu'il fût, tant qu'il consentait à la garder, et elle *subissait* le divorce, quand il ne voulait plus d'elle. A l'époque de la ghemara, nous trouvons la position complétement changée à l'avantage de la femme. Elle n'est plus l'être passif qui subit avec la même résignation le mari le plus insupportable et qui accepte le divorce avec le meilleur des hommes. Le mari ne s'empresse plus de divorcer avec la mère de ses enfants pour un caprice ou pour un intérêt quelconque. C'est la femme qui d'ordinaire veut divorcer, quand elle ne peut pas se résigner à vivre avec un mari insupportable à cause de sa mauvaise conduite envers elle, envers les enfants ou envers les autres, quand il s'adonne aux vices, à l'immoralité, etc. C'est donc le mari qui *subit* le divorce, et c'est la femme qui se sent assez indépendante pour préférer la liberté par le divorce à la soumission à un homme antipathique.

[1] Le Raschbam dit que deux scribes inscrivaient ce que les plaideurs disaient, afin qu'ils ne pussent plus se contredire; et les juges jugeaient d'après ce que les scribes avaient écrit. Cela s'applique probablement aux procès qui duraient longtemps, où l'on avait une espèce de dossier pour les plaideurs; mais d'ordinaire le jugement se faisait tout de suite, et l'on n'avait pas besoin d'actes pareils.

selon la convention; rabbi Joudah dit qu'il ne doit pas le rendre.

GHEMARA.

Rabbi Jossé admet qu'une *asmakhtha* [1] est un engagement valable; par conséquent, si le débiteur s'est engagé à payer la dette entière, à condition qu'il n'apportera pas au jour fixé le reste de la dette, l'engagement est valable. Rabbi Joudah admet qu'un engagement pareil est nul. La ghemara adopte l'opinion de rabbi Joudah.

MISCHNAH.

Si l'acte d'un individu s'efface spontanément [par exemple, en tombant dans l'eau], il doit appeler des témoins quand l'acte est encore lisible [2] pour qu'ils le lisent, et il va avec eux devant le tribunal, où les témoins lui font un nouvel acte, dans lequel ils écrivent : Un tel fils d'un tel avait tel acte qui s'est effacé tel jour, et tel et tel étaient ses témoins.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : On écrit : « Nous étions trois en séance, moi tel, tel et tel; tel fils d'un tel nous a présenté un acte qui s'effaçait tel jour, et tel et tel étaient ses témoins ».

Si l'on y a ajouté : « Nous avons examiné le témoignage des témoins, et nous l'avons trouvé exact », le créancier peut se faire payer sa dette, et saisir au besoin les champs que le débiteur a vendus après la date mentionnée dans l'acte effacé. Si on ne l'a pas ajouté, le créancier est obligé d'apporter des preuves pour la somme de l'argent prêté, pour la date et pour tout ce qui se trouvait dans l'acte.

---

[1] Voir pour l'*asmakhtha* ma Législation, tome III, introduction, p. xx et xxi. Le rabbenou Ascher fait une exception pour le cas où la convention a été faite par l'intervention du tribunal [v. traité Nédarim, fol. 27, et l'opinion du rab Alphas citée par les Thossephoth, ibidem, article *vehou*].

[2] J'ai adopté l'interprétation du commentaire rabbenou Ascher.

Si l'on présente un acte qu'on a déchiré, il est nul; s'il s'est déchiré par un accident, il conserve sa valeur. S'il est effacé, tant qu'il est lisible, il conserve sa valeur.

Question. — Comment reconnaît-on si l'on a déchiré l'acte ou s'il s'est déchiré par un accident?

Réponse. — Rab Joudah répondit: Si c'est une déchirure comme la fait le tribunal, l'acte est nul; sinon il est valable. — Comment le tribunal déchire-t-il un acte? — Rab Joudah répondit: Il le déchire à l'endroit de la signature des témoins, de la date et du *thoreph* [1]. Abayé dit: Le tribunal déchire l'acte en long et en large.

On lit dans une beraïtha: Si un créancier dit: J'ai perdu mon acte de prêt, écrivez-m'en un autre, quoique les témoins disent: «Nous certifions que nous avons écrit l'acte, que nous y avons mis nos signatures et que nous lui avons remis ensuite l'acte», il ne faut pas lui en écrire d'autre; car il est possible qu'il n'ait pas perdu l'ancien ou bien qu'il le retrouve, et il aurait deux actes. Cela s'applique à un acte de prêt; mais s'il s'agit d'un acheteur qui prétend avoir perdu l'acte de vente, on peut lui en écrire un autre, mais on n'y met pas la clause de l'engagement du vendeur de le rembourser en cas de saisie [la ghemara va l'expliquer].

Fol. 169). Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit: Quand même il s'agit d'un acheteur qui dit avoir perdu son acte de vente, on ne lui en écrit pas d'autre. Car, dit le Raschbam, Rabban Simon, fils de Gamaliel, pense que si l'on vend un acte, la remise de l'acte rend la vente valable; par exemple si Simon qui a acheté un champ de Rouben, lequel lui a donné un acte de vente, vend cet acte à Lévi, aussitôt que l'acte est remis à Lévi, la vente de cet acte est irrévocable, et le champ appartient à Lévi; de même si Simon vend l'acte à Rouben, aussitôt qu'il le lui a remis, l'acte lui appartient et il peut prendre le champ. C'est pourquoi Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit: Si Simon dit qu'il a perdu l'acte de vente, on ne peut pas lui en écrire un autre, car on peut soupçonner qu'il n'ait pas perdu son acte, mais qu'il l'ait vendu à

[1] Pour le *thoreph*, v. ma Législation, t. III, p. 37.

Rouben, qu'il le lui ait remis, de sorte que le champ appartient maintenant à Rouben; et si on lui écrit à présent un nouvel acte, il le présentera pour reprendre ce champ injustement [1]. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit aussi que si Rouben fait un don d'un objet à Simon en lui donnant un acte, et que Simon lui rende le don en lui rendant l'acte, l'objet appartient à Rouben; en d'autres termes, le don que Rouben a fait à Simon est annulé. Les autres docteurs disent que l'objet reste acquis à Simon; car Rouben n'a pas pu l'acquérir de nouveau par le seul fait que Simon lui a rendu l'acte, à moins que Simon ne lui donne un écrit renfermant les mots « que l'acte et les droits qu'il renferme t'appartiennent ».

Question. — La beraïtha dit : « On peut lui écrire un autre acte de vente, mais on n'y met pas la clause de l'engagement du vendeur de le rembourser en cas de saisie ». Pourquoi n'y met-on pas cette clause ?

Réponse. — Rab Saphra répondit : C'est parce qu'on n'écrit pas sur un champ deux actes de vente qui renferment tous les deux l'engagement du remboursement, et qu'on soupçonne l'acheteur de ne pas avoir perdu son acte. En voici le motif : Si Rouben vend à Simon un champ avec l'engagement de le rembourser en cas de saisie, si le champ est ensuite saisi par le créancier de Rouben, Simon peut se faire payer sur les champs de Rouben; et si Rouben a vendu ses champs à Lévi et à Joudah à des dates postérieures à celle de l'achat de Simon, Simon peut saisir le

---

[1] Car si Rouben présente l'acte de vente que Simon lui a donné, Simon répondra : Je ne t'ai pas donné mon acte, puisque je l'ai dans la main; si tu en as un autre, c'est que tu en as fait écrire le deuxième à mon insu; car on peut écrire un acte de vente pour le vendeur en l'absence de l'acheteur [v. plus haut, mischnah, p. 378].

Les collègues de rabban Simon permettent d'écrire un nouvel acte; car ils pensent que si l'on vend un acte, la vente n'est valable que si le vendeur écrit à l'acheteur « que cet acte et tous les droits qu'il donne t'appartiennent. » On ne peut donc pas craindre que Simon ait vendu l'acte à Rouben, car cette vente serait nulle, si Simon n'avait pas écrit « que cet acte et ses droits t'appartiennent. » Si Rouben a un écrit pareil, Simon ne pourra pas lui reprendre le champ avec le nouvel acte, qui aura la date de l'ancien.

champ de Joudah [qui est le dernier acheteur], en lui donnant son acte de vente, qui lui servira comme quittance, et en même temps comme preuve qu'il a donné le champ à Simon, preuve qu'il montrera à Rouben pour réclamer le remboursement de l'argent qu'il lui a donné. Si donc Simon avait deux actes de vente impliquant tous les deux l'engagement du remboursement, il pourrait après avoir saisi le champ acheté par Joudah, faire une intrigue avec le créancier de Rouben, en lui disant : Laisse-moi le champ que tu viens de m'enlever, pendant quelque temps, et puis tu viendras me le saisir de nouveau ; alors je m'adresserai à Lévi, pour lui prendre le champ qu'il a acheté de Rouben, en lui donnant mon deuxième acte de vente [on suppose, je crois, un cas où Rouben avait des champs dans divers pays, qu'il en a vendu un à Simon dans un pays, l'autre à Lévi dans un autre pays, et le troisième à Joudah dans un autre pays, de sorte que Lévi ne connaîtra pas l'achat de Joudah et la saisie de son champ].

Question. — Ceci est impossible. Car quand le créancier de Rouben saisit pour la première fois le champ de Simon, on déchire son acte de prêt. Comment pourrait-il saisir ce champ pour la deuxième fois? On répondra peut-être qu'on ne déchire pas l'acte de prêt? On le déchire certainement. Car rab Nahaman a dit : Tout acte de saisie qui ne renferme pas les mots « nous avons déchiré l'acte de prêt » est nul ; tout acte d'occupation qui ne renferme pas les mots « nous avons déchiré l'acte de saisie » est nul ; tout acte d'estimation qui ne renferme pas les mots « nous avons déchiré l'acte d'occupation » est nul [1].

---

[1] Le Raschbam expose comme suit la procédure de la saisie : Le créancier réclame le payement de sa dette. On assigne le débiteur devant le tribunal. S'il ne se présente pas, on donne au créancier un acte *tirpha*, acte de saisie, pour aller chercher les champs que le débiteur possède dans les divers pays. S'il en trouve un dans un pays quelconque, il présente au tribunal de ce pays son acte de saisie, et ce tribunal le déchire pour lui donner un acte *adrakhtha*, acte d'occupation, pour aller occuper ce champ ; mais comme ce champ peut avoir une valeur qui est supérieure ou inférieure à la somme de la dette, le tribunal fait estimer le champ, et donne au créancier un acte *schouma*, acte d'estimation, pour qu'il prenne possession définitive de la partie du champ

Réponse. — Il ne s'agit pas d'un créancier, qui saisit le champ de Simon pour la dette que Rouben lui doit. Il s'agit d'un cas, où Rouben a enlevé le champ injustement à l'ancien propriétaire qui l'a hérité de ses parents. Celui-ci pourra donc saisir le champ acheté par Simon la première fois, en amenant des témoins qui constateront, que le champ était son héritage et que Rouben n'avait pas le droit de le vendre ; puis il pourra le laisser pour quelque temps à Simon, pour le lui enlever une deuxième fois, en amenant d'autres témoins qui constateront également, que le champ était son héritage.

Rab Ahà de Dipbthé demanda à Rabina : Pourquoi rab Saphra a-t-il dit « Simon pourrait faire une intrigue avec le créancier de Rouben, en lui disant : laisse-moi le champ pour quelque temps, puis tu viendras le saisir de nouveau ». Pourquoi rab Saphra n'a-t-il pas dit simplement « si Simon avait deux actes, il pourrait d'abord saisir le champ de Joudah en lui donnant un acte, et puis celui de Lévi en lui donnant l'autre? » — Il n'agirait pas de cette façon, car il aurait trop de procès à la fois, et on pourrait s'apercevoir de sa ruse.

