



UNIVERSITAT<sup>DE</sup>  
BARCELONA

**La transmissió dels manuscrits del Talmud  
de Babilònia a Europa: Del text hebreu originari  
a la traducció llatina del Talmud  
(París, 1244-1245)**

Annabel González Flores



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

# TESI DOCTORAL

La transmissió dels manuscrits del Talmud de  
Babilònia a Europa: Del text hebreu originari a la  
traducció llatina del Talmud (París, 1244-1245)

Annabel González Flores



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

2019

La transmissió dels manuscrits del Talmud de  
Babilònia a Europa: Del text hebreu originari  
a la traducció llatina del Talmud  
(París, 1244-1245)

Programa de doctorat:

Estudis lingüístics, literaris i culturals

Facultat de Filologia i Comunicació

Departament de Filologia Clàssica, Romànica i Semítica

Annabel González Flores

Directora: Dra. Eulàlia Vernet i Pons

Director: Dr. Ulisse Cecini

Tutor: Dr. Ignasi Xavier Adiego

## Resum

El marc històric, cultural i filològic de la nostra tesi s'ubica en la Disputa judeo-cristiana que va tenir lloc a París a l'estiu de 1240. Aquest esdeveniment va portar a la traducció llatina del Talmud titulada *Extractiones de Talmud*. El propòsit d'aquesta tesi és determinar quina va ser la tradició textual hebraico-jueva de referència per als traductors llatins. Per a aconseguir aquest objectiu, hem fet una comparació sistemàtica d'una selecció significativa de passatges traduïts a partir de l'edició crítica *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem* quan els passatges traduïts presenten diferències importants respecte al text de l'edició canònica de Vilna. Aquest mètode ens ha permès confirmar que els traductors llatins tenien un gran coneixement tant de les tradicions cristianes com llatines; pel que fa al mètode dels traductors, hem pogut constatar també que van treballar amb diferents manuscrits talmúdics i que sovint es van enriquir amb els comentaris de Raixí. El nostre estudi ens ha portat a la conclusió que no es va fer servir un manuscrit hebreu-arameu únic com a *Vorlage* per a la traducció llatina del Talmud, sinó que la *Vorlage* va ser el resultat d'un treball de comparació de diversos testimonis de la tradició talmúdica. Tot i així podem deduir alguns trets característics dels textos i els seus traductors, com ara el seu origen asquenasa i la concentració parisenca del grup de treball.

La importància de la nostra recerca en el camp de la polèmica jueu-cristiana i també en el context de la crítica textual talmúdica resulta del fet que aquesta és la primera vegada que es realitza una investigació per identificar les plausibles fonts hebrees utilitzades en la traducció del text llatí del Talmud, és a dir, una de les fites més importants de la història de les relacions judeo-cristianes durant l'Edat mitjana. Els manuscrits particulars als quals hem apuntat haurien de tenir, certament, una consideració adequada en qualsevol investigació futura sobre l'ús de fonts talmúdiques originals d'autors cristians durant l'Edat mitjana.

## *Abstract*

The Jewish-Christian Disputation that took place in Paris in the summer of 1240 constitutes the historical, cultural and philological framework of our PhD-thesis. This event led to the Latin translation of the Talmud entitled *Extractiones de Talmud*. The purpose of this thesis is to examine the Hebrew-Jewish textual tradition which lies behind the Latin translation. To achieve this goal, we have drawn a systematic comparison significant selection of passages contained in the critical edition of the *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem* and the Hebrew-Aramaic original of the Talmud, as it is offered by the canonical edition of Vilnius. This method has allowed us to confirm that the Latin translators were very familiar with both the Christian and Latin traditions; concerning the translators' method, we have been able to show that they worked with different Talmudic manuscripts which they often enriched with Rashi's commentaries. Our study has led us to conclude that it is not possible to single out a unique Hebrew-Aramaic manuscript as the *Vorlage* for the Latin translation of the Talmud. However, we can infer some characteristic features of the texts and its translators, such as the former's Ashkenazi origin and the fact that the translators were working in the Paris area.

The importance of our research in the field of Jewish-Christian polemic and also in the context of Talmudic textual criticism results from the fact that this is the first time ever that research has been conducted to identify the plausible Hebrew sources used in the translation of the Latin text of the Talmud, that is, one of the major landmarks in the history of Jewish-Christian relations during the Middle Ages. The particular manuscripts we have pointed to should certainly receive adequate consideration in any future inquiry into the use of original Talmudic sources by Christian authors during the Middle Ages

## ABREVIATURES

### *Ex libris Bibliae*

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BCI	Bíblia Catalana Interconfessional
Gn	Gènesi
Ex	Èxode
Lv	Levític
Nm	Nombres
Dt	Deuteronomi
Js	Josuè
Jt	Jutges
1Sa	Primer llibre de Samuel
2Sa	Segon llibre de Samuel
1Re	Primer llibre dels Reis
2Re	Segon llibre dels Reis
Is	Isaïes
Jr	Jeremies
Ez	Ezequiel
Os	Osees
Jl	Joel
Am	Amós
Ab	Abdies
Jo	Jonàs
Mi	Miquees
Na	Nahum
Ha	Habacuc
So	Sofonies
Ag	Ageu
Za	Zacaries
Ml	Malaquies
Sl	Salms
Jb	Job
Pr	Proverbis
Rt	Rut
Ct	Càntic dels Càntics

Coh	Cohèlet (Eclesiastès)
Lm	Lamentacions
Est	Ester
Dn	Daniel
Esd	Esdres
Ne	Nehemies

*Ex libris Talmud*

TJ	Talmud de Jerusalem
TB	Talmud de Babilònia

Ber      *Berakôt*

Sab      *Šabbat*

Yom      *Yômâ*

Tan      *Ta'anît*

Meg      *Megillâ*

Yeb      *Yeḇamôt*

Ket      *Ketûbbôt*

Ned      *Nedarîm*

Naz      *Nazîr*

Sot      *Sôtâ*

Git      *Gîtṭîn*

Qid      *Qiddûšîn*

Bq      *Baḇâ Qammâ*

Bm      *Baḇâ Mešî'â*

Bb      *Baḇâ Batrâ*

San      *Sanhedrîn*

Mak      *Makkôt*

Seb      *Šebû'ôt*

Ed      *'Eduyyôt*

Az      *'Aḇôdâ Zarâ*

Hor      *Hôrayôt*

Zeb	<i>Zebahîm</i>
Men	<i>Menahôt</i>
Hul	<i>Hullîn</i>
Bek	<i>Bekôrôt</i>
Ar	<i>'Araḵîn</i>
Tem	<i>Temûrâ</i>
Ker	<i>Kerîôt</i>
Tam	<i>Tamîd</i>

Nid            *Niddâ*

*Ex fontibus classicis*

Jos. <i>Ant.</i>	<i>Antiguitats jueves, Flavi Josep</i>
Jos. <i>Bell.</i>	<i>Bellum Iudaicum, Flavi Josep</i>
Plin. <i>N.H</i>	<i>Naturalis Historia, Plini</i>
Fil. <i>Prob</i>	<i>Quod omnis probus liber sit, Filó d' Alexandria</i>
Fil. <i>Contempl.</i>	<i>De vita contemplativa, Filó d' Alexandria</i>

<i>a.c.</i>	<i>ante correctionem</i>
<i>add.</i>	<i>addidit</i>
<i>in marg.</i>	<i>in margine</i>
<i>iter.</i>	<i>iteravit</i>
<i>iuxta hebr.</i>	<i>iuxta hebraeum: liber Psalmorum iuxta hebraicum translatus a. b. Hieronymo</i>
<i>iuxta LXX</i>	<i>iuxta Septuaginta: liber Psalmorum iuxta Septuaginta emendatus a. b. Hieronymo</i>
<i>om.</i>	<i>omisit</i>
<i>praem.</i>	<i>praemisit</i>
<i>s. hebr.</i>	<i>secundum hebraeum: loci Biblici translati ex hebraeo</i>



# ÍNDEX

0. Introducció	8
0.1 Descripció dels objectius	9
0.2 Fonamentació teòrica	10
0.3 Metodologia	11
0.4 Estructura	13
1. Aproximació al Talmud	15
1.1 Què és el Talmud	15
1.2 Parts que el componen	16
1.3 Context històric	18
1.3.1 Palestina	20
1.3.2 Babilònia	29
1.4 Entorn social i religió del Talmud	34
1.5 La transmissió: de la tradició oral al text escrit	43
1.5.1 Origen geogràfic dels manuscrits i tipologia de lletra	45
1.5.2 Descripció dels manuscrits de referència	48
1.5.2.1 Manuscrits de Florència 7, 8, 9	73
1.5.2.2 Manuscrit de Munic 95	80
1.5.3 Descripció de les primeres edicions impreses emprades	83

2. La Disputa de París de 1240 i les <i>Extractiones de Talmud</i>	87
2.1 El Talmud a la literatura polèmica cristiana	87
2.2 L'impacte de l'església i la universitat al judaisme europeu dels s. XII-XIII	90
2.3 Nicolàs Donin i els trenta-cinc articles contra el Talmud	92
2.4 La Disputa de París	94
2.4.1 L'informe hebreu de la disputa <i>Sefer wikkuaḥ</i> de Rabbenu Yehi'el de París	94
2.4.2 La versió llatina	96
2.5 Les <i>Extractiones de Talmud</i>	97
2.6 El dossier	99
2.7 Els manuscrits	100
2.8 Traducció i traductors	102
3. Les diferències textuais entre les <i>Extractiones</i> i l'edició de Vilna del Talmud de Babilònia	105
3.1 <i>Conspectus codicum</i>	107
3.2 Estudi de les diferències textuais entre les <i>Extractiones</i> i l'edició de Vilna del Talmud de Babilònia	115
4. Conclusions	187
5. Bibliografia	192

## 0. Introducció

Aquesta tesi s'ha elaborat dins el marc del projecte d'investigació «The Latin Talmud and its Influence on Christian-Jewish Polemic», finançat per l'European Research Council de la Unió Europea (FP7/ 2007-2013 / ERC Grant agreement n. 613694 topic: ERC-CG-2013-SH5 - ERC Consolidator Grant, Alexander Fidora IP. 1/10/2014-1/10/2018), amb l'objectiu principal de realitzar l'edició crítica i l'estudi de la traducció llatina del Talmud titulada *Extractiones de Talmud*, la qual es va dur a terme a París pels volts de l'any 1245.

En aquest projecte, sota la direcció del Dr. Alexander Fidora qui ha coordinat l'esforç col·lectiu, han participat dos investigadors post-doctorals (Eulàlia Vernet, doctora en filologia semítica i Ulisse Cecini, doctor en llatí medieval), un *senior researcher* (el Prof. Óscar de la Cruz), i dos investigadors pre-doctorals (el Sr. Isaac Lampurlanés i jo mateixa). Gràcies a la seva formació en llengües clàssiques, Ulisse Cecini i Óscar de la Cruz han elaborat l'edició crítica de les *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*; Eulàlia Vernet, gràcies a la seva competència en llengües clàssiques i semítiques, s'ha ocupat especialment dels hebraïsmes, l'onomàstica, i ha redactat els índexs de les paraules hebrees que apareixen a l'edició de les *Extractiones*. El Dr. Federico Dal Bo, en qualitat d'investigador Marie Curie associat al projecte, ha treballat i classificat les glosses que apareixen a la traducció llatina del Talmud i n'ha redactat, també, un índex comentat per a l'edició. A més a més dos col·laboradors externs, el Dr. Görg Hasselhoff de la universitat de Dortmund i el Dr. Harvey Hames de la Universitat de Ben Gurion, han aportat la seva competència en el camp dels estudis jueus, d'història de l'església i d'hebraística. Isaac Lampurlanés s'ha encarregat de fer l'edició crítica, l'estudi i la traducció de l'*Excerptum de Talmud*, una versió epítome de les *Extractiones*. A més de l'edició crítica, els membres del projecte han produït diverses publicacions, les quals seran utilitzades i citades al llarg d'aquesta tesi. Tota la informació sobre el projecte, els congressos en els quals han participat els seus membres i els estudis publicats es poden consultar a la pàgina web <http://pagines.uab.cat/lattal/> [darrera visita 27/11/2019].

### 0.1 Descripció dels Objectius

El Talmud és integrat per un conjunt de llibres sagrats de tradició oral, els quals, juntament amb la Torà (Llei Escrita), recullen el principal *corpus* canònic de la tradició i la interpretació del judaisme rabínic. Està format per la Misnà (Llei Oral codificada entorn l'any 200) i la Guemarà (un comentari en arameu a la Misnà recopilat entre els segles III i VII); des de fa segles, el Talmud de Babilònia constitueix un signe d'identitat del judaisme. El plural hebreu *talmudim* fa referència a les dues tradicions talmúdiques: a la de Jerusalem (redactada a Palestina, durant la primera meitat del s. V), i a la de Babilònia (redactada a les acadèmies de Sura i Pumbedita entre els s. VII i VIII), més extensa i que va gaudir d'una més gran difusió a Europa. Aquest segon Talmud, anomenat de Babilònia o *Bablí*, és el que va traduir-se al llatí en el marc de la disputa judeo-cristiana de mitjans del s. XII a París i que rep el títol d'*Extractiones de Talmud*.

És en aquest marc històric i cultural, però també textual i filològic, on cal ubicar la nostra tesi, que porta per títol *La transmissió dels manuscrits del Talmud Bablí a Europa: Del text hebreu originari a la traducció llatina del Talmud (París, 1244-1245)*, l'objectiu principal de la qual és identificar els manuscrits originals hebreus que van servir de base per a la realització de la traducció llatina del Talmud de Babilònia, altrament designada com a *Extractiones de Talmud*. Per a poder-ho dur a terme, hem intentat de localitzar les plausibles fonts talmúdiques hebreo-aramees que haurien estat els fonaments de la traducció del text llatí medieval. Aquesta traducció llatina presenta una història complexa de composició i transmissió: ens ha arribat en diferents versions i recensions, les quals, al seu torn, foren incloses en un dossier que conté traduccions i documents relacionats amb la investigació del Talmud<sup>1</sup> que fou promoguda per les autoritats eclesiàstiques cristianes a París pels volts del 1240. A part de la identificació de la tradició textual que hi ha al darrera, hi volem analitzar també com treballaven els traductors llatins: tenien un sol manuscrit de cada tractat i era a partir d'aquest amb què elaboraven la seva traducció, o bé disposaven de diferents exemplars? Usaven només el text talmúdic o bé tenien al seu abast divers material exegetíc en forma de fonts textuales

---

<sup>1</sup> La descripció del dossier és atesa al capítol 2.6.

o d'aprenentatge oral i memorístic rabínic? En cas afirmatiu, quin va ser aquest material i com es va incorporar a la traducció llatina?

### 0.2 Fonamentació teòrica

Les *Extractiones de Talmud* són importants pel fet que configuren la primera traducció extensa del Talmud i altament rigorosa quant al seu text d'origen: foren elaborades i recopilades amb la finalitat que servissin com a arma textual durant el judici contra el Talmud, el qual era en aquells moments al bell mig del discurs polèmic anti-jueu. Si bé és cert que el corpus talmúdic no era desconegut pel cristianisme, sinó que ja havia estat esmentat al s. IX pels bisbes Agobard i Amulo de Lió (Schreckenberg 1999: 491-495 i 503-504) i utilitzat en les obres anti-jueves del s. XII del convers Pere Alfons (Klaus-Peter 1996) i per Pere el Venerable (Friedman 1985), no va ser fins al moment de la preparació i repercussió de la disputa de París de l'any 1240 quan fou tractat de manera sistemàtica, tal i com ho evidencia el text de les *Extractiones*.

El primer estudiós que va analitzar els diferents components d'un dels manuscrits més importants del dossier, el manuscrit 16558 de la Bibliothèque nationale de France a París, va ser Jacques Échard (1708), seguit més tard per Isidore Loeb (1880 i 1881) amb una sèrie d'articles. Sobre les *Extractiones* han escrit també Joseph Klapper (1926), Erich Klibansky (1933) i Josep Maria Millàs i Vallicrosa (1960). Anys més tard, Chen Merchavia (1970) faria un examen detallat del manuscrit de París, identificant-ne tots els llocs talmúdics, que es troben, en la seva major part, al Talmud de Babilònia. Merchavia (1965-66) també va publicar els primers estudis sobre el Talmud de Florència. Més recentment, Gilbert Dahan (1999), Paul Lawrence Rose (2011) i Friedman, Chazan i Connell Hoff (en Friedman *et al.* 2012), entre els més destacables, han fet diversos estudis sobre el paper del Talmud llatí en el context de la polèmica judeo-cristiana de París al s. XIII.

Com ja ha estat comentat, els membres del projecte de recerca, en el marc del qual s'ha elaborat aquest tesi, han publicat l'any 2018 l'edició crítica de les *Extractiones de Talmud*, la qual edició i estudi ha il·luminat zones obscures quant a la seva història, la

relació entre les dues recensions diferents en què el text ha arribat fins a nosaltres (la versió seqüencial –*sT*– presenta els passatges talmúdics segons l'ordre del text hebreu i la versió temàtica –*tT*– que re-ordena els passatges segons temes polèmics), noves perspectives, la cronologia, la influència en polítiques posteriors, el complex procés de traducció, etc. Tot i aquesta gran tasca duta a terme pels meus companys dins el projecte de recerca, això no obstant, val a dir que no existia, fins a dia d'avui, cap estudi que intentés reconstruir les fonts talmúdiques plausibles emprades per la traducció del text llatí medieval. És per aquest motiu que considerem que la nostra aportació és important en aquest camp i també en matèria de crítica textual talmúdica, donat que és l'únic estudi d'aquest caire que s'ha fet fins el moment. Així, per exemple, el fet que s'hagués demostrat que les *Extractiones* transmeten passatges talmúdics en un estadi diferent a l'edició canònica de Vilna –i, fins i tot, aquesta n'hagi censurat passatges transmesos a la versió llatina–, ens planteja problemes crucials sobre la lectura històrica del Talmud.

### 0.3 Metodologia

Durant els primers segles de la seva compilació, el Talmud s'estudiava i es transmetia oralment. No se sap exactament quan es va posar per escrit per primera vegada, però fins i tot quan ja hi havia manuscrits a les acadèmies dels *geonim* (és a dir, en el període que va del 589 al 1038 dC), encara s'estudiava principalment de manera oral, essent recitats passatges de memòria pels *amoraim* (és a dir els savis que van viure entre els anys 220 i 500 dC). El Talmud es transcrivia generalment en forma de tractats individuals o de recull de tractats –fins a formar un ordre– i en altres casos com a un fulletó, tal i com hem pogut constatar, de capítols específics copiats del Talmud, aparentment amb l'objectiu de ser estudiats en una escola talmúdica (*yešibá*). Els estudiosos han fet notar que en molts tractats podem veure dues versions bàsiques – l'una més revisada i esmenada que l'altra– i que aquest fet no és un fenomen europeu, perquè la divisió de versions en branques ja es pot observar en manuscrits orientals, la

qual cosa indicaria que, molt probablement, aquestes diverses recensions s'haurien originat en el període dels *geonim*.<sup>2</sup>

Tenint per cert, doncs, que existeixen diferents tradicions textuals talmúdiques, aquesta tesi pretén d'identificar la tradició textual hebrea, a partir dels manuscrits hebreus que hipotèticament haurien servit de base per elaborar la traducció llatina del Talmud de Babilònia. És a dir, s'ha realitzat un estudi de les diferències textuals que es troben dins el text talmúdic hebreu i en la seva corresponent traducció llatina mitjançant l'anàlisi de diferents manuscrits hebreus, principalment –però no exclusivament– de l'àrea asquenàsita, datables fins el s. XVI, per a poder trobar quin o quina hauria estat la tradició manuscrita de referència que s'hauria fet servir per a crear les *Extractiones de Talmud*. En aquest sentit, s'ha elaborat una sistematització de les diferències textuals del Talmud de Babilònia en comparació amb la traducció llatina medieval: durant l'estudi dels diversos manuscrits medievals existents, vàrem descobrir noves evidències textuals que ens van portar a eixamplar la base dels manuscrits de referència, que fins aquell moment estava constituïda pels manuscrits, més o menys complets, de Florència i de Munic. Això no obstant, vam considerar necessari que era important integrar les variants de tots els manuscrits de què disposàvem, car contenen una textualitat molt significativa respecte la traducció llatina. Aquest procés ha implicat dur a terme un estudi aprofundit de molts manuscrits que no havíem tingut, inicialment, en compte. Les diferències que hem trobat entre els dos textos de referència, les *Extractiones de Talmud* i l'edició canònica del Talmud de Vilna, se centren, sobretot, en l'onomàstica, els manlleus lingüístics i la sintaxi, així com també en l'ordre i la composició dels tractats. De manera paral·lela hem tingut en consideració les glosses de Raixí, les quals, normalment, eren afegides, o bé després de la Misnà i de la Guemarà, o bé en un quadernet a part.

L'estudi de les lectures variants del Talmud de Babilònia va començar durant el s. XIX, amb l'obra de Rabinowicz (1868-97) i va continuar durant la segona meitat del s. XX amb el *Diqduqei soferim hashalem: The Babylonian Talmud with Variant Readings*;

---

<sup>2</sup> A diferència del *textus receptus masoreticus* de la Bíblia hebrea, els manuscrits del qual conserven una unitat textual cohesionada, no va passar el mateix amb el corpus textual del Talmud donat el seu caràcter oral de transmissió.

aquests treballs previs culminen actualment amb el banc de dades computeritzat de tots els manuscrits existents i les edicions més antigues del Talmud de Babilònia, produït i actualitzat regularment pel *Saul Lieberman Institute of Talmudic Research of the Jewish Theological Seminary of America*<sup>3</sup> i també a través del grup de recerca que s'encarrega de la digitalització, transcripció i comparació dels diferents manuscrits talmúdics amb relació a l'edició canònica de Vilna, *The Friedberg Jewish Manuscript Society: Hachi Garshinan-Bavli*. A més d'aquestes, nosaltres hem fet ús de les bases de dades següents: la de Sussman,<sup>4</sup> formada per un catàleg de manuscrits del Talmud que es conserven avui dia i que facilita les referències pels tractats, els números de foli, una descripció codicològica i el museu o biblioteca on es troben resguardats; la base de dades de Saul Lieberman, on hi ha transliterats alguns dels manuscrits més importants del Talmud; la de *Hachi Garshinan-Bavli* i també, tot i que en menor mesura, de la *Books within books*.

A més a més, per a poder avançar en la recerca i fer consultes bibliogràfiques, hem fet dues estades de recerca: una a la Ben-Gurion University of the Negev, al departament d'Història General sota la supervisió del degà Doctor Harvey Hames i una altra a la Alma Mater Studiorum Università di Bologna, al departament de Beni Culturali sota la supervisió del Professor Doctor Mauro Perani. Aquestes estades ens han permès apropar-nos al text talmúdic, formar-nos i accedir a fonts bibliogràfiques les quals ens eren de difícil consulta.

### 0.4 Estructura

L'estudi present s'estructura de la manera següent: en el primer capítol d'aquesta tesi definim el context històric i cultural en què es va redactar el Talmud, l'evolució d'aquesta obra i la seva transmissió al llarg del temps i de l'espai. Tot seguit fem una breu descripció codicològica dels manuscrits hebreo-arameus amb els quals hem

---

<sup>3</sup> Consultable *online* en la pàgina: <http://lieberman-institute.com/> [darrera visita: 19/11/2019]

<sup>4</sup> Accés a la *web* a través del catàleg: <http://sussmann.genizah.org/Home/ZussmanCatalog> [darrera visita: 19/11/2019]



treballat en aquesta tesi doctoral, així com també detallem les primeres edicions del Talmud que són tractades en la nostra recerca.

En el segon capítol es descriuen els antecedents històrics dels fets que van desencadenar la condemna i la crema del Talmud a París. Comença amb una visió general sobre el coneixement talmúdic adquirit pels autors cristians abans del judici parisenc de 1240. El capítol continua tractant les circumstàncies que van donar lloc a la campanya parisenca contra el Talmud.

En el tercer capítol, el nucli de la nostra tesi, oferim un estudi d'aquells passatges concrets de les *Extractiones* que divergeixen del text de l'edició de Vilna i que presenten parentius textuais en la lectura de variants respecte a diferents manuscrits hebreus talmúdics. Per a dur a terme aquest propòsit, hem estudiat una mostra de gairebé mil passatges dissidents quant a la lectura textual present en l'edició de Vilna, és a dir més de la meitat del text total de les *Extractiones*, donat que aquests ens proporcionaven una base suficientment representativa i important com per poder obtenir unes conclusions clares i detallades.

Finalment, en el darrer capítol, oferim les pròpies conclusions a partir dels resultats obtinguts per mitjà de l'anàlisi de les diferències textuais aconseguides al capítol anterior.

## 1. Aproximació al Talmud

Com que considerem que no es pot entendre del tot el text talmúdic, a menys que se sàpiga com va ser transmès el text i quines van ser-ne les etapes de formació, en aquest capítol, volem oferir una breu explicació de diversos conceptes sobre el Talmud, però sense aprofundir en els diferents debats que ofereixen alguns dels estudiosos moderns.<sup>5</sup> Explicarem què és el Talmud, de quines parts es compona, quin és el context històric en què es va generar aquest text, quan i perquè va posar-se per escrit, què representa aquesta obra per a la vida jueva, de quina manera es va transmetre al llarg dels segles i quina és la seva estructura o *mise en page*. També considerem convenient oferir una breu descripció de la setantena de manuscrits hebreus i de les edicions del Talmud *Babli* que hem utilitzat en el nostre estudi i que es veuran relacionats textualment, d'una manera o altra, amb la tradició llatina de les *Extractiones*.

### 1.1 Què és el Talmud

Steinsaltz (2000, 11) descriu amb una clara metàfora la importància del Talmud per a la religió jueva: «si la Bíblia és la pedra angular del judaisme, el Talmud és com la columna central que sorgeix des dels fonaments i sosté tot l'edifici espiritual i intel·lectual del judaisme».

El Talmud, d'origen sinaític,<sup>6</sup> consisteix en un assortiment de regulacions i tradicions sobre pràcticament tots els aspectes de la vida de la comunitat jueva. Recull els

---

<sup>5</sup> Per a una introducció general sobre el Talmud vegeu, especialment, Stemberger (1996).

<sup>6</sup> A partir del període del Segon Temple i, sobretot, sota els asmoneus, els jueus miren les seves escriptures com una validació de la seva identitat que assumeix un caràcter essencialment religiós. Amb la pèrdua del Temple i la terra, la Torà assumeix un lloc central i, sota els rabins, les escriptures s'integren en un sistema de doble Torà (Lieberman 1962, XVIII: 88). Aquest sistema abraça la Torà escrita i les escriptures rabíniques de la Misnà i també del Talmud (Neusner i Avery-peck 2004, 93). En aquesta concepció es basa el dogma fonamental del judaisme rabínic, segons el qual la Torà, és a dir la Llei, la revelació divina, té dues vessants: una d'escrita (*Tora še-bi-kebab*) i una altra d'oral (*Tora še-be'al-pe*) que no són més que dos aspectes de la mateixa llei, les dues amb el mateix rang i dignitat, ja que segons

ensenyaments dels principals erudits jueus que van florir entre els anys 200 i 500 dC, durant l'anomenat període clàssic del judaisme rabínic.<sup>7</sup> El terme 'Talmud', significa, literalment, 'estudi', 'ensenyament', 'estudi de la tradició oral' i designa una obra sagrada, la qual recull el conjunt oficial de la tradició i de la interpretació del judaisme rabínic.<sup>8</sup> Les *Extractiones* recullen amb exactitud aquest significat, car glossen la paraula Talmud amb l'aclariment *documentum seu doctrinam* (*Praef.* 4, ed. pàg. 4), ambdues derivades de *doceo* 'ensenyar' 'adoctrinar'. Existeixen dues tradicions de *talmudim* (plural de Talmud) depenent del centre d'estudis de procedència, és a dir, l'originari de la Terra d'Israel, conegut amb el nom de Talmud de Jerusalem (TJ) o palestí, i l'originari de Babilònia, conegut com Talmud de Babilònia (TB) o simplement Talmud.<sup>9</sup> El segon va adquirir més autoritat en el judaisme medieval i actual i és el que ha tingut més influència dins del judaisme rabínic.<sup>10</sup> També, com hem dit, és en el qual es basa la traducció llatina de les *Extractiones de Talmud*.

## 1.2 Parts del Talmud

El Talmud és un compendi d'obres diverses. El seu cor és una obra coneguda amb el nom de Misnà. Aquest terme, literalment, significa 'repetició', tant perquè s'ensenyava

---

ens explica la tradició (Abot 1,1) tant la Llei Oral com la Llei Escrita van ser revelades a Moisès al Mont Sinaí.

<sup>7</sup> El judaisme rabínic va formar-se a partir de la destrucció del segon Temple l'any 70. Aquest judaisme s'ha concebut com el judaisme «normatiu» en el sentit que en ell es troba el marc legal pel qual es regeix la vida comunitària i la religiositat jueva, i també, perquè en ell s'expressa la tradició autoritzada en què s'ha de fonamentar l'existència de l'ésser humà (Stemberger 1996). Sobre la formació del judaisme i el cànon del judaisme rabínic vegeu, entre d'altres, Boccaccini (1995, 285-308), Murphy (2004, 58-77), Stemberger (2004, 78-92) i Neusner (2004, 93-111).

<sup>8</sup> El rabí, a base d'exegesi i de deducció, pot arribar a descobrir nous aspectes de la revelació. Aquest factor li aporta al judaisme dinamisme i explica perquè s'han abandonat normes o lleis antigues, perquè d'altres han canviat de contingut i perquè d'altres van introduir-se més endavant, encara que sempre mantenint el seu caràcter de disposicions, les quals en darrer terme provenen del Sinaí. Sobre la figura del rabí, vegeu G. F. Moore (1997a, 13).

<sup>9</sup> Tot i que els *talmudim* són obres independents en la seva forma final, els dos centres acadèmics van estar en constant comunicació gràcies als savis itinerants que anaven informant de les opinions dels savis palestins a Babilònia i viceversa.

<sup>10</sup> Segons la tradició rabínica, els màxims exponents de la Llei van ser portats a l'exili babiloni junt amb el rei Joaquim (*Gît* 88a). El principal punt d'aquesta afirmació és donar suport a les acadèmies babilòniques per tal que preservessin l'autèntica tradició sagrada, ja que no van patir el trauma de la destrucció del Segon Temple i l'opressió i la decadència que van experimentar les acadèmies palestines (Sperber i Brody, *Oxford Dictionary*, 10).

a través de la repetició verbal, com perquè repeteix i explica les lleis de la Torà. És un codi de llei dut a terme pels *tannaim*<sup>11</sup> durant el s. II dC (Cohen 1993, 13) i compilat segons la tradició per Jehudà ha-Nassí (el príncep) o també conegut com simplement Rabí (és a dir, el rabí per excel·lència). La Misnà és, doncs, un text d'interpretació halàquica i constitueix el nucli central del Talmud; es compon de seixanta-tres tractats (en hebreu *massekhtot*, sg. *massekhet*) repartits en sis ordres (*sedarim*, sg. *seder*) els quals parlen sobre les lleis agrícoles, les festes, l'estat personal, les lleis civils i penals, les lleis del temple i les regles de puresa.<sup>12</sup>

Durant el període dels *amoraim*<sup>13</sup> la Misnà va ser codificada, estudiada i interpretada. Aquest nou material, anomenat Guemarà ('compleció', 'finalització'), inclou també noves lleis legals, la interpretació bíblica i l'enregistrament de la història sagrada de la seva societat; i no només tracta temes religiosos o exegètics, sinó que parla de tots aquells temes que podien afectar o que eren importants per als jueus en aquest període.<sup>14</sup> Trobem també moltes interpel·lacions dins el text talmúdic dels savis de la generació posterior, la dels *saboraim*. Tot i que, com hem dit, la Guemarà comenta i amplia els temes recollits a la Misnà, el Talmud no cobreix la totalitat dels seus sis ordres: amb la pèrdua del Temple i fóra d'*Erets Israel*, no van ser comentats els tractats que es referien ja al Temple, la seva litúrgia, els seus rituals, els seus sacrificis, etc.

El Talmud, doncs, està format, principalment, per la Misnà o Llei Oral, que va ser codificada entorn l'any 200 (Stemberger 2011, 13) i la Guemarà, comentari a la Misnà

---

<sup>11</sup> Les posicions legals del Talmud de Babilònia s'atribuïen als *tannaim*, els quals van suggerir harmonitzacions per a juxtaposicions desiguals de la Misnà.

<sup>12</sup> Els ordres són els següents: 1) *Zera'im* (Llavors): sobrea la regulació agrícola; 2) *Mô'ed* (Festa Major): regula les festes i els seus intervals; 3) *Našim* (Dones) parla sobre les regulacions matrimonials; 4) *Nezîqîn* (Danys) és també anomenat *Yešu'ôt* (Salvació) i tracta sobre els danys patits per l'individu, qui n'és el responsable i com es pot compensar la part danyada; també explica les relacions amb els gentils; 5) *Qôdašim* (Qüestions sagrades): tracta de les diverses formes de sacrifici. 6) *Tohorôt* (Pureses): es refereix a les diverses formes d'impuresa ritual.

<sup>13</sup> Els *amoraim* eren una societat de mestres i deixebles, l'activitat dels quals es pot estendre durant diverses generacions a diversos centres tant d'*Erets Israel* com de Babilònia. La primera generació és remunta a principis del s. III dC. El rav de la cinquena i darrera generació, Ashi, és considerat l'editor del Talmud de Babilònia.

<sup>14</sup> Existeixen dues *Gemarot* (plural de Guemarà): la tancada a la terra d'Israel i que va donar lloc al Talmud de Jerusalem i la finalitzada a Babilònia que va donar lloc al Talmud de Babilònia.

que va ser recopilat entre els segles III i VII<sup>15</sup> i que durant segles ha constituït un signe d'identitat del judaisme.

### 1.3 Context històric

Tot i que hi va haver comunitats jueves disseminades per tot el Mediterrani, els focus principals on va prosperar el judaisme rabínic –i amb ell el desenvolupament del Talmud– se situen fonamentalment a Palestina i a Babilònia. És per aquest motiu que posarem la nostra atenció en aquestes dues àrees geogràfiques, entre les quals els contactes i l'intercanvi de les tradicions van ser constants, especialment a partir del s. III. De fet, si a Palestina es varen fer les primeres passes d'aquest moviment, hereu del corrent fariseu,<sup>16</sup> a Babilònia, el rabinisme va esdevenir la tendència predominant dintre del judaisme.

Els orígens del judaisme es poden retrotreure fins a l'època de l'exili a Babilònia i, especialment, a la tornada dels jueus a Sió<sup>17</sup> l'any 536 aC i a la construcció del segon

---

<sup>15</sup> No hi ha consens entre els estudiosos sobre el moment en què es tancà la redacció del Talmud de Babilònia. Per Stemberger i Strack (1996, 193) la redacció finalitzaria vers l'any 500, «Rab Yose is the beginning of the Savoraim, and in the 24th year of his presidency (i.e. in 500) the Talmud was sealed»; comparteix aquesta opinió (Steinsaltz 1976, 41); en canvi, per Kalmin (2008, 840) aquest fet va produir-se entre els anys 500 i 600, «The Babylonian Talmud, or Bavli, was composed by rabbis who flourished from the third to the sixth or seventh centuries CE»; Goldberg (1987, 327) en situa la redacció a finals del segle setè, «Rab Ashi [...] he it was who began the final redaction of the Talmud. [...] The Babylonian Talmud, however, did not receive final form even then. The Savoraim who followed the Amoraim added many of the literary features of the Babylonian Talmud and much of what is anonymous may stem from this period. The length of the Savoraic period is a matter of dispute, but some bring it up to the last quarter of the seventh century»; per Vidas (2009, 1 nota 2) el text no va quedar fixat fins al segle vuitè, «Even in the eighth century, the text of the Talmud was not yet fixed, and additions were still made»; per Wimpfheimer (2018, 105) la redacció final va tenir lloc a mitjans del segle vuitè, «The Babylonian Talmud was a fully redacted work by the middle of the eighth century CE at the latest».

<sup>16</sup> Més endavant es parlarà d'aquest corrent i de la seva participació en la redacció del Talmud.

<sup>17</sup> El rei, d'estirp persa aquemènida, Cir II el Gran (557-529 aC) per confirmar la seva posició de sobirà alliberador, va restituir en moltes nacions les imatges dels seus propis déus i va permetre als deportats tornar al seu país d'origen. Aquest fou també el cas dels jueus després de la conquesta persa de Babilònia. Les versions bíbliques (una escrita en hebreu, Esd 1, 2-4 i una altra en arameu, Esd 6, 2-5) de la inscripció del cilindre on hi ha escrit l'Edicte de Cir, són substancialment diferents, la qual cosa ha portat a posar en dubte la seva autenticitat, ja que el text del cilindre és molt específic enumerant els llocs de Mesopotàmia i les regions veïnes, però no descriu cap alliberament general o retorn de les comunitats exiliades, (Becking 2006, 8). Grabbe (2004, 355) afirma que el decret de Cir respecte al poble jueu no pot considerar-se autèntic, però que, tot i així, existia una política general de permetre la tornada dels deportats i restablir els llocs de culte. També afirma que l'arqueologia demostra que la tornada va ser un degoteig continu durant dècades, en lloc d'un esdeveniment únic. També argumenta (2006, 542), que la

Temple.<sup>18</sup> Durant aquests anys haurien començat a gestar-se les noves idees sobre el judaisme i la transmissió de la Llei, tant en forma de comentaris bíblics o *midraixim*,<sup>19</sup> com en regulacions dictades per les generacions anteriors i no registrades en les Lleis de Moisès o en la Misnà (Gafni 1987, 2).

Encara que els especialistes reconeixen el valor de la tradició post-exílica,<sup>20</sup> se sol acotar l'anomenat període rabínic entre el 70 dC i el s. XI (Stemberger 2011, 30), ja que els esdeveniments d'aquest període van influir la posició dels rabins<sup>21</sup> i van marcar el desenvolupament de la vida jueva.

---

política religiosa dels perses no era tant diferent de la pràctica dels assiris, i els babilonis abans que ells. O sigui: tolerar sí, però no promoure els cultes locals. Kuhrt (1982, 124) considera que el context purament babilònic del cilindre no proporciona cap prova de l'autenticitat sobre el permís de tornada dels exiliats i la reconstrucció del Temple. Per a Becking (2006, 8) aquesta manca de referències als jueus en els textos aquemènides podria deure's a que no els consideraven de gran importància. D'altres autors opinen que difícilment podrien haver anomenat a Cir com el Messies (Is 45,1), el Just (Is 41,2) o el Pastor (Is 22,28), si aquest no els hagués permès de tornar a casa. A favor de l'autenticitat d'aquest edicte, vegeu Bedford (2000, 292-97): "Kirus II [...] das persische Weltreich gegründet im Jahr 539 Babel (und damit alle Provinzen des babylonischen Reiches einschließlich Palästina) erobert und den dort exilierten Judäern durch ein königliches Edikt die Freiheit eingeräumt hatte". Per una traducció a l'anglès i la versió original de l'edicte vegeu Hallo and Younger (2000, 314-15); en alemany i més recent, Murphy (2004, 58).

<sup>18</sup> Zorobabel, nét del rei de Judà, Jeconies, i representant de l'Imperi Persa a Judea, va iniciar-ne la seva reconstrucció vers el 520 aC, però no es consagrà fins el 515 aC. Els levites que retornaven de l'exili a Jerusalem eren els encarregats de dirigir l'obra de la seva reconstrucció (Esd 3, 8). Tot i que el llibre d'Esdres està mutilat, sembla que el nou Temple tindria forma quadrada, de 60 colzades d'alt x 60 colzades d'ample (Esd 6,3), una forma estranya per a la tradició jueva, però molt arrelada a la Mesopotàmia. Sobre els problemes en les datacions de la reconstrucció del Temple, pels testimonis contradictoris de la Bíblia, així com un breu resum dels estudis que han fet els especialistes vegeu, Edelman (2005, esp. 1-9). El Temple, anys més tard (s. I aC), va ser ampliat per Herodes el Gran (73-4 aC). Sobre la seva restauració, vegeu, entre d'altres, Bahat (2006, 38-58), Edelman (2005) i (Vidas 2009, 27).