Autre question se rapportant à la beraïtha. — La beraïtha dit : On peut écrire à l'acheteur un nouvel acte de vente, mais on n'y met pas la clause de l'engagement du vendeur de le rembourser en cas de saisie. Ne peut-on pas lui écrire un acte impliquant l'engagement? Si on soupçonne l'acheteur de ne pas avoir perdu le premier acte, et si l'on ne veut pas qu'il possède deux actes avec l'engagement du remboursement, on n'a qu'à donner au vendeur un écrit, qui annule tous les actes que l'acheteur peut avoir pour ce champ, à l'exception de celui qu'on lui donne à présent. Les docteurs ont adressé cette question à rab Papa ou à rab Asché, et ils ont voulu en tirer la conclusion, qu'on n'est pas dans l'usage de laisser à un individu un acte qui peut faire du tort à un autre individu, en donnant à celui-ci un écrit qui annule l'acte. Par conséquent il faut adopter l'opinion de rabbi Joudah

---

qu'on a estimé au prix correspondant à la dette. Le débiteur peut, du reste, toujours reprendre son champ, quand il veut payer la dette en argent.

qui dit, qu'on n'écrit pas de quittance; par exemple si le débiteur a payé la moitié de la dette, on ne laisse pas entre les mains du créancier l'acte qui peut faire du tort au débiteur, en donnant à celui-ci une quittance qui annule en partie l'acte de prêt, comme le veut rabbi Jossé [v. plus bas, mischnah, p. 395], mais on déchire l'acte et on en écrit un autre, comme le veut rabbi Joudah.

Réponse. — Rab Papa ou rab Aschê répondit: On ne peut pas tirer de la beraïtha cette conclusion pour les actes de prêt. Car il est possible, que pour les actes de prêt elle adopte l'opinion de rabbi Jossé qu'on écrit une quittance. Mais le cas de la beraïtha est différent. Elle parle d'une vente. On ne peut pas laisser entre les mains de Simon l'acheteur deux actes avec l'engagement du remboursement, en donnant à Rouben le vendeur un écrit qui annule le premier acte de Simon; car si le créancier de Rouben saisit le champ de Simon, et si Simon va enlever ceux des acheteurs Lévi et Joudah, ces acheteurs n'auront pas l'écrit qu'on a donné à Rouben; cet écrit n'aurait donc aucune utilité. — Est-ce que ces acheteurs ne s'adresseront pas à Rouben pour se faire rembourser leur argent? Est-ce que Rouben ne pourrait pas leur donner l'écrit? — En attendant qu'ils s'adressent à Rouben, Simon occupera leurs champs et il en mangera les produits, ou bien si Rouben a vendu le champ à Lévi sans l'engagement de le rembourser en cas de saisie, Lévi ne s'adressera pas à Rouben. — S'il en est ainsi, pourquoi quand il s'agit d'un acte de prêt donne-t-on une quittance au débiteur? N'y a-t-il pas à craindre, que le créancier ne saisisse les champs que le débiteur a vendus aux acheteurs, qui n'auront pas en mains la quittance qu'on a donnée au débiteur? — Les cas ne se ressemblent pas. Quand il s'agit d'un créancier, les acheteurs Lévi et Joudah iront toujours chez le débiteur pour savoir s'il n'a pas payé. Mais quand il s'agit d'un acheteur auquel on a enlevé son champ, Lévi et Joudah peuvent se dire, que cet acheteur ne se laissera pas apaiser par de l'argent, il veut un champ; par conséquent ils n'iront pas s'informer s'il a été payé [1].

---

[1] J'ai traduit le passage d'après l'interprétation du Raschbam; mais d'a-

Autre question. — La beraïtha dit : On peut écrire un autre acte de vente, mais on n'y met pas la clause de l'engagement du

---

près cette interprétation l'objection des Thossephoth reste sans réponse, et on serait obligé d'admettre la conclusion du Rabbenou Ascher qui ne me semble pas admissible.

On lit dans les Thossephoth [fol. 169, verso, article *demaan*]. La ghemara dit : quand il s'agit d'un acheteur auquel on a enlevé son champ, Lévi et Joudah peuvent se dire, que cet acheteur [Simon] ne se laissera pas apaiser par l'argent [de Rouben], il veut un champ ; par conséquent ils n'iront pas s'informer auprès de Rouben pour savoir, si Simon a été payé. Le *Ri* demande si Rouben peut acquitter Simon avec l'argent, pourquoi Lévi et Joudah se laisseraient-ils enlever leurs champs ? Ils devraient aller d'abord chez Rouben pour exiger de lui, qu'il acquitte Simon avec de l'argent ou avec un champ ; ce n'est que, quand ils ne pourraient plus rien obtenir de lui, qu'ils seraient obligés de se laisser enlever leurs champs. Peut-être peut-on douter, que Rouben ait le droit d'acquitter Simon avec de l'argent. Cependant il est probable, qu'il a le droit de le faire.

On voit donc, que les Thossephoth laissent la question du *Ri* sans réponse. J'ajoute que même en supposant que Rouben n'ait pas le droit d'acquitter Simon avec de l'argent, Lévi ne devrait pas se laisser enlever son champ avant d'aller chez Rouben pour exiger de lui, qu'il donne à Simon un champ, d'autant plus qu'au moment de l'achat de Lévi, Rouben avait encore un champ à lui qu'il a vendu plus tard à Joudah.

Le commentaire Rabbenou Ascher dit : On peut tirer de notre passage la conclusion suivante : Si Simon est le créancier de Rouben, ou s'il réclame de Rouben le remboursement de son argent [Rouben a vendu un champ à Simon qui a été saisi par le créancier de Rouben, et Simon veut que Rouben lui rende son argent qu'il a donné pour le champ], il peut assigner Lévi et Joudah qui ont acheté des champs de Rouben, et le tribunal admet sa réclamation, et il condamne ces acheteurs à donner à Simon leurs champs, avant que celui-ci se soit adressé à Rouben lui-même ; et Lévi et Joudah ne peuvent pas dire à Simon « Va d'abord chez Rouben, et quand celui-ci sera condamné et que tu auras reçu l'acte de saisie contre ses acheteurs, nous te donnerons nos champs. » Ils ne peuvent pas le dire, mais ils peuvent aller eux-mêmes, s'ils veulent, chez Rouben et l'assigner devant le tribunal. Car si on admettait, que Lévi et Joudah ne sont pas obligés de donner leurs champs à Simon, avant que celui-ci ne se soit adressé à Rouben, comment la ghemara peut-elle dire ici : en attendant qu'on s'adresse à Rouben, Simon occupera les champs de Lévi et de Joudah et il en mangera les produits ? Cependant, ajoute rabbenou Ascher, si Rouben se trouve dans le voisinage, on lui fait savoir que Simon veut prendre les champs de Lévi et de Joudah.

S'il en est ainsi, comment la ghemara peut-elle dire, qu'en attendant qu'on

vendeur de rembourser l'acheteur en cas de saisie. Comment écrit-on, pour qu'il n'y ait pas d'engagement pareil?

---

s'adresse à Rouben, Simon mangera les produits? Il faut donc admettre, d'après le rabbenou Ascher, que la ghemara suppose un cas où Rouben serait à l'étranger.

Tout cela est bien difficile à admettre. Mais ce qu'il est tout à fait impossible d'adopter, c'est qu'un créancier puisse saisir le champ sur celui qui l'a acheté au débiteur, avant qu'il se soit adressé au débiteur lui-même. Ceci est tout à fait contraire au bon sens, comme à toutes les dispositions thalmudiques.

Pour répondre à l'objection des Thossephoth et pour réfuter la conclusion du rabbenou Ascher, j'adopte une nouvelle interprétation de la ghemara.

Rab Saphra dit, que le créancier de Rouben pourrait deux fois enlever le champ à Simon, pour que celui-ci puisse enlever les deux champs vendus à Lévi et à Joudah. La ghemara lui pose cette objection, que le créancier n'est pas à craindre, car il ne pourrait pas enlever deux fois le champ de Simon, puisqu'on déchire son acte de prêt à la première saisie. On répond à cette objection, qu'en effet on ne craint pas le créancier, mais on craint l'ancien propriétaire, qui pourrait enlever deux fois le champ à Simon. Il est donc convenu qu'on ne craint pas le créancier de Rouben. Comment rab Papa ou rab Asché peut-il dire « si le *créancier* de Rouben saisit le champ de Simon et si Simon va enlever les champs de Lévi et de Joudah? » Pour que Simon enlève les deux champs, il faut que le créancier fasse deux fois la saisie, ce qu'il ne peut pas faire. Il faut donc admettre, que rab Papa ou rab Asché parle de l'*ancien propriétaire* qui peut saisir deux fois le champ de Simon ; il emploie l'expression *baàl hob*, pour le mot *nigzal*; une béraïtha emploie aussi l'expression *baàl hob*, et la ghemara dit que cette expression désigne l'ancien propriétaire auquel on a enlevé son champ [traité Baba metzia, fol. 15 recto, v. Raschi, article *y belokeah migazlan*], où Raschi dit, que le *baàl hob* est un *nigzal*. La ghemara adresse donc cette question à rab Papa ou à rab Asché : Est-ce que les acheteurs auxquels on saisit le champ acheté, ne doivent pas s'adresser d'abord au vendeur? [Est-ce que Lévi et Joudah ne peuvent pas obliger Simon de s'adresser d'abord à Rouben?] On répond : en attendant, Simon occupera leurs champs et il en mangera les produits, en leur disant, que Rouben ne payera pas et qu'ils perdront inutilement leur temps d'aller lui faire des procès; on peut dire aussi, qu'il s'agit d'un cas, où Rouben a vendu ses champs à Lévi et à Joudah sans prendre l'engagement de les rembourser en cas de saisie, de sorte que Simon parviendra encore plus facilement à persuader à Lévi et à Joudah de lui céder leurs champs, sans perdre leur temps inutilement à faire un procès à Rouben. La ghemara fait alors une nouvelle question : S'il en est ainsi... N'y a-t-il pas lieu de craindre également dans le cas de prêt, que le créancier ne saisisse les champs que le débiteur a vendus aux acheteurs, en leur persuadant qu'il est inutile de faire un procès au débiteur

Réponse — Rab Nahàman répondit : On écrit « cet acte n'a pas été écrit, pour que l'acheteur puisse en cas de saisie se faire rembourser sur les champs que son vendeur a vendus à d'autres, ni même sur les champs que son vendeur possède encore, cet acte n'a été écrit que pour donner à l'acheteur le droit de garder le champ comme sa propriété ».

Raphram dit : Il résulte de la réponse de rab Nahàman, qu'on admet en principe général : si l'on présente un acte de vente dans lequel il manque la clause de l'engagement du vendeur de rembourser l'acheteur en cas de saisie, on considère l'absence de cette clause comme une faute de l'écrivain, et on condamne toujours le vendeur à rembourser l'acheteur ; puisque d'après rab Nahàman on est obligé d'écrire dans l'acte qu'il n'y a pas d'engagement de remboursement.

Rab Asché n'admet pas la réponse de rab Nahàman. D'après lui l'absence de la clause de l'engagement en question ne doit pas être considérée comme une faute de l'écrivain. La beraïtha veut donc dire simplement « on peut écrire un autre acte de vente, mais on *n'y met pas* la clause de l'engagement du remboursement.

---

qui est insolvable? On répond : Les cas ne se ressemblent pas. Quand il s'agit d'un créancier, les acheteurs ne se laissent pas tromper, ils obligeront le créancier, à s'adresser d'abord au débiteur, car ils penseront que celui qui emprunte l'argent acquittera probablement son créancier avec de l'argent. Mais quand il s'agit d'un homme qui a enlevé un champ à l'ancien propriétaire, les acheteurs [Lévi et Joudah] peuvent bien se laisser tromper par Simon, et lui céder leurs champs, au lieu de l'obliger de s'adresser d'abord à Rouben ; car ils savent que celui qui enlève injustement un champ à l'ancien propriétaire, n'est pas homme à acquitter volontairement un demandeur avec de l'argent.

J'ajoute que d'après mon interprétation, on s'explique mieux la forme active du mot *mephayes*, apaiser, acquitter ; d'après les commentaires la ghemara devrait employer ici la forme passive ou réciproque, *se laisser apaiser*. On peut dire aussi, qu'on craint que Simon n'obtienne par des *intrigues* les produits des champs achetés par Lévi et par Joudah, quoiqu'il ne puisse pas les obtenir par la voie *légale*. Dans le traité Baba kama [fol. 40 verso] la ghemara suppose également qu'un plaideur puisse avoir recours aux moyens illicites et à la ruse [v. Thossephoth, ibidem, article *havah*].

Une femme a donné de l'argent à un homme, pour qu'il lui achète un champ. Cet homme lui a acheté un champ, sans que le vendeur ait pris l'engagement de lui rembourser l'argent en cas de saisie. La femme craignait donc, qu'un créancier du vendeur ne vint saisir le champ. Elle se présenta devant rab Nahàman, qui dit à l'acheteur : La femme peut refuser l'achat en te disant : je t'ai envoyé pour faire *bien* les choses, et non pas pour les faire *mal*. Va donc l'acheter pour ton compte sans l'engagement du vendeur de te rembourser [si tu ne peux pas obtenir du vendeur cette garantie], et vends-le ensuite à la femme avec l'engagement de la rembourser en cas de saisie [1].

Question. — La beraïtha dit que d'après rabban Simon fils de Gamaliel, si Rouben fait don d'un objet à Simon par un acte qu'il lui remet, et si Simon rend le don à Rouben en lui rendant l'acte, l'objet redevient la propriété de Rouben, en d'autres termes, le don qu'il a fait à Simon est annulé : les autres docteurs disent que le don n'est pas annulé. Quel est le motif de rabban Simon, et quel est celui des autres docteurs qui ne sont pas d'accord avec lui?

Réponse. — Rabbah répondit : Rabban Simon fils de Gamaliel admet, que la vente ou le don des actes devient valable par la *messirah* ; si donc Simon a remis l'acte de don à Rouben, l'objet appartient à Rouben. Les collègues de rabban Simon admettent, que la vente ou le don d'un acte ne devient valable que, si celui qui le vend ou le donne fait écrire « que l'acte et tous les droits qu'il renferme t'appartiennent ». Si donc Simon ne l'a pas écrit, mais s'il n'a fait que rendre l'acte de don, Rouben n'a pas acquis l'objet ; par conséquent l'objet reste la propriété de Simon, en d'autres termes, le don que Rouben lui a fait reste valable.

On lit dans une beraïtha : Rouben est en possession d'un

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit, que cet homme qui est allé acheter un champ pour la femme, peut aussi se débarrasser de l'affaire, en lui rendant l'argent qu'elle lui a donné.

champ, et il peut légitimer la possession par un acte de vente et par la *hàzakah* [il l'a possédé pendant trois ans], Simon l'ancien propriétaire veut le lui enlever. Rabbi dit, que Rouben doit se défendre avec son acte ; rabban Simon fils de Gamaliel dit : il se défendra par la *hàzakah*. Quels sont les motifs de Rabbi et de son adversaire? Quand rab Dimé est arrivé, il a dit : Notre beraïthah parle d'un cas, où Simon n'est pas l'ancien propriétaire, mais il a acheté le champ de Lévi, et en le vendant à Rouben, il n'a pas écrit un acte nouveau, mais il s'est contenté de lui donner l'acte de vente qu'il a reçu de Lévi.

Fol. 170). Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit, que Rouben ne peut se défendre que par la *hàzakah*, mais non pas par l'acte qui n'est pas écrit en son nom ; car rabban Simon admet, que la vente d'un acte ne devient pas valable par la *messirah*. Rabbi dit que Rouben peut se défendre, s'il veut, avec l'acte ; car Rabbi admet, que la vente d'un acte devient valable par la *messirah* ; si donc Simon a remis son acte de vente à Rouben, le champ appartient à Rouben.

Question d'Abayé. — Cette réponse n'est pas admissible ; car rabban Simon fils de Gamaliel serait en désaccord avec lui-même, puisqu'il a dit plus haut, que la vente devient valable par la *messirah*.

Réponse d'Abayé. — Notre beraïtha parle d'un cas, où Simon est l'ancien propriétaire, et l'acte est écrit au nom de Rouben, mais où un des témoins est incapable de témoigner pour cause de parenté ou d'incapacité judiciaire. Rabbi dit, que Rouben peut se défendre avec l'acte ; car il adopte l'opinion de rabbi Élàzar, d'après lequel si un mari donne à sa femme la lettre de divorce sans qu'aucun témoin ne l'ait signée, la lettre est valable, pourvu qu'il la lui ait donnée en présence de témoins. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que Rouben ne peut pas se défendre par l'acte ; car il adopte l'opinion de rabbi Meyer, d'après lequel si un mari donne à sa femme la lettre de divorce sans signatures, la lettre est nulle.

Question. — Rabbi Abba n'a-t-il pas dit, que rabbi Elàzar est

d'accord avec rabbi Meyer, en ce point que la lettre de divorce est nulle, si elle porte des signatures de témoins incapables?

Réponse de rabbi Abina. — Rabbi et rabban Simon, fils de Gamaliel, sont d'accord entre eux que, si l'acte que Rouben a chez lui est falsifié ou s'il est signé par des témoins incapables, il est nul, comme l'a dit rabbi Abba. Mais il s'agit d'un cas, où l'acte de Rouben n'a pas de signatures. Rabbi dit qu'il est valable, pourvu qu'il y ait des témoins qui ont vu Simon le remettre à Rouben ; il adopte l'opinion de rabbi Élàzar. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que l'acte est nul, car il adopte l'idée de rabbi Meyer.

Deuxième réponse. — Notre beraïtha parle d'un cas, où l'acte de vente de Rouben a des signatures, mais les signatures n'ont pas été légalisées. Rabbi dit que l'acte est valable, car il adopte l'opinion que, si le plaideur reconnaît qu'il a écrit l'acte et qu'il l'a fait signer, l'autre plaideur n'a pas besoin de légaliser les signatures. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que l'acte est nul, car il adopte l'opinion que, si un plaideur prétend que l'acte est nul par une cause quelconque qu'il indique, quoi qu'il reconnaisse qu'il l'ait écrit, l'acte est nul si les signatures ne sont pas légalisées ; car dans ce cas le plaideur est cru en vertu du principe du *migo*, s'il voulait mentir, il aurait pu dire que les signatures étaient fausses.

Question contre la deuxième réponse. — Si on admettait la deuxième réponse, Rabbi et rabban Simon, fils de Gamaliel, seraient en désaccord avec eux-mêmes. Car on lit dans une beraïtha : Le créancier et le débiteur tiennent l'acte de prêt, l'un d'un côté et l'autre de l'autre ; le premier dit : Tu ne m'as rien payé, j'ai perdu mon acte et je viens de le trouver ; le dernier dit : Je t'ai payé la dette, et tu m'as rendu l'acte, c'est moi qui l'ai perdu et je viens de le trouver. Dans ce cas il faut légaliser les signatures de l'acte, c'est l'opinion de Rabbi; rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que le créancier et le débiteur se partagent entre eux la somme, c'est-à-dire que le débiteur paie la moitié de la dette. On pensait d'abord, que d'après Rabbi il fallait légaliser

les signatures, pour que le débiteur fût obligé de payer la dette *entière*. On demanda donc, si Rabbi qui n'admet pas le partage, est en désaccord avec la mischnah qui dit : Si deux individus tiennent un vêtement et si chacun d'eux dit que c'est lui qui l'a trouvé... ils se partagent entre eux le vêtement. Rabba a donc répondu au nom de rab Nahàman : Si l'acte est légalisé, Rabbi est d'accord avec rabban Simon fils de Gamaliel, que le créancier et le débiteur se partagent entre eux la somme en litige, c'est-à-dire que le créancier reçoit la moitié de la dette. Mais ils sont en désaccord entre eux, si les signatures ne sont pas légalisées. Rabbi admet que, si la partie adverse prétend, que l'acte est nul par une cause quelconque qu'il indique [comme ici le débiteur qui dit que l'acte est nul parce qu'il a payé la dette], quoiqu'il reconnaisse qu'il l'ait écrit, l'acte est nul si les signatures ne sont pas légalisécs, car on invoque pour le débiteur le principe du *migo*, s'il voulait mentir, il aurait pu dire que les signatures étaient fausses. C'est pourquoi Rabbi dit : Il faut légaliser l'acte, pour que le créancier se fasse payer la *moitié* de la dette ; sinon, l'acte est nul ; rabban Simon, fils de Gamaliel, admet, au contraire, que si la partie adverse reconnaît avoir écrit l'acte, on n'a pas besoin de le légaliser, et il est toujours valable ; c'est pourquoi il dit, que le créancier se fera payer la moitié de la dette, même quand les signatures ne sont pas légalisées.

Réponse. — Il y a peut-être dans une des deux beraïthoth une transposition de noms, où il faut lire Rabbi pour rabban Simon fils de Gamaliel et vice versa.

Autre réponse. — Dans notre beraïtha le désaccord entre Rabbi et rabban Simon fils de Gamaliel porte sur une toute autre question ; c'est la question de savoir, si un plaideur a dit qu'il a deux genres de preuves pour sa réclamation ou pour sa défense, est-il obligé de les apporter tous les deux sous peine de perdre le procès, ou bien peut-il se contenter d'un seul. La beraïtha veut donc dire : Simon l'ancien propriétaire réclame le champ que Rouben possède ; Rouben dit qu'il va apporter deux genres de preuves que Simon lui a vendu le champ, d'abord il a des témoins attestant qu'il est en possession de ce champ depuis trois

ans, sans que Simon y ait mis opposition jusqu'à présent, ce qui prouve qu'il le lui a vendu, en outre il va apporter l'acte de vente; plus tard Rouben amène les témoins de la *hàzakah*, mais il dit qu'il n'a pas trouvé l'acte de vente. Dans ce cas Rabbi dit que la *hàzakah* ne suffit pas, et que Rouben doit apporter l'acte; rabban Simon fils de Gamaliel dit qu'il suffit de la *hàzakah* seule [ou de l'acte seul]. Voici un fait analogue. Rab Isaac, fils de Joseph, réclama l'argent qu'il a prêté à rabbi Abba, lequel dit l'avoir payé. On se présenta devant rabbi Isaac le forgeron [1]. Rabbi Abba dit devant le juge à son demandeur : je t'ai payé en présence de tel et tel. Le juge, rabbi Isaac le forgeron, dit alors à rabbi Abba : il faut que tu amènes les individus que tu viens de nommer, pour qu'ils déposent comme témoins qu'ils ont vu le paiement. Mais rabbi Abba lui dit : Est-ce que si les témoins ne viennent pas, je ne serai pas cru sur parole? N'avons-nous pas le principe établi : que si le créancier prête de l'argent devant témoins, le débiteur n'est pas obligé de payer devant témoins; il est donc cru sur parole, s'il dit qu'il a payé ?