<sup>19</sup> Els *midraixim* són comentaris selectius i sovint discursius sobre les lectures de la Bíblia a la sinagoga. Són molt semblants als cristians *Catena* i *seirai* bíblics, tot i que és impossible determinar quins van influenciar primer en quins o si aquest influx va ser mutu. Les compilacions de *midraixim* no poden datar-se amb precisió, i fins i tot, alguns estudiosos opinen que no van assolir la seva forma fixa actual fins que van començar a imprimir-se al s. XVI (De Lange 2005, 404). Els *midraixim* se solen classificar en halàquics i agàdics, i en homilètics i exegetics. Per saber-ne més sobre els *midraixim*, vegeu Stemberger i Strack (1996, 233-360). Sobre les *catenae*, vegeu Devreesse (1928, 1048-1233).

<sup>20</sup> Durant el període post-exílic i intertestamentari (anomenats conjuntament com el període del segon Temple) es van produir canvis fonamentals en el judaisme, de gran riquesa per a la literatura, el pensament i la religió jueva (De Vaux 1975). Tot i que Donner (1995, 433-39) anomena a la segona meitat de la dominació persa com *das dunkle Jahrhundert* i Levine (1996a, 425) com a «segle silenciós», en aquesta època neix el Càntic dels Càntics i es conclou el procés de canonització dels escrits hebreus (finals s. I dC) es redacta la *Torà*, entre finals del s. V i principis del s. IV, i *Nebi'im* i *Ketubim* a finals del s. III. Així, amb la redacció de la Bíblia Hebrea i la restauració del temple, podem parlar d'una religió centralitzada amb un augment de la importància del sacerdoci, i d'una religió jueva, la del llibre. Sobre el procés històric i de redacció de la Bíblia Hebrea, vegeu més endavant.

<sup>21</sup> Vegeu, en aquest sentit, l'opinió de Vidas (2009, 27), «The period that saw the formation of the Babylonian Talmud was also a period in which the traditions of the rabbis gained unprecedented prestige

### 1.3.1. Palestina

Des del moment en què van establir-se a Canaan vers el 1800 aC<sup>22</sup> i fins el moment del seu captiveri a Babilònia, els israelites amb prou feines pogueren conservar la seva independència nacional (Cano i Espinosa 2007, 87) i establir un regne que, més tard, quedaria dividit per la discòrdia.<sup>23</sup>

Durant la major part del període del segon Temple (520 aC-70dC) els jueus de la Terra d'Israel van trobar-se governats per diferents règims conqueridors: Pèrsia (536-332 aC),<sup>24</sup> Alexandre el Gran,<sup>25</sup> les monarquies hel·lenístiques (332-142/1 aC)<sup>26</sup> i Roma (63

---

and following. It saw transformations in the religious life of the Jews that led to the introduction of these traditions to larger, more diverse publics, and it saw the rise of the rabbinic academy, which institutionalized the study of these traditions».

<sup>22</sup> Sobre aquesta època vegeu De Vaux (1975) i més actualment, Liverani (2007).

<sup>23</sup> En morir el rei Salomó (925/6 aC), les tribus del Nord no van reconèixer Roboam, el seu fill, com a successor al tron, i van proclamar com a rei Jeroboam I. Van sorgir així dos regnes: Israel al nord, amb capital a Siquem (Israel) i Judà al sud, amb capital a Jerusalem (Judà). Aquest nou Regne d'Israel va sobreviure fins al segle VIII aC, quan Teglatfalassar III, rei d'Assíria, va conquerir-lo i va deportar les classes dirigents de la població. El regne de Judà al s. VI aC va quedar sotmès sota els babilonis, tot i que va poder mantenir la seva identitat nacional. Nabucodonosor (604-562 aC) va treure del tron el rei Joaquim, que havia regnat a Jerusalem des del 609 aC fins el 598 aC, i va col·locar-hi el seu oncle, Matanies, a qui li va imposar el nom de Sedecies. El costum de mantenir els monarques vençuts amb funcions de governadors ve de l'Imperi Assiri, com ho trobem documentat a l'estàtua de Tell Fekheriye (s. VIII-IX) que conté una inscripció bilingüe, en accadi i en arameu. Sobre això, vegeu Bordreuil, Millard, i Abou-Assaf (1981, 640-55) Greenfield i Shaffer (1983, 109-16), Millard i Bordreuil (1982, 135-41) i Muraoka (1983, 79-117). Els jueus deportats a Babilònia encara consideraven Joaquim com el legítim successor (Jer 51,59; Esd 1,1-2; Jer 28,4; 2 Re 25,27), encara que aquest mai va tornar a assumir les seves funcions reials. Sobre el reconeixement de Joaquim com a rei de Judà per part dels babilonis, vegeu Weidner (1939, II: 923-35). Són 4 tauletes administratives, una d'elles, la C, data de l'any 592 aC: A=Babylon 28122 (anvers 29-33); B=28178 (anvers II 38-40); C=28186 (revers II 13-18); D=28232. Aquests textos estan també recollits a Pritchard (1950, 308). Sobre la posició del rei Joaquim dins del consell d'«Els Grans del país d'Akkad» (*rabûtu* (GAL.MEŠ) *ša māt Akkadīn*), veg. Labat (1969, 109) i Liverani (1995). Sobre les racions d'aliments del rei Joaquim, vegeu Eph'al (1983, 106-12).

<sup>24</sup> Sobre l'Imperi de Pèrsia, vegeu Briant (2002). Per a la història de Judà en època persa vegeu Ackroyd (2007, 130-61), Heckel (2008) i Lipschits (2006, 19-52).

<sup>25</sup> El regnat d'Alexandre va suposar una gran revolució en les relacions entre jueus i grecs, donat que, fins aleshores, gairebé no havia existit diàleg entre ambdós pobles. Sobre el regnat d'Alexandre i la seva relació amb els jueus, vegeu Anson (2013), Grabbe (2004) i Hengel (2007, 35-78).

<sup>26</sup> L'any 323 Ptolomeu I Soter (367-282 aC) va acceptar el govern d'Egipte, introduint-hi l'hel·lenisme, i va proclamar-se rei el 306 fundant la dinastia dels Làgüides. Babilònia va ser per a Seleuc I Nicàtor (359-281 aC), el qual va ajudar Ptolomeu, el 312 aC, a combatre les tropes d'Antígon a Gaza. Quan Seleuc, va tornar a Babilònia, va fundar la dinastia dels selèucides. Sobre els selèucides, vegeu, Habicht (2008: 346-50). Sobre Ptolomeu I i els jueus d'Egipte, vegeu Honigman (2016, 25-74) i Linder (2008, 128-73), entre d'altres.

aC-70 dC).<sup>27</sup> Només durant els vuitanta anys de la dominació asmonea (142/1 aC - 63 dC)<sup>28</sup> els jueus van poder experimentar una total autonomia.

L'any 63 aC, aprofitant les dissensions internes per la successió al tron de Judea, els romans, sota Pompeu, canviaren el nom de Judea pel de Palestina i la van fer província de la Roma imperial. Amb la mort d'Herodes el Gran (4 dC),<sup>29</sup> Roma va dividir el seu regne entre els seus tres fills, però no els hi va concedir el títol de reis. Progressivament, però, l'autoritat d'aquests va anar minvant, gradualment, fins que, finalment, Judea va quedar sota l'administració directa de Roma.<sup>30</sup>

El mal govern dels procuradors romans, caracteritzat sobretot per abusos de tot tipus vers els jueus, va espargir el descontentament entre la població. Això va desembocar en una insurrecció contra Roma l'any 66. Aquesta rebel·lió és coneguda amb el nom de Primera Guerra Jueva i va desembocar en la destrucció de Jerusalem i del seu Temple l'any 70<sup>31</sup> i amb la caiguda de les fortaleses herodians de Maqueront i d'*Herodium*<sup>32</sup> primer i, uns anys més tard, la de Masada.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> Sobre els jueus sota el domini de l'Imperi Romà, vegeu Collins (2005, 100:202-16), Goodblatt (2008b), Habicht (2008, 346-50).

<sup>28</sup> El rei sel·lucida Antíoc IV Epifanes (175-164 aC) va aprofitar-se dels desacords entre el partit prohel·lenista jueu el qual estava lligat als cercles sacerdotals de Jerusalem, i un grup de jueus, anomenats 'pietosos' o *hassidim* (asideus), per fer una intervenció armada a Jerusalem, importar decrets que prohibien determinats ritus i tradicions jueves (com la circumcisió o l'observança de la Llei) i, a més, va instal·lar al Temple l'*abominació devastadora*, el culte idolàtric a Zeus (Dn 9,27). Com a conseqüència un grup de jueus 'ortodoxos' varen rebel·lar-se sota la iniciativa del sacerdot Mataties Macabeu, recolzats pels *hassidim*. Després del sollevament (166-160 aC), Judea va tornar a ser pràcticament independent sota la sobirania, únicament teòrica, dels reis d'Antioquia (Schürer 2014, 125-243). La dinastia Macabea s'anomenà també 'asmonea'. Sobre Antíoc IV, vegeu Habicht (2008, 346-50) i D. R. Schwartz (2001, 45-56). Sobre la revolta jueva i els asmoneus, veg. Levine (2002, 401-12). Sobre l'origen de la revolta macabea, vegeu Bickerman (2007b, 1025-41).

<sup>29</sup> Els jueus de Galilea mai van acceptar Herodes com a rei, perquè venia d'una família idumea, i per tant, d'origen no jueu (Jos. Ant. 14:1403). Sobre la vida i fites d'Herodes vegeu, Knoblet (2005), Rocca (2008), Mahieu (2012), Gelb (2013) i Marshak (2015).

<sup>30</sup> Sobre els diversos governadors de Judea, vegeu Schürer (2014, 515-519).

<sup>31</sup> Titus va conquerir Jerusalem el 9 d'Ab de l'any 70; el 8 del mes de *Gorpiaios* de l'any 70, (FJ, Bell. vi, 9). Per a alguns autors, la data és el 7 de setembre del 70, vegeu Leaney (1984, 120), Eck (1969, 282-89) i Avi-Yonah (1973, 321-54). Sobre l'emperador Titus, vegeu Murison (2016, 76-91).

<sup>32</sup> *Lucilius Bassus* va apoderar-se de la fortificació de Maqueront. Sobre la descripció del lloc, la seva història i les operacions militars dels romans, veg. Jos. Bell. vii, 6, 1-4. Sobre les excavacions i els estudis realitzats en aquesta fortalesa, veg. Corbo (1978, 217-31) i Loffreda (1979, 141-50). Aquest governador també va conquerir la fortalesa d'*Herodium* (Jos. Bell. vii, 6, 1) la qual tenia com a funció servir de vigia davant dels possibles atacs de tribus i règuls de Transjordània. Un estudi molt interessant sobre si aquesta fortalesa, anys més tard, va ser utilitzada per bar Koziba com a quarter general és el de Laperrousaz



Les conseqüències d'aquesta guerra contra Roma van ser moltes, entre d'altres, els jueus van veure com el signe de la seva identitat, el Temple, era destruït.<sup>34</sup> A més es van prendre un seguit de mesures tant militars<sup>35</sup> com polítiques<sup>36</sup> que van implicar la pèrdua de la independència dels jueus i que van afectar a la seva vida quotidiana (Bokser 1951). Als jueus, entre d'altres coses, se'ls havia prohibit l'entrada a Jerusalem; només podien anar com a peregrins a visitar el seu santuari en ruïnes.

A causa d'aquests esdeveniments, un grup d'erudits jueus va reunir-se a la costa mediterrània, a Jàmnia,<sup>37</sup> on el judaisme trobaria una nova forma d'expressió: l'estudi de les Escripures<sup>38</sup> va substituir el culte al Temple i, a més, va restituir-s'hi el Gran Sanedrí.<sup>39</sup>

---

(1964, 347-58). No pot determinar-se amb exactitud la cronologia de les batalles de Maqueronte i *Herodium* però, possiblement, van tenir lloc durant els anys 71 i 72, Brighton (2016, 242).

<sup>33</sup> El governador *Flavius Nonius Bassus* va conquerir la fortificació de Masada durant la primavera del 74. Sobre les tècniques de setge romanes amb què van aconseguir prendre-la, vegeu Cordente (1992). Tradicionalment, seguint el testimoni de *Jos. Bell.* VII: 401, i suposant una acció ininterrompuda de les operacions bèl·liques, Masada no hauria resistit més enllà del 73, però el professor Eck (1969, 282-89), després de fer un estudi epigràfic d'unes inscripcions relatives al governador *Flavius*, conclou que Masada no hauria caigut fins l'any 74. Per l'àmplia bibliografia que va generar aquest article, vegeu, Avi-Yonah (1973, 321-54) i Leaney (1984, 120). Com a detractors de la tesi d'Eck, vegeu especialment Bowersock (1980, 132 nota 6), Campbell (1988, 156-58), Jones (1973, 688-91) i Jones (1974, 89-90). Sobre els papirs llatins trobats a Masada, vegeu Cotton (1989, 157-62). Sobre les tècniques de setge de l'exèrcit romà, vegeu Corbo (1978, 217-31).

<sup>34</sup> Tant les propietats dels jueus que havien caigut en batalla com les dels presoners passaren a mans romanes (Stemberger 2011, 18). Sobre les conseqüències socioeconòmiques que van derivar d'aquesta guerra, vegeu Ayaso (1990, 129-91). La destrucció del Temple de Jerusalem va ser una experiència tant traumàtica, que el judaisme va transformar-se radicalment (Goodman 2007, 153). Tant impactant va ser la fractura en la història jueva, que en època rabínica va utilitzar-se la cronologia «des de la destrucció del Temple», Stemberger (2011, 19). Una mostra de l'actitud que varen prendre alguns dels savis davant la desolació que això representava es troba al tractat *Baba Batra* 60b del Talmud de Babilònia. En accés obert i consultable en hebreu/arameu i anglès al web [https://www.sefaria.org/Bava\\_Batra.60b?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bava_Batra.60b?lang=bi) [Darrera visita 19/04/2019].

<sup>35</sup> Jerusalem va convertir-se en el campament de la *Legio X Fretensis*, (*Bell.* VI, 420ss i *Hist.* V, 13) fins i tot van reutilitzar per a aquest campament el mur occidental del Temple (*Bell.* VII, 1,1). Sobre l'impacte que va ocasionar l'exèrcit de Roma a Judea, vegeu Chancey (2005, 43-70) i Cotton (2007, 393-408).

<sup>36</sup> Per una anàlisi sobre la política romana abans i després de la primera guerra, vegeu S. Schwartz (1990).

<sup>37</sup> En aquest sentit, Goodman (2007, 154) «[...] because later rabbinic tradition claimed that Johanan ben Zakkay and his colleagues saved and reconstructed Judaism at Yavneh»; en canvi per G. Alon (1977, 294) Jàmnia era un campament d'internament romà i Johanan ben Zakkay un pres polític; Boyarin (2004, 48-49) considera que Jàmnia no és més que un mite, una construcció literària posterior.

<sup>38</sup> Ja el 586 aC amb la destrucció, per part dels babilonis, del primer Temple i l'exili de les classes dirigents, els jueus van haver de reorganitzar la seva estructura soci-religiosa sense el Temple i ho varen fer amb èxit: l'estudi de la Torà i les pràctiques d'una vida religiosa personal es van tornar principals.

<sup>39</sup> El Gran Sanedrí o *bet din ha-gadol* tenia la missió d'administrar justícia interpretant i aplicant la Torà; a més, representava el poble jueu davant de les autoritats romanes. Segons la Misnà (*San* 1,5-6) estava

Anys més tard, 115-117, van tornar a produir-se revoltes, aquestes, degudes a les campanyes que va dur a terme Trajà i que van causar molta inestabilitat.<sup>40</sup> En aquesta època, Jerusalem va passar a ser *Aelia Capitolina* per ordre d'Adrià i aquesta decisió va afectar en la pràctica del judaisme, va trastocar-ne el culte i l'estudi, van tancar-se sinagogues<sup>41</sup> i fins i tot es van prohibir totes les activitats legislatives i jurídiques del

---

constituït per un total de 71 membres (en correspondència amb els setanta-un ancians presidits per Moisès, Nm 11,16) repartits en tres càmeres: la noblesa sacerdotal, ancians de les principals famílies i els Mestres i doctors de la Llei. Cadascuna d'aquestes cambres comptava amb vint-i-tres membres. A més hi havia la figura del Gran Sacerdot o *Nassí* i la del vicepresident, qui acostumava a ser el cap del Tribunal de Justícia. Als textos clàssics i rabínics podem trobar dades sobre aquest consell d'ancians o *gerúsia*: *Ant.* XII, 138; reunió del consell o *synedrion*, hebraïtzat com a sanedrí, *Ant.* XIV 167, Mc 15,1 i Hch 5,21 que es refereix al consell com a *synedrion* o *gerusia* indistintament; també el trobem com assemblea de jueus o *jeber ha-yehudim*. Stemberger (2011, 64-67) es qüestiona fins a quin punt es poden relacionar els textos rabínics relatius al sanedrí, o *bet din ha-gadol*, amb els *synedria* més antics. Per saber-ne més sobre el Sanedrí, vegeu Schürer (1979, II: 200-237) i Habas (1999: 21-37), entre d'altres.

<sup>40</sup> Neusner (1976, 58) creu que va ser l'Imperi dels Parts (249 aC-231 dC) qui va incitar els jueus a sublevar i, d'aquesta manera, generar una situació conflictiva a la rereguarda de l'exèrcit romà. Sobre l'ambient ideològic i els antecedents d'aquestes revoltes, vegeu Bokser (1951) i Pucci (1978, 66 nota 18). Sobre un estat de la qüestió més actual i amb testimoni de fonts, vegeu Pucci (2005, 6:220-57) i (2008, 93-104). Els textos rabínics parlen d'una guerra de Qitos, *Polmos šel Qito*, que s'entén com la repressió de l'alçament que va tenir lloc a Palestina per part de *Lusius Quietus*. Aquesta fita s'esmenta a la Misnà (Sot 9, 14), on es fa referència a la prohibició d'usar corones en les núvies i en utilitzar grec als fills) i també al *Seder Olam Rabba* (Tractat del gran Ordre del Món, §30, cronologia que detalla les fites històriques des dels esdeveniments bíblics de la Creació fins la conquesta de Pèrsia d'Alexandre el Gran, text rabínic del s. II dC). De fet, el que es llegeix a ambdós textos és *Polmos šel tytus*, és a dir, la Guerra de Titus. El nom de Qitos va perdre's en la tradició popular i va assimilar-se en un personatge més conegut a nivell popular, l'emperador Titus, el 'destructor' de Jerusalem (Ayaso 1990: 54). La correcció de Titus per Qitos als textos rabínics està acceptada per Albeck (1956, 393), G. Alon (1980, 325 i 414 nota 5) i Pucci (1978, 66 nota 18 i 67 nota 21).

<sup>41</sup> La qüestió sobre els orígens de la sinagoga resten obscurs encara avui dia. Mentre alguns estudiosos daten aquests orígens durant el període del Primer Temple, és a dir, durant els s. VIII-VII aC, basant-se en referències bíbliques (1Re 8:27-30 i 2 Re 4:23), o en les reformes del rei Josies de l'any 622 aC (2 Re 23: 1-20), d'altres consideren que els orígens de la sinagoga no poden trobar-se fins al s. III, quan tenim les primeres inscripcions. Sobre les diferents hipòtesis en la datació de l'origen de la sinagoga, vegeu Stemberger (2011) i Levine (1996a, 425-31). Durant el període hel·lenístic i inicis del romà el terme grec *synagoge* / *synagogion* va utilitzar-se per fer referència a la comunitat, al seu edifici central o bé a totes dues coses; a Àsia Menor, Roma i Judea, el terme *synagoge* fa referència a l'edifici, mentre que a Egipte, Delos i al Bòsfor per fer referència a l'edifici s'usa el terme *proseukhe*. La sinagoga, als seus inicis, va servir a la comunitat jueva com a lloc d'aprenentatge, centre comunitari, seu dels òrgans de l'autogovern jueu, per organitzar els àpats sagrats, per guardar els arxius i com a biblioteca comunitària. Al llarg del temps va evolucionar i va transformar-se de centre comunitari amb component religiós a una casa de culte que incloïa una sèrie d'activitats comunals (Levine 2005, 1-3). El Temple de Jerusalem s'havia plantejat com un lloc on es podia trobar sempre la Presència Divina, era el lloc on Déu vivia entre el poble jueu, en compliment de l'afirmació bíblica d'Ex 25, 8; així doncs, en alguns aspectes, la sinagoga va ajudar a l'adaptació del judaisme a la nova realitat creada per la destrucció del Segon Temple; s'havia creat per al poble jueu un nou món religiós on l'oració prenia un paper més rellevant en la vida jueva i la sinagoga emergent va servir com a lloc de les seves oracions, (Schiffman 1996, XXVII-XXVIII). En canvi per a Levine (1996a, 426) probablement el sorgiment de la sinagoga no va ser el resultat d'una crisi, ja sigui la deportació dels jueus a Babilònia o la destrucció del segon Temple, sinó que, més aviat, va ser un procés gradual que va durar dècades, i fins i tot potser segles, i va anar a diferents ritmes depenent de la localitat. Sobre els orígens i difusió de la sinagoga vegeu Levine (2005) i S. Schwartz (2001, 215-40); sobre els orígens de la sinagoga a Israel, vegeu Atkinson (2008: 20-118) i Levine (1996a, 425-48), i a la

Sanedrí i del Patriarcat; pràcticament van paraitzar-se els nivells més alts del sistema legal jueu (Linder 2008, 139) el qual va fer esclatar la segona guerra jueva (132-135). Aquesta revolta va tenir un cap destacat, Ximon bar Koziba, a qui molts van veure com el Messies que tant de temps havien estat esperant i motiu pel qual li van donar el sobrenom de *bar Kokhebà* en veure realitzada la profecia bíblica sobre *l'estrella de la casa de Judà*.<sup>42</sup> La insurrecció va acabar amb l'expulsió dels jueus de Jerusalem<sup>43</sup> i, molts d'ells, van acabar refugiats en coves al desert de Judà.

Tot i que les prohibicions d'Adrià van perdurar durant tota la dinastia Antonina (96-192),<sup>44</sup> amb la dinastia dels Severus (193-235)<sup>45</sup> aquestes van derogar-se i va reconèixer-se novament la llei jueva i també les seves institucions (Linder 2008, 140).

El segle III es va inaugurar amb una situació propícia per als jueus: s'havia aconseguit una certa estabilitat social i econòmica i l'any 212 l'emperador Caracal·la va promulgar la *Constitutio Antoniniana*, que concedia el dret de ciutadania als jueus i els permetia la participació en la vida pública estatal. Com a contrapartida aquesta constitució va

---

diàspora, Atkinson (2008: 118-244); sobre el paper que jugava la sinagoga a les comunitats jueves, vegeu Baslez (2015, 35-56) i S. Schwartz (2001, 275-91); sobre les fonts literàries que ens ofereixen dades sobre la sinagoga, vegeu Atkinson (2008, 255-74); sobre les inscripcions i papirs que ens parlen sobre les sinagogues de la diàspora, vegeu Feldman (1966, 48-67); sobre l'arquitectura de les sinagogues a Palestina, vegeu Hachlili (1996, 96-130) i a la diàspora, Shinan (1996, 130-53).

<sup>42</sup> Nm 24,17: «El veig venir, però no pas ara, el contemplo, però no és a prop: surt de Jacob una estrella *kokhab*, s'aixeca un ceptre a Israel». Els estudiosos sempre havien mantingut que el nom original era *bar Kokhebà*, 'fill de l'estrella', i que, els rabins, com a reflex de la desfeta del 135, li van posar el sobrenom de *bar Koziba*, 'fill de la decepció'; però el descobriment d'uns documents trobats a les coves de *Nakhal Khever* i de *Murabba 'at*, al desert de Judà, en 1952 van resoldre l'ambigüitat respecte el nom del líder de la revolta jueva: el nom original i el títol d'aquest líder era Ximon bar Koziba Nassí Israel. Els documents del desert han establert que *bar Kokhebà* és en realitat el nom que li van atorgar el seus partidaris, basant-se en la interpretació messiànica de Nm 24,17. A la literatura rabínica, a Lam Rab 2:2§4 i a TJ Tan 4,8, trobem el testimoni tant del recolzament que el líder jueu va rebre del rabí Aquibà com de l'opinió dissident de Yohanan ben Torta: ««Rabbi Simeon bar Yohai stated: Aqiba my teacher used to preach, there appeared a star out of Jacob (Nm 24,17) there appeared Koziba out of Jacob. When Rabbi Aqiba saw Bar Koziba, he said: This is the King Messiah. Rabbi Yohanan ben Torta said to him, Aqiba! grass will grow from your jaws and still David's son (still has to) [will not have]\* come». \*The corrector's [text] is from the Midrash. The scribe's text asserts that the Messiah always will be coming», (Guggenheimer 2015, 167-68). Encara, però, no podem determinar si la declaració de ben Torta és tan sols una postura personal o bé reflecteix l'opinió d'un cercle més ampli. Sobre els documents trobats a les coves, vegeu Yadin (1961, 36-52), Yadin (1971), Greenfield, Lewis i Yadin (1989); una edició que recopila i tradueix a l'italià tots els documents trobats a les coves, Corrado (2012). Sobre *bar Kokhebà* i la seva figura dins del messianisme vegeu Jaffé (2006, 103-26) i Novenson (2009, 551-72).

<sup>43</sup> Sobre aquesta revolta, vegeu Eshel (2008, 105-27), Mor (2012, 161-193) i, més recent que inclou tota la bibliografia generada sobre aquest tema des de 1990 fins a 2015, Mor (2016).

<sup>44</sup> Sobre la dinastia Antonina, vegeu Canto (1999, 233-51) i Canto (2003, 305-47) entre d'altres.

<sup>45</sup> Sobre la dinastia Severus, podeu veure, entre d'altres, Swain, Harrison i Elsner (2007), i Handy (2009).

suposar un increment, quant als jueus, de les càrregues econòmiques i del seu servei a l'estat.

El s. IV està marcat per diversos successos, com ara l'Edicte de Milà (313),<sup>46</sup> la propagació de comunitats cristianes per tota Palestina i l'expansió del cristianisme per l'imperi Romà. Amb l'emperador Constantí, aquesta expansió va ser imparable, la qual cosa, a mig termini, comportaria desavantatges per als jueus. Teodosi (347-395), per mitjà del Concili de Tessalònica (380), va obligar als habitants de l'imperi d'acceptar el cristianisme nicè com a religió oficial.<sup>47</sup>

Durant els dos segles següents les condicions van anar empitjorant gradualment. Entre els anys 415 i 429 va ser abolida la institució del Patriarcat<sup>48</sup> i van decretar-se els codis Teodosià i Justinià<sup>49</sup>, i d'altres lleis addicionals que afectaven la vida pública i, fins i

---

<sup>46</sup> Amb aquest edicte promulgat pels emperadors Constantí el Gran (272-337) i Licini I (263-325) s'establí la llibertat religiosa a tot l'imperi Romà.

<sup>47</sup> L'any 325 durant el concili de Nicea va promulgar-se el Símbol de la Fe o credo Nicè. Aquest tenia com a objecte consensuar una definició dels dogmes de la fe cristiana ja que, fins a aquell moment, havia estat enfrontada per les divergents creences que tenien les diferents faccions.

<sup>48</sup> 'Patriarca' és la denominació tradicional que els pares de l'església i la legislació romana van donar-li, en època del Segon Temple, al líder dels jueus de Palestina i respon a la traducció del títol hebreu *nassí*, 'príncep'. Jehudà ha-Nassí va fundar la institució del Patriarcat, essent el primer patriarca reconegut per Roma, (Stemberger 2011, 57-59). Sovint s'ha assumit que els jueus de Palestina van constituir la base de poder dels patriarques, però, en realitat, l'extensió de la suposada autoritat patriarcal a Palestina i a la diàspora van anar de la mà i, fins i tot, en alguns casos els patriarques de la diàspora van ser més influents (S. Schwartz 1999, 208). Per a Levine (2005, 461), la figura del patriarca va tenir un paper molt destacat i no només la seva autoritat va ser emfatitzada sovint, sinó que, a més, va gaudir dels títols més respectables de la societat romana (*spectabilis, illustris i clarissimus et illustris*). Entre els seus drets s'inclouen promulgar prohibicions, el control dels funcionaris, el permís per recaptar impostos i l'exempció del servei públic, entre d'altres. En canvi, per a S. Schwartz (2001, 111), el Patriarcat va començar a assolir importància durant el s. III i va arribar al seu màxim esplendor el s. IV, però tot i així hi havia forts límits sobre els seus drets legals i la seva jurisdicció. Per tant, els romans van sotmetre tots els jueus a la llei romana i van confiar-li tota l'autoritat legal al governador romà i al seu personal sense consultar cap mitjancer jueu. L'autoritat de la figura del Patriarca ha estat un tema àmpliament debatut entre els estudiosos i les seves opinions han estat molt diverses causa de la gran varietat d'informació, sovint contradictòria, que hi ha al respecte: vegeu en aquest sentit Heszer (1997, 406-17), Goodblatt (1984, 114-17), Levine (1992, 127-39), Levine (1996b, 1-32), S. Schwartz (1999, 208-22), *idem* (2001, 215-90) i Stemberger (2000, 230-68).

<sup>49</sup> El Codi Teodosià va ser promulgat a l'Imperi Oriental l'any 438 i a l'Imperi Occidental el 448. Aquest codi conté decrets i decisions dels emperadors romans des de l'època de Constantí. Sobre el codi Teodosià i les seves fonts, vegeu Matthews (2001). Del Codi Justinià van fer-se dues versions, la primera, anomenada *Codex vetus o primus*, va redactar-se el 529; la segona, anomenada, entre altres, *Codex repetitae praelectionis*, es va elaborar el 534. Aquest segon codi, que en deroga el primer, inclou les reformes que havia dut a terme Justinià durant aquells anys. Sobre les dues versions del Codi de Justinià vegeu, Corcoran (2008, 73-111), Corcoran (2013), i Smelik (2012, 9). Sobre Justinià i els jueus, vegeu A. I. Baumgarten (1980, 37-44).

tot, privada dels jueus.<sup>50</sup> Un exemple de fins a quin punt l'Estat Romà s'involucrava en les qüestions religioses ho documenta la *Novella 146* de Justinià, emesa l'any 553.<sup>51</sup> Aquesta *Novella* regulava l'ús dels idiomes litúrgics en el servei a la sinagoga i establia els càstigs que s'imposarien a qualsevol que desafiés la llei romana. Segons Justinià alguns jueus havien insistit en l'ús exclusiu del grec per a llegir les Escriptures, així que totes les comunitats van passar a llegir la Torà en grec,<sup>52</sup> encara que és possible que li seguís una traducció a l'hebreu o a l'arameu (De Lange 2005, 417).

Tot i les adversitats, o bé, gràcies a elles, la culminació d'aquest període a Palestina es caracteritza per la important herència que els rabins van deixar per a la posteritat: durant el segle V va tenir lloc la redacció del Talmud de Jerusalem i també de diversos comentaris rabínics als llibres de la Bíblia (els *midraixim*). Si bé podem establir aquest moment com el final d'una època, el judaisme palestinenc no va perdre el seu prestigi en els segles venidors. De fet, a Tiberíades va desenvolupar-se una tasca important entorn el text bíblic, a Tiberíades, ben Asher i ben Neftalí, el fixen i el vocalitzen, i també escriuen la massora; també els *piyyutim* van començar a donar les seves primeres passes.<sup>53</sup>

El segle VI va ser un moment de canvi dramàtic i de diversos conflictes, un moment difícil per als jueus, i altres minories de l'imperi, però també un temps de desafiament i d'oportunitats, un moment que va determinar decisivament el caràcter del judaisme de

---

<sup>50</sup> Per exemple els jueus havien de recórrer als tribunals estatals en qualsevol litigi, inclosos els que es referiren a la seves "supersticions", a menys que ambdues parts acordessin un arbitratge jueu intern; tot i això, el govern sempre podia involucrar-s'hi (Brewer 2005, 132-33). Sobre com afectaven els codis legals romans en la vida dels jueus, vegeu Heszer (1998, 581-641).

<sup>51</sup> La *Novella* no només fa una selecció de la llengua en la litúrgia, sinó que conté diferents prohibicions com la recitació exclusiva en hebreu que es basa en comentaristes jueus per a transmetre el seu significat a les masses, la lectura de la Torà Oral (vegeu més endavant) i la negació de la resurrecció, el judici final i la creació dels àngels de Déu (A. I. Baumgarten 1980, 37 i Del Valle 2005, 305). La *Novella* conclou amb l'esperança que l'accés als Llibres Sagrats i les sancions que s'imposen als que s'interposen en el camí de la implementació de la llei faci obrir els ulls dels que s'aferrin de manera errònia a la religió jueva (Smelik 2012, 141-63).

<sup>52</sup> Segons Rabello (2008, 1073-76) el grec era un idioma sagrat per a molts jueus. Sobre l'ús del grec a la litúrgia jueva vegeu, Colorni (1964, 19-80).

<sup>53</sup> El terme *piyyut*, deriva del terme grec *poietés* i denota una composició poètica dissenyada per a reemplaçar o acompanyar les oracions de la litúrgia hebrea. El seu origen és molt debatut entre els estudiosos. Abans se suggeria que havia sorgit com a resposta a la prohibició de Justinià sobre l'ensenyament rabínic a la sinagoga, tot i que el consens, actualment, és datar el seu origen a finals del s. IV i inicis del s. V (De Lange 2005, 404). Els *piyyutim* constitueixen un valuós recurs per estudiar les creences i les pràctiques jueves de l'època (De Lange 2005, 404-5). Sobre aquest tema, vegeu Weinberger (1998) i Van Bekkum (1990, 13-17).

manera transcendental (De Lange 2005: 401). Palestina va estar sota diversos dominis: de l'imperi romà d'Orient, va passar a l'imperi persa i més tard va passar a mans bizantines.<sup>54</sup>

L'any 630, l'emperador bizantí (610-641) Heràclit I, va massacrar els jueus de Jerusalem, i els que van quedar vius va expulsar-los de la ciutat (Lipiński 2004, 542-43). L'any 632 va promoure una campanya de conversió de tots els jueus de l'imperi Bizantí al cristianisme, perquè els seus astròlegs van revelar-li que un poble circumcidat conqueriria el seu imperi (Kaegi 2003, 194).

Els segles VI i VII van ser un període d'importants moviments migratoris: molts jueus de Babilònia van assentar-se a Palestina, portant amb ells les seves tradicions i fundant les seves sinagogues, mentre que d'altres oriünds de Palestina van marxar cap a Europa o Àfrica. La bona situació econòmica que es va viure en aquesta àrea geogràfica fins a mitjans del s. VIII va deteriorar-se amb el canvi de la dinasties Omeia (661-750)<sup>55</sup> a Abbàsida (750-1258) i amb el consegüent trasllat de la capital de Damasc a Bagdad.<sup>56</sup> Aquests califes exercien un gran poder, però, a diferència dels seus predecessors, no semblava que es preocupessin gaire per una correcta pràctica de l'islam. Això, d'una banda, va fer que l'atmosfera religiosa no variés gaire, però sovint va haver-hi conflicte entre les autoritats legals, és a dir, religioses i polítiques (Neusner i Sonn 2002, 63-64). Tot això va desencadenar una certa anarquia, de manera que, durant els s. IX i X, aquesta zona va patir intents d'annexió per part de diversos pobles. L'escola rabínica de

---

<sup>54</sup> Sobre els jueus sota l'Imperi Bizantí vegeu Bowman (2008, 1035-52), Kaegi (2003) i Lipiński (2004).

<sup>55</sup> Per al rei omeia era important que els jueus no depenguessin de l'autoritat del seu rival, la dinastia abbàsida (Fishman 2011, 77). Als grups religiosos no musulmans dins del califat omeia se'ls va atorgar una estatus de protecció legal com a ciutadans de segona classe, sempre i quan acceptessin i reconeguessin la supremacia política dels musulmans governants i, a més, paguessin un impost. Se'ls va permetre tenir els seus propis tribunals i se'ls hi va concedir la llibertat religiosa dins de l'Imperi. Van ocupar càrrecs burocràtics dins el govern i tant cristians com jueus van produir grans pensadors dintre de les seves comunitats. Segons va anar passant el temps, molts d'aquests intel·lectuals, van acabar convertint-se a l'islam (Ochsenwald i Fischer 2011, 56).

<sup>56</sup> Quan els omeies, descendents d'una família líder de la Meca, van assumir el control del Califat van establir la seva capital política o executiva (coercitiva) a Damasc, mentre que la Meca seguia sent-ne el centre religiós. Aquesta distinció entre política i religió va emfatitzar-se quan els abbàsides van derrocar els omeies i van traslladar la capital política a Bagdad (Neusner i Sonn 2002, 117).

Tiberíades va traslladar-se a Jerusalem entre els s. IX i X i el seu Gaó va ser reconegut pel poder àrab com a representant de la comunitat jueva.<sup>57</sup>

A partir de la segona meitat del s. X, malgrat que durant els inicis del califat fatimita (909-1171) els jueus van poder gaudir d'una certa tranquil·litat de tolerància religiosa i fins i tot els jueus ocupaven alts càrrecs en el govern (Wintle 2003, 136-37), les relacions amb el poder van anar deteriorant-se fins que, amb el canvi de segle, van arribar a una situació insostenible. Al-Hàkim (985-1021)<sup>58</sup> va iniciar normatives que desfavorien tant cristians com jueus, com per exemple la prohibició de pràctiques religioses i el disposar dels seus llocs sagrats, fins i tot l'any 1005 va ordenar que els no-musulmans s'havien de distingir de la resta de la població amb un cinturó i un turbant de color negre.<sup>59</sup> A més, els jueus havien d'usar un collaret amb una vedella de fusta, que als banys públics havien de substituir per una campana, i els cristians una creu de ferro. Les dones jueves havien de calçar sabates diferents, una de color negre i l'altra de color vermell (Stillman 2003, 106).

Durant la segona meitat del segle XI els turcs seljúcides<sup>60</sup> van portar gran patiment als jueus, van conquerir Palestina i l'escola de Jerusalem va haver de traslladar-se a Tir i més tard a Damasc, on va arribar a la seva fi (Weblowsky i Widoger 1997, 266). A finals de segle, durant el mes de juny de 1099, els croats van acampar a les envistes de les muralles de Jerusalem i, durant el mes de juliol, van prendre per assalt la ciutat i van

---

<sup>57</sup> Els *geonim* van ser els presidents de les dues grans escoles rabíniques de Babilònia, Sura i Pumbedita i van ser els líders espirituals, generalment acceptats, de la comunitat jueva en tot el món (Boyarin 2015, 136 nota 4). Com veurem més endavant, els *geonim* van tenir un paper molt important en la canonització del Talmud de Babilònia. Durant la seva activitat van produir molta literatura (comentaris, *responsa*...) que presentava el Talmud i, alhora, van reivindicar el lideratge dels jueus (Wimpfheimer 2018, 105-6). Aquesta institució va tenir el seu inici amb l'expansió àrab i va veure la seva fi amb les croades, (Stemberger 2011, 47). Per saber-ne més sobre els *geonim*, vegeu especialment, Brody (1998) i Ephrat i Elman (2000, 107-37).

<sup>58</sup> Va impulsar el corrent de l'islam xiïta, el drusisme, i va pretendre ser una encarnació divina de l'Un últim (Torradeplot *et al.* 2015, 83-84). Sobre la convivència dels drusos i els jueus des dels orígens del drusisme i fins a l'actualitat, vegeu Firro (1999).

<sup>59</sup> L'any 1004 va decretar que els cristians no podien celebrar l'Epifania ni tampoc la Pasqua (Ousterhout 1989, 66-78), també va prohibir, tant a musulmans com a no musulmans, l'ús del vi (*nabidh*) i d'altres begudes alcohòliques, encara que aquestes no estiguessin fetes amb raïm (*fuqa*). Aquesta decisió va ocasionar dificultats als cristians, que usaven el vi en els seus ritus religiosos, i als jueus, que l'utilitzaven durant les seves festivitats (Dana 2003).