Le juge, rabbi Isaac le forgeron, lui répondit : Je te juge d'après ta propre opinion. Car rabbi Abba avait rapporté ce que rab Ada fils d'Ahabah a dit au nom de Rab : Si le débiteur dit [devant le tribunal] à son créancier : je t'ai payé devant tel et tel temoins, il faut qu'il amène ces témoins.

Rabbi Abba répliqua [j'avais rapporté ce que rab Ada fils d'Ahabah a dit au nom de Rab, mais] rab Ghidal dit au nom de Rab, qu'il faut adopter l'opinion de rabban Simon fils de Gamaliel, qui dit dans la beraïtha, que l'acheteur n'est pas obligé d'apporter son acte de vente, quoiqu'il ait dit d'abord qu'il l'avait chez lui; de même dans mon cas je ne suis pas obligé d'amener les témoins, quoique j'aie dit que j'en avais. Rabbi, du reste, qui dans la beraïtha oblige l'acheteur d'apporter son acte, parce qu'il a dit qu'il l'avait, ne l'exige que pour faire l'enquête judiciaire

---

[1] Les savants et les juges en Israël exerçaient tous les métiers, attendu qu'il ne fallait pas se faire payer, ni pour l'enseignement, ni pour le jugement qu'on rendait au tribunal.

plus complète; mais si l'acheteur prouve qu'il a dit la vérité, mais qu'un accident imprévu l'empêche d'apporter son acte, il en est dispensé [1].

Le juge, rabbi Isaac le forgeron, dit alors à rabbi Abba: quand je t'ai dit d'amener les témoins, je l'ai dit aussi seulement pour faire une enquête complète ; mais si tes témoins sont morts ou partis, tu gagneras ton procès sans eux [2].

MISCHNAH.

Si le débiteur a payé une partie de la dette, rabbi Joudah dit qu'on déchire alors l'acte de prêt et qu'on en donne au créancier un autre pour le reste. Rabbi Jossé dit : On laisse l'acte de prêt intact et on donne au débiteur une quittance. Rabbi Joudah objecta que, si l'on agissait ainsi, le débiteur serait obligé de garder constamment la quittance, de peur qu'elle ne soit dévorée par les souris [ou qu'elle ne se perde autrement]. Mais rabbi Jossé répondit : Il vaut mieux agir ainsi, et il ne faut pas diminuer la valeur de l'acte du créancier [la ghemara va l'expliquer].

GHEMARA.

Rab Houna dit au nom de Rab : il ne faut pas adopter l'opinion de rabbi Joudah qu'on peut déchirer un acte [malgré le créancier qui veut le garder et donner une quittance] en dehors du tribunal ; il ne faut pas non plus adopter l'opinion de rabbi Jossé qu'on écrive une quittance [malgré le débiteur qui aime mieux déchirer l'acte et en écrire un autre] ; mais le tribunal déchire l'acte et il en fait écrire un autre en y mettant la date du premier [3].

---

[1] Le Raschbam l'interprète autrement. J'ai adopté l'interprétation des Thossephoth.

[2] Le Raschbam l'interprète autrement.

[3] Rab pense, qu'en écrivant un acte on n'a pas le droit de l'antidater; si donc le nouvel acte se faisait en dehors du tribunal, il faudrait mettre la date actuelle, mais alors le créancier y perdrait, car il ne pourrait pas sai-

Rab Nahàman ou rab Jérémie, fils d'Abba, demanda à rab Houna : si Rab avait connu la beraïtha qui dit, que les témoins déchirent l'acte pour en écrire un autre en y mettant la date du premier, aurait-il changé d'avis ?

Rab Houna répondit : Rab l'a connue et il n'a pas changé d'avis.

Fol. 171). Car il pense que le tribunal a bien le pouvoir d'antidater le nouvel acte, pour que le créancier puisse saisir le champ que le débiteur a vendu avant la date actuelle ; mais les témoins qui n'ont fait, en écrivant le premier acte, que ce que le débiteur leur a dit de faire, ne peuvent à présent non plus faire que ce que le débiteur leur commande, mais ils ne peuvent pas antidater le nouvel acte, pour que le créancier puisse saisir le champ vendu.

Question. — Rab dit ici, que les témoins ne peuvent pas écrire un nouvel acte en dehors du tribunal, il est en contradiction avec lui-même. Car rab Joudah dit au nom de Rab : On peut écrire sur le même champ jusqu'à dix actes [c'est-à-dire, si par exemple on sait qu'un acte est perdu, on en écrit un deuxième ; si on sait que le deuxième est perdu, on en écrit un troisième, etc].

Réponse. — Il s'agit ici d'un acte, dont l'antériorité de la date ne peut entraîner aucune saisie, par exemple l'acte de don, comme le dit rab Joseph, ou comme Rabbah répondit qu'il s'agit ici d'un acte de vente où le vendeur n'est pas engagé à rembourser l'acheteur en cas de perte, de sorte que si l'acheteur perd son champ par le fait du créancier du vendeur qui le lui enlève, il ne peut pas saisir le champ que son vendeur a vendu à un autre à une date postérieure à celle de son acte ; dans ce cas les témoins peuvent écrire un nouvel acte en dehors du tribunal.

Question. — Quelle est la beraïthah qu'on vient de citer?

---

sir le champ que le débiteur avait vendu avant cette date. Le tribunal seul a le droit, écrivant un acte, de l'antidater.

Le Raschbam rappelle que Rab peut, comme un *thana*, rejeter les opinions de la mischnah.

Réponse. — Voici cette beraïtha : Si le débiteur a payé 500 zouzes sur mille, les témoins déchirent l'acte de prêt, et ils en écrivent un autre de 500 zouzes, en y mettant la date du premier acte ; c'est l'opinion de rabbi Joudah. Rabbi Jossé dit : On laisse cet acte chez le créancier, et les témoins écrivent une quittance de 500 zouzes, qu'ils donnent au débiteur ; et cela pour deux motifs. D'abord si le débiteur est obligé de garder la quittance, de peur que le créancier ne réclame mille zouzes s'il perd cette quittance, il se donnera plus de peine pour payer le reste afin de pouvoir déchirer l'acte de prêt ; ensuite le créancier, en gardant son acte, aura l'avantage de pouvoir saisir les champs que le débiteur a vendus après la date de cet acte.

Question. Est-ce que rabbi Joudah qui veut qu'on écrive un nouvel acte, ne dit pas qu'on y mette la date du premier ?

Réponse. — Voici ce que rabbi Jossé dit à rabbi Joudah : Si tu veux que les témoins, en écrivant le nouvel acte, y mettent la date du premier, je repousse ton opinion par un motif, car je veux que le débiteur soit forcé de payer le plus vite possible le reste de la dette. Si tu veux que les témoins mettent dans le nouvel acte la date actuelle, je repousse ton opinion par deux motifs [1].

On lit dans une beraïtha : Si on présente un acte qui porte la date de samedi ou du jour du grand pardon [jours dans lesquels il est défendu d'écrire], on admet qu'il a été écrit la veille de ces jours, et qu'il est postdaté ; il s'en suit que l'acte conserve sa valeur ; c'est l'opinion de rabbi Joudah. Rabbi Jossé dit que l'acte est nul. Rabbi Joudah lui dit : Tu n'es pas d'accord avec toi-même, car pareil fait s'est présenté devant toi dans la ville de Tziporé, et tu as déclaré l'acte valable. Rabbi Jossé lui répondit : Ce n'est que dans *ce* cas, que j'ai déclaré l'acte valable.

Question. — Comment faut-il comprendre la réponse de rabbi Jossé ? Est-ce que rabbi Joudah ne parle pas de ce cas ?

---

[1] Le Raschbam corrige la béraïtha d'après la mischnah [article ***hakhé kaamar leh***].

Réponse. — Rabbi Pedath répondit : La beraïtha doit être corrigée. Rabbi Jossé est d'accord avec rabbi Joudah que, si nous calculons la date de l'acte et que nous trouvions qu'elle tombe à un samedi ou à un jour du grand pardon, il est évident que l'acte est postdaté, il ne peut en résulter aucun inconvénient ; car tout le monde comprendra, qu'on n'a pas écrit dans ces jours ; par conséquent l'acte conserve sa valeur. Le désaccord de ces docteurs porte sur un cas, où l'acte postdaté est attribué à un jour ordinaire dans lequel il est permis d'écrire. Rabbi Jossé dit que l'acte est annulé ; il est conséquent avec lui-même, car il dit qu'on peut au besoin écrire des quittances, par exemple si le débiteur paye la moitié de la dette, ou s'il paye tout et que le créancier ait perdu l'acte. Il y a donc à craindre que le débiteur n'ait une quittance écrite avant la date retardée de l'acte [ou qui se rapporte à l'emprunt qui a eu lieu un tel jour], et que le créancier présentant son acte postdaté ne dise que c'est un autre emprunt. Rabbi Joudah dit que l'acte postdaté conserve sa valeur ; il est aussi conséquent avec lui-même, car il dit qu'on n'écrit pas de quittance ; par conséquent un acte postdaté ne peut avoir aucun inconvénient.

Rab Houna fils de rab Josué dit : Même celui qui admet qu'on écrit une quittance, ne l'admet que pour la moitié [ou une partie] de la dette, mais non pas pour la dette entière ; car, dit le Raschbam, si le débiteur veut payer la dette entière et que le créancier ne puisse pas trouver l'acte pour le déchirer,. on peut dire que c'est par sa faute qu'il n'a pas mieux gardé l'acte.

La ghemara rejette cette distinction ; elle s'appuie sur le fait suivant : Rab Isaac fils de Joseph a prêté de l'argent à rabbi Abba ; on s'est présenté devant rabbi Hànina, fils de Papé. Le créancier dit : Rends-moi l'argent ; le débiteur répondit : Rends-moi l'acte de prêt et je te payerai la dette ; l'autre répliqua : J'ai perdu l'acte, mais je te ferai écrire une quittance. Rabbi Abba répondit : Rab et Samuel ont dit tous les deux qu'on n'écrit pas de quittance. Mais l'autre répliqua ; Rabbi Johànan et Risch Lakesch ont dit tous les deux qu'on écrit une quittance. Quand

Rabbin est arrivé, il a dit aussi au nom de rabbi Ylaà, qu'on écrit une quittance.

La ghemara dit qu'il faut adopter l'opinion, d'après laquelle on écrit des quittances ; car si on n'en écrivait pas, que ferait le créancier qui aurait perdu son acte de prêt ? Abayé demanda : Si on écrit une quittance, que fera le débiteur s'il la perd ? Peut-on courir le risque, que le créancier se fasse alors payer en vertu de l'acte qu'il a en main ce qu'on ne lui doit plus ? Mais Rabba répondit : Oui, le débiteur doit s'y soumettre, c'est à lui de garder sa quittance ; car c'est lui qui a tout le profit de l'emprunt, [le créancier n'en a aucun avantage, et il ne peut pas en avoir, puisque tout intérêt est défendu, et il n'a prêté que par charité pour rendre un service au débiteur].

On lit dans une mischnah : Les actes de prêt antidatés sont annulés ; ceux qui sont postdatés conservent leur valeur.

Rab Hamnouna dit : La mischnah parle seulement des actes de prêt ; ceux-la conservent leur valeur s'ils sont postdatés, mais les actes de vente postdatés sont annulés. Pourquoi? En voici le motif : Rouben qui a besoin d'argent vend à Simon un champ dans le mois de *nissan* ; trois mois plus tard il trouve de l'argent, et il rachète son champ de Simon qui lui donne un nouvel acte de vente daté du mois de *thamouz*. Si donc l'acte écrit en nissan portait la date de *thischri* [une date retardée de six mois], Simon pourrait dire qu'il a de nouveau acheté le champ en *thischri*.

Question. — S'il en est ainsi, les actes de prêt qui sont postdatés devraient aussi être annulés. Car Simon peut prêter de l'argent à Rouben en *nissan* ; Rouben veut lui payer trois mois après en *thamouz*, si Simon lui rend l'acte ; mais Simon dit qu'il l'a perdu et il se fait payer en donnant à Rouben une quittance. Si donc l'acte de prêt écrit en *nissan* portait la date de *thischri*, Simon pourrait dire qu'il a prêté de nouveau en *thischri* après la date de la quittance.

Réponse. — Rab Hamnouna admet l'opinion, qu'on n'écrit pas de quittance.

Rab Yemar ou rab Jérémie de Diphthé demanda à rab Khahana : Pourquoi écrit-on à présent des actes postdatés, quoiqu'on écrive au besoin des quittances ? Rab Khahana répondit : On fait, comme rabbi Abba l'a dit à ses écrivains : Si vous postdatez un acte, écrivez, «nous n'avons pas écrit cet acte à sa véritable date, mais nous y avons mis une date postérieure [1].»

Rab Aschè demanda à rab Khahana : Comment peut-on de nos jours postdater, quand on n'écrit pas la formule de rabbi Abba? Rab Khahana répondit : On fait les quittances, comme rab Saphra l'a dit à ses écrivains : Si vous écrivez une quittance et si vous savez la date de l'acte auquel elle se rapporte, mentionnez-la [écrivez : cette quittance se rapporte à l'acte qui porte telle date] ; si vous ne savez pas la date de l'acte, ne mettez pas non plus la date de la quittance.

Rabbina demanda à rab Aschè, ou rab Aschè à rab Khahana : Comment expliquer qu'on ne suit de nos jours ni la recommendation de rabbi Abba, ni celle de rab Saphra ?

Fol. 172). Rab Aschè ou rab Khahana répondit : Les docteurs ont conseillé d'employer des formules; si on les emploie, on fait bien; celui qui ne les emploie pas, se fait du tort à lui-même.

Rabba, fils de rab Schéla, dit à ceux qui écrivaient des actes de vente ou de don : Si en écrivant ces actes vous savez la date de la vente ou du don, écrivez cette date ; mais si vous ne la savez pas, mettez la date du jour dans lequel vous écrivez l'acte.

---

[1] Le texte ne semble pas correct. Il est dit *schtara... ahàrnouhou oukhethabnouhou*, l'acte... nous l'avons écrit plus tard. Cette formule serait insuffisante ; par exemple Rouben vend à Simon un champ en *nissan*, il le rachète en *thamouz*, et Simon présente en *thischri* l'acte qui porte la date de *thischri* où il est écrit « nous l'avons écrit plus tard. » Que va-t-on en conclure? Qu'il a été écrit en *thischri*, mais que la vente a eu lieu en *eloul*, mais toujours après thamouz, et on dira que si Rouben n'avait pas vendu de nouveau le champ après *thamouz*, il n'aurait pas fait écrire l'acte en *thischri*. Il faut donc qu'on écrive « nous avons *retardé la date* ». Alors on pourra dire que l'acte était écrit en *nissan*, et on a mis la date de *thischri*.

Rab dit à ses écrivains, comme rab Houna le dit aux siens : Si vous êtes à Schilo, quoique les choses aient eu lieu dans la ville de Hiné, mettez la date de Schilo [mettez : «nous avons écrit à Schilo ce que nous avons vu ou entendu à Hiné]; si vous êtes à Hiné, quoique les choses aient eu lieu à Schilo, mettez la date de Hiné [quoique ces deux villes soient très-rapprochées l'une de l'autre].

Rabba dit : Si un créancier qui a un acte de prêt de 100 zouzes, demande qu'on lui en fasse deux, chacun de 50, on ne le fait pas. On défend ce changement dans l'intérêt du créancier et dans celui du débiteur; le premier aime mieux avoir un seul acte de 100 zouzes, car si le débiteur en paye 50 et qu'il prenne une quittance, il s'empressera de payer le reste pour ne pas être obligé de garder la quittance ; le débiteur aime mieux donner un seul acte de 100 zouzes, car s'il en paye la moitié, l'acte perdra de sa valeur en ce sens que le créancier ne pourra se faire payer le reste qu'en prêtant serment [v. ma traduction du traité Khethouboth, p. 73, et du traité Schebouoth, p. 16].

Rabba dit encore : Si un créancier détenteur de deux actes, chacun de 50 zouzes, demande qu'on lui fasse un seul acte de 100 zouzes, on ne le fait pas. On défend ce changement dans l'intérêt du créancier et dans celui du débiteur : le premier aime mieux avoir deux actes de 50 que d'en avoir un de 100 ; car s'il a un seul acte de 100 et si le débiteur paye 50, l'acte perd de sa valeur en ce sens qu'il est obligé de prêter serment pour se faire payer le reste, tandis que s'il a deux actes et si le débiteur paye 50 zouzes, il déchire un acte et l'autre conserve sa valeur. Le débiteur trouve aussi son avantage à donner deux actes, car s'il paye pour 50 zouzes, il fait déchirer un acte, et il n'est pas obligé de prendre une quittance et de la garder, par conséquent il ne sera pas forcé de payer le reste le plus vite possible ; tandis qu'ayant donné un acte de 100 zouzes s'il en paye 50, il sera obligé de prendre une quittance et de la garder, par conséquent il sera forcé de payer le reste le plus vite possible, pour pouvoir faire déchirer l'acte et pour être débarrassé du souci de garder la quittance.

Rab Aschè dit: Si un créancier qui a un acte de 100 zouzes, demande qu'on lui fasse un seul acte de 50, en déchirant celui de 100, on ne le fait pas. Car il est possible que le débiteur lui ait payé la dette entière, qu'il n'ait pas rendu l'acte sous prétexte qu'il l'a perdu, et qu'il ait donné une quittance ; si donc maintenant il a un acte de 50, il dira qu'il a prêté de nouveau 50 zouzes.

MISCHNAH.

Deux frères ont hérité de leur père une maison de bains ou un pressoir; l'un des frères est pauvre et l'autre est riche. Si ces objets sont à louer, les deux frères se partagent les bénéfices; mais s'il n'y a pas de client, si le père les a construits pour son propre usage, le frère qui est riche peut faire usage de la maison de bains pour sa famille et pour ses nombreux domestiques, et si son frère se plaint de ce qu'il fait seul usage de leur héritage commun, il peut lui dire : Achète des esclaves et fais usage comme moi de la maison de bains, ou achète des olives et fais usage du pressoir comme moi; ce n'est pas ma faute que tu n'as pas d'argent pour faire usage de l'héritage (V. plus haut, p. 41). S'il y a dans la même ville deux individus homonymes qui s'appellent, par exemple, tous les deux Joseph, fils de Simon, ils ne peuvent pas présenter des actes de prêt l'un sur l'autre; de même une autre personne ne peut présenter un acte de prêt sur aucun d'eux. Si on trouve parmi des actes un écrit « l'acte de Joseph fils de Simon est payé » les actes des deux homonymes sont payés [la ghemara va l'expliquer]. Comment ces homonymes doivent-ils faire pour éviter tous ces inconvénients ? Ils doivent ajouter les noms de leurs grands-pères; si leurs grands-pères étaient aussi homonymes, on ajoute quelque signe distinctif; s'ils se ressemblent tellement qu'ils n'ont pas de signe distinctif, et si l'un d'eux est un cohen [ou un lévite] et si

l'autre ne l'est pas, on ajoute au premier : « cohen » [ou lévite] pour le distinguer de l'autre.

GHEMARA

Un individu présenta devant le tribunl de rab Houna un acte, dans lequel on lit « moi fils d'un tel j'ai emprunté 100 zouzes de toi ». L'individu dit, que c'est lui qui était désigné par le pronom *toi*; car, dit-il, on n'a pas eu besoin d'écrire mon nom, puisque c'est à moi que le débiteur a remis l'acte. Rab Houna dit : le mot *toi* peut se rapporter à tout le monde. Rab Hisda dit alors à Rabbah : Va réfléchir sur cette question, car le soir rab Houna te demandera ton avis. Rabbah chercha donc et il décida que l'individu porteur de l'acte peut se le faire payer. Car on lit dans une beraïtha : Si l'on présente un *ghet* [une lettre de divorce] qui contient la signature des témoins, mais qui ne porte pas de date, Abba Saul dit que, si l'on y trouve les mots « je divorce avec elle dans ce jour », le *ghet* est valable. Pourquoi ? Parce que l'expression *dans ce jour* veut dire dans le jour qu'elle le reçoit. Il en est de même de notre cas; l'expression *de toi* veut dire : de celui qui le tient en main.

Abayé objecta à rabbah, qu'on ne peut rien conclure de cette beraïtha. Car Abba Saul suit peut-être l'opinion de rabbi Eliézer, d'après laquelle ce sont les témoins de la *remise* de l'acte qui lui donnent sa valeur, mais les signatures des témoins et la date ne sont pas nécessaires ; c'est pourquoi Abba Saul dit que le *ghet* sans date est valable, pourvu qu'il y ait des témoins qui aient vu la remise du *ghet* entre les mains de la femme. Mais dans notre cas il y a à craindre, que l'acte n'ait appartenu à un autre individu, qui l'aurait perdu.

Mais Rabbah répondit à Abayé, qu'on ne doit pas avoir cette crainte. Car notre mischnah dit: S'il y a dans la même ville deux individus homonymes..., ils ne peuvent pas présenter d'acte de prêt l'un sur l'autre, de même qu'une autre personne ne peut présenter un acte de prêt sur aucun d'eux. Il en résulte, que ces homonymes peuvent présenter des actes de prêt sur une autre

personne. On voit donc que, si l'un de ces homonymes présente un acte de prêt sur une personne, il peut se le faire payer, et on ne craint pas, que l'acte n'ait appartenu à son homonyme qui l'aurait perdu.

Abayé dit, qu'il y a une différence entre ces deux cas. La mischnah dit qu'on ne craint pas ce hasard extraordinaire, que ce soit un Joseph fils de Simon qui perde un acte et que ce soit précisément son homonyme qui le trouve ; mais dans notre cas il y a bien à craindre, que ce ne soit un créancier quelconque qui l'ait perdu, et que le porteur de l'acte l'ait trouvé, aussi bien que tout autre aurait pu le trouver.

Fol. 173). *Question.* — On vient de conclure de la mischnah, que ces homonymes peuvent présenter un acte de prêt sur un autre individu. Une beraïtha dit, qu'ils ne le peuvent pas. Quel est le motif de ce désaccord ?

Réponse. — La mischnah et la beraïtha ne craignent pas, que l'homonyme n'ait perdu cet acte ; ils ne craignent pas non plus, que l'homonyme ne le lui ait remis en dépôt, car on ne donne pas en dépôt un acte pareil à un homonyme [v. traité Jebamoth. fol. 116]. Mais on peut craindre, que l'homonyme ne lui ait vendu cet acte, et que la vente n'ait été faite dans des conditions insuffisantes pour la rendre valable. Notre mischnah ne le craint pas, car elle adopte l'opinion que la vente d'un acte devient valable par la *messirah*. La beraïtha, au contraire, adopte l'opinion que la *messirah* ne suffit pas pour rendre la vente d'un acte valable ; elle craint donc que ce ne soit l'homonyme qui ait vendu l'acte au porteur, en le lui remettant ; car cette remise ne rendant pas la vente valable, le porteur n'a pas le droit de réclamer le paiement du débiteur [1].