<sup>60</sup> L'any 1071, a la batalla de Manazkert, els turcs seljúcides van prendre Jerusalem als bizantins.

assassinar-hi brutalment i en massa a gairebé tots els seus habitants (Riley-Smith 2005, 23-24).<sup>61</sup>

### 1.3.2. Babilònia

Com ja hem dit, l'altre focus important on va prosperar el rabinisme fou a Babilònia. Des del moment en què els jueus van ser deportats per Nabucodonosor després de la conquesta de Jerusalem, durant els anys 598 aC, 587 aC i 582 aC,<sup>62</sup> va començar la vertadera 'història del judaisme', distinta ja de la història de l'Israel antic (Stemberger 2011, 39).

Tot i que la deportació a Babilònia no va ser excessivament llarga ni va afectar tota la població, va ser determinant en la història del poble jueu, ja que, no només va ser la primera gran diàspora jueva, sinó que també va suposar un canvi important en la seva mentalitat. L'exili a Babilònia va reduir-se a la deportació dels líders de la nació, en aquest cas els membres de la reialesa, és a dir, la casa davídica, els sacerdots de més categoria i els poderosos. A nivell social sembla que el judaisme babilònic s'havia integrat bé en el seu entorn; les activitats principals, encara que no de manera exclusiva, residien en l'agricultura i el comerç, però també en d'altres oficis artesanals com el tissatge (Cano i Espinosa 2007, 90).

La pràctica religiosa dels jueus residents a Babilònia va variar, en part, degut a la seva nova situació sociopolítica i, també en part per la influència babilònica, de manera que van introduir-hi la reforma deuteronomística. Aquesta religió amb el temps, reformada,

---

<sup>61</sup> Les croades van tenir lloc durant els s. XI i XIII, especialment durant els anys 1095 i 1276. La majoria foren impulsades per conquerir les terres de Palestina que estaven en mans de musulmans, però també van fer-s'hi operacions contra jueus, càtars, eslaus així com també contra els estats que s'oposaven a la disciplina papal. Les croades van començar el 1095, quan el papa Urbà II (1042-1099), successor de Gregori VII (1020-1055), va predicar a una multitud de seglars i clergues que assistien al Concili de Clermont, l'any 1095, per estimular el suport militar a l'Imperi bizantí perquè necessitaven reforços per al seu conflicte amb els turcs seljúcides (Somerville 1976, 325-37). Urbà II volia garantir als peregrins l'accés als llocs sagrats del Mediterrani oriental que estaven sota control musulmà, i a més l'estratègia d'Urbà II, havia de restablir-lo com a cap d'una església unificada, unint les branques oriental i occidental de la cristiandat (Nicholson 2004, 6).

<sup>62</sup> Sobre l'exili a Babilònia vegeu, entre d'altres, Albertz (2003), Bickerman (2007, 342-57) i Bright (2003, 443-80).



es convertiria en l'herència espiritual del poble jueu. El ritual, en mancar de Temple i, per tant, en no poder oferir sacrificis, es va haver de transformar substituint-lo per l'oració. Aquesta, tot i que sempre havia existit, havia tingut un caràcter privat i de poca importància, però durant l'exili es van anar afegint, de manera progressiva, més lectures i oracions; van començar a fer-se tres pregàries al dia, coincidint amb la periodicitat dels sacrificis. La sinagoga, segons la tradició, va tenir els seus inicis a la ciutat de Nehardea, a prop de la casa d'estudi d'Esdras, i era un lloc de reunió per a que la comunitat tractés assumptes propis, per a l'estudi de la Llei i per a recitar les oracions i la celebració d'altres rituals. Els jueus de Babilònia no només es van modificar les formes externes de la religiositat, sinó que també ho van fer les creences i els preceptes.

La religió jueva, per influència d'altres tradicions religioses (babilònica i persa) amb les quals entrà en contacte durant la seva estada a Babilònia, va experimentar un procés d'osmosi que, lligat a la seva pròpia situació i evolució interna, va fer que patís una profunda transformació.<sup>63</sup>

Hi ha absència epigràfica, arqueològica i literària de fonts no jueves que parlin de la vida dels jueus a Babilònia, entre els anys que van des de la destrucció del segon Temple fins al 235 (Gafni 2008, 792). L'any 70, va ser dramàtic per als jueus de Palestina, però no està clar fins a quin punt aquest any va marcar un punt d'inflexió en la vida dels jueus de Babilònia (Goodblatt 2008, 86).

Potser entre els episodis històrics més significatius trobem el poc interès que van tenir els jueus de Babilònia respecte a la primera guerra jueva (66-73)<sup>64</sup> i tampoc sembla que

---

<sup>63</sup> Per Stemberger (2011) un exemple d'aquestes influències serà el de les doctrines zoroàstriques de les quals el judaisme agafarà en préstec moltes de les creences que, amb el temps, es convertiran en trets distintius del judaisme, prenent ja, de manera incipient, en els llibres tardans de la Bíblia hebrea, com el llibre de Daniel i desenvolupades en profunditat en els documents sectaris de Qumran (*Regla de la Comunitat, Regla de la Guerra, Pešarim* de Profetes i Salms, etc.): sistema escatològic, la creença en un Déu suprem etern, el dualisme entre el bé i el mal, l'existència d'àngels, arcàngels i tota la demonologia, la personificació del mal en la serp i l'obscuritat i la del bé en el Déu poderós i la llum, el triomf del bé sobre el mal al final dels temps, l'existència d'un judici final per a tots els humans, la vinguda d'un salvador que portarà a terme l'obra de la justícia.

<sup>64</sup> Els membres de la família reial de l'estat d'Adiabene, regne vassall dins de l'Imperi Part, van convertir-se al judaisme; alguns d'ells van establir-se a Jerusalem i van recolzar l'alçament contra Roma, (Goodblatt 2008, 83-84). Sobre la conversió d'Adiabene al judaisme, vegeu Neusner (1964, 60-66).

juguessin un paper gaire determinant, o qualsevol paper, en la revolta del 115-117 de la diàspora,<sup>65</sup> durant la campanya de Trajà contra els parts (Goodblatt 2008, 86).<sup>66</sup>

Els segles III, IV i V es caracteritzen per l'alternança entre els anys d'entesa i de conflicte entre els diferents governadors. A partir del segle III la comunitat ja estava ben organitzada a nivell econòmic i social, i fins i tot, gaudia de certa autonomia amb zones d'important concentració de població jueva (Sura, Pumbedita, Nehardea, Mahoza, etc.). Però amb el canvi polític de la dinastia dels perses Arsàcides (247 aC-224dC) als Sassànides (224-651)<sup>67</sup> els jueus van perdre part d'aquesta independència administrativa, que va centralitzar-se a la capital hivernal parta, Ctesifont, i, també, part d'independència religiosa quan el mazdeisme va passar a ser la religió estatal. Durant segles, la comunitat jueva a Babilònia sembla prosperar gràcies a una política de no interferència amb les seves estructures internes ni amb el seu estil de vida; el resultat va ser un marc feudalista sota el govern dels parts que permetia una autonomia comunitària substancial (Gafni 2008, 793).<sup>68</sup>

Amb el regnat de Sapor I (239-270) el judaisme babilònic va experimentar un gran floriment: la figura de l'exiliarca,<sup>69</sup> el cap de la diàspora, es reconeguda per les autoritats estatals, mentre que paral·lelament, alguns centres rabínics com Sura i

---

<sup>65</sup> L'any 116 jueus de diferents localitats, Egipte, Líbia, Xipre, van alçar les armes alhora, potser per conspiració dels parts. Aquesta sublevació va ser decisiva per a evitar l'annexió de Mesopotàmia a l'Imperi Romà, (Pucci 2008, 110).

<sup>66</sup> Per contra alguns estudiosos consideren que els jueus de Babilònia sí que van recolzar de manera activa els parts en el conflicte contra Roma del s. II (Neusner 1976a, 60-66). Les guerres pàrtiques són una sèrie de campanyes que va dur a terme l'Imperi de Pàrtia contra el de Roma pel control d'Orient Pròxim. Les principals campanyes van succeir sota els emperadors Marc Antoni, Neró, Trajà, Marc Aureli i Septimi Sever. Es van desenvolupar entre els anys 53 aC i 218 dC, i van acabar amb la caiguda de la dinastia Arsàcida (247 aC-224dC) davant de la dels Sassànides (224-651).

<sup>67</sup> Aquest canvi polític va ser degut a la insurrecció del sàtrapa persa Ardaixir I (180-242).

<sup>68</sup> Sobre els jueus i la influència del feudalisme de Pèrsia, vegeu Frye (1984, 216-33).

<sup>69</sup> Exiliarca o *roix ha-gola* o *galuta*, en hebreu *galut* significa 'exili'. Segons el *Seder Olam Zutta* o 'Petit Ordre del Món' (redactat als inicis s. VI), l'Exiliarcat, era una institució els orígens de la qual es remuntaven a temps bíblics. Es recolza en el passatge II Re 25, 27:28: «<sup>27</sup>Al cap de trenta-set anys d'haver estat deportat Jeconies, rei de Judà, Evil-Merodac (va succeir en el 562 aC el seu pare Nabucodonosor), rei de Babilònia, el va indultar i el va treure de la presó el dia vint-i-set del mes dotzè de l'any que començava a regnar. <sup>28</sup>Va parlar-li amistosament i li assignà un setial més elevat que el dels altres reis que vivien a la cort de Babilònia» per sostenir l'afirmació que legalitzaria la institució i que remuntaria la seva genealogia fins a la casa de David. Durant el regnat de Sapor I es troben els primers testimonis d'autogovern jueu sota el poder de l'exiliarca, tot i que és probable que aquest càrrec ja existís abans. Això implicava, també, tribunals jueus, sempre que s'establissin sota el dret persa que estigués en vigor. No tots els jueus ho van acceptar amb facilitat (cf. *Bq* 58b).

Nehardea, amb destacats mestres, s'anaven consolidant com a importants seus acadèmiques; això no obstant, les contínues lluites contra Roma, que van durar fins el s. IV, van devastar grans àrees de Mesopotàmia, Síria i Àsia Menor on hi havia altes concentracions de jueus (Gafni 2008, 795-96). Sembla que l'Emperador Julià l'Apostata (331-363) va intentar atraure la lleialtat dels jueus de Babilònia, però li anaven en contra les bones relacions<sup>70</sup> entre el rei persa Sapor I i el rabí Mar Samuel (ca. 177-257), cap de l'acadèmia de Nehardea, a qui se li ha atribuït el principi 'la llei del regne és la llei',<sup>71</sup> dictàment que recollia l'intent de conciliar el nou règim persa dins de l'estil de vida jueu (Cohen 2006).

El regnat de Sapor II (309-379)<sup>72</sup> va portar l'afavoriment als jueus, ja que no simpatitzava amb els cristians per la seva proximitat amb Roma. La tolerància sassànida va mantenir-se fins a principis del s. V sota el regnat de Yezdeguerd I (399-420) qui intentava limitar el poder de l'aristocràcia i el clero (Neusner 1970, 5)<sup>73</sup>.

Cap a la meitat del s. V, la situació dels jueus va deteriorar-se degut a les persecucions que van iniciar els extremistes de la religió zoroàstrica<sup>74</sup> durant el regnat dels reis

---

<sup>70</sup> Les bones relacions entre el rei persa Sapor I i Rabí Mar Samuel es troben reflectides en alguns relats talmúdics com per exemple *Ber* 6a, *Suk* 53a, *San* 98a. Les poques anècdotes talmúdiques que al·ludeixen als reis perses, almenys fins a principis del segle V, suggereixen que existia una relació cordial entre ells i els seus assumptes jueus, Neusner (1966, 69).

<sup>71</sup> En arameu, *dinâ di-malkhutâ, dinâ*. Els orígens d'aquesta idea provenen de Jer 29,7, però el primer en utilitzar aquest missatge va ser rabí Mar Samuel. La importància d'aquesta regla es pot deduir del moment històric en què es va establir: la conquesta de Babilònia per part d'Ardaixir I va posar fi al període de tranquil·litat del que havien gaudit els jueus, i quan Sapor I va succeir al seu pare al tron i va concedir a les minories l'autonomia religiosa i cultural, el rabí Mar Samuel va prendre consciència de que havien de reconciliar-se amb el nou govern (Shilo i Elon 2007, 664). Mentre aquest principi apareix al Talmud de Babilònia (*Ned* 28a, *Git* 10b, *Bq* 113a, *Bb* 54b i 55a) dins un context limitat, reconeixent el dret legítim del govern a exigir impostos i determinar els marcs jurídics per posseir la terra, les seves implicacions polítiques són evidents: a diferència de Pèrsia, Roma, el 'regne malvat', va conquerir la terra d'Israel i va destruir el temple jueu. Els governants són els sobirans legals i reconeguts de la seva terra, (Gafni 2008, 796). Aquest principi estava destinat a tenir importants ramificacions per a la comprensió de la seva condició jurídica en un context de la Diàspora de la comunitat jueva (Biale 1986, 54-57). Per saber-ne més sobre aquesta regla d'halacà, vegeu Shilo i Elon (2007, 663-69).

<sup>72</sup> La seva mare el va coronar ja abans del seu naixement, quan encara estava embarassada, i va col·locar la corona sobre el seu ventre, però, en realitat, Sapor II no va agafar les regnes del govern fins vers el 325.

<sup>73</sup> Es reflecteix al Talmud de Babilònia als passatges *Ket* 61a-b i *Zeb* 19a.

<sup>74</sup> El zoroastrisme, la religió predicada pel profeta Zoroastre, és una religió caracteritzada pel dualisme entre el bé i el mal, la veritat i la mentida, la llum i la foscor, en el bon Déu, Ahuramazda, i en el déu malvat, Ahriman. La vida dels homes és una lluita entre aquests dos poders, que esperen aconseguir la redempció i entrar al paradís després de la mort. Els refranys del profeta van ser recollits a l'*Avesta*, les Sagrades Escriures, una col·lecció de textos usats en el ritual zoroastrià. Els primers manuscrits es basen en un text que no pot datar-se abans del segle IX tot i que, segons l'evidència i lingüística històrica,

sassànides Yezdeguerd II (538-457) i el seu fill Feroç I (459-84), els quals van executar rabins i l'exiliarca, van tancar sinagogues i cases d'estudi i van forçar la conversió de nens jueus (Gafni 2008, 800).<sup>75</sup> En aquest context no és estrany que a finals del s. V i començaments del VI els rabins sentissin la necessitat de preservar la seva tradició, així que durant aquesta època començaria la primera redacció del Talmud de Babilònia que continuaria durant els segles VI i VII i que es canonitzaria molt després.

Durant la primera meitat del s. VII els jueus van patir el final del govern persa, l'amenaça dels bizantins i la descentralització de l'autoritat jueva, entre molts d'altres problemes els quals van marcar el final d'una època. No va ser fins l'arribada dels àrabs al poder i la conquesta dels territoris perses al s. VII que els jueus no van aconseguir estar novament en sincronia amb l'autoritat governant. Aquesta va reconèixer la institució de l'Exiliarc i els jueus van poder practicar de nou els seus cultes a canvi, però, de pagar el tribut imposat als no-musulmans i de l'acceptació d'algunes limitacions.<sup>76</sup>

Amb el canvi de dinastia al s. VIII, dels Omeies (661-750) als Abbàssides (750-1258), i el trasllat de la capital a Orient, de Damasc a Bagdad, el judaisme babilònic va imposar-se sobre el palestí. Això també va ajudar-hi que l'exiliarc i els gaons de les acadèmies exercissin oficialment el seu paper de representants de la comunitat jueva. Dins d'aquest context va néixer el caraisme,<sup>77</sup> un corrent fundat per Anan ben David,

---

la religió zoroàstrica es practicava durant l'imperi sassànida (Brosius 2007, 68). És possible que, a causa de les contínues invasions de l'Imperi, la monarquia s'anés debilitant creant un buit de poder que va ocupar l'església zoroàstrica. Neusner (1970, 66-72) considera aquesta pressió sobre els jueus com una resposta del govern per, a aconseguir una major aliança messiànica.

<sup>75</sup> Aquests fets es recullen a les obres rabíniques produïdes en època medieval tardana, principalment a la cronologia coneguda com *Seder Tanaim ve-Amoraim* (s. IX) i al *Iggeret Rav Sherira Gaon*, escrit a finals del segle X.

<sup>76</sup> Vegeu nota 59.

<sup>77</sup> El caraisme o judaisme caraïta és una branca del judaisme que va rebutjar la Llei Oral i l'autoritat dels rabins. Les primeres petges d'aquest moviment cal trobar-les en el segle VIII, però el moviment va cristal·litzar realment durant el s. XI i ha format part de l'escena jueva des d'aleshores amb grans centres a Palestina, a Egipte, Bizanci, Europa de l'Est i Israel en diferents moments de la seva història. Els jueus caraïtes s'anomenen *benê ha-miqrâ* o fills de l'Escriptura i regeixen la seva vida basant-se en la interpretació textual de la Bíblia hebrea. Al s. VIII, Anan ben David, un líder jueu de Mesopotàmia, va escriure un llibre en el qual concentrava les seves idees i ensenyaments: negava l'obediència a les tradicions rabíniques i declarava que qualsevol jueu pogués explicar i practicar els manaments bíblics segons el seu punt de vista, cadascun dintre de les seves capacitats. Va organitzar diversos moviments antitalmúdics i va pressionar el Califat per crear una organització per a aquells jueus que refusaven el text talmúdic i ser, doncs, autònoma a l'Exiliarc. Els musulmans els hi van concedir aquesta llibertat

que va escindir-se del judaisme rabínic a conseqüència d'una disputa pel càrrec d'Exiliarca i de la seva ideologia, que es caracteritza pel rebuig a la Torà Oral, i l'acceptació únicament de la Llei Escrita i la recerca del sentit literal del text.

Amb el canvi d'estructura econòmica dels jueus, la població va anar traslladant-se a les ciutats<sup>78</sup> i, d'aquesta manera, al s. IX, l'exiliarca i, més tard, els gaons de Pumbedita i Sura es van establir a la capital de l'imperi, Bagdad, on la comunitat jueva va anar creixent. Durant els s. IX i X van prendre's, d'una banda, una sèrie de mesures negatives que van afectar directament la població jueva, sobre la manera de vestir, l'habitatge, etc. mentre que, d'altra banda, una nova elit jueva va obrir-se un lloc entre els àrabs (van aprendre'n la llengua, van participar de la mateixa educació, etc.), la qual cosa els va permetre de treballar en l'administració de l'estat i dedicar-se al comerç (A. I. Baumgarten 1986).

Finalment, amb el s. XI va arribar l'ocàs de l'Exiliarcat i el naixement d'altres centres econòmics i culturals jueus a Occident (Fes, Kairuan, Granada, etc.), on van traslladar-se també els erudits i el saber talmúdic.

---

religiosa i Anan va congregar al seu voltant un ampli grup de seguidors, coneguts com 'ananites'. A partir de la mort d'Anan, els seus seguidors van fusionar-se amb altres grups antitalmúdics i van prendre el nom de 'fills de l'Escriptura'. A finals del s. IX va crear-se un centre caraïta a Palestina i la seva influència va ser tant forta que al s. X aquesta comunitat ja era més important que la rabínica. A Egipte, Maimònides, degut a la seva erudició i actitud tolerant vers els caraïtes, va guanyar-se la seva admiració. El principal dirigent del judaisme rabínic, Sa'adia Gaó, els va anatemitzar. Això, i la primera creuada a Jerusalem, s. XI, va fer que es debilités la posició dels seus líders. Al s. XII el caraisme s'implantà a Sefarad de la mà de Ibn al-Tarras, però aquest, massa agressiu, només va aconseguir que els rabins els tanquessin dins d'una ciutadella. El seu pas per Sefarad va suscitar la creació de diferents obres jueves en pro de la defensa del judaisme rabínic (Gafni 1987, 9). Abraham Geiger, erudit alemany del segle XIX va considerar els caraïtes com un romanent dels saduceus (Koltun-Fromm 2006, 52). Abraham Harkavy, també afirma que un romanent dels antics saduceus encara existia durant els s. VIII i IX i que el *Sefer Sadoq* es va transmetre durant segles fins a arribar a descansar en les mans dels seus successor lineals, els caraïtes (Bacher 1895, 687-710). No obstant, Revel (1913) en la seva dissertació refusa l'existència d'aquesta continuïtat. Amb el pas del temps els diferents moviments anti-talmúdics de l'Edat Mitjana van anar adherint-se al caraisme. Sobre el judaisme caraïta, vegeu Astren (2004), Barnavi (1992: 88-89), Lasker (2002, 281-94). Un llibre que recull tota la bibliografia de tot el que s'ha escrit sobre el caraisme és el de Walfish i Kizilov (2011).

<sup>78</sup> La possessió de la terra a no musulmans implicava alts costos en forma d'impostos.

#### 1.4. L'entorn social i religió del Talmud

La religió jueva en el període que va, aproximadament, de l'any 330 aC fins al 200 dC va presentar una «diversitat i una varietat gairebé il·limitades» (Green 1992)<sup>79</sup>. L'origen, dins del judaisme, d'alguns grups o sectes<sup>80</sup> amb diferents pràctiques d'halacà (Gafni 1987, notes 16 i 17) es remunta a temps dels post-exili, sobretot en l'època de l'hel·lenisme i dels macabeus, pels canvis polítics, culturals i socials que es van produir a Judea.

Després de l'exili a Babilònia, amb la pèrdua de la monarquia i la dependència del país de potències estrangeres, el temple i la llei van quedar com els dos pilars sobre els quals es fonamentà el judaisme. Per això, els sacerdots, al servei del temple, i els mestres de la llei o escribes van conformar els dos corrents principals que van determinar el desenvolupament d'Israel després de l'exili.<sup>81</sup> Mentre que en temps d'Esdres i Nehemies<sup>82</sup> (s. V aC) i, en general, en els primers temps del post-exili, les dues funcions van anar lligades, durant el període hel·lenístic en què va augmentar el nombre de laics que es dedicaven a l'estudi de la llei, els sacerdots i els mestres de la llei van donar origen a diversos grups enfrontats entre ells.<sup>83</sup>

Quan va aparèixer el partit lligat als cercles aristocràtics sacerdotals de Jerusalem que no veia incompatibilitat entre la religió jueva i la introducció dels costums grecs, els seus intents d'hel·lenització van suscitar una àmplia oposició per part d'un grup de

---

<sup>79</sup> En aquest sentit: «The groups into which Josephus divides Palestinian Jews may have originated in the Hellenistic period, specifically in the second century bce», (Jaffé 2009, 17 i nota 4). «Nevertheless, by the late 2nd century B.C.E., if not earlier, we are confronted with a definite social mosaic comprised of those parties that would remain active until late Temple times» (Magness 2012).

<sup>80</sup> Sobre l'ús del terme 'secta' vegeu la posició de G. F. Moore (1997b, 13). En canvi, Jaffé (2009, 17 i nota 4) explica que 'secta' s'entén en el sentit etimològic grec i que, per tant, és sinònim de 'fraternitats politico-religioses'.

<sup>81</sup> Sense santuari i sense sacrificis, la Torà era l'únic símbol que quedava com a representació de la divinitat a Israel i de la peculiaritat del poble jueu (Gafni 1987, 9).

<sup>82</sup> Les activitats atribuïdes a Esdres, com l'ensenyament de la Torà i l'establiment de les *taqqanot*, restarien vinculades com dues de les funcions principals del moviment farisaic-rabínic (Green 1992, 1038). Esdres i Nehemies van portar de Babilònia dels costums bíblics, d'una forma més aviat sectària, que justifica el nom posterior de fariseu, que significa 'separat'. Posteriorment, Judes Macabeu i els asmoneus ho van heretar, d'aquí la importància d'aquest corrent en la Judea d'Herodes (É. Nodet 2015, 7).

<sup>83</sup> Flavi Josep (*Ant.* XIII, 289) esmenta alguns d'aquests grups: fariseus, saduceus, essenis i el moviment de la quarta filosofia que derivada dels fariseus després de la revolta de Judes Galileu. Als membres d'aquest grup, després de l'any 66, se'ls anomenarà zelotes.

jueus anomenats asideus (de l'hebreu *hasidim*, 'pietosos'),<sup>84</sup> els quals van unir-se a la rebel·lió de Mataties Macabeu (1Ma 2,42) o Judes Macabeu (2Ma 14,6). D'aquest grup en derivaran els essenis i els fariseus.<sup>85</sup> Els saduceus pertanyien a la classe aristocràtica sacerdotal més afins a l'hel·lenisme i, posteriorment, amistançats amb l'ocupació romana.

Els primers *hassidim* o asideus van ser un grup jueu que es desenvolupà entre els anys 300 aC i 175 aC; eren partidaris d'un judaisme més rígid en contraposició d'aquells altres grups que estaven començant a deixar-se influenciar per la cultura hel·lenística. Mantenien regles que es desviaven de l'halacà generalment acceptada o n'exigien més rigor, en particular amb l'observança del dissabte. Alguns d'ells destacaven per la seva pietat personal o devoció, sovint acompanyats d'una exaltació de la pobresa com a virtut, mentre que d'altres s'involucraven en cuidar malalts o es dedicaven a diverses obres de caritat. En la major part dels casos, l'estudi de la Torà va ser considerat per aquests pietosos com a subordinat al comportament personal i al carisma individual. Això va donar lloc a la qüestió entre els vincles originaris amb el món farisaic rabínic.<sup>86</sup>

Amb el pas del temps, el natural entusiasme pels macabeus va anar declinant en una part molt àmplia de la població per influència dels *hassidim*, els quals ja estaven en procés de convertir-se en fariseus. En el moment en què els asmoneus van usar el títol de 'rei' sense una adient reinterpretació de la tradició s'aguditzà la fractura amb els *hassidim*

---

<sup>84</sup> Parts del sacerdoci s'estigmatitzaren com a massa cosmopolites durant l'etapa hel·lenística i pre-asmonea i massa polititzats a finals ja de l'època asmonea i del període romà-herodià (Green 1992, 1038).

<sup>85</sup> Davies (1977, 127-140) considera que la naturalesa dels *hassidim* de l'època dels macabeus són molt diferents dels essenis. Una part de *hassidim* hauria seguit el Mestre de Justícia, descendent de Sadoq, fins el desert (Qumran) quan van anomenar Summe Sacerdot Jonatan, germà de Judes Macabeu. Aquests, més endavant s'anomenaran essenis. Mentre que, la major part, que restà a Judea i i acceptava l'autoritat asmonea, serien els fariseus. Puech (1993, 9) seguint aquesta línia: «Thus there may have been some social framework for the activities of Sages as far back as the pre-Hasmonean period, and prior to the formation of a Pharisaic party. However, while the line from 'scribes' to 'hasidim' to 'Pharisees' has frequently been suggested, the rigidity of such a progression probably requires some qualification». Vegeu, també, sobre això Van der Woude (1990, 521-41) i Boccaccini (1998, 15-25).

<sup>86</sup> Mentre que alguns estudiosos com Büchler (1922) es neguen a acceptar qualsevol distinció entre els pietosos i els primers savis, d'altres com Green (1979) afirmen que aquest tipus de pietat era, de fet, antitètic a la ideologia rabínica primerenca.

(Green 1992, 1038).<sup>87</sup> Amb Joan Hircà (135-104 aC) ja es pot deixar de parlar d'*hassidim* i començar a parlar de fariseus.<sup>88</sup>

El grup dels fariseus<sup>89</sup> va ser un moviment laic, dirigit pels mestres de la Llei que no eren sacerdots, els quals, segons Flavi Josep (*Bell.* II, 162-166), haurien constituït la primera escola; eren generosos i buscaven estar en comunió amb tota la nació. Li van donar molta importància a tot el cos doctrinal d'interpretació de la Llei Escrita que els escribes o mestres de la Llei havien anat acumulant des dels temps d'Esdres.<sup>90</sup> Volien crear un marc precís que facilités l'exacta observança de la Llei, i així van arribar a establir amb tota minuciositat un conjunt de preceptes que, alguns segles més tard, van quedar fixats en 613 dictàmens (248 de positius i 365 de negatius). Creien en la immortalitat de l'ànima i en la resurrecció, també en els àngels i els esperits. I, segons Flavi Josep (*Bell.* II, 8,14 i *Ant.* XVIII, 1,3), creien en la providència divina, així com també esperaven la vinguda del Messies. Viure amb un gran rigor els va fer guanyar una gran acceptació entre el poble senzill, ja que complien amb meticulositat l'observança del dissabte, les lleis de puresa ritual, el pagament dels delmes i dejunaven dos dies cada

---

<sup>87</sup> Römer (2013, 58-59) considera que l'arribada al poder dels macabeus un xoc pel judaisme que no estava preparat per retrobar una autonomia política i es va trobar confrontat a la dinastia asmonea qui, al cap i a la fi, no es diferenciava gaire dels seus predecessors grecs. Els llibres dels macabeus que volen legitimitzar els asmoneus presenten el seu regnat com la consumació de l'era messiànica. Aquesta reivindicació, però, no va agradar gens als fariseus, els quals els van acusar d'haver-los despullat del tron de David.

<sup>88</sup> Flavi Josep (*Ant.* XIII, 289-298) situa, equivocadament, el primer desacord entre fariseus i asmoneus durant el regnat d'aquest monarca i no sota el d' Alexandre Janneu: en un banquet Hircà va plantejar una pregunta als fariseus, esperant-ne lloances. I així va ser excepte per Eleazar qui li va dir que hauria de renunciar al summe sacerdoti perquè la seva mare havia estat presonera en temps d'Antíoc IV i, a aquestes, se les considerava possibles víctimes de violació i, per tant, impures. Sobre quan va ocórrer aquest episodi, veg. Nodet (2013, 210); en aquest moment va ser quan Joan Hircà (135-104 aC) qui va passar-se al costat dels saduceus i va derogar-ne els costums ancestrals (tradicions orals i no bíbliques) que els fariseus van imposar a la nació. Hi ha, però, dues contradiccions: si Simó, pare d'Hircà, s'hagués casat amb una presonera, no hagués pogut ser mai reconegut com a summe sacerdot (*Ant.* XI, 309), d'altra banda Joan Hircà només era Summe Sacerdot i només governava com a tal. Van ser els seus successors els quals van prendre el títol de rei (Sicre Díaz 2011).

<sup>89</sup> El terme fariseu significa 'separats', segons Hagigah 2,7, sembla que se separen «del poble de la terra» o gent que no observa correctament la Llei. Flavi Josep diu d'ells: «es reconeix que interpreten les lleis correctament» (*Bell.* II, 8,14). Les comunitats en què es reunien els fariseus s'anomenaven *haburot*. Per saber-ne més sobre els fariseus, vegeu Schürer (1979, vol. II, para. 26.1) i (Blenkinsopp 1999). En hebreu fariseu (פְּרִישֵׁי) vol dir 'separat' i, en arameu, en les fonts rabíniques de l'època, vol dir 'dissident', 'herètic'. Fariseus, doncs, vol dir 'el separat', ja sigui en el sentit de separats dels altres o en el sentit de separats de l'impur. D'altres entenen el mot en el sentit dels 'intèrprets' s'entén que de la Llei. Finalment, una altra teoria proposa una altra etimologia i entén que significa 'escrupolós' en el sentit que eren practicants minuciosos de la Llei, vegeu A. I. Baumgarten (1983, 411-28)

<sup>90</sup> Els fariseus són els hereus d'Esdres i de Nehemies, els quals han importat els costums no bíblics des de Babilònia; de vegades, fins i tot, s'ajunten artificialment a la Llei (Nodet 2013, 16).



setmana.<sup>91</sup> Però l'èmfasi que van posar en la interpretació de la Llei per adaptar-la a les circumstàncies del moment va fer que, de vegades, fossin excessivament flexibles a l'hora de complir-la. Els fariseus consideraven com a normativa no solament la Llei Escrita sinó també tota la seva interpretació anomenada Llei Oral.<sup>92</sup> En aquest punt els fariseus entronquen amb el posterior judaisme rabínic.

Un grup totalment oposat a les idees dels fariseus el trobem en el dels saduceus, els quals refusaven l'ampliació de la Llei escrita per mitjà de la tradició oral;<sup>93</sup> només reconeixien l'autoritat del Pentateuc, al qual li atorgaven rang canònic i en feien una interpretació literal. Sovint eren més rígids que els fariseus en la legislació penal i menyspreaven les lleis de puresa i d'impuresa ritual d'aquests. No creien en la resurrecció dels cossos, ni en els àngels ni els esperits, així com tampoc en la supervivència de l'ànima després de la mort o en la providència divina. Pertanyien a les famílies sacerdotals dirigents, les principals famílies burgeses de Jerusalem i la noblesa del camp jueu de qui en van prendre el nom (1Sa 2,35; 1 Re 1,39). Flavi Josep (*Ant.* XIII, 10,6) diu d'ells que «eren aristòcrates, rics i gent d'elevada posició social» i que «la seva doctrina és seguida per pocs, però aquests són homes amb una elevada posició», pertanyien a les famílies sacerdotals i es consideraven descendents de Sadoq.<sup>94</sup> Estaven oberts a la influència cultural de l'hel·lenisme i es mostraven pragmàtics amb l'ocupant romà (Jn 11, 50). Fins al final de la primera guerra jueva, els saduceus van continuar ocupant un lloc senyalat dins els òrgans de govern de la nació jueva, excepte en les èpoques de Salomé Alexandra i Herodes el Gran. Mentre que Herodes volia incorporar a l'imperi romà un estat palestí que fos a la vegada pàtria de jueus i no jueus, els saduceus aspiraven a encaixar dins de l'imperi un estat jueu. Amb el final de la

---

<sup>91</sup> Aquest fet contrasta amb el fet que el seu nom signifiqui 'separat' o 'heretge'.

<sup>92</sup> Flavi Josep ens parla de la tradició oral en temps de Jonatan Macabeu (*Ant.* 13:297): «Els fariseus havien transmès a la gent moltes costums que tenien els ancians, però això que no estaven inscrites en les lleis de Moisès, i per aquest motiu els saduceus ho rebutjaven, argumentant que s'hauria de considerar com a lleis només allò escrit, i no observar el que es transmetia per la tradició».

<sup>93</sup> Les lluites entre fariseus i saduceus durant el període dels asmoneus van ser sovint sagnants. Amb els primers Macabeus, els saduceus, considerats massa permissius amb l'hel·lenisme, van ser bandejats; però en temps de Joan Hircà (134-104 aC) o abans dels saduceus es van aliar amb els asmoneus, que els van reconèixer un lloc rellevant dins del Sanedrí.

<sup>94</sup> Sadoq i Ebiatar eren dos sacerdots que apareixen sempre associats en el segon llibre de Samuel i en el Primer de Reis. Quan es va plantejar el problema de la successió de David, Sadoq es va aliar amb Salomó, mentre que Ebiatar va donar suport a Adonies (1Re 1,7-45). Un cop mort David i establert Salomó en el tron, aquest va exiliar Ebiatar a Ananot i va col·locar en el seu lloc Sadoq (1 Re 2,26-27,35). Per aquest motiu foren considerats els seus descendents com els únics sacerdots legítims.

independència dels jueus i la destrucció del temple l'any 70 dC, els saduceus que havien fet del lideratge polític la seva principal funció, van perdre la seva raó de ser, per la qual cosa la seva influència com a partit va desaparèixer. Tot i que eren liberals quant a l'acceptació de les formes de vida hel·lenística i, més tard, romana, eren conservadors pel que fa al manteniment de l'estatut religiós de l'Estat jueu: refusaven les concepcions escatològiques i apocalíptiques dels essenis radicalitzats de Qumran.<sup>95</sup>

Tot i que la comunitat de Qumran s'autoanomenen com a 'fills de Sadoq',<sup>96</sup> com els saduceus, i tenen una halacà molt semblant a aquests, existeixen també diferències fonamentalment halàquiques entre els dos grups.<sup>97</sup> Podem considerar que representen dues branques de la mateixa realitat derivades de la renovació de l'autoritat bíblica a Judea durant el final del període del segon Temple: els saduceus, oposats a les tradicions farisees d'origen babilònic, van constituir un moviment estrictament de Judea, mentre que els essenis van mantenir una angelologia local i van importar d'Egipte una forma de vida majoritàriament pitagòrica,<sup>98</sup> que els va dur, per la creença en la immortalitat de l'ànima, a conformar l'escatologia bíblica. Flavi Josep en remarca

---

<sup>95</sup> Segons A. Baumgarten (1994, 121-42) s'hauria de distingir entre essenis i la comunitat de Qumran.

<sup>96</sup> Possiblement, els essenis tenen el seu l'origen en un grup d'*hassidim* que no va acceptar que Jonatan, germà de Judes Macabeu, de família sacerdotal, no descendent de Sadoq, fos nomenat gran Sacerdot l'any 152 aC; per aquest fet vivien desconnectats del Temple i seguien el calendari solar de 364 dies enlloc del lunisolar que seguia el Temple. La denominació *hassidim* és d'etimologia discutida. El 1573, Azarya de Rossi, en el seu treball, *Me'or 'enayim*, ofereix dues opinions sobre l'origen d'aquest mot. La primera és que els essenis constituïen un moviment jueu, de llengua grega, idèntic als terapeutes dels quals parla Filó d'Alexandria, i als botusians del Talmud, sobre aquests últims (Grabbe 2000, 199) considera que són una ramificació dels saduceus. El nom d'aquests ביתוסים pot descompondre's en arameu com בית איסים; al passatge *Sab* 108a s'assenyala que parlen en grec. En la segona hipòtesi ens diu que ha observat que Flavi Josep no fa menció d'aquest grup hel·lenitzat i que a l'Abot de Rabbí Natan 5:2, s'indica que els saduceus i els botusians van ser moviments 'bessons', ambdós considerats apòstates i que van ser anomenats d'aquesta manera a partir dels seus fundadors Sadoq i Botus (ביתוס). En aquesta segona hipòtesi no hi veiem que existeixi cap lligam amb els essenis. Sussman (1990, 11-76) reprèn la primera opció de De Rossi i diu que els botusians del Talmud són els essenis i que, més aviat, els dos termes es barregen, perquè el mot l'escruien com ביתוסין, o bé, בית סין quan es tracta de la tríada fariseus, saduceus, essenis. Aquesta combinació de 'bêt' més 'esîn' que significaria la 'casa d'Esin', seria l'equivalent al terme grec que designa als essenis «Εσσηνοι (Essēnoi)» o «Εσσαιοι (Essaioi)». Els dos mots tindrien un origen separat בית איסים i s'haurien unit per formar el mot ביתוסים. Schremer (1997, 290-99) considera que aquesta paraula mai es va compondre de dues parts; Puech (1993) manté pel nom la filiació assidea הסידים, de la qual la forma הסיהés un equivalent arameu. Per una altra proposta sobre l'etimologia de la paraula 'esseni', vegeu Goranson (1984, 483-98). Sobre els botusians vegeu (Herr 1981, 1-20).

<sup>97</sup> Sobre això vegeu Schiffman (1990, 64-73) i Hamidovic (2008, 345-65). Lieberman (1962, XVIII: 83) i Abusch (1987, 15-42) consideren que el terme halacà és inapropiat.

<sup>98</sup> Els pitagòrics són 'filòsofs', s'abstenen de la carn i admeten a les dones dins del seu grup, tot i que no en sabem gaire sobre si mantenen el celibat, mentre que els essenis són, sobretot, rurals i tenen una creença absoluta en la providència (Davies 2004, 40).

la importància del celibat dins de la comunitat, però també assenyala que hi ha essenis que són casats (*Jos. Bell.* II: 160-161). Els essenis serien una branca jueva derivada d'Egipte que combinaven la cultura bíblica, hebrea i aramea amb la seva forma de vida especial estimulats per la saviesa de Ben Sira; tot s'hauria desenvolupat al marge del règim asmoneu, però amb visions persistents sobre la reforma de l'adoració de Jerusalem. Hi ha entre essenis i saduceus diferències de formes, regles i idees socials, però l'element comú fonamental és un retorn a les Escripures i també fer un conjunt de reformes que vagin en contra del domini dels costums tradicionals, populars i feblement bíblics dels fariseus.