On peut aussi répondre, que la mischnah et la beraïtha sont toutes les deux d'accord, que la vente d'un acte devient valable par la *messirah*, et qu'elles pensent toutes les deux qu'on peut bien

---

[1] Le thana de la beraïtha est appelé ***thana debar***, le thana du dehors, celui de la mischnah ***thana dedan***, notre thana.

remettre en dépôt un acte pareil même à un homonyme. Mais la beraïtha adopte l'opinion d'Abayé que, si un individu présente l'acte d'un autre, en disant qu'il l'a acheté, il doit le prouver par des témoins ; autrement on soupçonne que l'autre n'a fait que le lui donner en dépôt. Notre mischnah, au contraire, adopte l'opinion de Rabba que, si un individu présente l'acte d'un autre en disant qu'il l'a acheté, il doit être cru sans témoins. Car on a dit, que la vente d'un acte devient valable par la *messirah*; cependant Abayé dit, que le porteur de l'acte d'un autre doit prouver par des témoins qu'il l'a acheté ; rabba dit, qu'il est cru sans témoins.

Abayé dit : C'est d'une beraïtha que j'ai conclu que le porteur de l'acte d'un autre doit prouver qu'il l'a acheté. Car une beraïtha dit : Si un des frères présente l'acte de leur père, en disant que les frères le lui ont vendu ou donné, et que les frères le nient, il doit prouver par des témoins qu'il l'a acheté ou qu'il l'a reçu en don. Mais rabba dit, qu'il y a une différence entre un frère et un étranger. Les frères prennent souvent l'un les objets de l'autre, et surtout les objets communs, sans provoquer d'opposition ; c'est pourquoi on exige des preuves, qu'il a acheté l'acte de ses frères ou qu'il l'a reçu en don ; mais quand un individu présente l'acte d'un étranger en disant qu'il l'a acheté, il est cru sans preuves.

Question. — Notre mischnah dit : que les homonymes ne peuvent pas présenter d'acte de prêt l'un sur l'autre, et une baraïtha dit qu'ils le peuvent. Quel est le motif de ce désaccord ?

Réponse. — Notre mischnah adopte l'opinion, qu'on peut écrire un acte de prêt pour le débiteur en l'absence du créancier. Si donc un individu présente un acte de prêt contre son homonyme, il y a à craindre, qu'il ne se soit fait donner un acte comme étant le débiteur, pour le présenter ensuite comme le créancier. La beraïtha ne le craint pas, car elle adopte l'opinion, qu'il ne faut pas écrire un acte de prêt pour le débiteur en l'absence du créancier.

Autre question. — Notre mischnah dit : Si on trouve parmi

des actes un écrit «l'acte de Joseph, fils de Simon est payé», les actes des deux homonymes sont payés. Cela veut dire que, si le créancier trouve dans ses papiers la quittance d'un débiteur qui s'appelle Joseph fils de Simon, il ne peut plus se faire payer par aucun de ceux qui s'appellent Joseph fils de Simon, car chacun peut dire que la quittance est la sienne. Il en résulte, que sans la quittance on pourrait présenter un acte contre un de ces homonymes pour se faire payer. Mais ceci est en contradiction avec ce que la mischnah dit auparavant, qu'une autre personne ne peut pas présenter un acte de prêt contre un de ces homonymes.

Réponse. — Rabbi Jérémie répondit, qu'il s'agit ici d'un acte de prêt, où le débiteur Joseph, fils de Simon, est distingué par son grand-père.—S'il en est ainsi, ne peut-on pas distinguer les deux homonymes par leurs grands-pères dans la quittance?—C'est que dans la quittance le nom du grand-père manque.

Abayé donne une autre réponse : La mischnah veut dire : si on trouve dans les papiers d'un débiteur une quittance d'un créancier appelé Joseph, fils de Simon, aucun de ces homonymes ne peut plus se faire payer par son acte de prêt.

On lit dans une beraïtha : Si les grands-pères de ces hommes étaient également homonymes et cohanim, on les distingue par les pères des grands-pères.

MISCHNAH.

Si un individu dit avant sa mort à son fils : Un de mes actes de prêt est payé, mais je ne sais pas lequel, tous les actes sont considérés comme payés. S'il y en a deux qui se rapportent à un seul débiteur, l'un d'eux est valable, mais c'est celui dans lequel il s'agit de la somme la plus petite.

MISCHNAH.

Si un individu prête de l'argent à quelqu'un sur la foi

d'un garant, il ne peut pas se faire payer par le garant, à moins qu'il n'ait obtenu la condamnation du débiteur qui n'a pas de quoi payer [selon l'interprétation de la ghemara]. S'il a dit d'avance, qu'il prête l'argent à la condition de pouvoir se faire payer par le garant ou par le débiteur à volonté, il peut se faire payer par le garant. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Si le débiteur a de quoi payer, le créancier ne peut, dans aucun cas, se faire payer par le garant. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit aussi : Une femme ne voulant pas épouser Rouben, à moins d'avoir un garant pour la khethoubah, Simon a garanti cette khethoubah, pour l'engager à se marier avec Rouben; puis son mari lui donne la lettre de divorce, et elle réclame sa khethoubah de Simon; mais celui-ci répond qu'il veut bien tenir son engagement, mais qu'il soupçonne que le divorce n'est qu'une intrigue pour se faire payer par lui et pour que Rouben reprenne sa femme après le payement de la khethoubah. Il veut donc, avant de la payer, avoir une garantie contre l'intrigue; il veut que le mari fasse un vœu tel, qu'il ne puisse plus reprendre sa femme. Dans ce cas, on ne l'oblige à payer la khethoubah que, si le mari fait le vœu demandé [1].

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si un individu prête à quelqu'un de l'argent sur la foi d'un garant, il ne peut pas s'adresser au garant avant d'assigner le débiteur [car, dit le Raschbam, le

---

[1] Rabban Simon fils de Gamaliel admet, que dans ce cas le garant ne peut pas être forcé de payer la khethoubah [v. plus bas, p. 412], c'est pourquoi il peut mettre au payement les conditions qu'il veut. Car si le garant était forcé légalement à donner la khethoubah à la femme, comment peut-on dire que la femme n'aura pas l'argent que si le mari fait un vœu ? De quel droit forcera-t-on le mari de le faire, s'il s'y refuse?

D'après la ghemara [fol. 173 verso] les juges persans ne donnaient pas de motifs de leurs sentences; ils rendraient des jugements arbitraires.

garant n'est engagé que, si le créancier ne peut pas se faire payer par le débiteur]. Mais s'il a dit d'avance, qu'il prête l'argent à la condition de pouvoir se faire payer par le garant ou par le débiteur à volonté, il peut se faire payer par le garant.

Amèmar dit : D'après rabbi Jossé qui dit, que l'*asmakhtha*, [v. p. 381] est valable, le garant doit tenir son engagement; d'après rabbi Joudah qui dit que l'*asmakhtha* est nul, le garant n'est pas obligé de tenir son engagment, puisqu'il ne doit rien et qu'il ne s'est engagé à payer la dette que, si le débiteur ne voulait pas ou ne pouvait pas le faire. Rab Aschè demanda à Amèmar : Tous les jours nos juges adoptent l'opinion que l'*asmakhtha* est nul, cependant on oblige le garant de tenir sa parole. Rab Aschè admet donc, que le garant a donné à son engagement une valeur réelle en échange de la satisfaction morale, qu'on lui donne en ayant confiance en lui.

Notre mischnah dit: S'il a dit d'avance, qu'il ne prête l'argent qu'à la condition de pouvoir se faire payer à volonté par le garant ou par le débiteur, il peut se faire payer par le garant. Rabbah, fils de Bar Hánah, dit au nom de rabbi Johánan : Il s'agit d'un cas, où le débiteur n'a pas de biens; mais si le débiteur a des biens, le créancier ne peut pas se faire payer du garant. D'après ce docteur, notre mischnah doit être corrigée. Il y a deux genres de garant; il y en a qu'on appelle *arab*, garant pour un individu, dans le cas que cet individu ne remplira pas son devoir, il va le faire pour lui; il y a aussi le *kablan*, celui qui prend sur soi de remplir le devoir pour un autre. La mischnah parle d'abord de l'*arab*, et elle dit : Si un individu prête de l'argent à un autre sur la foi d'un *arab*, garant, il ne peut pas se faire payer par l'*arab*, quand même le débiteur n'aurait pas d'immeubles; il faut donc qu'il s'adresse d'abord au débiteur qui le payera peut-être avec des meubles [1] [ou il trouvera peut-être d'autres moyens pour le payer]. S'il a dit d'avance, qu'il ne prête l'argent qu'à la condition de pouvoir se faire payer à volonté par l'*arab* ou par le débiteur, il peut se faire payer par

[1] C'est l'interprétation du commentaire rabbenou Ascher.

l'*arab*, si le débiteur n'a pas d'immeubles, et il n'est pas obligé d'attendre que le débiteur cherche à le payer par des meubles; mais si le débiteur a des immeubles, il faut que le créancier s'adresse d'abord au débiteur. La mischnah parle ensuite d'un *kablan*, un homme qui a pris sur lui de payer la dette pour le débiteur; et elle dit : Si le garant est un *kablan*, quoique le débiteur possède des immeubles, le créancier peut se faire payer d'abord par le garant.

Fol. 174). Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Si le débiteur a des biens [immeubles], le créancier ne peut pas s'adresser au garant, que celui-ci soit un *arab* ou un *kablan*.

Rabbah, fils de Bar Hánah, dit au nom de rabbi Johánan : Partout où rabban Simon, fils de Gamaliel, dit quelque chose dans notre *mischnah* [dans toute la mischnah rédigée par Rabbi, par opposition aux béraïthoth rédigées par d'autres docteurs] il faut adopter son opinion; excepté ce qu'il dit ici à propos du garant, et dans deux autres endroits.

Mar, le fils d'Amèmar, dit à rab Aschè : Mon père a dit : si le garant dit au créancier : donne l'argent à cet homme et je te le paierai, le créancier ne peut rien réclamer du débiteur. La ghemara rejette cette idée; elle admet que le créancier peut toujours s'adresser au débiteur, à moins que le garant n'ait pris lui-même l'argent du créancier pour le donner au débiteur.

Un juge a fait prendre à un créancier les biens du débiteur, sans qu'il se soit adressé d'abord au débiteur lui-même. Rab Hánin, fils de rab Yéba, a destitué ce juge [ou bien il a chassé le créancier des biens du débiteur]. Rabba dit, que rab Hánin a bien fait; car les biens sont les garants du débiteur, et il ne faut pas s'adresser d'abord au garant avant de s'adresser au débiteur lui-même.

Un fait s'est présenté, où le débiteur est mort et le garant a payé la dette avant de le dire aux orphelins, puis il leur a demandé de le rembourser. Rab Papa dit : Le débiteur a con-

tracté une dette envers le garant, mais c'est une dette verbale, le garant n'a pas d'acte écrit, les immeubles du débiteur ne sont donc pas engagés; reste l'obligation morale de payer la dette; or, les mineurs n'ont pas cette obligation; par conséquent, le garant doit attendre jusqu'à ce que les orphelins deviennent majeurs. Rab Houna, fils de rab Josué, dit : On ne peut pas faire payer aux orphelins la dette, car il est possible que leur père l'ait payée avant sa mort; il faut donc que le garant attende qu'ils deviennent majeurs. Quelle différence y a-t-il entre rab Houna et rab Papa? Si l'on sait que le père a avoué avant sa mort qu'il n'a pas payé, ou s'il a persévéré jusqu'à la mort à ne pas vouloir payer, d'après rab Papa, le garant doit attendre la majorité des orphelins; d'après rab Houna, fils de rab Josué, il peut se faire payer tout de suite.