Vivien amb compromís d'obediència als qui governaven; per a ells tenia especial importància els àpats en comú i els banys rituals, observaven molt estrictament el dissabte i el celibat i creien en la resurrecció i en els àngels.<sup>99</sup> En els escrits de la comunitat de Qumran, s'hi destaca d'una manera molt especial la figura del Mestre de Justícia, el fundador de la comunitat i sacerdot, el qual tenia una forta experiència religiosa, estava ple d'amor per la comunitat però també d'un odi implacable envers els seus enemics (1QS I, 9-11). Tenien una forta esperança de tipus apocalíptic i esperaven la vinguda dels Messies aaronita i davídic.<sup>100</sup> Consideraven el món dividit entre dos esperits, el de la llum i el de les tenebres, el del bé i el del mal.

Filó d'Alexandria (*Prob.* §75) relata que els essenis vivien a Síria-Palestina, és a dir, la Judea ampliada de l'època d'Herodes, i que l'agricultura era la seva activitat principal. Existeixen moltes semblances entre els terapeutes i els essenis, per la qual cosa els estudiosos admeten que comparteixen un mateix origen, sent els essenis una branca dissident dels terapeutes, però que en qualsevol cas estarien molt lligats a l'Escriptura i

---

<sup>99</sup> Plini (*N. H.* v, 73) en confirma el celibat. Qimron (1992, I: 287-294) distingeix entre aquells que viuen al camp a Israel i aquells que es casen de manera normal, d'aquells que han hagut d'apartar-se del Temple a l'espera de la seva restauració (el camp de santedat) i aquells que han d'observar una puresa cultural completa, la qual cosa suposa el celibat. Sobre les diferents formes socials dintre de la comunitat dels essenis, vegeu Collins (2009, 122-165).

<sup>100</sup> Probablement el Profeta era el mateix Mestre de Justícia que havia de tornar. Sobre la distinció entre un Messies gran sacerdot procedent d'Aaron i un Messies rei procedent d'Israel, vegeu Za 4,11-14 (<sup>11</sup>Després vaig preguntar a l'àngel: –Què volen dir les dues oliveres que hi ha a la dreta i a l'esquerra del canelobre? <sup>12</sup>Li vaig preguntar també: –Què signifiquen les dues branques d'olivera que hi ha al costat de les dues canelles d'or que deixen rajar l'oli daurat? <sup>13</sup>L'àngel em va respondre: –No ho entens? Li vaig replicar: –No, senyor meu. <sup>14</sup>Aleshores ell em va dir: –Són els dos ungits que estan al servei del sobirà de tota la terra.)

preocupats de tornar a la terra promesa i de tornar a participar de les tradicions hebrees però sempre sense perdre la seva forma de vida especial.<sup>101</sup> Coneixem el grup de terapeutes únicament a través de l'obra *De vita contemplativa* de Filó d'Alexandria el seu nom vol dir en grec 'servidors, servents o adoradors' de Déu i 'sanadors'.<sup>102</sup> Segons Filó podien viure a molts llocs, però eren especialment nombrosos a Egipte, sobretot al voltant de la ciutat d'Alexandria (a les ribes del llac Mareotis), on vivien en comunitats, evitaven els treballs manuals, s'abstenien de menjar carn i de veure vi, es dedicaven a la contemplació i no feien cap ofici secular; feien les pregàries comunes i vivien en casetes separades d'un mateix edifici, de manera que homes i dones no podien veure's els uns als altres, però sí sentir-se, i practicaven el celibat.<sup>103</sup> Flavi Josep ens diu (*Ant.* XII: 66) que en època dels asmoneus existia a Egipte una gran quantitat de temples jueus, els quals eren fonts de disputes a causa d'una pràctica discordant dels rituals.

El moviment de la quarta filosofia derivat del grup dels fariseus després de la revolta de Judes Galileu, a partir de l'any 66, s'anomena zelota i, juntament amb el grup dels sicaris, practicava la violència política (Jaffé 2005).<sup>104</sup> Organitzaven accions terroristes contra els ocupants romans i contra els seus propis correligionaris, si els consideraven massa condescendents amb l'ocupant o infidels respecte a la seva pròpia llei mosaica. El seu origen el trobem amb el cens ordenat per Octavi August cap a l'any 6 dC per poder cobrar els tributs.<sup>105</sup> Segons els romans, les terres conquerides, en aquest cas Palestina,

---

<sup>101</sup> Gfrörer (1935, 299–356) i Filó d' Alexandria situen els terapeutes a Alexandria i considera que cap al 130 es va produir una emigració parcial de membres d'aquest grup que esdevindria en essenis. Transcriu el vocable esseni a l'arameu com ܦܢܝܢ que significa 'guaridors/sanadors' i troba que hi ha un lligam existent entre el mot ἑσσαῖου/ἑσσηνοί transcrit com ܦܢܝܢ / ܦܢܝܢ (determinat el primer, indeterminat el segon), amb el doble sentit de 'adoradors' o 'guaridors/sanadors'; de manera que estableix així un parentesc entre les dues sectes.

<sup>102</sup> També amb el sentit de «sanadors de les ànimes i dels cossos». Totes dues definicions corresponen al sentit del verb *θεραπεύω*, on la reunió constitueix l'essència pràctica (Nussbaum 1994). Per Simon (1960, 105-13) d'això en resulta que la millor interpretació del seu nom grec prové de l'arrel aramea ܦܢܝܢ «sanar», la qual pot donar les transcripcions *assaya* (determinat) i *assin* (indeterminat), vegeu també Di Laura (2008, 52-66) i Vermes (1960, 2: 427-43). L'arrel ܦܢܝܢ 'ser silenciós', amb la mateixa transcripció en grec, li atorga el sentit de «guardians dels secrets», donat que la cultura essènia era esotèrica i es deia dels pitagòrics que eren «silenciosos»; segons Diogenes Laerci VIII. 39, un dels principis pitagòrics era: «millor morir que parlar». En quant a l'antiga explicació pel mot arameu ܦܢܝܢ, del qual es deriva el terme ܦܢܝܢ, és a dir, assideus; segons (Schürer 1979, II: 559), aquesta explicació es basa en la hipòtesi que aquests eren els ancestres comuns dels fariseus i dels assideus.

<sup>109</sup> Hi ha també una branca femenina, les terapèutrides, les quals també s'apropen al model de vida pitagòric (E. Nodet 2012).

<sup>104</sup> Sobre la violència política i social, vegeu Hobsbawm (2008).

<sup>105</sup> Per un estudi detallat sobre l'origen dels zelotes, veg. Donalson (1990, 19–40) .

eren propietat de l'estat romà, que les arrendava a la població indígena a canvi d'uns tributs. Però els jueus creien que la terra els havia estat donada com a herència inalienable per Déu i per això els zelotes no podien acceptar el cens, ja que consideraven que això hauria significat acceptar que la terra d'Israel no era propietat de Déu. Sembla que no van existir com a partit organitzat fins l'any 44 dC, que és quan es comença a parlar de zelotes. Aquest grup va ser especialment actiu en la lluita contra els romans dels anys 66 al 74 dC (Nikiprowetzky 1973, 51-64). La lluita tenia una important base doctrinal, volien la llibertat del poble d'Israel i pensaven que el regne de Déu era incompatible amb qualsevol altra dominació. Per això lluitaven amb tot el zel possible: eren capaços de sacrificar-ho tot per aconseguir el regne exclusiu de Déu i la llibertat del seu poble per aquesta fe. Tenien una confiança absoluta en Déu, en el Temple<sup>106</sup> i en la Llei i estaven convençuts que amb les seves accions de 'neteja dels impius' propiciarien l'arribada del seu messiès.

La paraula zelota està relacionada amb la paraula zel, ja que es creien jueus inflamats pel 'zel de Déu' enfront del paganisme, és a dir, eren jueus que volien aplicar 'zelosament' la Llei nacional i religiosa d'Israel. Així, eren continuadors del l'entusiasme religiós amb què van actuar els macabeus i es consideraven hereus del zel de Pinhàs (Nm 25, 6-13).<sup>107</sup> El personatge de Pinhàs juga un paper molt important en els escrits jueus del Segon Temple, però sembla dissoldre's en els escrits posteriors a la caiguda del Temple de Jerusalem. La Judea asmonea i romana havia forjat el nou estatus d'un sacerdot guerrer, el model de la qual era Pinhàs, i l'èxit aconseguit pel sacerdot extret del zel dels zelotes de la guerra (Batsch 2005, 164). Considerant que els saduceus i els seus amics asmoneus havien traït la causa religiosa dels macabeus, ells se sentien fidels a l'ortodòxia. Era impossible el consens entre ambdós grups: les seves divergències es mostren tant a nivell social com geogràfic; mentre que uns, els zelotes, practicaven la pobresa i vivien a la zona de la Galilea, on podien buscar fàcilment refugi en coves i amagatalls, els altres, els saduceus, eren benestants d'estirp sacerdotal que vivien a Judea, sobretot a Jerusalem. Els sicaris, l'altre grup que practicava la violència

---

<sup>106</sup> Un estudi sobre el lligam existent entre la impuresa dels zelotes i la destrucció del Temple es troba en Batsch (2005, 51).

<sup>107</sup> En el context de les guerres que marquen el judaisme al final de l'era del Segon Temple, la referència al zel bíblic de Pinhas a Shitim s'estén molt més enllà del grup identificat per Flavi Josep com a zelotes (Batsch 2005, 164).

política, duia un petit punyal<sup>108</sup> que portaven amagat sota el mantell<sup>109</sup> i amb el qual assassinaven els seus adversaris, sovint enmig de la multitud. Però quan els romans van extingir els últims focus de la revolta, especialment en conquerir a la fortalesa de Masada, a la riba sud-occidental de la Mar Morta, zelotes i sicaris desapareixerien per sempre.

Després de la destrucció del Temple de Jerusalem, l'any 70 dC, la diversitat de moviments religiosos dins del judaisme desapareix<sup>110</sup> i el judaisme rabínic posterior és considera, generalment com una continuació del corrent fariseu el qual va perviure potser, en part, pel fet d'haver posat l'èmfasi en la Llei i en la seva interpretació en una època en què la monarquia i el temple havien deixat d'existir i cada vegada més jueus vivien fora de la terra promesa. Així veiem com dins del Talmud de Babilònia, el recull de la tradició oral i la jurisprudència del judaisme, hi queden recollides les principals doctrines dels fariseus.

### 1.5 Transmissió: de tradició oral a text escrit

Després de la destrucció del Segon Temple el 70 aC, l'acadèmia va substituir-lo com a centre de la religió i de la nació jueva. El caràcter bàsic del judaisme rabínic es va forjar a l'acadèmia creada a Jàmnia, però aviat van créixer altres centres d'estudi jueu. Aquests centres normalment constituïen grans tribunals de dret (*battê din*) així com llocs d'estudi amb diversos alumnes destacats. R. Yohanan ben Zakk'ai va establir acadèmies a altres llocs de Palestina, però va ser a Jàmnia on es va establir el gran

---

<sup>108</sup> D'aquí el seu nom, sicaris deriva del llatí *sica*.

<sup>109</sup> Els zelotes practicaven la *dissimulatio* vestint-se com a dones i, així, aprofitaven per assassinar: vegeu Jos. *Bell.* IV 560: 63, i l'anàlisi que en fa d'aquest passatge Batsch (2005, 79).

<sup>110</sup> La major part dels estudiosos creuen, com S. J. D. Cohen (1984, 45), que sense el Temple la majoria dels grups polític-religiosos van desaparèixer. Es basen especialment en el silenci existent als textos rabínics, argumenten que proporcionen poca informació sobre si essenis amb fariseus o saduceus amb fariseus seguien debatent sobre problemes d'halacà. Burns (2006, 268) refusa l'argument del silenci argumentant que, així com l'absència del títol de 'cristià' als textos rabínics no significa que els cristians estiguessin absents del món social dels primers rabins, la falta del testimoni explícit dels essenis no significa que la secta hagués deixat d'existir; Heszer (1997, 64) creu que l'edició de la Misnà i altres documents rabínics van intentar representar Jàmnia com el final del sectarianisme; Goodman (2007b) hipotetitza que els grups i les filosofies conegudes del judaisme anteriors a l'any 70 van continuar durant anys, és possible que durant segles després de la caiguda del Temple.

treball de fixar la forma definitiva d'oració, determinar el cànon bíblic i codificar-se la llei oral.

El període de la Revolta de Bar Kokhba (131-135) va suposar una gran crisi per a les acadèmies palestines, i molts mestres de la Llei van marxar cap a Babilònia, Roma i altres llocs. Després de la rebel·lió, l'aprenentatge jueu a Palestina només es va poder recuperar a Galilea, on es van establir les acadèmies oficials dels patriarques, primer a Usha, i després a Sèforis, Bet She'arim i Tiberíades. Va ser aquí, sota el lideratge de R. Simeó ben Gamliel i R. Jehudà ha-Nassí, que la Misnà va passar per la seva redacció final i es va posar per escrit.

La finalització de la Misnà i de la Tosefta van posar fi al període dels *tannaim*. En aquest moment, el treball de les acadèmies fou interpretar la Misnà i la seva literatura paral·lela, donant pas al període dels *amoraim*, que va durar a Palestina fins a la finalització del Talmud de Jerusalem, a l'acadèmia de Tiberíades a la fi del segle IV.<sup>111</sup> A principis del segle V, com a conseqüència de l'opressió bizantina, les acadèmies de Palestina van començar a declinar, i molts savis van marxar cap a Babilònia. Fins a la conquesta àrab al segle VII es recuperaren en certa mesura, però ja era massa tard per superar l'hegemonia fermament establerta de les escoles babilòniques.

La naturalesa de la instrucció rabínica a Babilònia durant el període dels *amoraim*, i en particular l'existència d'acadèmies rabíniques organitzades en aquest moment, són objecte de molta controvèrsia. Durant la major part del període dels *geonim* hi va haver dues acadèmies principals: les de Sura i Pumbedita; totes dues es van traslladar a Bagdad cap a finals del segle IX, però van conservar-ne els noms. L'acadèmia de Sura es va tancar durant tota la segona meitat del segle X.

El Talmud de Babilònia mai va estar sotmès a una única revisió autoritària, exhaustiva i oficiosa comparable a la que va fer Jehudà ha-Nassí amb la Misnà. Com hem dit anteriorment amb els *tannaïtes* i en la major part dels estrats literaris dels *amoraites* del Talmud de Babilònia, probablement ja havien estat formulats en gran mesura i acceptats com autoritaris per moltes *yešivot* de Babilònia i *Erets Israel* molt abans de l'època de

---

<sup>111</sup> A part de Tiberiades, l'acadèmia de R. Abbahu a Cesarea va contribuir molt al Talmud de Jerusalem; i hi havia altres centres a Sèforis i Lydda.

Rav Ashi. De manera semblant, molts *amoraim* apareixen mencionats al Talmud *Babli*, l'activitat dels quals segurament es degué allunyar fins al període posterior a Rav Ashi. A més, la major part de l'activitat literària dels *stamm ha-talmud* va tenir lloc, amb tota probabilitat, molt després d'aquest rabí. A això, ha d'afegir-se l'evidència, segons la qual durant els s. VI i VII s'estava duent a terme una extensa revisió editorial del text talmúdic. D'acord amb aquests fets, hem d'entendre la formació literària de la tradició del Talmud de Babilònia com un procés contínu que va tenir lloc durant molts segles i en moltes *yešivot*, tant abans com després de la vida de Rav Ashi, i per tant, no ha de veure's la redacció del Talmud *Babli* en el sentit que li atribuïm aquest terme a Judà ha-Nassí i la Misnà.

Amb l'arribada dels *geonim*, la influència del Talmud va esdevenir primordial, però no el seu text escrit, ja que no se'n feu difusió i encara, molt lentament, abans del s. IX. Els *geonim* van cedir a les pressions de difondre el text del Talmud, primer al Nord d'Àfrica i a Sefarad durant els s. IX-X, i després a la zona asquenasa de la Renània i el nord de França (Sirat 1997, 52). E. S. Rosenthal (1987, 1-36) sosté que el text del Talmud mai va ser completament fixat paraula per paraula, lletra per lletra, com va ocórrer amb el text masorètic de la Bíblia.<sup>112</sup> Per tant, sempre que va ser possible es van introduir aclariments, canvis –sobretot en els estadis més primerencs de la seva transmissió– i la presència de les extenses variants textuais i de passatges corruptes van continuar durant un llarg període, almenys fins el s. IX; totes aquestes característiques textuais deriven de l'etapa oral, quan el Talmud ja estava editat en quant a contingut, però quan encara la seva redacció no estava definida.

---

<sup>112</sup> Durant el s. VIII-IX el text canònic, masorètic, de la Bíblia es vocalitza en tots els detalls. És un text estable, immutable i les seves còpies difereixen en mínims detalls. En canvi, la Llei Oral presenta textos sovint força divergents i les faltes/errors de còpia que existeixen estan lluny d'explicar-les totes. Aquests textos van quedar en part de manera oral fins a mitjans de l'edat mitjana i l'escriptura manual en reflecteix les variants (Sirat 2007, 20-21). Fins i tot la terminologia talmúdica que es considera com un estrat bàsic i immutable dins el Talmud, en realitat també va evolucionar editorialment (S. Y. Friedman 2000b, 36).



### 1.5.1 Origen geogràfic dels manuscrits i tipologia de lletra

Els còdexs hebreus medievals que han sobreviscut són una base molt important per a la investigació de diversos gèneres i estrats de la literatura jueva que s'havia creat i transmès en hebreu, o en escriptura hebrea, durant més de mil anys, fins el moment de la difusió de la impremta en hebreu. Hauríem de considerar aquests llibres escrits a mà no només com a receptacles de textos sinó com a objectes culturals plens d'informació de la història medieval jueva (Wolf *et al.* 2010, 158).

Durant segles, totat la literatura rabínica, inclòs el Talmud de Babilònia, va produir-se, va transmetre's i va ser estudiada de manera oral. Només vers el s. IX els escribes van posar per escrit el text talmúdic. Amb excepció d'escasses dades en escrits dels *geonim*, pràcticament no hi ha testimonis del text talmúdic tal i com devia haver existit durant l'etapa de transmissió oral. La principal evidència que ha sobreviscut del text talmúdic medieval es compon de manuscrits escrits en diversos indrets del món jueu des del s. IX fins el moment en què va sorgir la impremta, a finals del s. XV, principis del s. XVI (en el cas de Iemen, s. XVII). Aquests manuscrits, així com les primeres edicions impreses, es consideren testimonis directes del text talmúdic. És per aquest motiu que cada descobriment de fragments de manuscrits talmúdics és important i fonamental per a poder establir una edició crítica del text, reconstruir la història de la tradició del manuscrit i examinar la relació entre les diferents variants textuales. Com veurem més endavant, l'església durant l'edat mitjana va lluitar contrar el Talmud, degut, principalment, a la presència de passatges que els cristians consideraven blasfems o herètics; amb l'arribada de la Inquisició, l'església va fer ús de censors que van esborrar o modificar aquest tipus de passatges i es van emetre proclames contra el Talmud; en conseqüència un immens patrimoni literari de centenars de manuscrits va perdre's irreparablement (Capelli 2001, 85-90).

Els manuscrits i fragments de manuscrits del Talmud van ser escrits a molts indrets diferents; de manera convencional, en la seva distribució geogràfica hi ha cinc grups principals, que inclouen variants locals:<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Per a més detalls vegeu, especialment, Beit-Arié (2012, 374-430) i Sirat (2002, 184-203).

Oriental: Egipte i Palestina, Nord d'Àfrica, Iraq, Iran i Àsia central (Iemen).

Sefardita: Península ibèrica i el Nord d'Àfrica, i sud de França.

Asquenasita: nord de França, Anglaterra, Alemanya, nord d'Itàlia i Europa de l'est.<sup>114</sup>

*Italquí*: Itàlia.

Bizanci: Turquia, illes Gregues, els Balcans i el Sud d'Itàlia.

La lletra quadrada va ser el primer i el principal tipus d'escriptura hebrea i de la qual en deriven la resta: la cursiva, rabínica.<sup>115</sup>

El tipus de lletra asquenasita (se'n poden distingir tres sub-grups: francès, italià i centre-europeu), és quadrada, encara durant el s. XII, lligada a la seva font, la quadrada oriental, però més endavant, fortament influenciada per les escriptures cristianes europees com a resultat de contactes interculturals entre jueus i cristians.<sup>116</sup> A partir del s. XIII, les escriptures semicursiva i cursiva que es desenvoluparen a partir de l'escriptura quadrada estaran influenciades per l'escriptura gòtica llatina.<sup>117</sup>

La lletra cursiva és, generalment, arrodonida i tendeix a lligar alguns caràcters. Principalment, l'ús de la cursiva és l'àmbit privat, amb un traç menys curós que el de la lletra quadrada o rabínica, i la trobem, sobretot, als manuscrits sefardites.

---

<sup>114</sup> Segons Engel (2004, 121) al s. XI la caligrafia utilitzada a Catalunya estava inspirada en l'asquenasita, segurament per influència del jueus de la Provença amb qui mantenien una estreta relació social i cultural.

<sup>115</sup> Per a un estudi detallat de les diferents característiques de cada tipus de lletra, veg, Cano i Magdalena (1993) i Engel (2004, 121-38).

<sup>116</sup> Grossman (2001, 9-18) descriu una estreta relació entre els jueus i els cristians a França i Alemanya durant els s. X-XIII, mentre que Schwarzfuchs (2001) refusa la possibilitat que hi hagués contacte de tipus cotidià. No obstant, no pot explicar-se una relació tant estreta entre la lletra asquenasita i la gòtica llatina si els escribes jueus no haguessin estat familiaritzats amb la lletra llatina. D'altra banda a l'apartat 2.2 parlarem sobre la relació entre exegetes jueus i cristians.

<sup>117</sup> Sirat (1976) va ser la primera en adonar-se d'aquest fet. La mateixa autora (Sirat 1999, 383-403) fa una comparació de diversos textos en escriptura llatina gòtica i quadrada asquenasita on poden veure's clarament les semblances; (Beit-Arié 1993, 13) descriu l'exposició dels jueus al seu entorn cultural com simplement el resultat del *Zeitgeist*, en el qual objectes com catedrals gòtiques, inscripcions o escultures que els jueus veuen diàriament han tingut algun tipus d'impacte i imitació.

L'escritura rabínica o *maša'it* va sorgir quan la lletra rabínica encara estava poc evolucionada i es trobava encara propera a la quadrada. La trobem, especialment, als manuscrits orientals.

### 1.5.2 Descripció dels manuscrits utilitzats

A part del nombre relativament gran de manuscrits existents que es conserven del Talmud de Babilònia, molts dels quals inclouen un sol tractat, podem dir, d'antuvi, que una de les característiques d'aquest text talmúdic és la gran quantitat de divergències textuais amb què se'ns ha conservat. Els manuscrits d'ordres complets del Talmud contenen, en alguns casos, tractats copiats de diferents manuscrits i, per tant, són de qualitat desigual. En alguns casos, fins i tot, van copiar-se capítols del mateix tractat de diferents manuscrits. D'altra banda, com que els escribes que van copiar aquest text estaven molt familiaritzats tant amb l'idioma com amb el contingut de l'obra, això va donar lloc a certes formes curioses i inesperades d'errors, com per exemple copiar de memòria una oració, o una part d'ella; o copiar, d'un altre tractat, una frase semblant però no idèntica a la que realment s'hauria d'haver copiat per analogia. També hi trobem l'ús de moltes abreviatures, les quals els escribes suposen que el lector podrà desxifrar fàcilment, donada la seva familiaritat amb la terminologia i el contingut del text talmúdic. En qualsevol cas, els escribes atents corregeixen, amb més o menys encert, els errors i rara vegada es transmeten a la següent generació de còpies talmúdiques (Wald 2007, 477-78).

Tot i així, durant molt de temps, va assumir-se que totes les lectures variants eren la causa dels errors comesos pels escribes i que aquestes haurien entrat a la tradició textual del Talmud de Babilònia durant el procés de còpia i de distribució del text, especialment a l'Europa medieval (Halivni 2003, 18-20); això no obstant, malgrat aquesta opinió, és més que probable que aquestes variants no derivin d'escribes descurosos que vivien a la perifèria del món babilònic, sinó que representen autèntiques tradicions alternatives que originalment van propagar-se en el centre mateix de l'autoritat talmúdica, dins de les pròpies *yešivot* (Wald 2007, 477). Aquest fet es confirmà quan va descobrir-se que els manuscrits orientals –iemenites– enlloc de representar, com s'havia pensat fins

aleshores, els textos talmúdics primerencs i més originals, sovint reflectien les últimes i més actuals tradicions, mentre que els manuscrits medievals aïllats de la perifèria del món talmúdic, com els provinents de la Península Ibèrica o França, conservaven la tradició textual talmúdica més original (Wald 2000, 319 i 336-46). A aquestes variacions textuales, les quals en realitat no reflecteixen els errors aïllats en la transmissió del text fix i final, sinó que són, fonamentalment, versions divergents, diferents formulacions paral·leles de passatges dins del text, Friedman les ha definides com una «intervenció literària creativa».<sup>118</sup>

E. S. Rosenthal (1987, 1-36) va ser el primer investigador qui va preguntar-se si aquestes variants textuales o formulacions paral·leles del *Babí* eren el resultat d'errors d'escriure o si en realitat eren degudes a la fluïdesa i a la lliure transmissió d'aquesta obra durant els segles VI-VII. Una de les característiques més sorprenents és que, sovint, aquestes versions reflecteixen el mateix contingut o un de similar, però l'expressen amb un llenguatge significativament diferent. Semblen manifestar una actitud de relativa llibertat i independència vers el text talmúdic que es permet parafrasejar o reformular el llenguatge de la tradició. Així doncs, aquestes variants textuales, importants –i, a vegades, extenses– deriven d'un període relativament primerenc en la història de la transmissió del Talmud de Babilònia, anteriors al tancament de la seva redacció a ulls dels savis.

L'estudi de les diverses lectures variants del Talmud de Babilònia va començar durant el s. XIX, amb la publicació del *Diqduqei Soferim* i va continuar durant la segona meitat del s. XX amb el *Diqduqei soferim hashalem: The Babylonian Talmud with Variant Readings*,<sup>119</sup> culmina actualment amb el banc de dades computeritzat de tots els manuscrits existents i les edicions més antigues del Talmud de Babilònia, produït i actualitzat regularment pel *Saul Lieberman Institute of Talmudic Research of the Jewish Theological Seminary of America* i també pel projecte que s'encarrega de la digitalització, transcripció i comparació dels diferents manuscrits talmúdics amb

---

<sup>118</sup> Hi ha diversos treballs de Friedman al respecte vegeu, per exemple, S. Y. Friedman (2000a, 163-201; 2000b, 35-60; 2004, 55-93; 2005, 71-100 i 2011, 101-44).

<sup>119</sup> *Diqduqei soferim hashalem: The Babylonian Talmud with Variant Readings. Tractates Sota, Yebamot, Ketubot, Nedarim. Moshe Hershler and Avraham Liss ed.* Jerusalem: Yad Harav Herzog, Institute for the Complete Israeli Talmud (1977-1991).

l'edició canònica de Vilna, *The Friedberg Jewish Manuscript Society: Hachi Garshinan-Bavli*.

La major part dels manuscrits del Talmud contenen només el text de la Misnà i la Guemarà. En alguns casos podem trobar els comentaris de Raixí, i a vegades les Tosafot, als marges, com en les edicions modernes. La major part dels manuscrits contenen correccions, realitzades per l'escriba original o una mà posterior, les quals, sovint, ofereixen alternatives al text que els correctors coneixien.

Els diferents manuscrits hebreus de què disposem i amb els quals hem treballat es conserven tant a la Genizà del Caire com a l'anomenada Genizà europea.<sup>120</sup> Per a la nostra recerca hem fet servir les bases de dades de Sussman,<sup>121</sup> Lieberman,<sup>122</sup> *The Friedberg Project for Talmud Bavli Variants*<sup>123</sup> i les de *Books Within Books*.<sup>124</sup>

Aquesta descripció seguirà, sempre que hagi estat possible, l'esquema següent: en primer lloc, el nom que li donem al manuscrit; en segon lloc, la seva possible datació; en tercer lloc, els tractats que hi conté; en quart lloc, algunes característiques paleogràfiques i codicològiques bàsiques del manuscrit, com per exemple, si es tracta d'un manuscrit asquenasa, si la lletra és quadrada, el nombre de columnes i si la Misnà apareix o no a l'inici de cada tractat; en cinquè lloc, si ho considerem oportú, oferim algun comentari, i, per acabar, si n'existeix una edició, oferim on ha estat publicat.<sup>125</sup>

---

<sup>120</sup> La riquesa i la diversitat tant del corpus manuscrit amb què es coneix com a "Genizà europea", per analogia al tresor de fragments hebreus recuperats, al s. XIX, a la Genizà del Caire, ens ofereix l'oportunitat de reconstruir la història del llibre hebreu i de les comunitats jueves d'època medieval.

<sup>121</sup> Aquesta edició *online* és consultable a l'adreça electrònica següent: <http://sussmann.genizah.org/Account/SSOSignIn?lang=eng&UIT=8c7f47b1-62a4-41f9-9c7b-2748c2d689e9> [darerra visita: 26/09/2019]

<sup>122</sup> <http://lieberman-institute.com/> [darerra visita: 26/09/2019]

<sup>123</sup> <https://bavli.genizah.org/Global/home> [darerra visita: 26/09/2019]

<sup>124</sup> <http://www.hebrewmanuscript.com/hebrew-fragments-databases.htm> [darerra visita: 26/09/2019]

<sup>125</sup> La informació d'aquests manuscrits s'ha extret, sobretot, de Krupp (1987), M. Katz (2018) i Sussman (2012).

**Bazzano**<sup>126</sup> (s. XIII)

*Yeḇamôt*

Bifoli, tradició sefardita, amb lletra quadrada, escrit en una sola columna.

Forma part del ms. Fr. Ebr. 18, 19 i Fr. Ebr.12.

**Bolonya 51** (s. XIII-XIV)

*Ketubôt* 105b -106b

Tradició sefardita, amb lletra quadrada, pergami groguenc, tinta marró, l'àrea escrita no és definible.<sup>127</sup>

**Bolonya 107.1**

*Horayôt* 12b -13b

Bifoli, text llegible per les dues cares.

Aquest fragment va catalogar-se juntament al manuscrit *Bolonya 107.2*, ja que tots dos van formar part de la mateixa encuadernació. La signatura està vinculada al fragment Bolonya, Archivio di Stato, Ufficio dei Vicariati, Caprara 1556, el qual va ser separat i restaurat i ara es conserva a la Raccolta di manoscritti, b. 5, Frammenti di codici ebraici (Perani i Sagradini 2004, 59).

**Bolonya 143.2**

*Horayôt* 4a (incomplert); *Hôrayôt* 11a (incomplert)

Bifoli tallat de manera vertical, vinculat al fragment Bolonya, Archivio di Stato, Ufficio dei Vicariati, Varignano 1554 (Perani i Sagradini 2004, 57).

---

<sup>126</sup> Aquest manuscrit pertany a una col·lecció de fragments de dotze tractats talmúdics de diferents manuscrits. D'aquests, onze van ser copiats als regnes hispànics entre els s. XI i XIV, només un va ser escrit amb ortografia de tipus asquenasa: probablement va ser copiat a l'Europa occidental, possiblement al nord d'Itàlia, entre els s. XIII i XIV per un escriba jueu asquenasa (David 2001, 201).

<sup>127</sup> Veg. l'estudi de Perani i Sagradini (2004, 79).

### **Bolonya 556**

*Šebû<sup>ʿ</sup>ôt* 16b-1b

Bifoli, text parcialment llegible per ambdues cares. Fragment vinculat al manuscrit Bologna, Archivio di Stato, Atti dei Notai, Not. Antonio Borghesani, Prot. 1573-1578 (Perani i Sagradini 2004, 37).

### **Cambridge 1.1**

*Yeḇamôt* 58b (12)-63b (46)

Dos bifolis consecutius, malmesos, amb glosses interlineals i marginals. Aquest fragment formava part del mateix manuscrit, del qual també prové el fragment de *Cambridge 1.29*.

### **Cambridge 1.29**

*Yeḇamôt*, pàgina 1-3, 54b (5)-58b (12)

*Yeḇamôt*, pàgina 4, 63b (46)-64b (49)

Dos folis separats més un bifoli. Aquest manuscrit forma part del ms. *Cambridge 1.1*, el qual hauria d'anar entre les pàgines primera a tercera i la quarta.

### **Cambridge 2.29**

*ʿArakîn* 15b (18)-17a (21)

Un sol foli, escrit a una columna; lletra ítalo-asquenasita quadrada.

### **Cambridge 9**

*Sôṭâ* 37a (37)-38a (49)

Un sol foli, malmès; conté la Misnà al principi de 37a i de 38a.

**Cambridge 5**

*Ḥullîn* 7b (27)-9b (15)

Vocalització parcial. Glosses als marges.

**Cambridge 23**

*Sôṭâ*

Aquest manuscrit forma part del ms. *CUL TS F2 (2) 12*.

**Cambridge 38**

*Menahôt* 106b (52)-107b (27); 109a (12)-109b (11)

Bifoli, no consecutiu, de 24-35 línies, amb puntuació babilònica parcial. A l'inici del segon foli hi ha escrita la Misnà. Glosses interlineals i als marges.

**Cambridge 51**

*Kerîṭôt* 6a (45)-7a(12).

Un sol foli, vint-i-una línies escrites, malmès.

**Cambridge 57**

*Ketubôt* 29b (11)-30b (19)

Un sol foli, malmès, amb glosses als marges.

**Cambridge 75**

*Ketubôt* 29b (2)-31a (28).

Dos folis no consecutius, amb les línies i els marges payoutats.



**Cambridge 78.48**

*Sôṭâ* 18b (34)-19a (10)

Un sol foli, amb la Misnà a l'inici del tercer capítol.

**Cambridge 78.126**

*Temûrâ* 14a (42)-14b (9); 15b (29)-16 (36)

Dos folis no consecutius.

**Cambridge 78.192**

*Sôṭâ* 15b (36)-21a (23)

Un sol foli, malmès.

**Cambridge 79**

*Berakôt* 33b (2)-33b (39)

Dos bifolis no consecutius. Glosses interlineals.

**Cambridge 80.89**

*Yebamôt* 70a (25)-70a (27)

Un sol foli. Misnà a l'inici del capítol.

**Cambridge 80.199**

*Ketubôt*

Aquest fragment formava part del mateix manuscrit del qual també provenen els fragments dels manuscrits de *Cambridge 1.25*;<sup>128</sup> conté fragmentàriament el tractat de *Ketubôt* 105b (18)-107b (1).

### **Cambridge 87.100**

*Yeḇamôt* 63a (33)-63b (40)

Un sol foli de paper, en mal estat de conservació, amb glosses als marges. Aquest fragment formava part del mateix manuscrit del qual també provenen els fragments dels manuscrits *Cambridge 93.246* i *Cambridge 93.580*.

### **Cambridge 87.109**

*Yeḇamôt*

Glosses als marges. Aquest fragment formava part del mateix manuscrit del qual també prové *Cambridge 87.100*.

### **Cambridge 93.246**

*Yeḇamôt* 62b (40)-62b (42)

Un sol foli, de paper, en mal estat de conservació, amb glosses als marges.

Aquest fragment formava part del mateix manuscrit del qual també provenen els fragments de *Cambridge 87.100*, *Cambridge 93.580*, *Cambridge 206* i *Cambridge 222*.

### **Cambridge 93.580**

*Yeḇamôt* 62b (42)-63a (46)

Un sol foli, de paper, en mal estat de conservació, amb glosses als marges.

---

<sup>128</sup> Aquest manuscrit es troba actualment a la Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, CUL: T-S F 1(1) 25, número del catàleg de Sussman 2033.

Aquest fragment formava part del mateix manuscrit del qual també provenen els fragments de *Cambridge 93.246* i *Cambridge 87.100*, *Cambridge 206* i *Cambridge 222*.

### **Cambridge 94**

*Yeḇamôt* 63b (52)-64b (17); 71a (7)-71b (26); 75b (38)-76a (30); 77b (8)-78a (15)

Dos bifolis, no consecutius.

### **Cambridge 118**

*Sôṭâ* 35b (37)-36b (39)

Un sol foli, malmès.

### **Cambridge 132**

*Meṇaḥôt* 28b (44)-29b (15)

Un sol foli, malmès, en dues columnes.

### **Cambridge 141**

*Šebû'ôt* 17b (39)-18b (3) i 19b (6)-45

Dos folis no consecutius, diferent estils d'escriptura.

### **Cambridge 155**

*Meṇaḥôt* 110a (29-48)

Un sol foli, malmès.

### **Cambridge 161**

*Meṇaḥôt* 105b (44)-107b (21)

Un sol foli, malmès.

### **Cambridge 206**

*Yeḇamôt*

Molt fragmentari, només es conserva la cantonada superior dreta, on es poden llegir les últimes dues paraules de les tres primeres línies. Lletra quadrada asquenasita.

Aquest fragment formava part del mateix manuscrit del qual també provenen els fragments de *Cambridge 222* i *Cambridge 93.246* i *Cambridge 93.580*.

### **Cambridge 222**

*Yeḇamôt*

Molt fragmentari.

Aquest fragment formava part del mateix manuscrit del qual també provenen els fragments de *Cambridge 93.246*, *Cambridge 93.580*, *Cambridge 206* i *Cambridge 329.108*.

### **Cambridge 329.112**

*Ḥûllîn 7b (9-42)*

Un sol foli; conté una paraula vocalitzada.

### **Cambridge 329.143**

*Babâ Mešî'â (107a (7)-107b (27) i 110a (26)-110b (40)).*

Dos folis de paper no consecutius, amb vocalització parcial. Glosses als marges.

### **Cambridge 329.655**

*Yebamôt*

Tres folis de paper; el primer i el segon són consecutius. Al final d'aquests dos primers folis, hi trobem la Misnà. Un dels folis ofereix el text en una sola columna.

**Cambridge 329.980** (s. XIV-XV)

*Menahôt* 109-110

Tradició sefardita, lletra quadrada.

**Cambridge: ADD**

*Yebamôt* 35b (32)-58b (26)

28 folis entre pergamí i paper. Misnà a l'inici del capítol. Glosses interlineals i als marges.

**Columbia 893** (1546)

*Pesaḥim, Megîlâ, Mô'ed Qatan, Zebaḥîm*

202 folis, de procedència Iemenita; escrit en lletra rabínica, en una sola columna. Les *misnaiot* s'integren on s'escau. Format per dos volums: el primer conté el tractat de *Pesaḥim* (amb puntuació parcial) i el segon, els de *Megîlâ* (el capítol tercer es troba després del quart), *Mô'ed Qatan* i *Zebaḥîm*. S'hi observen glosses interlineals i marginals (Katz 2018, 16 i Krupp 1987, 351).

**Cremona** (s. XIII-XIV)

*Babâ Meṣî'â*

23 folis, de tradició sefardita; les *misnaiot* dels capítols 3-5 es donen a l'inici de cada capítol.

El manuscrit es conserva a la biblioteca municipal de Cremona d'on se'n van extreure les pàgines i es van reutilitzar com a sobres per a documents. Escripura similar al de *Nova York 15*; la seva tradició textual és semblant al *Ms. Hamburg 165*. El nom de l'escriba és, possiblement, Josef (Katz 2018, 37).

### **Escorial (s. XV)**

*Babâ Qammâ* (falta l'inici), *Babâ Meşî'â*, *Babâ Batrâ*.

140 folis, lletra cursiva, en dues columnes; conté la Misnà a l'inici de cada capítol. Al centre de la pàgina es troba escrit l'ordre de *Nezîqîn* corresponent al Talmud de Babilònia al marge superior i, a vegades, lateral, la versió corresponent del Talmud de Jerusalem. Al marge inferior trobem els comentaris del *RIF*<sup>129</sup> i, als marges laterals i interlinealment, les lleis de Maimònides relacionades amb el tema que es tracta a la pàgina.

Aquest manuscrit representa una tradició textual tardana del Talmud de Babilònia i representa una versió mixta de les branques asquenasa i sefardita.

Fou publicat per Lieberman (ed.), Jerusalem 1983; la introducció és a cura d'E.S. Rosenthal.

### **Florència 7, 8 i 9**

D'aquests manuscrits, en parlarem amb detall a l'apartat 1.5.2.1.

### **Gottweig**

*Hüllin 7b (27) - 9b (15)*

Quatre folis de paper, text vocalitzat parcialment, conté glosses marginals.

---

<sup>129</sup> Rabí Yitshaq ben Yaakov ha-Cohen, també conegut com Rabí Yitshaq Alfasí (1013-1103). La seva gran obra, una codificació de les lleis del Talmud, s'anomena *Sefer ha-Halakot* "Llibre de les Lleis", és també coneguda amb el nom de *Petit Talmud*. Alfasí va contribuir a establir la rellevància i el prestigi del Talmud de Babilònia per sobre del de Jerusalem (Kraemer 2010:78).

**Hamburg 165** (1184)

*Babâ Qammâ, Babâ Mešî'â, Babâ Batrâ*

Tradició sefardita, lletra quadrada, una columna; amb la Misnà a l'inici de cada capítol.

223 folis, li han estat sostretes moltes pàgines: el manuscrit s'inicia amb la pàgina catorze i, a cada poques pàgines, n'hi manca alguna. Aquest manuscrit, que inclou el tractat de *Neziqîn*, va ser escrit a Catalunya, concretament a Girona l'any 1148, tal i com pot llegir-se al colofó (Katz 2018, 34). A parer de Krupp (1987, 352), tant l'escriptura com l'exactitud dels continguts fan d'aquest manuscrit un exemplar de la tradició manuscrita sefardita.

**Jerusalem 1** (s. XVII)

*Sanhedrîn, Makkôt, Ta'anît* (fins 25b)

Iemenita, amb escriptura rabínica, text a una columna, la Misnà s'escriu entre la Guemarà. A diferència de l'altre manuscrit iemenita conservat, aquest text talmúdic no és corrupte (Krupp 1987, 352; Katz 2018, 25).

**JTS 2710**

*Hôrayôt* 13a (33)-13b (31)

Un sol foli, malmès, amb glosses als marges.

**JTS 2089**

*Sanhedrîn* 11a (22-44) i 13b (8)-14a (50)

Dos folis no consecutius, amb vocalització parcial, malmès.

**JTS 2095**

*Makkôt* 24a (3-29)

Un sol foli de paper.

**JTS 2578**

*Yeḇamôt* 78b (19)-79a (33)

Un sol foli, malmès, amb glosses als marges.

**Karlsruhe 2** (s. XIII)

*Sanhedrîn* pràcticament sencer: dels folis 1 a 26: 11b (21)-15b (14); dels folis 26b a 74: 40a (1)-90a (46); dels folis 75 a 96: 95b (47)-113b (10).

96 folis, tradició asquenasita; conté la Misnà a l'inici de cada capítol. Dues columnes excepte als folis 72-74.

El text és ple d'omissions i errors, alguns dels quals s'han corregit a les glosses marginals. La importància d'aquest manuscrit rau, principalment, en què no ha estat influenciat per Raixí i, per tant, és l'únic manuscrit que representa una tradició asquenasita que li és anterior (Krupp 1987, 352; Katz 2019, 39).

**Lehman**

*Sôṭâ* 45a (52) - 46b (30)

Dos folis no consecutius, en mal estat de conservació; text en una columna; glosses interlineals i als marges.

**Londres 402** (s. XIII)

*Zebaḥîm*, *Menahôt*, *B<sup>e</sup>ḳôrôṭ*, *ʿArakîn*, *T<sup>e</sup>mûrâ* i *K<sup>e</sup>rîtôt*

277 folis. Ítalo-asquenasita, lletra quadrada, text en dues columnes. La Misnà és a l'inici dels capítols amb l'excepció del capítol segon del tractat de *T<sup>e</sup>mûrâ*.



El manuscrit va dividir-se i es conserva a dia d'avui a diferents biblioteques del món: té, per tant, diferents números de catàleg. Parts del tractat de *Hùllîn* són escrites amb lletres asquenases del s. XV (Krupp 1987, 353).

### **Manchester 75**

*Yeḇamôt* 49b (24) - 51b (2)

Un sol foli, malmès, amb glosses als marges i entre línies. Dues columnes. *Mišnaiot* a l'inici del capítol cinquè.

### **Marburg**

*Sanhedrîn* 34b (18) - 35a (35)

Un sol foli, text escrit en dues columnes, glosses interlineals i als marges.

### **Mòdena 26**

*Hôrayôt* 3a (37) - 4a (45) i 10b (44) - 11b (24)

Dos folis no consecutius.

### **Mosseri**

### **Moscou 594** (s. XV)

*Yeḇamôt* 2b (19) - 122b (26)

184 folis. Sefardita, lletra rabínica. Misnà a l'inici de cada capítol. Conté el comentari de Raixí i les *Tosafot ha-Rosh*.<sup>130</sup> Les *Tosafot ha-Rosh* del tractat de *Yeḇamôt* van imprimir-se prenent de base aquest manuscrit. Segons els seus impressors, aquest manuscrit va ser escrit a Castella i, arran de l'expulsió del 1492, va ser exiliat amb els deportats que van arribar a la ciutat de Fes; allà va

---

<sup>130</sup> Rabenu Asher ben Jehiel (1250-1328), originari d'Alemanya; aquest rabí va tenir molta influència sobre els redactors de l'halacà.

estar en mans de la família rabínica de Sirero, fins que va arribar a la ciutat de Liorna. L'any 1776 va ser reemplaçat per l'edició impresa (Katz 2019, 27).

Publicació: *Ha-Talmud ha-Yisraeli ha-Shalem* (1983), amb il·lustracions.

### **Moscou 1017** (s. XII-XIII)

*Yeḇamôt, Nedarîm, Nazîr i Ketûbot*

79 folis. Ítalo-asquenasita, amb lletra rabínica; conté la Misnà a l'inici de cada capítol, així com diversos comentaris. La part superior de les pàgines està malmesa de la mateixa manera, tant en aquest volum, com en altres dos, la qual cosa demostra que en algun moment van estar units.

Aquests altres dos volums són: Moscou, *Rossiskaya Gosurdarstvennaia Biblioteka* (Russian State Library), 1134, el qual conté els tractats de *Nedarîm* i *Nazîr* en 62 folis; i Moscou, *Rossiskaya Gosurdarstvennaia Biblioteka* (Russian State Library), 1339.[b], el qual conserva el tractat de *Ketûbot* en 71 folis.

És important d'esmentar que en aquest manuscrit trobem diverses variants en les lectures que van precedir els *Riṣonim*;<sup>131</sup> aquestes lectures no s'han trobat a altres manuscrits de la Guemarà i n'hi ha moltes que només les trobem en aquest manuscrit (Krupp 1987, 353; Katz 2018, 28).

### **Munic 95**

Aquest manuscrit el descriurem amb deteniment a l'apartat 1.5.2.2.

### **Munic 140** (s. XIII o XIV-XV)<sup>132</sup>

*Mô'ed Qatan* (19-29), *Rōš ha-Šanâ*, *Sukkâ*, *Ta'anît*, *Megîlâ* (2-21, 25-38)

---

<sup>131</sup> Són coneguts amb aquest nom els rabins principals i *poskîm* –referents– que van viure, aproximadament, entre els s. XI i XV.

<sup>132</sup> S. XIII, segons Shushtri, *Sukkâh* i s. XIV-XV, segons *Aleph catalog* (Katz 2018, 24).

160 folis. Sefardita, lletra quadrada, text escrit a una columna, diversos escribes. La Misnà apareix a l'inici de cada capítol.

El tractat de *Rōš ha-Šanâ* és semblant a altres manuscrits escrits a Sefarad durant el s. XIII. Els tractats de *Mô'ed Qatan*, *Rōš ha-Šanâ* i *Sukkâ*, van ser escrits per un sol escriba, mentre que els tractats de *Ta'anît* i *Megîlâ* van ser copiats per dues mans distintes. El manuscrit conté glosses, algunes de les quals van ser escrites per l'escriba principal i altres van ser escrites en semicursiva sefardita per almenys dues mans diferents. La redacció que conté una versió mixta molt semblant a les tradicions textuals iemenites d'una banda i a les sefardites d'una altra. Conté una gran quantitat d'errors i omissions (Krupp 1987, 353; Katz 2018, 24).

**Munic 141** (s. XIV-XV)

*Yeḇamôt* 48b (40)-122b (27)

103 folis. Sefardita, lletra quadrada, una columna. Tot el manuscrit ha estat paginat, excepte el foli 103. Conté glosses entre línies i als marges, redactades per diversos autors. Misnà a l'inici del capítol (Krupp 1987, 354; Katz 2018, 24).

**NLI 4.38**

*ʿAḇôdâ Zarâ* 3b (40)-4a (8) i 6a (7)-6b (14)

Format per dos folis no consecutius.

**NLI 4.54**

*Sôṭâ* 36b (51)-37a (24)

Un sol foli.

**Nova York 15 (1290)**

*ʿAḇôdâ Zarâ*

Sefardita. 64 folis. La majoria dels folis són de paper, però també hi ha diversos folis de pergamí.

Fins al començament de la pàgina 31a, línia 3, l'escriba va copiar d'un còdex i a partir d'aquest punt va continuar amb un altre manuscrit de característiques diferents. El còdex és representatiu de la versió textual sefardita i té molts canvis en comparació a les edicions impreses: conté lectures noves quant a les edicions impreses i, a la inversa, hi ha text de les edicions impreses que no trobem en aquest manuscrit. La Misnà dels capítols primer a tercer i la dels capítols quart i cinquè és integrada al seu lloc (Krupp 1987, 353; Katz 2018, 28).

### **Nova York 2294**

*Yeḇamôt* 62a (14)-63a (34)

Un sol foli; text escrit en dues columnes. Glosses als marges i entre línies.

### **Nova York 2347**

*Kerîṭôt* 6a (39)-7a (9)

### **Oxford 10**

*Kerîṭôt*

Dos folis, no consecutius.

### **Oxford 17/60**

*Sanhedrîn* 11a (6)-12a (26)

Un sol foli, en mal estat de conservació, glosses interlineals i als marges.

### **Oxford 17/84**

*Menahôt* 29a (34)-29b (39) i 30b (37)-31b (24)

Dos folis no consecutius, malmesos.

**Oxford 20** (s. XIII)

*Sôṭâ* (fragments)

Sefardita, cursiva, una columna. La Misnà s'escriu juntament amb la Guemarà, a excepció del capítol cinquè, que es troba al principi.

Manuscrit de la Guenizà del Caire que conté nombroses variacions. Aparentment l'escriba va afegir moltes glosses interlineals i marginals. Molts dels comentaris ofereixen una versió diferent del text. Text bàsic del tractat de *Sôṭâ* (Katz 2018, 28).

**Oxford 23** (s. XIV-XV)<sup>133</sup>

*Beraḳôṭ*, i l'ordre *Mô'ed* i *Zera'im*

Sefardita, quadrada, en dues columnes. La Misnà apareix a l'inici de cada capítol, tret dels tractats de *Megîlâ* i *Ta'anîṭ*.

Beit-Arié considera que va escriure's a Sefarad, mentre que Glazer opina que va ser escrit a la Provença per un escriba sefardita. Hi ha poques glosses al manuscrit, la major part de les quals pertanyen a la mà de l'escriba del text principal. El manuscrit conté pocs errors i omissions. Als tractats de *Šabbat*, *Pesaḥim*, *Yômâ* i *Megîlâ* trobem característiques de parlants àrabs. Aparentment el manuscrit va ser copiat amb tractats distints i provinents de manuscrits diferents, per això hi ha divergències d'opinió en quant a la seva tradició textual, ja que hi ha investigadors que el defineixen com a asquenasita i d'altres com a sefardita. El desè capítol del tractat *Érubîn* es considera com la millor versió completa i juntament amb el manuscrit del Vaticà 109 representa la branca que és considerada més autèntica i menys alterada d'aquest tractat (Krupp 1987, 355; Katz 2018, 6).

---

<sup>133</sup> Krupp (1987, 355) data aquest manuscrit del s. XV.

**Oxford 62**

*Ḥullîn* 59a (57) - 60a (19)

Un sol foli.

**Oxford 367** (s. XIV)

*Yeḇamôt* (hi falta el final; la seqüència de capítols és: 11, 14, 13, 12, 16 i 17).

*Qiddûšîn* (hi manquen els capítols 76-81).

386 folis. Asquenasita, amb lletra quadrada, rabínica. De manera general, es dona la Misnà al marge de la Guemarà, però a vegades es dona juntament amb la Guemarà. En alguns capítols, però, la Misnà és escrita també a l'inici del capítol.

Conté els comentaris de Raixí i les *Tosafot* als marges de les pàgines; l'obra *Sefer ha-Mordechai*<sup>134</sup> es troba als marges superior i inferior (Katz 2018, 28).

**Oxford 370** (s. XIV)

*Tamîd*, *Mîddôt*, *M<sup>e</sup>ṣîlâ* i *ʿArakîn*

105ff. Asquenasita, lletra rabínica. La Misnà és a l'inici de cada capítol.

El manuscrit conté altres obres, incloent-t'hi la Misnà del tractat *Mîddôt*, el tractat de *Seqalîm* del Talmud de Jerusalem i els tractats menors de *Kallâ* i *Semahôt*. Al final del capítol primer de la Misnà de *Mîddôt* hi ha una secció de la Guemarà pertanyent al tractat de *Tamîd*. Alguns comentaris són escrits en diverses formes geomètriques, com ara triangles o cercles (Krupp 1987, 356; Katz 2018, 46).

**Oxford 2673** (1123)

*Kerîôt*

---

<sup>134</sup> El *Llibre d'en Mordechai* és un comentari al Talmud fet pel rabí Mordechai ben Hil·lel ha-Cohen, rabí alemany del s. XIII, un dels primers i més importants *poskim*.

Manuscrit sefardita, amb lletra quadrada, text escrit a una columna; la Misnà apareix a l'inici de cada capítol.

Aquest fragment de manuscrit és el més antic datat.

Publicació: Schechter, Cambridge 1896.

**Oxford 2675** (s. XIII)

*Yebamôt* (fins 23b)

Oriental, lletra rabínica, text a una columna, Misnà a l'inici. Algunes pàgines estan molt fragmentades.

**París 671** (s. XV)

*Beraḳôt*

Oriental, lletra rabínica, text a una columna; la Misnà és a l'inici de capítol. Glosses de la mà del copista que omplen les omissions del text principal.

Va precedit de les obres *Hobôt ha-Lebabôt*<sup>135</sup> i *Tiqûn Mîddôt ha-Nefeš*,<sup>136</sup> i de la història d'Alexandre el Gran, així com d'un manuscrit bizantí oriental del segle XV (Krupp 1987, 357; Katz 2018, 8).

**París 1337** (s. XIV-XV)

*Babâ Batrâ*, *ʿAḥôdâ Zarâ* i *Hôrayôt*.

213 folis. Sefardita, lletra quadrada, text a una columna; la Misnà és a l'inici de capítol. Representa la branca sefardita, però es pot observar el grau elevat

---

<sup>135</sup> *Guia dels deures del cor*, obra escrita en àrab per Yosef ibn Paquda l'any 1040 i traduïda a l'hebreu per Jehudà ibn Tibbon entre els anys 1161 i 1180. Edició, traducció a l'anglès i comentaris per Yaakov Feldman, 1996.

<sup>136</sup> *La correcció dels caràcters*, obra escrita en àrab l'any 1045 per Jehudà ibn Gabirol i traduïda a l'hebreu el 1167 per Jehudà ibn Tibbon.

d'influència asquenazita a causa dels comentaris asquenasites de Raixí i les *Tosafot*. Conté glosses marginals (Krupp 1987, 357; Katz 2018, 8).

**París 1408** (s. XIV)

*Tamîd* 25b (1)-33a (30)

Tres folis, asquenasita, la Misnà dels capítols 1-2 i 4 apareix a l'inici. Dues columnes. Amb glosses als marges i entre línies.

**Pirkowitz 187** (s. XIII – XV)

*Ketûbot* foli 1: 17b (31)-18b (13); foli 2a-91b: 20a (38)-112 (68).

*Gîtîn*: als folis 91b-128, 163, 129-159, 177 s'hi troba *Git* 2a (1)-72a (16); els folis 162, 176, 174-175, 160-161 ofereixen els textos de *Git* 732 (24)-78a (43); els folis 172, 164-171, 173, 178 contenen els passatges relatius a *Git* 80b (25)-90b (16)

175 folis, bizantí, lletra cursiva; Rabinowitz (DS, *Megîlâ*) el data de 1111-1112, mentre que D. Rosenthal (1972, nota 2) el data del 1072. Manuscrit mal conservat; moltes de les pàgines, malmeses, algunes fins i tot il·legibles. Conté addicions i canvis respecte el text talmúdic. Sembla que cada tractat va ser escrit per un escriba diferent (Danzig p. 180), segons Krupp (1987, 353) hi ha dos escribes: un primer que escriu la Misnà a inicis de capítol i un segon que escriu la Misnà juntament amb la Guemarà. La Misnà dels capítols 3 a 5 de *Ketûbot* i la dels capítols 1 a 6 de *Gîtîn* es troben a l'inici de cada capítol (Katz 2018, 29).

**Pirkowitz 293.1** (s. XIII)

*Yômâ* i *Hûllîn* (parcials)

*Érubîn* (55-82)

62 folis, de pergamí i paper. Tot i que és d'origen sefardita, s'hi veu reflectida la tradició asquenasita. El capítol quart del tractat de *Hûllîn* es troba al final del



capítol dotzè. La Misnà es troba a l'inici dels capítols 6-8 d'*Érubîn*, 1-5 de *Yômâ* i 4: 9, 10: 4, 11-12 de *Hùllîn*.

Els següents fragments formaven part del mateix manuscrit, del qual també en provenen: London, British Library, Or. 2468/209 (264.[c]) Cat. No. 1052; Jerusalem, Schocken Institute, 3639.[c] Cat. No. 7878.

### **Pirkowitz 293.3**

*Zebahîm*: folis 1 - 6: 12b (35)-20b (14)

*T<sup>e</sup>mûrâ*: foli 7: 96a (24)-97a (36)

Set folis, no consecutius; el text hi és disposat en dues columnes. Glosses als marges i entre línies.

### **Vaticà 110-111 (1348)**

*Sôṭâ, Nedarîm, Nazîr*

*Yeḇamôt, Qiddûšîn i Niddâ*

D'origen ítalo-asquenasa, quadrada, dues columnes (excepte vol. 110, fol. 40 i vol. 111, fol. 178v-fol. 180r i fol. 215r-223r). Conté glosses entre línies i als marges; la Misnà és a l'inici de cada capítol. Abans de l'enquadració actual, l'ordre del manuscrit Vaticà 110 era *Nedarîm, Nazîr* i *Sôṭâ*. L'escriba de Vaticà 110 i 111 és el mateix i n'és l'il·luminador del manuscrit (Krupp 1987, 358).

El manuscrit Vaticà 130 forma part d'aquest mateix manuscrit (vegeu més endavant).

Publicació: Makor, Jerusalem 1974

### **Vaticà 112 (s. XIII- XIV)**

*Ketûbot* (fins 72)

40 folis. D'origen ítalo-asquenasita, amb lletra quadrada, en dues columnes. La Misnà és a l'inici de cada capítol (Krupp 1987, 357; Katz 201, 8).

Publicació: Makor, Jerusalem 1974

**Vaticà 115** (s. XIV)

*Babâ Qammâ* (només l'última pàgina), *Babâ Mešî'â* (incompleta, la seqüència: 1-5, 9, 6-8, 10), *Babâ Batrá*.

61 folis, asquenanista, aparentment el manuscrit va escriure's a Alemanya. Lletra quadrada, text en dues columnes; la Misnà és dins de la Guemarà, excepte en els capítols 1-8 de *Babâ Mešî'â* que es dona a l'inici. L'escriba de *Babâ Qammâ*, i *Babâ Mešî'â*, Abraham, sembla que no és el mateix que el de *Babâ Batrá*. Segons Friedman, aquest manuscrit representaria una versió mixta posterior (Krupp 1987, 357; Katz 2019, 36).

**Vaticà 115.II** (s. XIV - 1395)

*Babâ Batrá* i *Babâ Mešî'â*

55 folis, asquenasita, dos escribes diferents, el de *Babâ Batrá* té per nom Isaac. La Misnà dels capítols de *Babâ Batrá* 1-4 i 9-10 apareix a l'inici.

**Vaticà 118-119** (s. XIII)

*Zebaĥîm*, *Menahôt* (fins 94a)

*Temûrâ*, *Arakîn*, *Bekôrôt*, *Me'îlâ* i *Kerîtot* (fins 22b)

Ítalo-asquenasita. El primer volum consta de 119 folis, mentre que el segon en té 128; és un manuscrit, probablement, d'origen alemany. *Zebaĥîm* va unir-se per error al ms. Vaticà 119. Fou escrit per dos escribes, un amb el nom de Meir. La Misnà és a l'inici de capítol, excepte en 1-3 de *Temûrâ* i 3-4 *Bekôrôt*, que apareix integrada al seu lloc (Krupp 1987, 359 i Katz 2019, 41).

Publicació: Makor, Jerusalem 1974.

**Vaticà 120-121** (s. XII-XIII)

*Menahôt, B<sup>e</sup>kôrôt* (pràcticament sencer), *K<sup>e</sup>ritôt, M<sup>e</sup>îlâ, Tamîd, <sup>s</sup>Arakîn, T<sup>e</sup>mûrâ*

*Zebaîm i Hûllîn* (2 volums)

El primer volum conté de 242 folis, mentre que el segon en té 183. D'origen asquenasita, fou probablement escrit a França; la lletra és quadrada i el text és disposat en dues columnes. La Misnà és escrita a l'inici de capítol; en alguns capítols també es dóna juntament amb la Guemarà. El nom de l'escriba és Samuel (Krupp 1987, 358 i Katz 2019, 8).

**Vaticà 122** (s. XIII)

*Hûllîn* (ordre 1-4, 9, 8, 7, 5-6, 9-12)

111 folis, asquenasita, lletra quadrada, text en dues columnes. La Misnà és a l'inici de cada capítol. Escrit per tres copistes diferents (Krupp 1987, 358 i Katz 2019, 43).

**Vaticà 123** (s. XIV-XV)

*Hûllîn* (seqüència: 3, 4, 12 i 9)

21 folis, asquenasita, lletres rabíniques. Dos fragments: l'un és escrit en una sola columna i l'altre, en dues. La Misnà és a l'inici de cada capítol, excepte la del capítol tercer, que va afegir-se als marges de manera posterior (Katz 2019, 43).

**Vaticà 130** (s. XIII)

*Gîttîn, Ketubôt*

Ítalo-asquenasita, probablement originari de França o Alemanya. La Misnà és a l'inici de cada capítol; escrit a dues columnes, excepte les pàgines 58, 6a, 127b-

128a; amb lletra quadrada. Conté glosses marginals i interlineals. Inclou comentari de Raixí.

Publicació: Makor, Jerusalem 1972

### **Vaticà 487** (s. XIII - S. XIV)

#### *Ketubôt*

Sefardita, lletra rabínica; la Misnà és a l'inici de cada capítol. Les pàgines no estan relligades en l'ordre tradicional: les pàgines 110-119 es troben en un manuscrit diferent.

Aquest manuscrit conté importants lectures textuais antigues i, posteriorment, s'hi escriu en anotacions d'un autor que va afegint-hi correccions, la majoria de les quals es corregeixen amb una altra versió. De vegades, traçava una línia sobre el text i afegia les correccions entre les línies o al marge del foli. Així, tenim dues versions que tenen com a base un manuscrit més antic i símbols precisos i importants (Katz 2019). Aquest volum conté uns dotze manuscrits diferents que contenen diversos passatges talmúdics (núm. 7427, 7428, 7429 i 7431), comentaris sobre la Torà, una pregària de festa llibre, un nou Zohar entre les obres més destacables.

### **Viena 45**

#### *Hùllîn*

Dos folis no consecutius. Els marges superiors i inferiors han estat escapçats. Una sola columna, glosses interlineals i marginals.

#### **1.5.2.1 Manuscrit de Florència**

La naturalesa extraordinària d'aquest manuscrit planteja moltes preguntes: quina va ser la seva gènesi? Quina relació té amb la resta de la tradició textual llatina? Com va

emprar-se? Va ser el manuscrit referent per a la primera traducció? En altres paraules, és la *Vorlage* de la traducció? (Cecini 2017, 91-92).

Aquest exemplar és un manuscrit parcial del Talmud conservat en tres volums,<sup>137</sup> dipositat actualment a la Biblioteca Nazionale Centrale de Florència. Tot i que han estat catalogats sota una mateixa signatura, la data de composició del primer volum (1177), el més antic i extens que es coneix, –Firenze, Magl. Coll. II.I.7 (F<sub>7</sub>)–<sup>138</sup> no és la mateixa que la dels altres dos volums –Firenze, Magl. Coll. II.I.8 i II.I.9 (F<sub>8</sub> i F<sub>9</sub>)– els quals, són posteriors (s. XIII). Aquests dos darrers volums contenen, als marges, la traducció llatina –més antiga– que trobem a les *Extractiones de Talmud*; sovint la traducció ha estat escrita just al costat del text hebreu, però quan no és així, és escrita als marges superior o inferior del foli.

El primer volum (F<sub>7</sub>) comprèn tretze quaderns (Engel 2014: 2002 nota 19), amb un total de 335 folis,<sup>139</sup> amb una pàgina sense numerar i amb l'enumeració cent-vuit repetida tres vegades. Té un colofó al *recto* de l'últim foli que data el manuscrit en l'any 1177,<sup>140</sup> d'una datació com a mínim aplicable a la seva segona unitat codicològica, des de la pàgina cent vint-i-set en endavant (Cecini 2017: 97). Aquesta part conté una versió incompleta del tractat de *Beraḳôt*,<sup>141</sup> i els tractats del cinquè ordre de la Misnà

<sup>137</sup> La bibliografia més rellevant publicada sobre aquest manuscrit és: Steinschneider (1863, 39- 42), Rabinowitz (1878, 4-5), Merchavia (1965, 543-56), ídem (1970), D. Rosenthal (1972) on es troba una reproducció fotogràfica, en blanc i negre, del manuscrit de Florència, i en el primer volum hi ha una introducció en anglès i en hebreu; (Sirat 1999a, 133) , Beit-Arié, Sirat i Glatzer (2006, 46-61) [hebreu-francès], Cecini, De la Cruz, i Vernet (2015, 73-97), Katz *et al.* (2017, 7; 31-32); Cecini (2017, 91-115).

<sup>138</sup> Aquest volum (F<sub>7</sub>) pot consultar-se a: [http://web.nli.org.il/sites/nli/hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?&presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX\\_MANUSCRIPTS000197895-1](http://web.nli.org.il/sites/nli/hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?&presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS000197895-1) [Darrera visita: 10/05/2018].

<sup>139</sup> Els manuscrits F<sub>7</sub>, F<sub>8</sub> i F<sub>9</sub> tenen la paginació escrita en números romans, però la donarem en números aràbics per a simplificar-ne la citació.

<sup>140</sup> El colofó, en prosa rimada (editat en Katz *et al.* 2017, 7), fa alternar els detalls de la data i les veus, veg. Beit-Arié, Sirat i Glatzer (2006: 46):

בשישי בשבת, ישמריני צורי כבבת, / סיימתי זה הספר, יהי רצונו שאוכל למצוא כופר, / באלול ירח, ושמשו למרפא עלינו יזרח, /  
ימים קודם הכסא, הא' יהיה לנו למעון ולמחסה, / שנת תתקל"ז אנו ממויני, ושבה ורגן אנו לך מרגנין.

«Durant el sisè dia després de Xabbat, que el meu escut em protegeixi com la pupila a l'ull (?), vaig acabar aquest llibre: que sigui el meu desig de trobar un rescat! / Durant el mes d'Elul, que el sol brilli sobre nosaltres per a guarir-nos. / Vuit dies abans de lluna plena [la nit de Cap d'Any], tindrem fortalesa i refugi. / L'any 937 segons el nostre càlcul, entonem lloances i càntics per a tu».

<sup>141</sup> Almenys fins l'any 1472 el tractat de *Beraḳôt* estava complet i situat darrera de l'ordre de *Qôdašîn*. No se sap en quin moment va perdre's una part i aquesta va ser recol·locada al principi, o va ser paginada en números romans, Beit-Arié, Sirat i Glatzer (2006, 46).

(*Qôdašîn*), encara que, en un ordre diferent al de les edicions impreses<sup>142</sup>. A F<sub>7</sub> l'ordre del *seder*, que és incomplet, comença amb *B<sup>ê</sup>kôrôt* 12a. Després, hi trobem, successivament, *B<sup>ê</sup>kôrôt* (fols. 127-194), *Temûrâ* (fols. 194-243),<sup>143</sup> *Kerîtôt* (fols. 243-299),<sup>144</sup> *Tamîd* (fols. 299-309),<sup>145</sup> (Misnà) *Middôt* (fols. 309-315), *M<sup>ê</sup>ilâ* (fols. 315-332)<sup>146</sup> i (Misnà) *Qînnîn* (fols. 332-333). Falta un quadern que contindria quasi tot el tractat de *B<sup>ê</sup>kôrôt*. Malgrat tot, si, segons el *Sefer Hassidim*, com era habitual a Ashkenaz, el volum hagués contingut l'ordre sencer, hi haurien faltat a l'inici, almenys, trenta quadernets (Beit-Arié, Sirat i Glatzer 2006, 46).

El tractat de *Bera<sup>k</sup>ôt* té un total de seixanta-quatre folis. Les últimes línies al foli 126, que és l'últim foli del quadern,<sup>147</sup> són: עשר שבטים עתידים לצאת מיעקב ששה יצאו ממני וארבעה משתי שפחות (*dotze tribus estan destinades a sorgir de Jacob. Sis ja han sorgit de mi i quatre, de dues serventes*) que es corresponen a les línies 24 i 25 de Ber 60a de l'edició de Vilna. La següent pàgina ja pertany a una altra unitat codicològica i conté l'ordre *Qôdašîn*, començant amb *B<sup>ê</sup>kôrôt* 12a línia quaranta-set de l'edició de Vilna. Després trobem els tractats de *Temûrâ* i *Kerîtôt* sencers i fins l'inici de *Tamîd* 32b (f. 306). Per tant, hi manca *Tamîd* 32b a 33b. Les primeres paraules de la Misnà dels capítols primer i segon apareixen repetides (ראוהו אחיו וכו' / וכו' מקומות בשלשה) - *A tres llocs etc. / Van veure el seu company etc.*; a partir del capítol tercer, el text està copiat extensament fins al final. *Middôt* finalitza amb les línies 23 i 24 de l'edició de Vilna: per tant, hi manca una frase final (Cecini 2017, 96-67, notes 11-14).

El pergamí usat és gruixut (0.25-0.29mm) excepte en alguns folis, en què és molt més prim (0.15-0.18mm). Pot distingir-se el pèl de la carn, i s'observen restes de pèl que no

<sup>142</sup> Segons Beit-Arié, Sirat i Glatzer (2006, 47) és segur que estan relligats en l'ordre correcte. A l'edició de referència, Vilna, l'ordre del Seder *Qôdašîn* és el següent: *Z<sup>ê</sup>bahîn*, *M<sup>ê</sup>nahôt*, *Hùllîn*, *B<sup>ê</sup>kôrôt*, *Arakîn*, *Temûrâ*, *Kerîtôt*, *M<sup>ê</sup>ilâ*, *Tamîd*, *Middôt* i *Qînnîn*.

<sup>143</sup> La transcripció del text pot trobar-se a:

<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?misyzira=80046> [darrera visita: 10/05/2018]

<sup>144</sup> Pot consultar-se la transcripció del text a la xarxa:

<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?misyzira=80047> [darrera visita: 10/05/2018]

<sup>145</sup> Pot veure's la transcripció del text a la xarxa:

<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?misyzira=80049> [darrera visita: 10/05/2018]

<sup>146</sup> Una transcripció del text es pot trobar a la xarxa:

<http://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?misyzira=80048> [darrera visita: 10/05/2018]

<sup>147</sup> Com es pot veure pel reclam que hi ha al marge inferior del foli dret, a *Sô<sup>t</sup>â* de la columna interior (de l'esquerra).

ha estat raspat. El costat carn és, en general, més clar, més brillant i decolorat,<sup>148</sup> mentre que el costat del pèl és actualment grisós amb algun foli groguenc o marronós.<sup>149</sup> Abans de la còpia, els forats del pergamí han estat o bé sargits entre ells (fols. 179-180, 183-184, 313-314) o bé s'hi han posat pegats. Els marges són, a vegades, irregulars i pot reconèixer-s'hi l'extremitat de les pells (fols. 229-230, 231-32, 279-280). La tinta és de color marró fosc amb algunes tonalitats més clares (Beit-Arié, Sirat i Glatzer 2006, 46).

Els quaderns, com en la majoria de manuscrits hebreus, comencen pel costat del pèl (Beit-Arié 2015, 290) i estan disposats seguint la Llei de Gregori.<sup>150</sup> Els reclams horitzontals a final dels quadernets es troben a la part inferior, al mig de la columna esquerra; són escrits en caràcters quadrats de la mateixa mida del text i, sovint, són decorats de manera senzilla. Les perforacions estan fetes sobre tot el quadern plegat, i el pautat s'ha realitzat amb punta seca, bifoli a bifoli,<sup>151</sup> començant pel costat del pèl.

Les dimensions del foli són 358/9x278/9mm i del text escrit, en dues columnes, és de 245/252x189/90mm. Les quatre últimes pàgines (pp. 331-334) estan escrites en línies seguides en lloc de ser-ho en columnes. Hi ha trenta-dues línies-guia per pàgina i el número de línies escrites varia entre trenta-una i trenta-dues, excepte en algun foli, on s'ha afegit una línia escrita extra sense que hi hagués línia guia.

Les lletres, de tipus ítalo-asquenasa proto-quadrada (Engel 2014, 202), són col·locades al mig de la pauta i, a vegades, es recolzen sobre la línia-guia inferior. Les fórmules i benediccions que apareixen a finals dels ordres i dels tractats són escrites en grans lletres quadrades. El colofó és escrit en caràcters quadrats de caixa més petita. A l'inici del tractat de *Me'ilâ*, pàgina 315, s'ha dibuixat, amb ploma, una àguila amb dos caps. El

---

<sup>148</sup> Algunes de les seves pàgines són asproses i es nota que han estat fregades, la qual cosa mostra que l'antiga tècnica de decolorar el costat de la carn ja s'estava deixant (Beit-Arié 1981, 22).

<sup>149</sup> Mentre que a Alemanya dominava la tècnica del pergamí igualat, no es diferenciava el costat carn del costat pèl, a França, la pràctica estàndard era l'ús del pergamí que conservés les diferències naturals dels dos costats de la pell, veg. Beit-Arié (2015, 227-30).

<sup>150</sup> Aquesta regla consisteix en organitzar els bifolis abans de plegar-los fent coincidir els seus costats: pèl amb pèl i carn amb carn, de manera que, quan obrim el còdex, trobem que les pàgines, cadascuna de les quals pertany a un bifoli diferent, són idèntiques en aparença, ja sigui pèl o carn, en ordre altern. Rep el nom del primer erudit que va observar aquest mètode, Gregory (1885, 264-65). Pot trobar-se reimpressa a Gilissen (1977, 18-22).

<sup>151</sup> Aquesta tècnica va ser usada a la zona asquenasa fins a meitat del s. XIII, (Beit-Arié 1981, 22-23; 70-71; 84-85).

text apareix redactat en dues columnes; la Misnà és al principi de cada capítol. Sembla que el copista del seder *Qôdašîn*, de nom Yishaq,<sup>152</sup> no és el mateix que el del tractat de *Beraġôt* (Rabinowitz 1878, 4-5).<sup>153</sup>

Els volums F<sub>8</sub> i F<sub>9</sub> contenen cinc tractats del *seder Nezîqîn* i, com hem dit anteriorment, no tenen res a veure amb el volum anterior (F<sub>7</sub>). El volum F<sub>8</sub> té 314 pàgines i conté *Baġâ Qammâ* (a l'edició de Vilna equival a *Baġâ Qammâ* 4a, línies 29-30) i *Baġâ Mešî'â*,<sup>154</sup> que són els dos primers tractats del quart ordre *Nezîqîn* paral·lelament, el volum F<sub>9</sub> té 349 pàgines i conté els tractats tercer, quart i sisè, és a dir, *Baġâ Batrâ*, *Sanhedrîn* y *Šebû'ôt* (pp. 1-102, 103-286 i 287-349).<sup>155</sup> El cinquè tractat, *Makkôt*, li manca, tot i que n'hi trobem passatges al text de les *Extractiones de Talmud*.<sup>156</sup>

Hi manca una gran part del text, aproximadament cinquanta pàgines entre les pàgines 70 i 71, tal i com ja ho féu notar un bibliotecari a l'inici del còdex: «desunt circiter pagg. 50 inter paginam 70 et 71». La pàgina 70 acaba amb les paraules de *Baġâ Batrâ* 73a: אַמַר [לי חזי לי לילית בר הורמין] (Va dir Raba: Jo mateix [vaig veure a Hurmin el fill de Lilit]), que es corresponen a la línia 28 de l'edició de Vilna, la pàgina setanta-una comença amb les línies 6-7 de *Baġâ Batrâ* 140b.

Aquests dos volums, de la mà d'un mateix escriba, tenen una escriptura quadrada de tipus italiana-asquenasita i són independents amb relació al volum F<sub>7</sub>. L'escriba dels volums F<sub>8</sub> i F<sub>9</sub> probablement es deia Reuben, ja que el seu nom apareix decorat en

---

<sup>152</sup> A la pàgina 198 es marca el nom de Yishaq, però és possible que aquestes marques no fossin en realitat afegides pel copista, donat el caràcter poc atractiu del passatge (*Bek* 29b), a més a més, es podria haver assenyalat aquest nom en nombroses ocasions amb anterioritat (Beit-Arié 2015, 150 nota 93). Veg. també Rosenthal (1972, vol 1r: 4 nota 27). El manuscrit de Florència és el ms. datat més antic, on s'han marcat les lletres d'un text (Beit-Arié 2015, 150).

<sup>153</sup> Per Beit-Arié, Sirat i Glatzer (2006, 47) el tractat de *Beraġôt* és obra de vuit escribes diferents. Sobre els diversos propietaris del còdex, veg. Cassuto (1910, 247-249 i 1918, 32-68; 120-171).

<sup>154</sup> Un estudi, amb edició crítica, sobre el tractat de *Baġâ Mešî'â* és consultable en l'edició de Friedman (1996).

<sup>155</sup> L'última pàgina és numerada com a 349. No obstant això, després de la pàgina 67, la numeració s'inicia un altre cop a partir de la 58 fins la 349, per tant, els números de pàgina 58 a 67 es repeteixen dues vegades. Això fa que hi hagi un total de deu pàgines més en comparació amb la numeració consecutiva.

<sup>156</sup> El manuscrit de Florència, conté més passatges que els altres manuscrits 'purament llatins'. Això podria suggerir que els altres manuscrits són el resultat d'una selecció i que el manuscrit de Florència retracta una etapa anterior a aquesta selecció, veg. Cecini (2017, 99).



nombroses ocasions (F<sub>9</sub> pàg.102, línies 12-17, se'n salta la 16), passatge que també trobem un acròstic a l'inici de cada línia.