La ghemara adopte l'opinion de rab Houna, fils de rab Josué [1].

Un païen a prêté de l'argent à un Juif, un autre Juif était le garant; le débiteur est mort et le garant a payé la dette avant de la réclamer des orphelins; plus tard il a réclamé des orphelins le remboursement de ce qu'il a donné au païen. Rab Mordekhaï dit alors à rab Aschè : Abimé de Hagrounja a dit au nom de Rabba : Si le créancier était un Juif, il y a des docteurs qui disent que le garant n'aurait pas pu réclamer le remboursement des orphelins mineurs, car on lui aurait dit : Peut-être le défunt a-t-il payé au créancier. Mais comme le créancier est un païen, il suit la loi persane, qui veut que le créancier s'adresse d'abord au garant; il n'y a donc pas à craindre, que le débiteur n'ait payé au créancier; par conséquent, le garant peut réclamer le remboursement des orphelins mineurs.

---

[1] Le Raschbam dit à cette occasion; quoique la ghemara dise que le créancier ne peut prendre aux orphelins que des immeubles, et non pas les meubles que leur père a laissés, de nos jours il peut prendre des meubles, car il n'y a pas beaucoup de Juifs qui possèdent des immeubles; comme les *geonims* ont établi que la femme peut saisir les meubles pour la khethoubah, on doit aussi donner au créancier les meubles que le débiteur a laissés en mourant [v. fol. 174 recto, Raschbam, article Rab Houna].

Mais rab Aschè répondit à rab Mordekhaï : Il me paraît, au contraire, que même d'après les docteurs qui disent, que quand le créancier est un Juif, le garant peut réclamer le remboursement, et qu'on ne craint pas que le débiteur n'ait déjà payé, dans notre cas, le garant ne peut rien réclamer des orphelins mineurs; il faut qu'il attende leur majorité. Car le créancier étant un païen, le garant savait qu'il s'adressera à lui seul d'après la loi persane; on peut donc admettre comme probable, qu'il n'aurait pas garanti la dette, si le débiteur ne lui avait pas remis d'avance en valeurs l'équivalent de la somme qu'il aurait à payer [1].

---

[1] Les Thalmudistes avaient pour principe, que la loi du pays est obligatoire pour les Juifs qui l'habitent. Samuël l'a déclaré, en disant *dina demalkhoutha dina*, la loi du gouvernement païen est obligatoire pour les Juifs. Si la loi thalmudique était contraire à la loi du pays, c'est celle-ci qui devait prévaloir. C'est encore Samuël qui l'a déclaré, en disant que la *hàzakah*, qui est pour tous les Juifs d'après la loi thalmudique de trois ans, doit être pour les Juifs de la Perse de quarante ans, car la loi du pays le veut ainsi [v. plus haut p. 177].

Cependant on trouve que les Juifs ont laissé en vigueur pour eux certaines lois hébraïques, dont trois bibliques, qui n'étaient pas d'accord avec celles du pays. Ils observaient ces lois juives dans leurs relations entre eux, sans transgresser celles du pays dans leurs relations avec les païens. C'est qu'ils considéraient ces lois juives comme plus justes et plus équitables que celles du pays. Ces lois sont :

1) La loi du garant. La loi persane voulait que le créancier s'adressât uniquement au garant. Cette loi était non-seulement injuste, mais encore très-mauvaise, puisqu'elle rendait les pauvres débiteurs presque incapables de trouver un garant. La ghemara dit ici-même, qu'on doit admettre que le garant qui savait qu'il serait obligé de se soumettre à la loi persane, n'aurait pas garanti la dette, si le débiteur ne lui avait pas remis d'avance des valeurs équivalentes ; or, la plupart de ceux qui ont besoin d'emprunter de l'argent, n'ont pas de valeurs suffisantes à remettre au garant. D'après la loi juive les pauvres débiteurs trouvaient facilement des garants sans leur remettre de valeurs ; car ces garants n'étaient engagés qu'après que le créancier avait épuisé tous les moyens légaux pour se faire payer par le débiteur, sans arriver à son but. La ghemara le dit ici-même, que si le créancier est juif, on ne doit pas supposer que le débiteur ait remis au garant des valeurs.

2) La loi païenne permettait l'usure, que la Bible défendait. Rab Nahaman dit,

La ghemara adopte l'opinion que le garant doit tenir parole, soit que celui pour lequel il a offert sa garantie, ait des biens, soit qu'il n'en ait pas. Le garant de la khethoubah n'est pas obligé de la payer, car il n'a pas eu l'intention de s'engager réellement; il n'a voulu que favoriser le mariage par un engagement moral; mais s'il est *kablan*, il doit payer la khethoubah si le mari ne le paye pas [d'après la variante du rabbenou Ascher].

Rab Houna dit : Si un malade a donné tous ses biens au

---

qu'il est défendu de prendre de l'usure à un débiteur juif ou païen, quoique la loi du pays l'ait permis, car la Bible le défend [v. ma Législation, t. III, introduction, p. XXIX - XXXIII].

3) La loi païenne disait que si un individu trouve un objet qu'un autre a perdu, il peut le garder comme sa propriété. La ghemara dit que si un Juif a perdu un objet dans la rue où les passants sont la plupart païens, on peut supposer que le propriétaire y a renoncé, car les païens ne rendent pas les objets trouvés, ils les gardent comme leurs propriétés selon la loi du pays. La Bible ordonne de rendre l'objet trouvé à son ancien propriétaire. La loi thalmudique obligeait donc les Israélites à observer la loi mosaïque. Voir introduction de ma Législation tome III, p. XI et XII, des preuves nombreuses à l'appui de ce que j'avance sur la loi païenne à propos d'un objet perdu qu'on a trouvé.

On considérait comme un acte très-méritoire d'observer cette loi biblique même envers un païen. Un docteur a acheté à un païen un animal ; il a trouvé un objet précieux sur lui. Il rend au païen cet objet, en lui disant : j'ai acheté l'animal, mais non pas cet objet que tu as perdu.

On considérait également comme un acte très-méritoire de prêter à un païen de l'argent sans aucun intérêt ; et si un usurier frappé d'incapacité judiciaire voulait faire pénitence, les Juifs exigeaient, pour lui rendre ses droits civils et la capacité judiciaire, qu'il s'engage à ne plus prendre aucun intérêt d'un païen [v. traité Synhedrin, fol. 25, et ma Législation criminelle, p. 43].

4) La loi païenne n'admettait pas le principe de solidarité, en vertu duquel chaque individu était responsable des dommages causés par ses bestiaux ou par un objet quelconque qui lui appartient. Les païens disaient que c'était au *plaignant* de se garantir contre tout accident. Les maisons des Juifs se distinguaient, dit rabbi Johanan, parce qu'elles n'étaient jamais bâties porte contre porte ou fenêtre contre fenêtre; car la loi rabbinique défendait à un Juif de gêner son voisin en regardant ce qui se passe chez lui, etc. [v. l'introduction du tome II de ma Législation, p. LXIV-LXVI].

5) On verra dans les autres tomes de ma Législation beaucoup d'autres lois juives que les Israélites observaient entre eux, parce que ces lois étaient supérieures à celles des païens, comme les lois rabbiniques concernant les esclaves, etc.

trésor sacré, et s'il a dit qu'il doit à un individu 100 zouzes, on donne les 100 zouzes à cet individu : il n'y a pas à craindre que ce ne soit une intrigue concertée avec cet individu, pour se partager cet argent avec lui ; car nous sommes convaincus, qu'un Juif n'intrigue pas contre le trésor sacré.

Question de rab Naháman contre rab Houna. — Est-ce qu'on fait des intrigues contre ses propres enfants ? Cependant Rab et Samuel ont dit tous les deux que, si un malade dit avant sa mort : Je dois 100 zouzes à tel individu, s'il a ajouté « donnez-les-lui », on les donne, sinon, on ne les donne pas ; parce qu'il est possible qu'il ait dit devoir 100 zouzes, pour que ses enfants ne passent pas pour être devenus riches par leur héritage.

Fol. 175). Dans notre cas aussi on ne devrait pas donner les 100 zouzes à l'individu désigné par le malade, car il l'a dit peut-être uniquement pour ne pas passer pour un homme riche.

Réponse. — Rab Houna parle d'un cas, où l'individu désigné par le malade présente un acte de prêt. — Est-ce que Rab et Samuel parlent d'un cas où l'individu désigné par le malade n'a pas d'acte de prêt ? Pourquoi disent-ils que, si le malade a ajouté *donnez-les lui*, on les donne ? Rab et Samuel n'ont-ils pas dit tous les deux, qu'un créancier qui n'a pas d'acte écrit ne peut se faire payer ni par les héritiers du débiteur [plus bas, p. 418, la ghemara rejette cette idée], ni sur les champs que le débiteur a vendus ? — Rab Naháman, fils d'Isaac, répondit : Rab et Samuel parlent aussi d'un cas, où l'individu désigné par le malade présente un acte de prêt, seulement les signatures des témoins ne sont pas légalisées ; si donc le malade dit : *donnez-les lui*, c'est comme s'il avait légalisé l'acte ; sinon, l'individu ne peut pas se faire payer, à moins qu'il ne légalise les signatures des témoins.

Rabbah dit : Si un malade dit qu'il doit de l'argent à tel individu, et si les héritiers disent que leur père leur a dit plus tard qu'il avait payé cette dette, ils sont crus ; car il est possible qu'en disant qu'il devait de l'argent à l'individu, il n'ait pas dit cela d'une façon certaine, mais qu'il n'ait fait que repasser dans son esprit ses relations avec l'individu, se rappelant d'abord qu'il

était son débiteur, et ensuite qu'il a fini par payer la dette. Mais s'il a dit : *donnez* 100 zouzes à tel individu, et si les héritiers disent que leur père a dit plus tard qu'il avait payé cette dette, ils ne sont pas crus.

Question de Rabba. — Si un individu dit à un autre : Tu me dois telle somme, et si l'autre avoue qu'il la doit, l'aveu est nul, car il peut dire qu'il a plaisanté, à moins qu'il n'ait dit aux assistants : Vous m'êtes témoins que je fais cet aveu, ou bien à moins qu'il ne leur ait dit : Écrivez ce que j'avoue [v. Synhedrin, fol. 29]. Mais si celui qui fait l'aveu est un malade qui s'attend à mourir, peut-on admettre que l'aveu soit une plaisanterie ou non?

Plus tard Rabba a décidé, qu'on ne doit pas admettre de plaisanteries avant la mort, et que les paroles qu'un malade prononce avant la mort, ont une valeur aussi grande que les actes écrits et livrés à celui qui doit s'en prévaloir.

MISCHNAH.