El pergamí usat és força prim, entre 0.11 i 0.24 mm (Beit-Arié, Sirat, i Glatzer 2006, 49). Pot distingir-se el pèl de la carn, i s'observen restes de pèl que no ha estat raspat. El costat carn és més clar, més brillant, mentre que el costat del pèl presenta actualment un color groguenc o marronós. Els forats del pergamí han estat sargits entre ells abans de la còpia (F<sub>8</sub> 97-8; 147-8), però algunes costures són posteriors a l'escriptura (F<sub>8</sub> 33-4), i fins i tot n'hi ha alguna de moderna (F<sub>8</sub> 133-4 amb fil groc i verd; 243-4). Els marges són, a vegades, irregulars i pot reconèixer-s'hi l'extremitat de les pells (F<sub>8</sub> 217-8; 77-8; F<sub>9</sub> 57-8). La tinta és de color marró fosc amb algunes tonalitats més clares i, en algunes pàgines, està força esborrada (F<sub>8</sub>, 112-113).

Els quaternions comencen pel costat del pèl i segueixen la Llei de Gregori; els reclams horitzontals a final dels quadernets es troben a la part inferior, al mig de la columna esquerra, en caràcters quadrats de la mateixa mida del text i sense decorar. Les perforacions, s'han fet tant a la part interior com a l'exterior dels marges: fa l'efecte com si s'hagués plegat tot el quadern, començant pel *verso*; les línies guies estan fetes amb punta seca, bifoli a bifoli, a partir del *verso*. Les dimensions del foli són 387x308/9 mm i del text escrit 260-264 x 204-207 mm, en dues columnes, excepte les pàgines 284 a 286 i 294 a 295 de F<sub>9</sub> que apareixen escrites en línies seguides. Hi ha trenta-cinc línies guies per pàgina i el número de línies escrites és de trenta-quatre. Les lletres, de tipus italiana-asquenasita, estan col·locades al mig de la pauta i, a vegades, es recolzen sobre la línia guia superior.

Les fórmules i benediccions a finals dels ordres i dels tractats són escrits, en la seva majoria, en grans lletres quadrades, però en ocasions, com a la pàgina 193 de F<sub>8</sub>, està sense il·luminar; en altres ocasions, hi són absents, i una altre mà ho ha escrit al marge (F<sub>8</sub> 232: 302). Tot i que en aquests volums no hi trobem pràcticament glosses en hebreu,

en comparació amb el volum F<sub>7</sub>, hi ha força correccions del text, sobretot en el volum F<sub>9</sub>, (fol. 318) fetes per, almenys, tres mans diferents.<sup>157</sup>

Beit-Arié, Sirat i Glatzer (2006, 49) afirmen que les característiques codicològiques són semblants a les asquenasites d'inicis del s. XIV, quan ja no es distingeix entre el costat del pèl i el costat de la carn de la vitel·la i les marques per les línies guies dels marges interiors/exterior són associats a la punta seva a mina de plom; el canvi, però, de tècniques i d'instruments, de punta seca a mina de plom, va realitzar-se a partir de l'any 1240 (Beit-Arié 1981, 85); per la qual cosa, com que aquests manuscrits estan payoutats amb punta seca, podem dir que són anteriors a la segona meitat del s. XIII i no de principis del s. XIV. El professor Katz *et al.* (2017, 31) data el manuscrit de la primera meitat del s. XIII. Krupp (1987, 351-52) els data durant el s. XII. També, segons opinió de Cecini (2017, 99), l'escriptura llatina dels marges ha de datar-se durant la segona meitat del segle XIII. Com que l'escriptura llatina és posterior a l'hebrea, és segur que els volums F<sub>8</sub> i F<sub>9</sub> han de ser anteriors a la segona meitat del s. XIII, la qual cosa ens permet apropar-los a l'època del judici del Talmud (1248).

La taula següent mostra el contingut dels tres volums de manera esquemàtica:

Florència II.I.7, 335 pàg.	p. 1-126: <i>B<sup>e</sup>raḳôṭ</i> (2a-60a)
- 1177	[Ordre <i>Qôdašîn</i> ]
- Lletra ítaló-asquenasita proto-quadrada	p. 127-194: <i>B<sup>e</sup>ḳôróṭ</i> (a partir de 12a)
- Dues columnes	p. 194-243: <i>T<sup>e</sup>mûrâ</i>
- Misnà a l'inici de cada capítol	p. 243-299: <i>K<sup>e</sup>rîtôt</i>
	p. 299-309: <i>Tamîd</i>
	p. 309-315: <i>Mîddôṭ</i>

<sup>157</sup> Rabinowitz (1878, 4) és de l'opinió que probablement l'escriba era un ignorant, que no entenia el que escrivia i que, per aquest motiu, hi trobem molts errors al text.

	p. 315-332: <i>M<sup>e</sup>ilá</i> p. 332-333: <i>Qînnîn</i>
Florència II.I.8, 314 pàgines.	[Ordre <i>N<sup>e</sup>ziqîn</i> ]
- s. XIII - Lletra ítalo-asquenasita quadrada - Dues columnes - Misnà a l'inici de cada capítol	p.1-146 <i>Babâ Qammâ</i> (from 4a) p. 147-314 <i>Babâ Mešî<sup>ç</sup>â</i>
Florència II.I.9, 359 pàgines.	[Ordre <i>N<sup>e</sup>ziqîn</i> ]
- s. XIII - Lletra ítalo-asquenasita quadrada - Dues columnes - Misnà a l'inici de cada capítol	p. 1-102 <i>Babâ Batrá</i> (2a-73a;140b-) p. 103-286 <i>Sanhedrîn</i> (2a-70a; 75a-77b; 82a) p. 287-349 <i>Šebû<sup>ç</sup>ôt</i>

### 1.5.2.2 Manuscrit de Munic 95

Manuscrit del 1342, segons Bacher (1906, 11); aquest manuscrit es basa en un testimoni textual del s. IX.<sup>158</sup> Aquest és, sens dubte, el manuscrit de Talmud de Babilònia més important que es conserva, ja que és l'únic que conté tot el text talmúdic sencer i, a més a més, inclou alguns tractats menors i altres treballs rabínics. Actualment es troba a Munic, a la Bayerische Staatsbibliothek, catalogat amb la signatura BSB Cod. hebr. 95.

<sup>158</sup> Hi ha una edició facsímil en tres volums amb introducció de Strack (1971). El manuscrit ha estat estudiat i descrit per: Steinschneider (1895, I: 60), Altschüler (1908), Sirat (1990, 184-87; 1991, 320 i 1999, 138-39), Cecini (2017, 91-115) i M. Katz (2017, 2:8-10). Pot consultar-se *online* a:

<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/bsb00003409/images/index.html?fip=193.174.98.30&seite=1&pdfseitex=> [Darrera visita: 13/05/2018]

Una característica particular d'aquest manuscrit és la col·locació de la Misnà al centre del bifoli, en lletres quadrades angulars, mentre que la Guemarà hi és escrita al seu voltant, la qual ocupa la major part de la pàgina, amb una lletra de tipus rabínica més petita. Les fórmules i benediccions al final dels ordres i dels tractats, tant de la Misnà com de la Guemarà, són escrites en grans lletres quadrades.

El manuscrit té un total de 584 folis (1-101; quatre sense numerar, 110-157, 157a-272, 272a-89, 391-442, 442a-513a, 513b-541, 543-571, 574-577), plegats, començant pel pèl, en quaternions amb alguns ternions i quinions a finals de capítol; el pergamí usat és molt fi, l'espessor total no passa dels 92mm, (Sirat 1990a, 185). Pot distingir-se el pèl de la carn, i s'observen restes de pèl que no ha estat raspat. El costat de la carn, en general, és més clar, més brillant i decolorat, mentre que el costat del pèl actualment té un color grisós amb algun foli groguenc o marronós. Abans de la còpia, els forats del pergamí han estat o bé sargits entre ells o bé s'hi van posar pegats. Els marges són regulars i han estat tallats per la part superior. La tinta és de color marró fosc amb algunes tonalitats més clares i a vegades grises.

Els quaderns, com a la majoria de manuscrits hebreus, comencen pel costat del pèl i estan disposats seguint la Llei de Gregori; els reclams horitzontals o verticals de final dels quadernets es troben a la part superior, i hi apareixen en caràcters quadrats de la mateixa mida del text amb una decoració, a base de puntets, més o menys elaborada. Les perforacions són fetes als marges exteriors; s'hi realitzaren unes línies que formen com una caixa, la qual emmarca i estructura l'espai escrit. El pautat està fet sobre tot el quadern doblegat amb mina de plom, als dos costats de cada bifoli; com que la *mise en page* canvia constantment, la pauta que la regula també canvia.

Les dimensions del foli són 280x215mm i del text escrit és de 240x160mm. Com hem dit abans, el text de la Misnà és escrit en una columna a la part interna del foli i té de vint-i-vuit a quaranta-vuit línies escrites per pàgina, amb una línia guia extra. Al voltant, en lletra més petita, s'hi troba la Guemarà, escrita en vuitanta línies per vuitanta-una línies guia. Les quatre últimes pàgines (p. 331-334) són escrites en línies seguides, en lloc de columnes. Hi ha trenta-dues línies guies per pàgina i el número de línies escrites varia entre trenta-una i trenta-dues, excepte en algun foli, on s'ha afegit una línia escrita

extra sense que hi hagués línia guia. Per a mantenir unit el text de la Guemarà corresponent a la Misnà, l'escriba va airejar el text deixant-hi espais en blanc i va allargassa, sovint, les últimes lletres de la Guemarà, la qual cosa fa que, a més a més, els folis siguin agradables de llegir, tot i la densitat del text.

Quan a final de pàgina s'escriu una paraula de mal presagi com «pecat», «càstig» o «mort», l'escriba afegeix, a peu de pàgina, una fórmula pietosa. Per exemple, al foli 348r, conclou la pàgina la paraula *magefa* (epidèmia, pesta) i l'escriba, de nom Salomó, ha escrit a final de la pàgina: «hem aplicat la seva Llei, els seus manaments [que ens protegeixen contra els problemes]» (Sirat 1999, 139). L'escriba va il·luminar el nom de Salomó en nombroses ocasions, fins i tot també quan aquest es troba en acròstic en inici de línia.

La data de composició del manuscrit, tal i com s'indica a final de l'ordre *Qôdašîn* (f. 501r), és el 12 de *Kislev* de 5103 (que correspon al 12 de novembre de 1342), mentre que en una altra pàgina (f. 563v) al final de *Tohorôt* la data és el 17 de *Tebe*t de 5103 (correspon al 15 de desembre de 1342). El manuscrit es va escriure per a Jeḥosphia Benjamin, tot i que el seu nom ha estat raspat i s'ha substituït pel de Mattatiah ben Joseph. El copista, fins al foli 575r, és Salomó ben Samson. Jeḥosphia Benjamin esmenta alguns talmudistes i poetes litúrgics destacats entre els seus avantpassats, com Benjamí de Coutances de Normandia i el seu germà Joseph Tob 'Elem de Llemotges, el qual va viure a mitjans del segle XI.<sup>159</sup>

La seqüència dels tractats al manuscrit parteix de l'ordre tradicional de la Misnà. La tradició del text és asquenasita i segueix l'exegesi de Raixí en molts casos. Aquest manuscrit conté molts errors (Rabinowitz 1878), molts noms no s'escriuen amb precisió i la tradició textual s'edita en molts llocs sobre la base de versions paral·leles. El manuscrit es va preparar amb molta cura i precisió i representa un canvi revolucionari en l'escriptura del Talmud *Babli* (Katz 2019, 9).

La part central del manuscrit és el Talmud de Babilònia (f. 8r-501v Talmud) però hi ha altres textos al principi (f. 1v *Baraita de-Meleket ha-Miškan*: la *baraità* sobre la

---

<sup>159</sup> Strack (1912, 4) esmenta que Zunz (1865, 138) dubta que Benjamin ben Samuel i Joseph Tob siguin en realitat germans.

construcció del tabernacle;<sup>160</sup> f. 2v poema alfabètic escrit per Jehosphia Benjamín; f.4r *Seder 'Olam Rabâ*<sup>161</sup> (el Gran ordre del Món), el qual ofereix una cronologia detallada des de la Creació fins la conquesta de Pèrsia per Alexandre el Gran. Al final del manuscrit hi trobem: (f. 502v-563r Misnà; f. 565b-571a *Masektôt Qetanôt*: Tractats Menors;<sup>162</sup> *Abot de-Rabi Natan*, capítol sobre els pares d'Israel segons el rabí Natan;<sup>163</sup> *Derek 'Ereš*, que literalment significa «camí de la terra» i que fa referència a les deportacions i normes de comportament; *Pirqê Ben Azzai*; *Kallâ* un tractat sobre compromís, matrimoni i convivència; *Sopherim*, escribes; *Gerim*, sobre la conversió al judaisme; als f. 571r-572r trobem el *Seder Tannaim we-Amoraim*,<sup>164</sup> el qual és un llistat dels noms dels rabins que hi ha a la Misnà i al Talmud; f. 573r-575v *Tofsê šetirôt*, un divorci datat el 1308 a París; f. 575v-576r *Tequnôt*, tractat sobre les ordenances de Rabenu Gershom i Rabenu Jacob Tam; f. 576r trobem una genealogia sobre el propietari; f. 576v hi trobem redactat el document de compra del manuscrit; f. 577v hi ha un llistat sobre els diferents propietaris que ha tingut el manuscrit.

El tractat *Beraġôt* (139v-158v) és escrit al final del *Seder Mô'ed* i el tractat *Niddâ* a final del *Seder Našîm*. L'ordre *Mô'ed* està disposat, llevat d'algunes excepcions, de manera que reflecteix el cicle anual de festivitats; *Šabbat* (8r) i *'Érubîn* (35v) a l'inici del *seder*, després *Pesahim* (52r) i *Ĥagigâ* (69v), *Rōš ha-Šanâ* (74r), *Sukkâ* (80r), *Yômâ* (88r) i

<sup>160</sup> Kirschner (1992) ha fet una edició crítica, amb introducció i traducció d'aquesta obra.

<sup>161</sup> Girón Blanc (1996) ha fet una traducció introducció a aquesta obra.

En anglès i una mica més moderna trobem la traducció més comentaris de Guggenheimer (1998).

<sup>162</sup> Els tractats menors normalment s'imprimeixen al final de *Seder Neziqîn* del Talmud. A més dels tractats que apareixen al Talmud de Munic, s'hi inclouen: *Ebel Rabati*, –una preparació al dol– és un tractat que descriu les lleis i costums relacionades amb la mort i el dol i, a vegades, s'anomena eufemísticament *Semaġot*, 'alegries'; *Kallah Rabati*, que és una elaboració del tractat de *Kallâ*; *Derek 'Erets Zuta*, el qual va dirigit als estudiosos; és un recull de màximes que exhorten l'autoexamen i la modèstia; *Pereq ha-Shalom*, un capítol que tracta de la pau; *Sefer Torâ*, que explica les regulacions per a escriure la Torà; *Mezuzah*, un fragment de pergami contingut en un estoig encastat en la llinda dreta de la porta; *Tefilim* un tractat referent a les filactèries; *Šiṣit*, serrells; *'Abadim*, un capítol referent als esclaus; *Kutim*, una secció relacionada amb els samaritans. També hi ha un tractat perdut, anomenat *'Erets Israel*, el qual tracta sobre les lleis de la terra d'Israel. Tres d'aquests tractats van ser impresos a la primera edició de Venècia (1520-1523). A la tercera edició (1550), van afegir-se tres tractats nous. Els altres tractats es van unir a l'edició Talmud Romm-Vilna el 1883. Per a una breu descripció d'aquests tractats, veg. Günter Stemberger i H. L. Strack (1996); per una traducció en anglès dels tractats menors, veg. Aaron Cohen (1971).

<sup>163</sup> Tot i que aquesta obra és la primera i més llarga dels tractats menors, probablement no pertany cronològicament a aquesta col·lecció, donat el seu caràcter de midraix tardà. N'ha fet una edició i traducció a l'anglès Goldin (1990).

<sup>164</sup> La primera part del llibre ha estat publicada per Leib Maimon (1963) i la segona per Blau (1994).

*Bêšâ* (113r), i el tractat *Šeqalîm* (113v) del Talmud de Jerusalem, al qual li segueix el tractat de *Megîlâ* (118v), i al final *Taʿanîť* (126r) i *Môʿed Qatan* (133r). L'ordre de *Našîm* també s'organitza en un ordre més natural: *Yeḇamôt* (158v), *Ketûbot* (182r), *Qiddûšîn* (202r) i *Gîṭṭîn* (215v); a continuació se succeeixen la resta de tractats: *Nedarîm* (231r), *Nazîr* (240v), *Sôṭâ* (248r) i *Nîddâ* (258v). El *seder Nezîqîn* també té un ordre més lògic: de *Baḇâ Qammâ* (272r/v) a *Šebûʿôt* (362r), *Hôrayôt* (370r), *ʿAḇôdâ Zarâ* (374r) i al final, *ʿEduyyôt* (386v). El tractat *ʿAḇôt* no és inclòs dins de l'ordre *Nezîqîn*, sinó després del colofó final de *Zeraʿîm* i *Ṭohorôt*.

Al tractat de *ʿĒrubîn* trobem el capítol cinquè, entre el segon i el tercer. A *ʿĒrubîn* 47a li falten les pàgines 72-75 que l'escriba va col·locar a la pàgina 157a. El capítol 10 de *ʿĒrubîn* pertany a una branca talmúdica que inclou les impressions més desenvolupades i sofisticades, reflecteix les adaptacions dissenyades per aclarir i millorar el text. Aquest manuscrit té una tendència a abreujar i cometre errors en els noms (Katz 2018, 8-12). Quant a *Pesaḥîm*, trobem que el desè capítol apareix darrere del quart, és a dir, el tractat *Pesaḥ Rišon* és el primer i el segueix el tractat *Pesaḥ Šeni*. Al tractat de *Sanhedrîn* hi apareix copiat el capítol setè entre el novè i el desè.

El tercer capítol del tractat *Yômâ* pertany a la branca que inclou els manuscrits sefardites, encara que es pot veure una clara influència asquenasita. Hi ha molts errors, eliminacions i noms incorrectes de rabins; conté lectures originals que no es troben en altres manuscrits i també correccions i afegitons. Dels sis comentaris de Raixí, cap hi és incorporat, encara que en algun passatge l'escriba els pugui haver tingut presents. La majoria de les notes al marge són de la branca asquenasita (Katz 2018, 11).

*Rōš ha-Šanâ* és clarament un manuscrit asquenasita, proper al manuscrit Vaticà 134 (Katz 2018, 11). *Sukkâ* pertany a la branca asquenasita, però també té lectures mixtes o orientals –iemenites–, hi ha moltes omissions, errors i abreviatures dels noms. Quant a *Megîlâ* pertany a la branca asquenasita i incorpora dins el text el comentari de Raixí. Referent al tractat de *Bêšâ* podem dir que pertany a la tradició asquenasita, però també que conté lectures semblants al manuscrit Antonin (Katz 2018, 11). *Môʿed Qatan* pertany a la branca que inclou el manuscrit del Vaticà asquenasita, en contrast amb la

branca, Columbia (iemenita) i al ms. Vaticà 108, Sefardita, el qual aparentment es va originar a l'est (Katz 2018, 11).

*Sôṭâ* clarament pertany a la branca asquenasita, conté una sèrie d'errors i d'abreviatures, sobretot quan cita els savis. El comentari de Raixí s'incorpora a tot el tractat. *Babâ Meṣî'â* representa la tradició asquenasita, mentre que el text de *Sanhedrîn* és molt proper al manuscrit iemenita Herzog; el capítol cinquè d'aquest tractat, però pertany a la branca asquenasita (Katz 20119, 12). En aquest tractat hi ha una tendència a simplificar o escurçar les paraules i sovint s'escriuen els noms de manera incorrecta; generalment es fan poques omissions i es conserven diverses formes lingüístiques originals.

El tractat de *Makkôt* està ple d'afegitons, i també d'abreviatures, hi ha molts errors, especialment omissions, degut a frases similars, que es corregeixen segons paral·lels. *Zebahîm* representa la branca asquenasita i va ser molt influenciat pel comentari de Raixí. *Hûllîn* també pertany a la tradició textual dels manuscrits asquenasites però d'una branca menys original. El tractat de *Beḳôrôt* representa una sub-branca de la branca asquenasita (Katz 2019, 12). Aquest manuscrit va servir com a text bàsic per l'obra de Rabinovicz (1868-97).

### 1.5.3 Descripció de les primeres edicions emprades

En aquest apartat passem a detallar les primeres edicions del Talmud que han estat consultades per a la nostra recerca. Les primeres edicions impreses del Talmud babilònic van aparèixer a dos indrets: el primer gran centre va ser la Península Ibèrica del 1480 en endavant; el segon gran centre d'impressió va ser Itàlia, a partir del 1484.

Les impressions ibèriques del Talmud es caracteritzen pel fet de contenir les glosses de Raixí, però no les Tosafot, i també per les variants textuais que es troben als tractats editats. Alexander Marx (1946, 154-173) assenyala que el text de les edicions hispàniques és considerablement diferent de les franceses i italianes, que serveixen de base per a les edicions italianes, i considera que els talmudistes medievals preferien els *talmudim* provinents de Sefarad ja que provenien directament de les *yeshivot* de



Babilònia i que, per tant, el seu text era més proper a l'original. Les primeres edicions ibèriques emprades en aquesta tesi són l'edició de Faro i la de Fes. L'edició de Faro, impresa a Portugal vers el 1497, és clarament sefardita, conté els tractats de *Beraḳôt* i de *Gîṭṭîn*. Els tractats de *Baḥâ Meṣî'â* i *Šebû'ôt* també van imprimir-se a Portugal, però en una impremta diferent, ca. el 1498.

Arran de l'expulsió dels jueus de la Península Ibèrica, la cultura sefardita va disgregar-se, entre altres llocs, per tot el litoral mediterrani. Els exiliats dels regnes peninsulars van fundar diverses impremtes i van imprimir diferents tractats talmúdics a les noves terres d'acollida. Una d'aquestes edicions és la de Fes, editada al Marroc, la qual conté els tractats de *Rōš ha-Šanâ*, imprès el 1516, i *Ērubîn* i *Hûllîn*, impresos entre el 1516 i el 1521; aquesta edició està influenciada en la divisió i la col·locació de la Misnà, però no pas en el text del Talmud.

A Itàlia, el Talmud va ser imprès per primera vegada per Gershom Soncino, entre el 1484 i el 1489, a la ciutat de Soncino. Durant aquests anys es van imprimir els següents tractats, en un format que incloïa les Tosafot i Raixí: *Beraḳôt*, *Bêšâ*, *Ketubbôt*, *Gîṭṭîn*, *Baḥâ Qammâ*, *Baḥâ Meṣî'â*, *Hûllîn* i *Nîddâ*. Posteriorment es van imprimir el tractats de *Šabbat* entre 1489 i 1498. A Barco (c. 1498-99) es van imprimir els tractats de *Qîddûšîn* i de *Sanhedrîn*. A Pesaro es van publicar entre els anys 1509 i 1516 el tractats de *Ērubîn*, *Rōš ha-Šanâ*, *Sukkâ*, *Ta'anît*, *Megîlâ*, *Mô'ed Qatan*, *Ḥagigâ*, *Yebamôt*, *Baḥâ Batrâ* i *Šebû'ôt*.

Un esdeveniment central de la història de les primeres impressions del Talmud Bablí va ser la publicació de l'edició de Venècia: tot el Talmud complert hi va ser imprès per primera vegada, entre els anys 1520 i 1523 per l'impressor Daniel Bomberg.<sup>165</sup> Aquesta edició va establir la paginació que encara s'utilitza avui dia, així com la disposició de la pàgina, amb el comentari de Raixí sobre els marges interiors i Tosafot als marges exteriors. Aquesta impressió es basava generalment en les impressions italianes que la

---

<sup>165</sup> La primera Bíblia rabínica, encara sense Masora, va ser editada per Felix Pratense, cristià convers, i publicada per Daniel Bomberg entre 1516-17. A aquesta primera la va seguir una altra coneguda com la segona Bíblia Rabínica, publicada també per Bomberg entre 1524-1525, on van corregir-se els errors de l'anterior i va ampliar-se les fonts gràcies a la tasca de Jacob ben Hayyim, sefardita tunisià, qui es va convertir al cristianisme el 1525. Aquesta edició va considerar-se durant molt de temps el *textus receptus* i l'edició més autoritzada de la Bíblia hebrea. Quant a aquest tema, vegeu entre d'altres obres, Nielsen (2011, 56-74), Stern (2011, 76-108) i Burnett (2012, 63-83).

precediren. El Talmud va ser posteriorment publicat moltes vegades en base a l'edició de Bomberg. Així, en depenen la famosa edició de Vilna impresa per la vídua i els Germans Romm entre 1835 i 1854; l'edició de Vilna de 1880-86 és l'edició impresa més comuna en ús actualment, tot i que s'han afegit canvis al llarg dels anys en les successives impressions d'aquesta edició.

## 2. La disputa de París de 1240 i les *Extractiones de Talmud*

En aquest capítol presentarem breument la presència de les fonts jueves rabíniques entre els autors cristians abans del judici de París de 1240; hi descriurem també el context històric i cultural en què es va desenvolupar la disputa teològica i els motius pels quals va ser redactada la traducció llatina del Talmud titulada *Extractiones de Talmud*; comentarem les parts que componen aquesta obra i finalment analitzarem l'evolució i transmissió al llarg del temps d'aquesta traducció llatina.

### 2.1 El Talmud a la literatura polèmica cristiana

Tot i que abans de la controvèrsia del s. XIII els polemistes cristians havien tractat de manera molt esporàdica el Talmud, els jueus ja havien atret segles abans dures crítiques de l'Església (Smalley 1983, 25-26);<sup>166</sup> tot i així, la fe jueva va ser tolerada dins dels territoris europeus ja que els cristians els consideraven testimonis vius de la veritat cristiana (Grabois 1975, 613-34), car eren els primers dipositaris de l'Antic Testament<sup>167</sup> i els descendents del poble escollit, tantes vegades protagonistes en els llibres bíblics, com també els responsables de legitimar els ensenyaments cristians (Blumenkranz 1985, 225-241). Malgrat aquest fet, els cristians van al·legar una certa *obcaecatio* per part dels jueus quan es tractava de qüestions teològiques, en reprovar-los sovint que no volien llegir correctament les Escriptures; si ho haguessin fet –pensaven– haurien detectat les múltiples lectures cristològiques les quals identificaven Jesús amb el Messies de l'Antic Testament i de l'Església com l'autoritat d'Israel (Funkenstein 1993, 175-76).<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Els comentaris i arguments presentats en nom de l'Església, en aquest cas pel que fa a una postura anti-jueva, van influir clarament en la vida quotidiana dels laics menys educats, tal com Smalley (1983, 25-26) observa amb raó. Per la forma en què va canviar la persecució medieval dels jueus, veg. R. I. Moore (1987, 27-45).

<sup>167</sup> Això representa la concepció agustiniana del poble jueu com a guardià de l'Antic Testament, veg. quant a aquest tema J. Cohen (1986, 607) i Berger (2015, 129).

<sup>168</sup> Aquesta exposició de les veritats del cristianisme i de les falsedats del judaisme va ser segons Funkenstein (1971, 374-77) el patró tradicional de polèmica anti-jueva que va començar i es va reiterar d'acord amb els arguments de Tertul·lià, Sant Agustí, Sant Isidor, Crispí i d'altres autors medievals. Pau Cristià durant la disputa de Barcelona (1263) i després Ramón Martí a la seva obra *Pugio fidei* (1278)

Durant el s. IV d.C, van aparèixer els primers senyals que semblen testimoniar familiaritat amb la Misnà. Autors com sant Agustí i sant Jeroni parlen d'una segona llei jueva anomenada *δευτερόσις* –*deuterosis*– (Del Valle 2005, 300), la qual, segons sant Agustí, s'havia transmès oralment. Agustí compara els relats d'aquesta segona llei jueva amb relats ficticis i afirma que també s'hi poden trobar passatges de l'Escriptura (Y. Friedman 1985, 87-89). Sant Jeroni també ataca el caràcter oral i fictici de la *deuterosis* i relata que són les tradicions dels fariseus (Labourt 1961, VII: 53-84).<sup>169</sup> El següent escriptor cristià que informa sobre el Talmud és sant Isidor de Sevilla (560-636), a la seva obra anomenada *Etymologiae* (Barney, *et al.* 2006). Es poden trobar més referències a tradicions jueves post-bíbliques en altres autors medievals els quals van seguir de manera pràcticament exacta la descripció d'Isidor (Del Valle 2005, 307).

No va ser fins a l'edat mitjana que els cristians van començar a mostrar més interès pel Talmud. (Schreckenberq 1999, 491-95) redacta que una de les primeres figures cristianes que va abordar aquesta obra va ser el bisbe Agobard de Lió (769-840), qui menciona diversos tractats del Talmud, *Beraḳōt* i *'Abôdâ Zarâ*, en diverses missives que va escriure als emperadors francs Lluís I el Pietós (778-840) i Carles II el Calb (823-877) (Acker 1981, 205-206). En elles s'oposa obertament a les tradicions jueves i afirma que haurien de ser eradicades per extravagants i ridícules (Cecini i De la Cruz 2018, 11) i hi critica l'antropomorfisme que els jueus fan sobre la deïtat. El seu successor al bisbat de Lió, Amulo (841-852) a la seva obra *Epistola seu liber contra Judaeos ad Carolum regem* (Migne 1852) narra les blasfèmies dels jueus, els nombrosos insults cap a la religió cristiana i cap a la figura de Jesucrist entre d'altres (Del Valle 2005, 307). Tanmateix, no hi ha proves que indiquin que els autors cristians es van basar directament en el Talmud, ja que aquest no va arribar a Europa fins el s. X

---

desenvoluparan ulteriorment aquest tipus d'avaluació basant-se en material talmudic: ambdós argumentaran que el Talmud servia per demostrar elements centrals de la doctrina cristiana. Per la disputa de Barcelona, vegeu Chazan (1992), Tostado (2009) i Szpiech (2014, 3-32). En referència al *Pugio fidei* de Ramón Martí, vegeu J. Cohen (1983b, 137), Szpiech (2011, 71-107), ídem (2012, 171-187), Hasselhoff (2014b, 23-38) i ídem (2017, 23-38). Per a una visió general dels diferents enfocaments del Talmud dins les obres *Pugio fidei* i *Extractiones de Talmud*, vegeu Lampurlanés (2017, 151-55).

<sup>169</sup> Com ja hem vist al capítol anterior els fariseus propugnaven complir rigorosament la llei oral mosaica, és a dir, la Misnà. Després de la caiguda del segon Temple, l'any 70 dC, van transformar el culte i van prendre el control 'oficial' del judaisme.

(Parente 1996, 543/585-587), la qual cosa podria significar que aquests autors van citar fonts orals o recopilacions de material rabínic.<sup>170</sup>

El Talmud i el material que hi figura van ser citats explícitament en una obra llatina durant el segle XII, moment a partir del qual els cristians van començar buscar arguments objectius per a refutar altres religions en base a les fonts dels seus opositors, com l'Alcorà i el Talmud.<sup>171</sup> Aquest nou impuls per a la refutació del judaisme ve donat per la primera croada (1095-1099), un interès creixent dels cristians vers els escrits de les altres religions i un racionalisme emergent.<sup>172</sup> És en aquest nou context que trobem en el *Dialogus contra Iudaeos* del convers Pere Alfons (1062-1140)<sup>173</sup> les obres rabíniques amb el nom de Talmud i *Beraḳot*, però amb en la seva traducció al llatí, és a dir *doctrina* i *benedictiones*. En el *Dialogus* Pere Alfons critica tant la seva antiga fe com l'islam usant arguments racionalistes per a reforçar la seva conversió al cristianisme (Funkenstein 1993, 185),<sup>174</sup> bo i atacant aquells passatges talmúdics que transmetien, segons el seu punt de vista, una visió antropomorfa de Déu, així com algunes faules que hi havia al Talmud que semblaven contràries a la raó. Les seves referències i citacions en traducció llatina pròpia són les més precises fins aleshores produïdes.

Tot i que pot considerar-se, doncs, que Pere Alfons va ser el primer escriptor cristià en utilitzar material talmúdic directament i explícitament a la seva font original, no serà fins l'*Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem* de Pere el Venerable (1094-1156) quan apareixerà per primera vegada escrita en una obra llatina la paraula *Thalmuth* i serà per a descriure'l com a 'bèstia monstruosa'.<sup>175</sup> Encara que Pere el Venerable va reportar

---

<sup>170</sup> Aquesta hipòtesi també es va tenir present amb autors com Pere Alfons i i Pere el Venerable, dels quals parlem tot seguit (Lieberman 1970, 27-42).

<sup>171</sup> Aquesta nova actitud es veu clarament a la traducció llatina de l'Alcorà per Robert de Ketton durant el segle en qüestió, veg. Martínez Gázquez (2002, 223-36), ídem (2005, 11-27) i (Cecini 2012).

<sup>172</sup> Per l'origen i l'ús del racionalisme en aquestes disputes, veg. (Novikoff 2011, 387-418).

<sup>173</sup> Sobre el coneixement de les tradicions jueves per part de Pere Alfons, vegeu Berger (1986, 576-91), Cohen (1986, 602-603), Torrell (1987, 337), Abulafia (1989, 106), Fioravanti (1993, 635) Alphonsi (1996, 12), Hasselhoff (2014a, 61-76) i Cecini, *et al* (2015, 81).

<sup>174</sup> Per una perspectiva racionalista, vegeu J. Cohen (1983, 27) i Capelli (2016, 41).

<sup>175</sup> «Profero tibi coram universis, Iudae, bestia, librum tuum, illum, inquam, librum tuum, illum Thalmuth tuum, illam egregiam doctrinam tuam prophetis libris et cunctis sententiis authenticis praeferebam» (Y. Friedman 1985, 125-126). Veg. també, Y. Friedman (1999, 171-89) amb citacions llatines diverses del Talmud.

passatges del Talmud dins de la seva polèmica argumentació, no va iniciar una traducció sistemàtica com ho faria en el cas de l'Alcorà (Lampurlanés 2018, 20). Per a Pere el Venerable, el contingut del Talmud constituïa la prova que els jueus encara estaven lligats a velles supersticions, en lloc de seguir les Escripures de Déu, les quals, des del seu punt de vista, representaven l'única norma per al judaisme (Funkenstein 1971, 380; J. Cohen 1983b, 29).<sup>176</sup> Yvonne Friedman (1985, IX-XX) postula que, tot i les diferències significatives entre les obres de Pere el Venerable i Pere Alfons, ambdós erudits tenien accés a una mateixa antologia de fonts rabíniques, tot i que van fer-ne un ús diferent.<sup>177</sup>

## 2.2 L'impacte de l'església i la universitat al judaisme europeu dels s. XII-XIII

Durant els s. XII i XIII va haver-hi un apogeu intel·lectual i religiós que va demostrar un creixent interès pels textos estrangers. Aquesta difusió del coneixement va impulsar l'aparició de les universitats<sup>178</sup> i, en conseqüència, va haver-hi un important trasllat quant a la producció dels coneixements dels centres d'aprenentatge monàstics envers les escoles urbanes –*reformatio in melius*– (Verger 1986, 186-87), de manera que molts clergues i monjos no només es van interessar pels preceptes de l'Antic Testament, sinó també pels comentaris rabínics a la Bíblia (J. Cohen 1986b, 592). A partir d'aquest moment, els exegetes jueus i cristians confluiran i s'enriquiran mútuament.<sup>179</sup> Aquesta nova consideració dels textos jueus va derivar en què l'abadia de Sant Víctor<sup>180</sup> busqués dins el món rabínic una nova visió del text bíblic per a intentar comprendre millor les

---

<sup>176</sup> Sobre aquesta postura dels jueus dins de l'obra de Pere el Venerable, veg. Torrell, (1987, 337); Abulafia (1989, 106); Berger (1986, 584); J. Cohen (1986, 602-603) i Fioravanti (1993, 635).

<sup>177</sup> Segons Lieberman (1970, 33-34) i J. Cohen (1983b, 30), una part del material de Pere Alfons pot trobar-se a l'obra jueva anònima *Alfabet de Ben Sira* (composta entre els segles VIII i XI). Respecte a aquest tema vegeu, també, Tolan (1993, 116) i Dan (2007, 375-76).

<sup>178</sup> Es pot trobar una breu panoràmica sobre el naixement de les Universitats a Cohen (1986 592; 604-605) i Rüeg (1992, 9-14).

<sup>179</sup> Aquesta relació es nota especialment amb Raixí (1040-1105) qui influirà en els intel·lectuals cristians pels seus comentaris a la Bíblia, vegeu Lambert (1997, 137-138). Sobre els coneixements que tenien els cristians de l'exegesi jueva, veg. Dahan (1997, 343-59).

<sup>180</sup> Sobre el Talmud a l'exegesi Victoriana, vegeu Berndt (2000, 467-495), ídem (2011, 1-20) Stammberger (2009, 235-57), Leyra (2017, 145-62), ídem (2017a) i Feiss i Mousseau (2018, 2018).

discrepàncies entre la lectura de la Vulgata i el significat original del text bíblic i així donar més sentit al cristianisme (Grabois 1975, 620). S'intentava demostrar, ara amb l'ajut del Talmud, que la literatura jueva postbíblica contenia indicis explícits de la veracitat del dogma cristià (Funkenstein 1971, 374).

El naixement de la Universitat va suposar disputes entre les autoritats eclesiàstiques, les quals creien perdre part de la seva *auctoritas*, i els mestres i estudiants, especialment de la universitat de París, que volien sortir del jou de les *potestates* eclesiàstiques locals (Verger 1997, 52-53). No serà fins l'any 1231, amb el papa Gregori IX i la seva butlla *Parens Scientiarum*, que es van prendre mesures sobre les universitats amb l'objectiu de promoure el seu desenvolupament, sobretot pel que fa a l'estudi de la teologia, i se li concedí a la universitat prestigi, consideració i una autoritat intel·lectual respectada per tota la cristiandat.<sup>181</sup> Aquesta autoritat, concedida particularment a la universitat de París,<sup>182</sup> va tenir un impacte considerable sobre l'antijudaisme intel·lectual i sobre les condemnes dels llibres rabínics i del Talmud.<sup>183</sup>

Durant el segle XIII els enfrontaments entre seguidors i detractors jueus de la *Guia dels perplexos* de Maimònides van portar als darrers a buscar ajuda entre els frares dominics i la Inquisició.<sup>184</sup> Com a conseqüència, aquesta obra va ser cremada públicament a Montpeller el 1232-1233.<sup>185</sup> Aquest tipus de repressió va portar a molts jueus a abandonar la seva religió i a convertir-se al cristianisme.<sup>186</sup> Tanmateix, aquests conversos van proporcionar als seus nous companys de fe material que fonamentava l'antijudaisme, entre el qual cal veure el Talmud (Behrman 1992, 194). Aquest fet va aconseguir que els cristians modifiquessin i ampliessin els seus mètodes de conducció

---

<sup>181</sup> Sobre la transcendència de la teologia a la Universitat de París, veg. (Courtenay 2008, 150).

<sup>182</sup> Segons Thijseen (1998, IX), París va ser el lloc on els Mestres de Teologia del segle XIII van lluitar amb més puixança per invalidar i eliminar qualsevol ensenyament poc ortodox que, des de la seva perspectiva, es considerava impropí. Sobre els jueus fora d'aquesta ortodòxia, veg. Abulafia (1995, 54).

<sup>183</sup> La importància de la Universitat de París, pel que fa a la qüestió del Talmud, es reflecteix en el fet que molts mestres universitaris van participar en el judici contra el Talmud i van ser sota-signants del document pel qual va ser finalment condemnat Grayzel (1966, 252). Vegeu en quant a aquest tema també, Jordan (1989, 111), Tuilier (1999, 71 nota 40), Gorochov (2012, 535), Novikoff (2013, 190-200), Y. Schwartz (2015, 100-101) i Grice (2019).

<sup>184</sup> En quant a aquest tema, vegeu J. M. Rosenthal (1956, 61) i J. Cohen (1986a, 607).

<sup>185</sup> Respecte a aquest tema, vegeu J. Cohen (1983b, 59-60) i Tuilier (1999, 61). Alguns estudiosos com Hasselhoff (2004) o Y. Schwartz (2015, 94-95) opinen que aquesta obra hauria estat cremada a París.

<sup>186</sup> Sobre això vegeu, entre d'altres, Dahan (1992, 326-27) i Capelli, (2015, 89-102).

de la polèmica anti-jueva sobretot amb l'abundància de citacions de les fonts a rebatre (J. Cohen 1986a, 596). Un d'aquests conversos va ser Nicolàs Donin,<sup>187</sup> el qual va posar, el 1238-39, en coneixement del Papa Gregori IX una llista de trenta-cinc acusacions contra el Talmud<sup>188</sup> el qual fet va desencadenar els esdeveniments parisencs que van portar aquesta obra a la crema i a la condemna definitiva el 1241/1242.<sup>189</sup> Tant les cròniques hebrees com les llatines d'aquesta disputa demostren que els cristians s'havien mostrat inquiets per aquesta literatura rabínica postbíblica i per la manera com si retratava el cristianisme.

### 2.3 Nicolàs Donin i els trenta-cinc articles contra el Talmud

El catalitzador de la investigació i el judici contra el Talmud va consistir en una carta lliurada a Roma al papa Gregori IX per Nicolàs Donin, un jueu de La Rochelle convertit al cristianisme el 1236.<sup>190</sup> En la seva carta, Donin presentava trenta-cinc articles d'acusació contra el Talmud fonamentats en passatges talmúdics de traduccions llatines (Fidora and Cecini 2016, 190-91). Com a reacció a aquestes denúncies, Gregori IX va escriure cartes a diversos reis i autoritats eclesiàstiques europees, amb la finalitat de requisar els llibres talmúdics de les comunitats jueves i iniciar una investigació. El rei francès Lluís IX va fer cas de la sol·licitud papal i, finalment, es va celebrar un judici a París el juny de 1240, que consistia en una disputa entre Nicolàs Donin i els rabins Yehiel de París, Judà ben David de Melun, Samuel ben Salomon i Moisès de Coucy,

---

<sup>187</sup> Pel que fa al cognom Donin, representa el diminutiu de Dieudonné, nom comú al nord de França per els conversos anomenats anteriorment *Mattityahu*, 'Regal del Senyor' Gross (1897, 560-61). Alguns estudiosos han suggerit la possibilitat que Donin fos un caraïta, veg. Simonsohn (1991, 279), Parente (1996, 540) i Lasker (1993, 323-32).

<sup>188</sup> Una edició dels trenta-cinc articles de Donin pot trobar-se a Isidore Loeb (1880, 247-61), ídem (1880, 248-70) i ídem (1981, 39-57). Els documents en llatí i hebreu relatius als fets de París han estat recollits i traduïts en Chazan (2012).

<sup>189</sup> La data exacta és discutida, vegeu Rose (2011, 324-39).

<sup>190</sup> Les fonts hebrees sobre l'informe de la disputa de París ens indiquen que Nicolas Donin va ser excomunicat i exclòs de la seva comunitat jueva quinze anys abans (és a dir, el 1225). Per a dades cronològiques i bibliogràfiques de Nicolas Donin veg. Fidora (2015a), ídem (2015b); Capelli (2017, 159-178) i ídem (2019, 29-58).



segons l'informe hebreu, i en un interrogatori inquisitorial als rabins Yehi'el de París i Judà ben David de Melun, segons l'informe llatí.<sup>191</sup>

La innovació més gran de Donin respecte a la tradició polèmica anti-jueva va ser el nou enfocament del Talmud,<sup>192</sup> confirmava que era la segona Llei dels jueus i que tenia més autoritat que la Bíblia, afirmacions que implicaven que els jueus ignoraven l'Escriptura Chazan (2012, 17 ).<sup>193</sup> Donin també va relatar que el Talmud contenia blasfèmies contra Déu, Jesús, la Mare de Déu, així com insults dirigits contra els gentils, identificats tendenciosament en la seva traducció com a cristians (Cecini i De la Cruz 2018).<sup>194</sup> Com a resultat, el papa Gregori IX va considerar que el Talmud representava un motiu d'heretgia dins del judaisme, el qual posava en dubte el paper que els jueus, segons la noció de sant Augustí, tenien com a guardians de la Llei i que podia comportar conseqüències negatives, tant per a l'Església com per al cristianisme. Per aquest motiu, el Talmud –igual que feia poc havia esdevingut amb els escrits de Maimònides– va convertir-se en un adversari que calia destruir (Rembaum 1982, 212).

Així doncs, el papa Gregori IX va iniciar una campanya contra el Talmud envià, al juny de 1239, diverses cartes que contenien aquests articles, tant a les autoritats eclesiàstiques com als reis d'Europa.<sup>195</sup> El papa va demanar a Guillem d'Alvèrnia, el bisbe de París, que transmetés les seves ordres als arquebisbes i als reis europeus<sup>196</sup> i que s'encarregués, amb els dominics i franciscans que els jueus lliuressin els seus llibres a les autoritats laiques (Grayzel 1966a, 242).

---

<sup>191</sup> Per als 'informe hebreu' i 'informe llatí' cfr. més endavant, apartats 1.4.1 i 1.4.2.

<sup>192</sup> Vegeu en aquest sentit, Capelli (2017, 168) i Chazan (2012, 46).

<sup>193</sup> Aquestes afirmacions van atreure l'atenció de Gregori IX, veg. Rembaum (1982, 205-10) i J. Cohen (1999, 322).

<sup>194</sup> Una vegada que el Talmud va ser posat en coneixement del cristianisme i es va revelar el perill que representava, la càrrega principal que hi havia contra ell dins de la Disputa s'hauria d'haver dirigit sobre aquest tema, donat que era en el que les autoritats eclesiàstiques tenien més competència. En aquest sentit, Berger (2015, 129) afirma que «l'argument més perillós de tots va ser la col·lecció de Donin de lleis talmúdiques que discriminin els gentils. En aquest sentit, les referències talmúdiques contra tots els cristians poden considerar-se com una amenaça que afecta l'ordre social i la raó d'ésser dels teòlegs».

<sup>195</sup> Vegeu, Grayzel (1966, 243-234) i Hoff (2012, 93-95).

<sup>196</sup> Sobre Guillem d'Alvèrnia, vegeu Valois (1888, 124), Grayzel (1966, 243-234), Berlioz (2015, 9-34) Bernstein (2015, 271-92); respecte l'exegesi bíblica i Guillem d'Alvèrnia, vegeu Dahan (2015, 237-70); sobre Guillem d'Alvèrnia i l'ordre dels dominics, vegeu Santi (2015, 137-54). Segons Y. Schwartz (2015, 96) l'elecció de la ubicació per a la disputa també podria haver estat relacionada amb les purgues intel·lectuals pel que fa a l'heretgia ja realitzada a la Universitat de París; només el rei de França, Lluís IX, va participar en aquesta campanya.

## 2.4 La disputa de París

El procediment de la disputa ens ha arribat per dues fonts diferents: pel relat en hebreu, conegut com a *Vikkuaḥ*, escrit pel rabí Yehi'el de París; i pel document llatí conservat al *dossier* de les *Extractiones*.<sup>197</sup>

### 2.4.1 L'informe hebreu de la disputa: *Sefer wikkuaḥ* del Rabbenu Yehi'el de París

L'acta hebrea va ser escrita per Joseph ben Nathan, un deixeble del rabí Yehi'el de París durant el s. XIII.<sup>198</sup> Segons aquest text, els rabins Yehi'el de París, Judà ben David de Melun, Samuel ben Salomon i Moisès de Coucy haurien actuat com a defensors del Talmud (Loeb 1880, 248) a la Disputa de París i haurien contrarestat cada acusació que Donin, en la funció de fiscal,<sup>199</sup> haurien fet davant d'un panell de jutges eclesiàstics i la reina Blanca de Castella, mare del rei Lluís IX. En última instància, el Talmud va ser condemnat i molts exemplars foren cremats a la foguera, a París, davant de la catedral de Nôtre Dame, el 1241/1242 (Rose 2011, 338; Sirat 1999a, 127).

Tanmateix l'informe hebreu ha estat considerat pels estudiosos un relat de ficció,<sup>200</sup> d'escassa objectivitat, que no descriu el que realment es va produir durant la Disputa, tal i com havia estat interpretat per l'autor. Joseph ben Nathan va escriure el *Vikkuaḥ*,

---

<sup>197</sup> Vegeu Loeb (1881, 39-57); traducció a l'anglès per J. Friedman *et al.* (2012, 122-125).

<sup>198</sup> Grünbaum (1873) va fer una edició, amb diverses omissions i errors de transcripció, basada en París, Bibliothèque nationale de France, héb. 712. Margalio (1977) va publicar posteriorment una altra edició, dependent de la de Grünbaum, tot i que n'hi va fer algunes esmenes. Hi ha una traducció a l'anglès feta per J. Friedman *et al.* (2012, 126-168). Respecte al *Vikkuaḥ*, veg. Baer (1932, 172-77), Galinsky (2012, 109-40), Capelli (2001, 88-89), ídem (2015, 46-49) i Ragacs (2019, 9-28). És important, per a comprendre la versió hebrea de la Disputa de París, que aquest informe va ser recopilat pel mateix autor de l'obra *Sefer Yoseph ha-Mekanê*, compost vers el 1260 i considerada com la primera obra de polèmica anticristiana escrita al nord de França, per Joseph ben Nathan, jueu descendent d'una família rabínica de Narbona i que va haver de traslladar-se al nord de França (Hames 2013, 209 nota 2). Per l'edició de l'obra *Sefer Yoseph ha-Mekanê*, vegeu J. M. Rosenthal (1970). Sobre la literatura de polèmica, veg. Soussen (2013, 175-89). La datació de l'acta hebrea encara no està clara, vegeu, al respecte, Kisch (1874, 66) i més recent Hames (2015, 120).

<sup>199</sup> En realitat l'acusador (Donin) no podia haver estat present al judici i els acusats només se'ls permetia respondre amb algunes paraules tal i com mostra el text llatí.

<sup>200</sup> Les disputes intel·lectuals que es mostren en els anteriors textos de *Christiani adversus Iudaeos* també constitueixen escenaris ficticis, tot i que potser es van celebrar algunes reunions no planificades i informals entre jueus i el clergat. En quant a aquest tema, vegeu Grabois (1975, 613-14), Berger (1986, 579), Fioravanti (1993, 627) i Novikoff (2011, 409).

doncs, per ensenyar els lectors jueus com havien de refutar els atacs cristians contra el Talmud en possibles disputes posteriors (Harvey 2013, 210) i fóra aquest, possiblement, el motiu pel qual es fa un ús excessiu de llenguatge literari i està ple de figures retòriques per refutar l'oponent cristià, és a dir, Donin, i exaltar els jueus.<sup>201</sup> Lampurlanés (2018) proposa que s'hauria de tenir present el text del s. XIII anomenat *Errores Iudaeorum* de Thibaud de Sezanne,<sup>202</sup> i que aquest li proporcionaria a l'informe hebreu de la disputa de París una certa fiabilitat.

Isidore Loeb ha identificat cinc temes generals que, segons sembla, corresponen a l'ordre dels tractats de la temàtica *Extractiones de Talmud*.<sup>203</sup> Tanmateix, el contingut talmúdic del *Vikkuaḥ* i el dels trenta-cinc articles de Donin no sempre són coincidents, perquè el relat hebreu elabora algunes parts del Talmud que no es discuteixen en els articles o que, en canvi, es tractaven de manera diferent dins d'aquests últims.<sup>204</sup>

Galinsky (2012, 109-40) afirma que les diferents versions del *Vikkuaḥ*, tal com es conserven en tres manuscrits,<sup>205</sup> revelen que l'informe hebreu va patir dues rescripcions i hi ha establert una línia temporal, argumentant que el manuscrit del Vaticà presenta el testimoni més antic, amb el text més exacte, per ser més proper a l'informe llatí. Això

---

<sup>201</sup> Hames (2013, 210) ha suggerit que no hi ha proves històriques per a una disputa pública a París el 1240 i que, en realitat, el *Vikkuaḥ* de Yehiel de París és, de fet, una refeta de l'informe hebreu de Nahmànides sobre la Disputa de Barcelona (1263). També destaca (2015, 120) que tot i les divergències existents donades pels diferents antecedents geogràfics, culturals i educatius dels autors, hi ha moltes similituds que comparteixen els dos informes. Per contra, veg. Chazan (1992, 83-85).

<sup>202</sup> Pels *Errores Iudaeorum* i els manuscrits d'aquesta obra, vegeu Kaepelli i Panella (1993, 292-95), Orfali (1994, 679-732), Cardelle (2001, 327-49) i ídem (2002, 3-19). Thibaud de Sezanne, convertit al cristianisme i frare dominic, va ser un personatge clau en la condemna del Talmud de 1248. Tot i ser un jueu convers, en determinades ocasions sembla discutible el seu coneixement de la literatura rabínica, ja que presenta el Talmud com una doctrina que consta de quatre ordres en lloc dels sis que són realment; a més a la seva obra hi trobem moltes semblances amb les de Pere Alfons i amb els trenta-cinc articles de Donin. Sobre les similituds entre les obres de Thibaud i Donin, vegeu Fidora (2015b, 17-28). No obstant això, els *Errores* contenen fragments talmúdics no presents a altres textos llatins que ens permeten considerar que Thibaud va estar present a la disputa de París i que hauria pogut, doncs, prendre consciència d'aquestes referències rabíniques. Lampurlanés (2018) proposa la idea que els diferents passatges que es troben tant en el *Vikkuaḥ* com als trenta-cinc articles corresponen a les diverses postures adoptades pels dos papes implicats en els esdeveniments de París.

<sup>203</sup> Vegeu al respecte Loeb (1880a, 251-52), J. M. Rosenthal (1956, 76) i més recent Rembaum (1982, 205).

<sup>204</sup> En Lampurlanés (2018) pot trobar-se una taula comparativa de l'informe hebreu i els articles de Donin juntament amb les referències talmúdiques més rellevants.

<sup>205</sup> Els manuscrits són els següents: París, Bibliothèque Nationale de France, héb. ms. 712; Moscow, National Library of Russia, ms. Günzburg 1390; i Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 324.

no obstant alguns estudiosos com (Ragacs 2019, 9–28 i Capelli 2019, 29–58), han criticat aquesta visió de Galinsky sobre la cronologia manuscrita i la fiabilitat del text del manuscrit del Vaticà.<sup>206</sup>

#### 2.4.2 La versió llatina de la Disputa

Autors com (Y. Baer 1931, 172–77) i, més recentment, Galinsky (2012, 109-40) han afirmat que el breu relat llatí ofereix una versió més fiable i seriosa de la Disputa de París de 1240.<sup>207</sup> El seu pròleg diu que dos rabins, el rabí Yehi'el de París, i el rabí Judà ben David de Melun (*magister Vivo* i *magister Iudas*), van ser convocats per donar testimoni sobre el contingut del Talmud.

L'informe llatí presenta detalls interessants sobre el judici, els quals revelen forces analogies amb el seu homòleg hebreu.<sup>208</sup> Lampurlanés (2018) estableix que hi ha paral·lels entre els passatges llatins i els articles de Donin que no s'inclouen a l'acta hebrea, correspondències com ara *Êrubin* 19a i *Aḥoda Zarâ* 3b i opina que durant la disputa real s'haurien discutit diversos passatges talmúdics que abans no havien estat censurats per Donin,<sup>209</sup> una situació que hauria de donar cert grau de credibilitat a l'informe hebreu.<sup>210</sup> Per a aquesta qüestió, doncs, és rellevant el text de l'Antologia,

---

<sup>206</sup> Ragacs (2019, 9-28) proporciona proves textuales que atorguen una fiabilitat històrica més gran als textos de París i Moscou i estableix que alguns passatges que apareixen únicament en aquests últims manuscrits tenen ressò en els textos d'escriptors llatins contemporanis, com és el cas d'Odo de Châteauroux.

<sup>207</sup> Y. Baer (1931, 172–74) ja havia assenyalat al respecte que les actes llatines descriuen la Disputa de París com una investigació inquisitorial, una situació que, segons ell, correspon més a la realitat. Sobre això podeu veure també Rosenthal (1956, 68-74), Merchavia (1970, 239-48) i Rembaum (1982, 204). Així i tot per altres autors, més contemporanis, els procediments inquisitorials van sorgir en una data posterior, vegeu Jordan (1992, 66 nota 22), Parente (1956, 549) i Y. Schwartz (2015, 95–96).

<sup>208</sup> A Loeb (1880, 253-254) pot trobar-se una taula on es mostren les concordances entre els trenta-cinc articles, els passatges del *Vikkuaḥ* que apareixen a les *Extractiones* i les preguntes llatines adreçades al *magister Vivus* i al *magister Iudas*.

<sup>209</sup> La major part del material llegendari i fabulós del Talmud que Donin havia censurat són passatges agàdics que no tenen autoritat legal. La discussió sobre l'agadà es presenta a tots dos informes de la disputa, en especial a la versió hebrea, on aclareix la posició que ocupa l'agadà dins el Talmud i la importància que té dins el judaisme. Per a l'enfocament de l'agadà adoptat per Yehi'el al *Vikkuaḥ*, vegeu J. Friedman, *et al.* (2012, 130–31).

<sup>210</sup> Lampurlanés (2018) ha creat una taula amb les preguntes i els temes tractats dins de l'informe llatí, les referències talmúdiques presents a cada pregunta, la relació entre elles i amb els articles de Donin.

interpretat com una selecció de passatges talmúdics fets per Donin, però finalment descartades al seu informe d'acusació (Cecini i De la Cruz 2018).<sup>211</sup>

Malgrat que el Talmud va ser condemnat a la crema a París el 1241/42, el procediment de París no va concloure fins el 1248, quan el Talmud va ser condemnat de manera definitiva. Mentrestant els representants de les comunitats jueves van aconseguir convèncer el successor del Papa Gregori IX, Innocenci IV, que no podien realitzar els seus rituals i viure d'acord amb les seves tradicions si es veien mancats del Talmud i que, per tant, no se'ls-en podia privar. Així a l'agost de 1247 Innocenci IV va escriure una carta al rei Lluís IX per a informar-lo que havia demanat a Odo de Châteauroux, el bisbe de Túscul i llegat de la Seu Apostòlica, que tornés a examinar el Talmud, tenint present aquest fet (Friedman, Hoff *et al.*, 2012, 97-98). Com a resultat, un grup de traductors experts van realitzar una traducció sistemàtica i literal al llatí de gairebé dos mil passatges del Talmud de Babilònia. Aquesta extraordinària tasca, va comportar l'elaboració les *Extractiones de Talmud* el 1244/5, una fita altíssima que va inspirar altres cristians contemporanis.

## 2.5 Les *Extractiones de Talmud*

La mort del papa Gregori IX l'agost de 1241 i la consegüent coronació d'Inocenci IV el juny de 1243 van crear un ambient de tolerància per als jueus respecte a la prohibició del Talmud. Com ja hem vist, els representants de les comunitats jueves van sol·licitar al nou papa que els permetés de tornar a utilitzar el Talmud, ja que sense aquesta obra no podien entendre la Bíblia.<sup>212</sup> A causa d'aquest fet, Innocenci IV l'any 1247 va escriure una carta al rei Lluís IX per informar-lo del fet que havia encarregat a Odo de Châteauroux,<sup>213</sup> el bisbe de Túscul i llegat de la seu apostòlica, que realitzés una revisió del judici contra el Talmud (Friedman, Hoff *et al.* 2012, 97-98). De fet, Odo de

---

<sup>211</sup> Per una edició crítica de l'Antologia i un estudi comparatiu que demostra la relació existent entre l'Antologia i els trenta-cinc articles de Donin, vegeu Cecini i De la Cruz (2019, 59-100).

<sup>212</sup> Loeb (1880, 294) descriu que, el novembre de 1244, a Lió, certs jueus van apropar-se al papa Innocenci IV tot demanant-li que revoqués la condemna al Talmud.

<sup>213</sup> Sobre Odo de Châteauroux, veg. (Charansonnet 1993, 105-7).

Châteauroux, amb un grup de traductors experts,<sup>214</sup> havia posat en marxa, l'any 1244/45<sup>215</sup> la primera traducció metòdica i sistemàtica de gairebé dos mil passatges del Talmud de Babilònia al llatí, anomenada *Extractiones de Talmud*.<sup>216</sup> Aquest treball va servir finalment per condemnar el Talmud per segona vegada, el maig de 1248.

Aquesta extraordinària traducció llatina, no només és la primera, sinó també és el *corpus* més gran de les traduccions del Talmud al llatí, ha de considerar-se una fita en la història de les relacions cristiano-jueves ja que, poc després, els cristians s'adonarien que aquesta literatura també podia ser utilitzada de forma afirmativa per fonamentar les veritats cristianes.<sup>217</sup> De fet, les *Extractiones* (en la seva versió seqüencial, –sT–) van ser reelaborades, ordenant els passatges de manera temàtica (*Extractiones secundum ordinem thematicum*, –tT–) sens dubte amb una finalitat polèmica. Finalment, l'*Excerptum de Talmud*, recull aquesta tradició amb vocació d'utilitat polèmica.

## 2.6 Dossier

---

<sup>214</sup> Aquest grup de traductors estava format per l'arquebisbe de Sens (Walter), Guillem d'Alvèrnia, bisbe de París, el bisbe de Senlís, per Godfried de Blevel, pel capellà del Papa qui en aquell moment era regent a París, i per d'altres mestres de teologia de la Universitat de París (Hames 2004, 267-85). Sobre això vegeu també Gorochov (2012, 526-40), Grayzel (1966b, 278-79), Merchavia (1970, 451). Sobre la figura de Guillem d'Alvèrnia, veg. Valois (1888, 134).

<sup>215</sup> Com han mostrat Fidora (2015a, 64-65) i Fidora i Cecini (2016, 189-192), la data de composició de les *Extractiones de Talmud*, 1244-1245, pot establir-se a partir de la informació proporcionada pels pròlegs de l'obra: el primer pròleg afirma que es van dur a terme dues traduccions del Talmud, la primera d'elles fa referència als trenta-cinc articles de Donin, mentre que la segona es refereix a les mateixes *Extractiones*; el segon pròleg ens informa de la cronologia relativa a aquestes traduccions, i s'hi afirma que Donin va dirigir-se al papa Gregori IX en el dotzè any del seu pontificat, és a dir el 1239, i que la segona traducció, les *Extractiones*, va preparar-se cinc o sis anys després d'aquest fet, és a dir el 1244/45 (Iozzelli 1994, 26).

<sup>216</sup> Aquesta traducció es presenta segons dos sistemes d'ordenació diferent: la primera traducció presenta els passatges talmúdics segons l'ordre hebreu; aquesta és la versió coneguda com a versió seqüencial. L'altra versió és una reordenació dels passatges segons temes polèmics; aquesta versió es coneix com a temàtica.

<sup>217</sup> Un exemple d'aquesta afirmació és l'ús del Talmud en la famosa disputa de Barcelona de 1263, que va plantejar un altre convers jueu, frare Pau Cristià, contra el rabí Moxé ben Nahman, altrament conegut com Nahmànides (1194-1270). Pau Cristià volia demostrar alguns dels principis centrals de la fe cristiana utilitzant el Talmud com a text de prova, vegeu al respecte Chazan (1992a). Després de la disputa de Barcelona, un dominic català, Ramon Martí, va completar (vers el 1280) la seva obra magistral *Pugio, fidei* la qual conté nombroses citacions del Talmud a més d'altres escrits rabínics que demostren que el Messies ja havia arribat. En aquesta obra cita els textos en la seva llengua original i proporciona una traducció al llatí. En conjunt, aquestes traduccions constitueixen un segon corpus de traduccions del Talmud al llatí.

Atès que les *Extractiones de Talmud* formen part de la controvèrsia del Talmud de la dècada de 1240, van ser precedides i seguides en el temps per altres documents, els quals van ser reunits amb les *Extractiones*. Aquest material conjunt relatiu a la investigació envers el Talmud l'anomenem 'dossier'. Alguns d'aquests documents són els trenta-cinc articles d'acusació de Nicolàs Donin, l'intercanvi epistolar entre el papa, el rei i les autoritats eclesiàstiques. Inicialment el dossier consistia en dues parts, cadascuna de les quals estava introduïda per un pròleg. La primera part, doncs, d'aquest dossier conté l'obra principal, és a dir la versió seqüencial de les *Extractiones de Talmud*, la qual es va dissenyar traduint el Talmud d'acord amb l'ordre seguit per l'original hebreu i la traducció de pregàries i material litúrgic del *Liber Krubot*.<sup>218</sup> La segona part reuneix tots els documents que envolten les *Extractiones*, altres passatges talmúdics, als quals anomenem Antologia Talmúdica,<sup>219</sup> una traducció llatina d'una selecció de les gloses de Raixí sobre passatges de l'Antic Testament,<sup>220</sup> els informes de les declaracions dels dos rabins (rabí *Vivus* i rabí *Iudas*) a la disputa de París, seguit d'una breu llista de noms de rabins;<sup>221</sup> la correspondència epistolar sobre el Talmud, la sentència final de condemna signada per tots els teòlegs i juristes que hi van participar, i un breu explícit. A partir dels materials recopilats en aquest dossier, es va elaborar un altre document, que reordena el material segons temes de polèmica,<sup>222</sup> és a dir la versió temàtica de les *Extractiones* (tT).<sup>223</sup> Dita versió va circular de manera independent i va

<sup>218</sup> Algunes parts d'aquesta obra van considerar-se anticristianes. Sobre la versió llatina *Liber Krubot* i les seves possibles fonts, vegeu Van Bekkum (2019, 171-218), Loeb (1880, 249-250) i Dahan (xxx 96, nota 13).

<sup>219</sup> De la Cruz (2017, 25) considera que aquesta antologia prova que va existir una segona traducció del Talmud de Babilònia al llatí i, a més, que aquesta es va realitzar pel mateix traductor que el de les *Extractiones de Talmud* però per un intèrpret diferent. Sobre el traductor i la traducció de les *Extractiones* vegeu l'apartat 2.8. Cecini i De la Cruz (2019, 59-100) identifiquen aquest material com passatges traduïts per Donin que no van ser inclosos als trenta-cinc articles.

<sup>220</sup> Les gloses han estat editades per diferents autors com Dahan (1978, 43-54) i, especialment, Hasselhoff (2015a, 103-110), ídem (2015b, 29-42) i ídem (2017a, 111-28)

<sup>221</sup> Aquest llistat de noms pot trobar-se en Vernet i Pons (2018, 592-96).

<sup>222</sup> Els temes que es troben a la versió temàtica són: *de auctoritate Talmud, de sapientibus et magistris; de blasphemii contra Christum et beatam Virginem; de blasphemii contra Deum; de malis quae dicunt de goym, id est christianis (de imprecationibus contra goym); de erroribus; de sortilegiis; de somniis; de futuro saeculo; de Messia; de stultitiis; de turpitudinibus et immunditiis; de fabulis*.

<sup>223</sup> La versió temàtica va realitzar-se mitjançant la versió seqüencial, així com la resta de materials continguts al dossier. Inicialment aquest document va ser vinculat al manuscrit Bibliothèque nationale de France, mss. Lat.16558, del segle XIII. Sobre els manuscrits que componen l'obra *Extractiones*, vegeu el següent apartat, 2.7. Hi ha una edició de la versió temàtica en preparació per Cecini, de la Cruz i Lampurlanés.

ser afegida, amb una ulterior versió del primer pròleg, a un dels manuscrits de les *Extractiones*, el manuscrit Paris, BnF 16558, com es veurà a continuació.

## 2.7 Manuscrits

Els textos sobre la controvèrsia parisenca contra el Talmud han sobreviscut en vuit manuscrits llatins<sup>224</sup> els quals presenten la traducció llatina segons dos sistemes diferents d'ordenació de les *Extractiones de Talmud*: la primera versió, preparada vers el 1244/45, anomenada seqüencial perquè presenta els passatges talmúdics segons l'ordre en què apareixen a l'original hebreu i l'altra versió, la temàtica, que ordena els passatges en capítols segons temes de controvèrsia.

Els manuscrits que han conservat ambdues versions són els següents:<sup>225</sup>

*P* Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 16558, 238 ff. (sT, tT)

*W* Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, Ms. I Q 134 a, 2 ff. (fragmentari; sT)<sup>226</sup>

*S* Schaffhausen, Stadtbibliothek, Ms. Min. 71, ff. 60-153 (tT)<sup>227</sup>

*M* Stuttgart, Hauptstaatsarchiv, SSG Maulbronner Fragment, f. 1 (fragmentari; tT)<sup>228</sup>

*G* Girona, Arxiu Capitular, Ms. 19b, 81 ff. (incomplet; sT)<sup>229</sup>

*C* Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine, Ms. 153, 142 ff. (sT)<sup>230</sup>

---

<sup>224</sup> Veg. Fidora (2015, 66-67); Cecini, De la Cruz i Vernet (2015, 84).

<sup>225</sup> Els manuscrits que transmeten la versió seqüencial són *P*, *W*, *G*, *C*, *B*, *Z*, així com el text llatí marginal de F<sub>8</sub> i F<sub>9</sub>, mentre que els que contenen la versió temàtica són *P*, *S*, *M* i *Z*.

<sup>226</sup> Editat per Joseph Klapper, "Ein Florilegium Talmudicum des 13. Jahrhunderts", *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1 (1926, 3-23).

<sup>227</sup> Rudolf Gamper, Gaby Knoch-mund, Marlis Stähli, *Katalog der mittelalterlichen Handschriften der Ministerialbibliothek Schaffhausen*, Urs Graf Verlag GmbH, Dietikon-Zürich, 1994, pp. 176-177.

<sup>228</sup> Editat per Gorge K. Hasselhoff, Óscar de la Cruz, "Ein Maulbronner Fragment der lateinischen Talmudübertragung des 13. Jahrhunderts (mit Edition)", *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, 74 (2015 331-344).

<sup>229</sup> Manquen alguns folis de l'inici, es comença a Beraḳot 15a, (*G* 1ra (44)). Sobre aquest manuscrit vegeu Vallicrosa (1960, 17-49) i més recent Fidora (2016, 49-56).

<sup>230</sup> Aquest manuscrit és probablement el *descriptus* de *G*. De la Cruz (2017) i Cecini i De la Cruz (2018).



B Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Ms. Theol. lat. fol. 306, 209 ff. (incomplert; sT)<sup>231</sup>

Z Paris, Bibliothèque Mazarine, Ms. 1115, 437 ff. (sT, tT)<sup>232</sup>

A aquests manuscrits llatins cal afegir-hi els tres volums del manuscrit de Florència suara comentat, que conté el text hebreu del Talmud amb glosses llatines marginals:

F<sub>7</sub> Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, coll. Antonio Magliabechi, Magl. II-I-7<sup>233</sup>

F<sub>8</sub> Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, coll. Antonio Magliabechi, Magl. II-I-8

F<sub>9</sub> Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, coll. Antonio Magliabechi, Magl. II-I-9

Aquests manuscrits, tot i estar en hebreu, contenen als marges dels dos darrers volums traduccions llatines relacionades amb les *Extractiones de Talmud*. Aquest manuscrit ens ajuda a veure com es va produir la traducció llatina del Talmud, és a dir, van afegir la traducció llatina als marges d'un text hebreu. Tanmateix, les diferències existents entre el text hebreu de Florència i el text llatí traduït als seus marges fan que sigui poc probable que Florència sigui la *Vorlage* de la traducció llatina.<sup>234</sup>

A aquests deu manuscrits cal sumar-n'hi dos més, els quals són un exemple de la reconstrucció i recepció de les *Extractiones*. Aquests manuscrits conformen l'obra anònima *Excerptum de Talmud*, una reordenació resumida de la versió temàtica de les *Extractiones*.

Els manuscrits que conformen l'*Excerptum de Talmud* són:<sup>235</sup>

Y Munic, Bayerische Staatsbibliothek, cIm 21259

L Londres, British Library, Add. 19952

---

<sup>231</sup> El manuscrit de Berlin acaba a Sanedrí 97a, (B 136va), Cecini, De la Cruz, i Vernet (2015, 84).

<sup>232</sup> És una còpia directa del manuscrit P. Vegeu Fidora (2015a, 66) i Hasselhoff (2016, 211).

<sup>233</sup> Es troba una descripció detallada d'aquest manuscrit al capítol anterior, a l'apartat 1.5.2.1.

<sup>234</sup> Vegeu Cecini (2017, 91-115) per un estudi textual on es compara el text llatí marginal de les *Extractiones* juntament amb el propi text talmúdic hebreu/arameu.

<sup>235</sup> Per una edició crítica, traducció i estudi de l'obra, vegeu Lampurlanés (2018).

## 2.8 Traducció i traductors

En el pròleg de les *Extractiones*, l'autor anònim proporciona la informació essencial sobre la traducció, és a dir, el seu objecte, el seu objectiu, l'individu i la persona responsable de l'encàrrec de les *Extractiones* va ser Odo de Châteauroux per a qui va ser encarregat, la seva data de composició i la seva metodologia.<sup>236</sup> A més, revela una pista sobre la seva persona i sobre el paper que va tenir en el procés de traducció. L'objectiu és revelar: «la perfídia i maldat jueves, la ceguesa del seu cor i la seva bogeria».

El mateix pròleg ens informa que la traducció es va dur a terme en diverses etapes: a la primera etapa dos intèrprets van traduir el text però –ens diu el pròleg– de manera independent i en diferents moments, tot i que entre dites traduccions hi havia petites diferències, essencialment eren molt similars. Els intèrprets, possiblement conversos jueus,<sup>237</sup> tenien una major competència en hebreu/arameu en canvi, però, no estarien versats en llatí. Així el traductor va ser el responsable d'expressar una interpretació pel que fa al significat del text font en un llatí correcte que respectés el cànon retòric del seu entorn literari mitjançant diverses fases de redacció i un procés de selecció dels passatges que apareixerien a la versió final de les *Extractiones*,<sup>238</sup> va decidir quins mots

---

<sup>236</sup> Segons Cecini (2017) i Cecini i De la Cruz (2018) la metodologia del text consisteix, de vegades, en fer la traducció paraula per paraula (*verbum ex verbo*) i, d'altres vegades, en fer la traducció segons el sentit del text (*sensum ex sensu*), és a dir, transmetre el significat del text encara que es canviï l'ordre de les paraules en la llengua de recepció.

<sup>237</sup> Cecini i De la Cruz (2018) consideren que és possible que una part de la seva traducció no s'expressés en llatí sinó en francès, la seva llengua vernacular. En el cas de la traducció dels trenta-cinc cicles de Nicolàs Donin, és a dir, la primera traducció (Fidora i Cecini 2016) han demostrat que aquest va ser el procediment de traducció. Gràcies a la informació que ens arriba pels pròlegs és possible que aquest fós també mateix procediment es va implementar durant la redacció de la versió seqüencial de les *Extractiones* és a dir, la segona traducció. Hames (2018, 230) assevera que la traducció seqüencial va fer-se per dos catòlics ben versats en hebreu. Per Dahan (1999, 99-10) les *Extractiones* van ser el resultat d'una traducció en dos temps: una primera de l'hebreu al francès i després una segona del francès al llatí fent una primera traducció. Mentre una altra persona estaria traduint de l'hebreu al llatí directament, obtenint així una segona traducció. Un compilador hauria contrastat totes dues traduccions, comprovant-ne la fiabilitat dels textos i la qualitat resultant.

<sup>238</sup> Sobre aquest tema, vegeu les descripcions dels manuscrits i el *stemma codicum* a De la Cruz (2017, 23-42), Cecini i De la Cruz (2018) i Lampurlanés (2018).

restaven en hebreu transcrits i quins es traduïen, si s'incloïen glosses explicatives o de quina manera havien de traduir-se determinades expressions.<sup>239</sup>

Tot i que els traductors de les *Extractiones* són desconeguts, alguns estudiosos han realitzat diversos enfocaments sobre aquesta qüestió.<sup>240</sup> En aquest sentit, trobem que al mateix pròleg de la traducció llatina del Talmud<sup>241</sup> el compilador anònim explica que tenia el Talmud traduït dues vegades, que inicialment es va preparar una primera traducció dels passatges talmúdics més importants i, després, va fer-se una segona de més recent; i tot i que aquestes traduccions van ser realitzades per traductors independents, al pròleg es comenta que van coincidir en les seves representacions, cosa que confirma la fiabilitat de les traduccions i dels traductors. Aquest procés de traducció en paral·lel implica que en algun moment el compilador anònim va haver de comparar les traduccions talmúdiques llatines. Aquesta és la relació que pot apreciar-se entre les diferents capes de les *Extractiones* i els articles de Nicolàs Donin. Fidora (2016, 187-200) explica com la traducció seqüencial i les seves posteriors reordenacions en blocs temàtics mostren addicions i modificacions que es remunten als articles de Nicolàs Donin, o almenys, se n'hi poden trobar clares reminiscències.

En canvi Gilbert Dahan (un dossier latin, 325)<sup>242</sup> ha suggerit que el convers Thibaud de Sézanne, autor dels *Errors Iudaeorum*, és tant el compilador com un dels traductors de les *Extractiones de Talmud* i basa la seva teoria en les semblances textuais entre ambdues obres.<sup>243</sup> Fidora (2015) suggereix que les parts analitzades a l'estudi de Dahan eren de la versió temàtica,<sup>244</sup> la qual inclou material dels articles de Donin. Les similituds considerades per Dahan, per tant, no deriven de les *Extractiones*, sinó dels

---

<sup>239</sup> Un índex d'Eulàlia Vernet (2018, 576-591) reuneix totes les paraules en hebreu que apareixen transliterades dins dels *Extractiones*. Aquest índex explica quina paraula específica en hebreu es pretén i proporciona l'ortografia i la traducció correctes.

<sup>240</sup> Per la presència de préstecs francesos antics al llatí, els traductors han de ser parlants de l'antic francès. A Vernet (2018, 592-596) pot trobar-se un índex dels manlleus francesos que es troben al text de les *Extractiones de Talmud*.

<sup>241</sup> El pròleg va ser editat per Merchavia (1970, 455-459) i, més recentment per Cecini i De la Cruz (2018).

<sup>242</sup> Dahan (1999, 99-106) i (2007, 356).

<sup>243</sup> Molts estudiosos han acceptat el seu argument i han identificat Thibaud de Sézanne com un dels escriptors / compiladors de les *Extractiones* Chazan (2011, 17), Capelli (2013, 441) i Hames (2013, 58).

<sup>244</sup> La versió temàtica deriva principalment de la versió seqüencial de les *Extractiones* però amb una forta influència d'altres fonts del dossier com els articles de Donin (Fidora 2015, 68-70).

articles, que efectivament semblen la font de Thibaud (Fidora 2015, 17-28).<sup>245</sup> A més, Thibaud de Sézanne, quan incorpora passatges que no es troben a les *Extractiones* o als articles de Donin, no proporciona una traducció tan exacta com la present a les mateixes *Extractiones* o com als trenta-cinc articles d'acusació de Nicolàs Donin.<sup>246</sup> Per tant, segons (Fidora and Cecini 2016, 187-200), no pot qüestionar-se que Nicolas Donin sigui un dels dos traductors a qui fa referència el compilador anònim<sup>247</sup> i identifica els seus trenta-cinc articles com la traducció més primerenca la qual fóra la citada en els pròlegs.

---

<sup>245</sup> Després de l'aparició d'aquest article, sembla que Capelli (2016, 43) ha desenvolupat dubtes sobre l'autoria de les *Extractiones* atribuïdes a Thibaud de Sézanne.

<sup>246</sup> Dahan (1999, 101) descriu Thibaud de Sézanne com un frare amb grans coneixements de la literatura rabínica i a Donin com un personatge poc cultivat.

<sup>247</sup> El compilador fa referència a aquest fet quan explica que, per a reforçar les seves afirmacions contra els jueus, vol afegir passatges talmúdics traduïts cinc o sis anys abans, de la boca de l'altre traductor que ell identifica com Nicolaus de Rupella (Fidora 2016, 187-200).

### 3. Estudi de les diferències textuals entre les *Extractiones* i el Talmud de Vilna

Com ja hem presentat amb anterioritat, el propòsit de la nostra tesi és investigar la tradició textual hebrea, a partir dels manuscrits hebreus que hipotèticament haurien servit de base per a elaborar la traducció llatina del Talmud de Babilònia. Per a fer-ho, hem intentat de resseguir i establir les fonts talmúdiques plausibles amb què s'hauria pogut basar la traducció del text llatí medieval.