Si un créancier a un acte de prêt, il peut se faire payer des immeubles que le débiteur a vendus [à une date postérieure à celle de son acte]; mais s'il n'a que des témoins de l'emprunt, mais non pas un acte écrit, il ne peut se faire payer que des biens libres que le débiteur possède. Si le créancier présente un écrit du débiteur constatant l'existence de la dette, mais ne portant aucune signature de témoin, il ne peut se faire payer que sur des biens libres, et non pas sur ceux que le débiteur a vendus [Il n'y a que les dettes constatées par un acte écrit et par les témoins qui l'ont signé, pour lesquelles on puisse saisir les biens vendus, car l'acte et les témoins donnent à la dette du retentissement, et on peut dire que les acheteurs ont pu s'en informer, et qu'ils ne devraient pas se risquer d'acheter les immeubles d'un homme endetté]. Si le garant a écrit au-dessous de la signature

des témoins : Moi un tel, fils d'un tel, je garantis la dette, le créancier ne peut se faire payer de lui que sur ses biens libres, et non pas sur ceux qu'il a vendus, car la signature des témoins ne se rapporte pas à sa garantie. Un fait pareil s'est présenté devant rabbi Ismaël, qui a dit : Le créancier peut se faire payer sur les biens libres que le garant possède. Mais [Simon], fils de Nanas, lui dit : Le créancier ne peut se faire payer ni sur les biens que le garant a vendus, ni même sur les biens libres qu'il possède. Rabbi Ismaël lui demanda : pourquoi ? Le fils de Nanas lui répondit : Si un individu demande de l'argent à quelqu'un sous la menace de l'étrangler, et si un autre survient et lui dit : laisse-le libre, je te donnerai de l'argent pour lui, le garant n'est pas obligé de payer, car ce n'est pas sur sa garantie que le créancier a prêté son argent. Quand donc le garant est-il obligé de payer pour le débiteur ? Quand il dit au créancier : prête-lui et je te payerai ; car, dans ce cas, le créancier n'a prêté que sur sa garantie. Rabbi Ismaël dit alors : Si quelqu'un veut devenir *hakham* [1], qu'il étudie les lois civiles, car il n'y a pas dans la *thorah* une partie qui exige plus de talents et de savoir que ces lois, qui sont comme une source féconde ; et si quelqu'un veut étudier les lois civiles, qu'il serve [c'est-à-dire qu'il se fasse le disciple de] Simon, fils de Nanas.

CHEMARA.

Oùla dit : D'après la loi mosaïque, le créancier, qu'il ait un acte ou non pour la dette, peut se faire payer des biens que le débiteur a vendus [à une date postérieure à celle de l'emprunt]. Mais la loi rabbinique a établi, que le créancier qui n'a pas d'acte de prêt pourvu des signatures de témoins, ne puisse pas se faire

---

[1] *Hâkham*, sage, savant, homme de talents.

payer des immeubles que le débiteur a vendus, car on n'a pas voulu faire tort aux acheteurs de ces immeubles. — S'il en est ainsi, pourquoi le créancier qui a un acte peut-il saisir les biens vendus? — Un acte de prêt signé par des témoins a du retentissement; les acheteurs auraient dû le savoir, et ils n'auraient pas dû acheter à un homme qui a des dettes; ils n'ont pas été circonspects, c'est leur faute.

Rabbah dit, au contraire : D'après la loi mosaïque le créancier, qu'il ait ou non un acte pour la dette, ne peut se faire payer que sur les biens que le débiteur possède, et non pas sur ceux qu'il a vendus; car la loi biblique n'engage pas les immeubles, elle n'engage que la personne du débiteur. Mais la loi rabbinique a établi, que le créancier qui a un acte de prêt pourvu des signatures de témoins, peut saisir les biens que le débiteur a vendus [à une date postérieure à celle de l'emprunt], car autrement personne ne trouverait à emprunter; on craindrait qu'il ne vendît ses biens. — S'il en est ainsi, pourquoi le créancier qui n'a pas d'acte ne peut-il pas saisir les biens vendus? — Une dette verbale sans acte pourvu de signatures de témoins n'a pas de retentissement, les acheteurs peuvent donc l'ignorer et subir des pertes qu'ils n'auraient pas pu éviter; or, on n'a pas voulu faire du tort aux acheteurs.

Question. — Rabbah est en contradiction avec lui-même. Car il a dit : Les docteurs de la Palestine disent, que le premier-né a droit aux deux parts de la dette, que les héritiers se font payer par le débiteur de leur père. Cela s'applique seulement au cas, où les héritiers ont pris un champ pour leur dette, car le champ du débiteur ayant été engagé au créancier d'après la loi mosaïque, c'est comme si ce champ faisait partie de l'héritage que le père a laissé en mourant; or, le prémier-né a deux parts de tout ce que le père a laissé en mourant. Mais il n'a pas droit aux deux parts des acquistions nouvelles, que les héritiers font après la mort de leur père; si donc les héritiers ont reçu de l'argent du débiteur, le premier-né n'a qu'une part égale à celle de ses frères. Rabbah dit donc à propos du premier-né, que d'après la loi biblique les immeubles du débiteur sont engagés au créancier, tandis qu'ici

il dit le contraire. — Voudrait-on changer les noms des docteurs, et attribuer à Oùla ce qu'on a dit au nom de Rabbah, et vice versa? — Dans ce cas ce serait Oùla qui aurait dit ici que, d'après la loi mosaïque, les immeubles du débiteur ne sont pas engagés au créancier. Alors ce sera Oùla qui sera en contradiction avec lui-même. Car Oùla dit ailleurs : D'après la loi mosaïque le créancier peut saisir le champ *zibourjoth* [1] du débiteur.

Réponse. — Rabbah admet que, d'après la loi mosaïque, les champs du débiteur ne sont pas engagés au créancier; seulement, à propos du premier-né, il interprète la sentence des docteurs de la Palestine; quant à lui, il n'admet pas du tout cette sentence.

Rab et Samuel ont dit tous les deux que le créancier qui n'a pas d'acte de prêt pourvu des signatures de témoins ne peut pas se faire payer sa dette verbale, ni par les héritiers du débiteur, ni sur les champs que le débiteur a vendus; car la loi mosaïque n'engage pas les immeubles du débiteur, elle n'engage que sa personne. Rabbi Johánan et rabbi Simon, fils de Lakesch, ont dit tous les deux, au contraire, qu'il peut pour sa dette verbale se faire payer par les héritiers du débiteur, ou sur les champs que le débiteur a vendus; car, disent-ils, la loi mosaïque engage les immeubles du débiteur.

Question contre Rab et Samuel. — On lit ailleurs : Si un individu creuse un puits dans une place accessible au public, et qu'un bœuf en passant tombe sur lui et le tue, le propriétaire du bœuf est acquitté [2]. Il y a plus, si le bœuf en tuant cet individu est mort de sa chute, le propriétaire du bœuf peut se faire payer sa valeur sur l'héritage laissé par cet individu en mourant. Il en résulte qu'on peut se faire payer par les héritiers une dette verbale, c'est-à-dire une dette qui n'est inscrite dans aucun acte, parce que la loi engage non-seulement la personne du débiteur, mais aussi ses immeubles.

---

[1] V. ma traduction du traité Khethouboth, p. 37.

[2] Il n'est pas obligé de payer le *khopher* [Exode, XXI, 30].

Réponse. — Rabbi Ylàa dit, au nom de Rab, qu'on parle ici d'un cas où celui qui a creusé le puits s'est présenté devant le tribunal où il a été condamné à payer la valeur du bœuf; or, la condamnation d'un tribunal est comparable à une dette inscrite dans un acte de prêt pourvu des signatures de témoins; c'est pourquoi le propriétaire du bœuf peut se faire payer par les héritiers. — Comment a-t-il pu se présenter devant le tribunal, si le bœuf l'a tué? — Rab Ada, fils d'Ahabah, répondit : Il ne l'a pas tué tout de suite; il lui a fait une plaie incurable.

Fol. 176). Rab Papa dit : Il faut adopter comme loi que le créancier qui n'a pas d'acte de prêt peut se faire payer sa dette verbale par les héritiers du débiteur, car autrement personne ne trouverait rien à emprunter, puisqu'on craindrait la mort du débiteur; mais il ne peut pas se faire payer sur les champs que le débiteur a vendus, car une dette non inscrite dans un acte pourvu des signatures de témoins n'a pas de retentissement, les acheteurs peuvent l'ignorer, et on ne peut pas leur causer ainsi des pertes, desquelles ils n'auraient pas pu se garantir.

Question. — Notre mischnah dit : Si le créancier présente un écrit du débiteur constatant l'existence de la dette, mais ne portant aucune signature de témoin, il ne peut se faire payer que sur les biens libres, et non pas sur ceux que le débiteur a vendus; car il n'y a que l'acte pourvu des signatures de témoins qui ait du retentissement, et dont les acheteurs puissent connaître l'existence. Rabbah, fils de Nathan, demanda à rabbi Johánan : Si on a légalisé la signature du débiteur au tribunal, peut-on dire que désormais la dette a du retentissement, et le créancier peut-il saisir les champs que le débiteur a vendus après la légalisation, ou bien le créancier ne peut-il saisir que des biens libres? Rabbi Johánan répondit qu'il ne peut saisir que des biens libres.

Question de Ramé, fils de Háma, contre rabbi Johánan. — On lit ailleurs : Rabbi Elàzar dit : Si un créancier présente un acte de prêt qui ne porte aucune signature de témoin, mais qui lui a été remis en présence des témoins, il peut saisir les champs que

le débiteur a vendus? Il en résulte qu'on admet que la seule présence des témoins pendant la remise de l'acte est suffisante pour lui donner du retentissement, à plus forte raison la légalisation d'un tribunal doit faire connaître l'existence de la dette à tout le monde.

Réponse. — Les cas ne se ressemblent pas. Dans le cas de rabbi Elàzar, l'acte remis au créancier en présence des témoins était destiné à devenir public pour avertir les acheteurs ; ceux-ci auraient donc dû profiter de l'avertissement ; s'ils ne l'ont pas fait, c'est leur faute. Dans le cas de rabbi Johánan, l'écrit du débiteur n'était pas d'abord destiné à devenir public ; il était donc bien entendu que le créancier se contentait de la garantie qu'il avait pour sa dette dans le droit de saisir les biens libres du débiteur, et qu'il renonçait aux biens vendus; par conséquent, on ne peut pas accuser les acheteurs d'imprudence, car ils auraient pu négliger une dette pareille, quand même ils en auraient eu connaissance, par suite de la légalisation faite par le tribunal.

Notre mischnah dit : Si le garant a écrit au-dessous de la signature des témoins : « Moi, un tel fils d'un tel, je garantis la dette », le créancier ne peut se faire payer par lui que de ses biens libres, et non pas de ceux qu'il a vendus. Rab dit : Si le garant l'a écrit avant la signature des témoins, le créancier peut saisir même les biens qu'il a vendus [à une date postérieure à celle de l'acte] ; car la signature des témoins se rapporte à l'acte et aussi à sa garantie. Si le garant l'a écrit dans un style tel que sa garantie ne semble pas être la suite de ce qui précède, on peut admettre que la signature des témoins se rapporte seulement à l'acte et non pas à la garantie; dans ce cas, le créancier ne peut pas saisir les biens qu'il a vendus. Rabbi Johánan dit la même chose que Rab.

Rabbah, fils de Bar Hànah, dit au nom de rabbi Johánan : Quoique rabbi Ismaël ait fait dans notre mischnah l'éloge de Simon, fils de Nanas, on adopte l'opinion de rabbi Ismaël, et non pas celle du fils de Nanas.

La ghemara adopte encore les lois suivantes : Si un individu garantit la dette avant que le créancier ne donne l'argent au débiteur, il est engagé par sa parole même sans *kinjan*. S'il n'a garanti la dette qu'après que le créancier a donné l'argent au débiteur, il n'est engagé que s'il a confirmé sa parole par un *kinjan*. S'il a garanti une dette devant le tribunal, il est engagé par sa parole, même sans *kinjan;* car il a donné à son engagement une valeur réelle, en échange de la satisfaction morale que le tribunal lui a procurée, en l'honorant de sa confiance.

21 656. — Typographie Lahure, rue de Fleurus, 9, à Paris.