Per a dur a terme el nostre objectiu, hem analitzat els diversos passatges llatins que discrepen de la versió/edició del text hebreu-arameu canònic del Talmud de Vilna, amb l'objectiu d'identificar dita tradició manuscrita hebrea, bo i cercant, en els diferents manuscrits medievals que es conserven, quines podrien haver estat les fonts utilitzades per a la redacció de les *Extractiones de Talmud*.

Donat, doncs, que existeixen diferents tradicions textuals talmúdiques manuscrites, en aquest capítol intentarem exposar de manera sistemàtica les diverses tradicions textuals del Talmud de Babilònia *vs.* la traducció llatina medieval. És a dir, compararem els diferents passatges de les *Extractiones* que no concorden amb l'edició canònica del Talmud de Vilna i oferirem un estudi d'aquests passatges divergents amb la finalitat de determinar de quina font talmúdica beu el *corpus* llatí.

Per fer més àgil la lectura d'aquest capítol, hem estructurat cada passatge de la mateixa manera:<sup>248</sup> en primer lloc oferim entre claudàtors i en negreta, el número del passatge segons l'edició de les *Extractiones de Talmud* (sT), juntament amb el tractat i la pàgina al qual pertany; en segon lloc, proporcionem el text llatí de les *Extractiones*, entrat. La traducció al català de la traducció llatina que presentem l'escrivim a nota a peu de pàgina, quan els noms no tenen una forma tradicional en català l'oferim en llatí en cursiva; immediatament després del text de les *Extractiones*, presentem l'estudi propi de cada passatge. En aquesta secció el lector podrà trobar tant les referències al text llatí, escrit en cursiva, com la seva traducció, la qual va entre guions mitjans, així com també les referències al text dels manuscrits hebreus i la seva traducció, també entre parèntesis

---

<sup>248</sup> L'ordre amb què oferim l'estudi dels passatges és el seguit per l'edició de les *Extractiones*.

francesos. El text hebreu estudiat es remarca, sovint, amb diferents estils de subratllat per realçar la paraula o la frase d'estudi: considerem que, en fer-ho d'aquesta manera, és més fàcil situar-se dintre del text hebreu i trobar les diferents divergències textuals existents. En darrer lloc, després de l'estudi del passatge, oferim una taula amb tots els manuscrits hebreus amb els quals hem treballat per a estudiar el passatge en concret, els quals, ben sovint, representen gairebé tots els manuscrits conservats que el transmeten: pot trobar-s'hi el nom que nosaltres li hem atorgat als manuscrits, sovint més breu que la signatura de la seva catalogació, amb el número de foli on es troba el passatge en concret i, en el cas de l'edició de Vilna, també el número de línia. Únicament oferim, en nota a peu de plana, la traducció del text canònic de Vilna: quant a la resta de manuscrits, només la donarem en els casos en què la tradició textual estigui molt allunyada de la versió canònica de Vilna. Pels antropònims i topònims farem una transcripció simplificada, excepte quan aquests ja tinguin una forma tradicional en llengua catalana.

Les traduccions que oferim, tant del text llatí com del text hebreu, són nostres, tot i que per a elaborar la del text de Vilna hem consultat també la traducció anglesa de l'edició de Schottenstein i l'edició digital de Sefaria, The William Davidson Talmud,<sup>249</sup> la qual conté la traducció a l'anglès del rabí Adin Even-Israel Steinsaltz, a més de traduccions paral·leles dels comentaris principals.

Les cites bíbliques que apareixen als passatges estudiats les escrivim en nota a peu de pàgina de manera trilingüe: en primer lloc, el text hebreu de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), en segon lloc, el text llatí de la Vulgata; i en darrer lloc, la traducció de la Bíblia Catalana Interconfessional (BCI); només en el cas que la traducció catalana de la BCI s'allunyi massa del text hebreu, per tal que es pugui comprendre la nostra argumentació, en donarem una de pròpia, perquè s'ajusti més al text original.

---

<sup>249</sup> Aquesta edició *online* és consultable a l'adreça electrònica següent: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> [Darrera visita 18/11/2019].

La traducció llatina del Talmud de Babilònia que hem fet servir per al nostre estudi és el de l'edició crítica de les *Extractiones de Talmud, per ordinem sequentialem* (Cecini i De la Cruz 2018).

### 3.1 *Conspectus codicum*

**Bazzano**, Bazzano, Archivio storico Comunale, Ms. Fr. Ebr. 13; Sussman, 339

**Bolonya 107**, Bologna Archivio di Stato, Ms. Fr. Ebr. 107; Sussman, 248

**Bolonya 143.2**, Bologna Archivio di Stato, Ms. Fr. Ebr. 143.2; Sussman, 255

**Bolonya 556**, Bologna Archivio di Stato, Ms. Fr. Ebr. 556; Sussman, 305

**Cambridge 1.1**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 1 (1) 1; Sussman, 2014

**Cambridge 1.29**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 1 (1) 29; Sussman, 2036

**Cambridge 2.29**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. Ms. CUL: T-S F 2 (2) 29; Sussman, 2386

**Cambridge 5**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter Ms. CUL: T-S F 5.98; Sussman, 2479

**Cambridge 9**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 2 (2) 9; Sussman, 2370

**Cambridge 23**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S C 2.23+; Sussman, 1618

**Cambridge 29**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 2 (2) 29; Sussman, 2386

**Cambridge 29**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 2 (2) 29; Sussman, 2386

**Cambridge 51**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 1 (1) 51; Sussman, 2056

**Cambridge 57**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 2 (1) 57; Sussman, 2239

**Cambridge 75**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 1 (1) 75; Sussman, 2072

**Cambridge 78.48**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 78.48; Sussman, 4521

**Cambridge 78.126**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 78.126; Sussman, 4565

**Cambridge 78.192**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 78.192; Sussman, 4601

**Cambridge 79**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 79.77; Sussman, 4746

**Cambridge 80.89**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 80.89 ; Sussman, 4833

**Cambridge 80.199**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 80.199; Sussman, 4888

**Cambridge 87.100**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 87.100; Sussman, 5175

**Cambridge 87.109**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 87.109



**Cambridge 93.246**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 93.246+; Sussman, 5467.1

**Cambridge 93.580**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 93.580 [91]; Sussman, 5826.14

**Cambridge 94**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 1 (1) 94; Sussman, 2088

**Cambridge 118**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F2 (1) 118; Sussman, 2280

**Cambridge 132**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 2 (1) 132; Sussman, 2293

**Cambridge 141**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 2 (1) 141; Sussman, 2300

**Cambridge 155**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 2 (1) 155, Sussman, 2311

**Cambridge 161**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S F 2 (1) 161; Sussman, 2316

**Cambridge 206**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection Ms. CUL: T-S AS 206.214; Sussman, 5882.5

**Cambridge 222**, Cambridge University Library, Taylor-Schechter, Genizah Collection, Ms. CUL: T-S AS 222.8; Sussman, 5826.19

**Cambridge 329.108**, Cambridge University Library, Ms. T-S, NS 329.108; Sussman, 399

**Cambridge 329.112**, Cambridge University Library, Ms. T-S, NS 329.112-113; Sussman, 3403

**Cambridge 329.143**, Cambridge University Library, Ms. T-S, NS 329.143; Sussman, 3424

**Cambridge 329.655**, Cambridge University Library, Ms. T-S, NS 329.655; Sussman, 3790

**Cambridge 329.980**, Cambridge University Library, Ms. T-S, NS 329.980  
Compilation; Sussman, 3989

**Cambridge ADD**, Cambridge University Library, Ms. ADD 3207; Sussman, 1531

**Columbia 893**, New York, Columbia University, Ms. X893 T14, T141 | (294-295);  
Sussman, 5941

**Cremona**, Cremona, Archivio di Stato, Ms. Fragm. ebr. 33, 35, 57-58, 79-85; Sussman, 597

**Escorial**, Madrid, San Lorenzo de El Escorial, Biblioteca Real MS. G-I.3; Sussman, 1115

**F7**, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale Ms. Magl. Coll. II-I-7; Sussman, 467

**F8**, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale Ms. Magl. Coll. II-I-8; Sussman, 468

**F9**, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale Ms. Magl. Coll. II-I-9; Sussman, 469

**Gottweig**, Gottweig – Stiftsbibliothek, Ms. Gottweig 221; Sussman, 5

**Hamburg 165**, Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Ms. Cod. hebr. 19 | (165);  
Sussman, 7106

**Jerusalem 1**, Jerusalem, Ms. Yad Harav Herzog 1; Sussman, 7837

**JTS 2710**, The Jewish Theological Seminary in New York, Ms. JTS: ENA 2710/4;  
Sussman, 6565

**JTS 2089**, The Jewish Theological Seminary in New York, Ms. JTS: ENA 2089/2-3;  
Sussman, 6442

**JTS 2095**, The Jewish Theological Seminary in New York, Ms. JTS: ENA 2095/1; Sussman, 6450

**JTS 2578**, The Jewish Theological Seminary in New York, Ms. JTS: ENA 2578/19; Sussman, 6517

**Karlsruhe 2**, Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Ms. Reuchlin 2 | (9)Sussman, 7293

**Lehman**, New York, Manfred Lehman Collection, Ms. M. Lehman FR 1.1; Sussman, 6910

**Londres 15**, London, British Library, Ms. Or. 5558, N/15 (compilation)

**Londres 402**, London, British Library, Ms. BL. Add. 25,717 | (402); Sussman, 1061

**Manchester 75**, Manchester, John Rylands University Library, Ms. D. Sofer 75/1 (Private); Sussman, 1367

**Marburg**, Germany Hessisches Staatsarchiv Marburg, Ms. Hr. 15.36 | (316); Sussman, 7190

**Mòdena 26**, Modena, Biblioteca comunale, Ms. Fr. Ebr. 26.1; Sussman, 403

**Mosseri**, Cambridge university Library, Jacques Mosseri Genizah Collection, Ms. Mosseri IV.326.4

**Moscou 594**, Rossiskaya Gosurdarstuennaia Biblioteka, Russian State Library in Moscow, Ms. Günzburg 594; Sussman, 8473

**Moscou 1017**, Rossiskaya Gosurdarstuennaia Biblioteka, Russian State Library in Moscow, Ms. Günzburg 1017; Sussman, 8488

**Munic 95**, München, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. BSB. Cod. Hebr. 95; Sussman, 7204

**Munic 140**, München, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. BSB. Cod. hebr. 140; Sussman, 7206

**Munic 141**, München, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. BSB. Cod. hebr. 141; Sussman, 7207

**NLI 4.38**, National Library of Israel, Ms. NLI 4 577.4.38; Sussman, 7684

**NLI 4.54**, National Library of Israel, Ms. NLI 4 577.4.54; Sussman, 7687

**Nova York 15**, New York, Jewish Theological Seminary of America, Hebrew Union College, Kohut Collection, Ms. RAB 15; Sussman, 5953

**Nova York 2294**, New York, Jewish Theological Seminary of America, Ms. RAB 2294, ENA II 409; Sussman, 6073

**Nova York 2347**, New York, Jewish Theological Seminary of America, Ms. RAB 2347; Sussman, 6081

**Oxford 10**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. b. 10/59-60 | (2833.30); Sussman, 934

**Oxford 17/60**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. c. 17/60 | (2661.22); Sussman, 766

**Oxford 17/84**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. c. 17/84-85 | (2661); Sussman, 775

**Oxford 20**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. d. 20/25a-63 | (2675.2); Sussman, 853

**Oxford 23**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Opp. Add. fol. 23 (366); Sussman, 627

**Oxford 27**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. d. 27

**Oxford 62**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. c. 27/29 | (2835); Sussman, 955

**Oxford 367**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Opp. Add. 248 | (367); Sussman, 628

**Oxford 370**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Opp. 726 | (370); Sussman, 631

**Oxford 2673**, Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb. b. 1/8-9 | (2673.7); Sussman, 882

**París 671**, Paris, Bibliothèque National de France, Ms. NLF: Hébr. 671,4; Sussman, 8208

**París 1337**, Paris, Bibliothèque National de France, Ms. NLF: Supp. Hébr. 1337; Sussman, 8220

**París 1408**, Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. NLF: Suppl. Hébr. 1408/82-84 | (1408.37); Sussman, 8223

**Pirkowitz 187**, Sankt-Petersburg, National Library of Russia, Ms. Yevr. I. 87; Sussman, 8514

**Pirkowitz 293.1**, Sankt-Petersburg, National Library of Russia, Ms. Yevr. II. A 293.1.[a]; Sussman, 8526

**Pirkowitz 293.3**, Sankt-Petersburg, National Library of Russia, Ms. RNL Yevr. II. A 293/3; Sussman, 8531

**Toledo**, Taylor-Schechter Genizah Research Unit, Cambridge University Library

**Vaticà 110-111**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 110-111; Sussman, 7387

**Vaticà 112**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 112; Sussman, 7389

**Vaticà 115**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 115; Sussman, 7391

**Vaticà 118-119**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 118-19; Sussman, 7398

**Vaticà 120-121**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 120-121; Sussman, 7399

**Vaticà 122**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 122; Sussman, 7401

**Vaticà 123**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 123; Sussman, 7402

**Vaticà 130**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 130;  
Sussman, 7409

**Vaticà 487**, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Vat. ebr. 487 |  
(487. XII. 12); Sussman, 7431

**Viena 45**, Wien-Oesterreichische Nationalbibliothek, Ms. N: Fragm. Hebr. A 45;  
Sussman, 59

### 3.2 Estudi de les diferències textuals entre les *Extractiones* i l'edició de Vilna del Talmud de Babilònia

#### [211] Ber 33b (4)<sup>250</sup>

*Extractiones de Talmud*: P: 185 ra (89); G: 66rb (23); C: 55vb;  
Z: 348r (277)

- 1 Omnia sunt in manu Dei, praeter frigus, sicut scriptum est:  
«frigus in via perversi» (Prov. 22, 5).<sup>251</sup>

1 sicut] om. C

No és poc freqüent que en el text de les *Extractiones* alguns dels passatges bíblics es tradueixin segons el text hebreu enlloc de fer servir la versió llatina de sant Jeroni. Com podem veure en els següents exemples, aquests són passatges en què la versió de la Vulgata no tenia sentit dins el context talmúdic, no permetia de comprendre el text i, per tant, era necessari d'oferir una traducció directa de l'hebreu masorètic vocalitzat.

La Vulgata tradueix el passatge bíblic de Prov 22, 5 com a «*Arma et gladii in via perversi custos animae suae longe recedit ab eis*». En canvi, com podem veure en els següents exemples, els traductors de les *Extractiones* van oferir una traducció diferent a la de sant Jeroni, per tal que la cita bíblica tingués sentit dins el context del passatge talmúdic.

En aquest primer exemple podem observar que, no només el text llatí ha fet una traducció del passatge bíblic directament de l'hebreu masorètic, sinó que, a més, aquest

<sup>250</sup> CUL: T-S AS 79.77 no té aquest passatge.

<sup>251</sup> Vulgata: «arma et gladii in via perversi custos animae suae longe recedit ab eis».

BHS: צָנִים פְּתִימִים בְּדֶרֶךְ עֵקֶשׁ שׁוֹמְרֵי יָפְשׁוֹ: רִחַק מֵהֶם

BCI: «El camí del fals és ple d'espines i paranys: qui vol guardar la seva vida se n'aparta. Proposta de traducció: Els vents freds són en el camí del pervers: qui vol guardar-se a sí mateix (literalment: qui vol guardar la seva ànima) se n'allunya».

«Tot està en mans de Déu, excepte el fred, tal i com està escrit «el fred és en el camí del pervers» (Prov. 22, 5)».

passatge difereix del text canònic de Vilna, el qual no cita Proverbis 22, 5 sinó Deuteronomi 10, 12. En aquest sentit, és interessant notar que tots els manuscrits i edicions que conserven aquest passatge contenen també aquesta cita bíblica de Deuteronomi, amb l'excepció del manuscrit de Munic, el qual, com el text llatí, té la cita de Proverbis.

Munic 95     א"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנ' צנים פחים בדרך עקש  
ושומר נפשו ירחק מהם וא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנ'  
ועתה ישר' מה יי אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה<sup>252</sup>

També podem veure que el text llatí tradueix *omnia sunt in manu Dei* «tot és en mans de Déu» en hebreu, en canvi, s'hi llegeix «tot és en mans del cel». No coneixem cap manuscrit hebreu que hi digui Déu, per tant, aquesta traducció, podria deure's a una traducció *ad sensum* del traductor, ja que en el següent exemple, amb la mateixa cita bíblica, utilitza la paraula 'caelo' la qual es correspon al mot שמים del text hebreu.

Florència     ר' חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנ' ועתה ישר' מה יי אלהיך  
שואל מעמך כי אם ליראה

Oxford 23     א"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנא' ועתה ישראל מה יי  
אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה

París 671     א"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנ' ועתה יי ישראל מה יי  
אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה

Soncino     א"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמ' ועתה ישראל מה ה'  
אלהי' שואל מעמך כי אם לירא'

Venècia     אמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים שנאמ' ועתה ישראל מה  
ה' אלהיך שואל מעמך כי אם לירא'

<sup>252</sup> «Rabí *Hanînâ* digué: tot és en mans del cel, excepte el bufar dels vents freds, car s'ha dit, «el bufar dels vents freds és en el camí del pervers: qui vol guardar-se a sí mateix, en retrocedeix ben lluny» (Prov. 22, 5).



---

Vilna      וְאָמַר רַבִּי חֲנִינָא הַכֹּל בְּיַדֵּי שָׁמַיִם חוּץ מִיִּרְאֵת שָׁמַיִם שְׁנֵאמַר וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מֶה  
1. 45-46      ה' אֱלֹהֶיךָ שׂוֹאֵל מֵעַמְךָ כִּי אִם לִירְאָה<sup>253</sup>

---

---

<sup>253</sup> BHS:

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מֶה יְהִנֶּה אֱלֹהֶיךָ שׂוֹאֵל מֵעַמְךָ כִּי אִם לִירְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְלֵבְתָּ בְּכָל־דָּרְכֶיךָ וְלִאֲהַבָּה אֹתוֹ וְלַעֲבֹד אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  
בְּכָל־לִבְּךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ:

Vulgata: «et nunc Israhel quid Dominus Deus tuus petit a te nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in viis eius et diligas eum ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua».

BCI: «ara, poble d'Israel, què espera de tu el Senyor, el teu Déu? Que el reverenciïs i segueixis els seus camins, que l'estimis i l'adoris amb tot el cor i amb tota l'ànima». La traducció del passatge llatí és la següent: «Rabí *Haninâ* va dir: tot és en mans del cel, excepte el temor dels cels, ja que s'ha dit: «i ara, poble d'Israel, què espera de tu el Senyor, el teu Déu sinó que temis al Senyor el teu Déu?» (Dt 10,12).

[709] Bm 107b<sup>254</sup>

*Extractiones de Talmud: P: 185 ra (89); G: 66rb (23); C: 55vb; Z: 348r (277)*

- 1 Rby Ioce dicit quod hoc faciunt sordes nasi et aurium, ubi nimis  
malum est et parum bonum. Rby Henina dicit quod hoc facit  
frigus et calor; dicit enim quod omnia sunt in manu Dei, praeter  
frigus et calorem: frigus et calor «in via perversi, custos autem  
5 animae suae longe recedit ab eis» (Prov. 22, 5). Dicit rby  
Eleazar: Hoc est fel hominis, quia octoginta tres infirmitates  
dependent ab eo, et omnes illas inpediunt panis cum sale et  
conca aqua in mane -glossa Salomonis: dummodo non habeatur  
9 vinum-.<sup>255</sup>

1 Rby] *praem.* et F<sub>8</sub> 1-2 ubi nimis - bonum] *tantummodo* F<sub>8</sub> 3 facit] faciunt  
CB | enim] *om.* GC / in manu Dei sunt] *tr.* F<sub>8</sub> 4 praeter] propter F<sub>8</sub> | frigus]  
*add.* eius GC 5 recedit] recedet Z | Dicit] dixit C 6 quia] qui B | tres] octo Z

En aquest exemple de les *Extractiones*, que conté la cita bíblica de Proverbis 22,5 on es fa referència a la quantitat òptima de brutícia que es pot tenir al nas i a les orelles, podem veure que al text llatí presenta un ordre diferent si es compara al text canònic de Vilna.

Si ens hi fixem bé, el text llatí té en primer lloc el rabí Yose parlant de la brutícia del nas i de les orelles: *Rby Ioce dicit quod hoc faciunt sordes nasi et aurium, ubi nimis malum est et parum bonum*, mentre que el text de Vilna presenta, en aquest primer lloc, el rabí *Hanina* parlant sobre el fet que tot és en mans del cel: דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ: מצנים פחים שנאמר צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם.

<sup>254</sup> CULT: T-S F 1(1).67 i Oxford: Heb. E. 73/84-89 no contenen aquest passatge.

<sup>255</sup> «Rabí Yose diu que això ho fa les impureses del nas i de les orelles; si n'hi ha massa, és dolent, però, si n'hi ha una mica, és bo. Rabí Hanina diu que ho fa el fred i la calor; diu que tot és en mans de Déu, llevat del fred i de la calor: fred i calor «són en la via del pervers, qui vol guardar la seva ànima en retrocedeix ben lluny» (Prov. 22, 5). Diu rabí Eleazar: això és la fel d'home, ja que vuitanta-tres malalties en depenen. Contra totes elles n'és una prevenció pa amb sal i un bol d'aigua al matí –glossa Salomonis: sempre que no hi hagi vi–».

És en el segon lloc on el text llatí incorpora aquesta opinió del rabí Ḥanina: *Rby Henina dicit quod hoc facit frigus et calor; dicit enim quod omnia sunt in manu Dei, praeter frigus et calorem: frigus et calor «in via perversi, custos autem animae suae longe recedit ab eis»* (Prov. 22, 5), mentre que el text de Vilna té aquí la interpretació del versicle segons el Rabí Yose (bar Ḥanina): ר' יוסי בר חנינא אמר זו צואה דאמר מר צואת החוטם «Rabí Yose bar Ḥanina va dir: això és brutícia. Per al mestre va dir: quant a les secrecions del nas i les secrecions de les orelles, molta quantitat és perjudicial, mentre que una petita quantitat és beneficiosa».

En tercer lloc, ambdós textos coincideixen i presenten la interpretació del versicle segons l'opinió del rabí Eleazar, per a qui aquest passatge fa referència a la vesícula biliar. Com podem veure, el text llatí ha fet una adaptació del passatge, excloent la primera part de la interpretació i afegint una glossa de Raixí: *Dicit rby Eleazar: Hoc est fel hominis, quia octoginta tres infirmitates dependent ab eo, et omnes illas inpediunt panis cum sale et conca aqua in mane –glossa Salomonis: dummodo non habeatur vinum–*, mentre que a l'edició canònica de Vilna s'hi llegeix: ר' אלעזר אמר זו מרה תניא נמי הכי מחלה «Rabí Eleazar va dir: això és la fel. [Déu va a protegir contra les nombroses malalties causades per l'excés de fel secretades per la vesícula biliar. La Guemarà demostra que la vesícula biliar està associada a tot tipus de malalties]. La *Baraità* ens ensenya que això és una malaltia, això és fel. I perquè llegim el mot 'malaltia'? perquè aquesta fa que tot el cos d'una persona emmalalteixi. Una altra interpretació: [s'anomena] 'malaltia' perquè vuitanta-tres malalties s'associen amb la fel. I, per a totes elles, [menjar] el pa del matí amb sal i [beure] un gerro d'aigua [serveix per a] neutralitzar-les».

Tant les diferents edicions del Talmud, així com la majoria dels manuscrits hebreus que conservem, és a dir Munic 95, Hamburg 165, Cremona, Vaticà 115, Escorial G.I.3, i les primeres edicions de Soncino i de Venècia, tenen el mateix ordre en la interpretació de la Guemarà que el text de Vilna.

---

Munic 95      ר' חנינא א' זה צנ' דא"ר חנינא' הכל בידי שמי' חוץ מצנני' פחי' שנ' צנני'  
פחי' בדרך עקש ר' יוסי ב"ר חנינא' א' זו צוא' דא' מר צוא' האזון וצוא'

החוט' רובן קש' ומיעוטן יפ' ר' אלעז' או' זו מר' למ' נקר' שמ' מר' מחלה  
מפני שמחל' כל גופו של אד' ד"א מחלה שמני' ושלש' חלאי' תלויין בה  
וכולן פת של שחרי' וקיתו' של מים מבטלתו

Hamburg 165	<p><u>דא' ר' חנינה הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנ' צנים פחים בדרך עקש</u> <u>שומר נפשו ירחק מהם ר' יוסי בר' חנינא אמ' זו צואה דאמ' מר צואה</u> <u>ויציאת און רובן קשה ומיעוטן יפה ר' אלעזר אמ' זו מרה תניא נמי הכי</u> <u>מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה שמחלה את כל הגוף כולו דבר אחר</u> <u>מחלה שמונים ושלשה חלאים תלואין בה וכולן פת במלח וקיתו' של מים</u> <u>מבטלתו</u></p>
Cremona	<p><u>ור' חנינ' אמ' זו צינה דא"ר חנינ' הכל בידי שמים חוץ מצנינים פחים שנ'</u> <u>צנים פחים בדרך עקש ר' יוסי בר חנינ' אמ' זו צואה דאמ' מר צואה</u> <u>ויציאת האונן רובן קשה ומיעוטן יפה ופחים שנ' צנים פחים דרך עיקש</u> <u>שומר נפשו ירחק מהם ר' אלעזר או' זו מרה תניא נמי הכי מרה זו מחלה</u> <u>ולמה נקרא שמה מחלה שמחלה את כל הגוף כ?ו?לו ד"א מחלה שמוני'</u> <u>ושלשה חלאים וכולן פת במלח בשחרית וקיתו' של מים מבטלתו</u></p>
Vaticà 115	<p><u>ר' חנינה אמ' זו צינה דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מצניני פחים שנ'</u> <u>צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם ור' יוסי בר' חנינ' אמ' זו</u> <u>צואה דא' מר צואת האונן וצואת החוטם רובן קשה ומיעוטן יפה ר' אלע'</u> <u>או' זו מרה תניא נמי הכי מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה שמחלה</u> <u>את כל הגוף כולו דבר אחר מחלה שמונים ושלשה חלאין תלויין בה וכולן</u> <u>פת במלח של שחרית וקיתו' של מים מבטלתו</u></p>
Escorial G-I-3	<p><u>ר' חנינא אמ' זו צינה דאמ' ר' חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנינים פחים</u> <u>שנ' צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם ר' יוסי בר' חנינא אמ'</u> <u>זו יציאת החוטם ויציאת האונן דאמ' מר יציאת החוטם ויציאת האונן רובן</u> <u>קשה ומיעוטן יפה ר' אלעז' או' זו מרה תניא נמי הכי מחלה זו מרה ולמה</u> <u>נקרא שמה מחלה מפני שמחלת את כל גופו של אדם דבר אחר מחלה זו</u> <u>מרה ולמה נקרא שמה מחלה ששמונים ושלשה חלאין תלואין בה וכולן פת</u> <u>במלח שחרית וקיתו' של מים מבטלתו</u></p>
Soncino	<p><u>ר' יוסי בר חנינא אמ' זו ציאה דאמ' מר החוטם וציאת האונן רובן קשה</u> <u>ומיעוטן יפה ר' חנינא אמר זו צינה דאמר ר' חנינא הכל בידי שמי חוץ</u> <u>מצנינים פחים שנאמר צנינים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם ר'</u> <u>אלעזר אמ' זו מרה תניא נמי הכי מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה</u> <u>שהיא מחלה כל גופו של אדם דבר אחר מחלה ששמונים ושלשה חלאין</u></p>

	<u>תלוינו במרה וכולנו פת שחרית במלח וקיתונו של מים מבטלתו</u>
Venècia	<u>רבי חנינא אמר זו צינה דאמר רבי חנינא הכל בידי שמי' חוץ מצנים פחים שנאמר צינים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם רבי יוסי בר חנינא אמר זו צואה דאמר מר צואת החוטם וצואת האוזן רובו קשה ומיעוטן יפה רבי אלעזר אמר זו מרה תניא נמי הכי מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה שהיא מחלה כל גופו של אדם דבר אחר מחלה ששמונים ושלושה חלאים תלוינו במרה וכולנו פת שחרית במלח וקיתונו של מים מבטלתו</u>
Vilna	<u>ר' חנינא אמר זו צינה דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנאמר צינים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם ר' יוסי בר חנינא אמר זו צואה דאמר מר צואת החוטם וצואת האוזן רובו קשה ומיעוטן יפה ר' אלעזר אמר זו מרה תניא נמי הכי מחלה<sup>256</sup> זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה שהיא מחלה כל גופו של אדם דבר אחר מחלה ששמונים ושלושה חלאים תלוינו במרה וכולנו פת שחרית במלח וקיתונו של מים מבטלתו<sup>257</sup></u>
línies 9-20	

Els manuscrits de Florència II.I.8, i el de Cambridge 329 contenen el text i l'ordre més semblant a les *Extractiones de Talmud*. Tot i això podem dir que dels dos manuscrits, el més proper al text llatí és el de Florència, tal i com podem veure en la part del passatge en què el Rabí Yose parla de la brutícia del nas i les orelles; al text del manuscrit de Cambridge 329 veiem que hi manca el mot חוטם (*hōtēm*), 'nas', el qual fet s'allunya de la traducció llatina de les *Extractiones*.

Florència	<u>ר' יוסי בר' חנינא אמ' זו צואה דאמ' מר צואה [החוטם] וצואת האוזנים (יצאת) רובו קשה ומיעוטן יפה ר' חנינא אמ' צינים פחים דאמ' ר' יוסי</u>
-----------	--

<sup>256</sup> El valor numèric de la paraula מחלה és equivalent a 83: מ=40, ה=8, ל=30, ה=5. Vegeu la Guemarà de Bq 92b.

<sup>257</sup> «Rabí Ḥanina va dir: això [quant] al fred. Però el Rabí Ḥanina hi diu: tot és en mans del cel excepte els vents freds. Com ha estat dit: «els vents freds són en la via del pervers: qui vetlla per la seva ànima en retrocedeix ben lluny». (Pr 22,5). Rabí Yose bar Ḥanina va dir: això és brutícia. Per al mestre va dir: [en referència a] les secrecions del nas i les secrecions de les orelles: molta quantitat és perjudicial, mentre que una petita quantitat és beneficiosa. Rabí Eleazar va dir: això és la fel. [Déu va a protegir contra les nombroses malalties causades per l'excés de fel secretades per la vesícula biliar. La Guemarà demostra que la vesícula biliar està associada a tot tipus de malalties]. La *Baraità* ens ensenya que això és una malaltia, això és fel. I perquè llegim el mot 'malaltia'? perquè aquesta fa que tot el cos d'una persona emmalalteixi. Una altra interpretació: [s'anomena] 'malaltia' perquè vuitanta-tres malalties s'associen amb la fel. I, per a totes elles, [menjar] el pa del matí amb sal i [beure] un gerro d'aigua [serveix per a] neutralitzar-les».

II.1.8 בר' חנינא הכל בידי שמי' חוץ מצנינים פחים שנ' צינים פחים בדרך (ש?) עיקש שומר נפשו ירחק מהן ר' אלעזר אמ' זו מרה דאמ' ר' אלעזר [ב] מרה זו [ע] מחלה ולמה נקרא שמה מחלה שמחללת כל גופו של אדם תניא נמי הכי מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחללה שמחללת כל גופו של אדם דב' אח' מחלה (ש)שמ' וי?נים ושלישה חלאים תלויים בה וכולן פת במלח וקיתון של מים שחרית מבטלתו

Cambridge 329 והא ר' יוסי בר' חנינא אמ' זו צואה ד?אמ' מר צואה וצואת אוזו רובו קשה ומע?וט?ן יפה ר' ח?נינא? אמ' אילו צינים פחים דאמ' ר' חנינא הכל בידי שמים חוץ מ'צ'נים ופחים שנ' צנים פחים דרך עיקש שומר נפשו ירחק מהם ר' אלעזר אמ' זו מרה דאמ' ר' אלעזר מחלה זו מרה תניא נמי הכי מחלה זו מרה ולמה נקרא שמה מחלה שמחללת כל גופו שלאדם ד... ר. אחר מחלה ששמונים ושלישה מיני חלאים תלואים בה וכולן פת במלח וקיתון שלמים שחרית מבטלתו

## [1511] Az 3b (7)

*Extractiones de Talmud: P: 185ra (89); G: 66rb (23); C: 55vb; Z: 348r (277)*

- 1 Dicit rby Hennina: Omnes dolores qui accidunt homini praedestinati sunt ei de caelo, praeterquam frigus et calor, sicut scriptum est: «frigus et calor in via perversi, custos animae suae  
4 longe recedet ab eis» (Prov. 22, 5 –s. hebr.–).<sup>258</sup>

En aquest exemple, la traducció llatina incorpora part d'una glossa de Raixí dins el text<sup>259</sup>: *Omnes dolores qui accidunt homini praedestinati sunt ei de caelo* «tots els dolors que li arriben a un home són predestinats des del cel».<sup>260</sup> No hem trobat cap manuscrit hebreu/arameu que incorporés el comentari de Raixí ni a dins del cos del text ni tampoc als marges. Per tant, podem dir que o bé utilitzaven Raixí d'un volum separat, o bé que no conservem cap exemple de Talmud que incorporés les glosses del rabí però les *Extractiones* en demostren la possibilitat que així fos. També és possible que els traductors, conversos, incorporessin aquesta glossa de manera memorística: tenen les glosses al cap perquè les han apreses a les escoles rabíniques.

Munic 95	דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים פחי' שנ' צני' פחי' בדרך עקש שומר נפשו ירח' מהם
París 1337 f. 125r	כדר' חני' דאמ' ר' חנינה הכל בידי שמי' חוץ מצנים פחים שנ' צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם
Nova York 15	כדר' חנינא דאמ' ר' חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנ' צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם

<sup>258</sup> «Diu rabí Ḥanina: tots els dolors que arriben a un home li són predestinats des del cel, excepte el fred i la calor, tal i com està escrit: «el fred i la calor són en la via del pervers: qui vetlla per la seva ànima, se n'allunya» (Prov. 22,5)».

<sup>259</sup> Es pot trobar un estudi sobre totes les glosses presents a les *Extractiones* a Dal Bo (2018, 597-710).

<sup>260</sup> הכל בידי שמים - מחושבות ומכאובות הבאים לאדם כולם על ידי גזירת שמים

Tot és en mans del cel –tots els dolors i les malalties que arriben als homes són el resultat dels decrets del cel.

NLI 4.38 f. 22r	כד?ר?ר? ..?..... הכל בידי שמים חוץ מיראת ש..ם [מ?צ?צ?] ..... [..... בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם
Pesaro	כדרבי חנינא דאמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנאמ' צינים פחים בדרך עקש שומ' נפשו ירחק מהם
Venècia	כדרבי חנינא דאמר ר' חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנ' צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם
Vilna lín. 53- 55	כדר' חנינא דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים שנאמר צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם <sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> «Rabí Ḥanīnâ diu: tot és en mans del cel, llevat del fred i de la calor, tal i com està escrit: «el fred i la calor són en el camí del pervers, qui vol guardar la seva ànima, en retrocedeix ben lluny» (Prov. 22, 5)».



[679] Bm 58b (2)

*Extractiones de Talmud: P: 185ra (89); G: 66rb (23); C: 55vb; Z: 348r (277)*

- 1 Dicit rby Iohannen: Omnes descendunt in infernum [cf. Ps  
113, 25 –iuxta LXX–] praeter tres. Quid est «praeter tres»? Sed  
sic dices: «omnes qui descendunt in infernum reascendunt  
praeter tres», qui descendunt, sed non reascendunt: ille qui  
5 imponit cognomen proximo suo; et qui facit albescere faciem  
proximi sui et qui iacet cum coniugata.<sup>262</sup>

1 Dicit *praem.* quia *BF<sub>8</sub>* | Iohannen] Iohan *PGCZ* Ioh. *B F<sub>8</sub>* 2 praeter tres.  
Quid est... infernum *om. B 3* infernum] inferno *GC 5* cognomen *add. non C*

En aquest passatge de les *Extractiones* el rabí Johanan ens explica que tothom baixa a la Gehenna i en torna a pujar excepte tres tipus de persona, les quals hi davallen però no en pugen. Aquestes són: *ille qui imponit cognomen proximo suo* «aquell que li posa un sobrenom a un amic seu»; *qui facit albescere faciem proximi sui* «aquell que fa empal·lidir la cara del seu amic»; *qui iacet cum coniugata* «aquell qui jau amb una dona casada».

Si busquem aquest mateix passatge a l'edició de Vilna, veiem que el rabí que ens explica tot això és en Rabí Ḥanina i no en Rabí Johanan. Alhora, també veiem que l'ordre en l'enumeració de les persones que no tornen de la *Gehenna* és diferent: en primer lloc tenim הבא על אשת איש «qui va amb la dona d'un altre home»; en segon lloc tenim והמלבין פני חברו ברבים «aquell que fa que la cara de l'amic es torni blanca en públic» i, finalment, והמכנה שם רע לחבירו «aquell que posa al seu amic un malnom».

En aquest passatge, doncs, trobem tres tradicions textuals diferents en l'enumeració dels que no pugen de la *Gehenna*:

<sup>262</sup> «Diu rabí Johanan: Tots davallen a l'infern [cf. Ps 113, 25 –iuxta LXX–] excepte tres. Què significa 'excepte tres'? Però dius així: «tots els que davallen a l'infern, en pugen, llevat de tres» que en davallen i no en pugen: aquell qui imposa un sobrenom al pròxim, aquell que fa empal·lidir la cara a un company seu i aquell qui jau amb una dona casada».

– Una que agrupa les edicions, és a dir, l'edició de Vilna, la de Soncino i la de Venècia;

Soncino	רבי חנינא הכל יורדין לגהנם חוץ משלשה הכל סלק' דעת' אלא אימ' כל היורדין לגהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין ואילו הן <u>הבא על אשת איש והמלבי</u> פני חבירו ברבים והמכנה שם רע לחבירו
Venècia	רבי חנינא הכל יורדין לגהנם חוץ משלשה הכל סלק' דעת' אלא אימא כל היורדין לגהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין ואילו הן <u>הבא על אשת איש והמלבי</u> פני חבירו ברבים והמכנה שם רע לחבירו
Vilna	דאמר רבי חנינא הכל יורדין לגיהנם חוץ משלשה הכל ס"ד אלא אימא כל היורדין לגיהנם עולים חוץ משלשה שיורדין ואין עולין אלו הן <u>הבא על אשת איש והמלבי</u> פני חבירו ברבים והמכנה שם רע לחבירו <sup>263</sup>

– Una altra amb els manuscrits de l'Escorial i el 115 del Vaticà on l'ordre és הבא על אשת איש; והמלבי פני חבירו ברבים i והמכנה שם רע לחבירו; איש

Vaticà 115	דא' ר' חנינא' הכל יורדין לגיהנם ועולין הכל סל' דע' אלא אימא כל היורדין לגיהנם עולי' חוץ משלשה שיורד' ואינן עולין <u>הבא על ספק אשת איש והמכנה שם לחבירו והמלבי</u> פני חבירו ברבים
Escorial G-I-3	דאמ' ר' חנינא' הכל יורדין לג[י]הנם חוץ משלשה הכל סלקא דעתך אלא אימ' כל היורדין לגיהנם עולין חוץ משלשה שיורדין ואינן עולין ואלו הן <u>הבא על אשת איש והמכנה שם רע לחבירו והמלבי</u> פני חבירו ברבים

– I una tercera, que és la que més ens interessa, la qual concorda amb la traducció llatina de les *Extractiones*, i que està recollida pels testimonis dels manuscrits de Munic 95 i de Florència i sembla que també el del manuscrit de Cremona, però, com que aquest està molt malmès, només podem veure l'inici de la primera oració (והמכנה).

<sup>263</sup> «Rabí Hanina diu: Tots descendeixen a la *Gehenna*, excepte tres. [La Guemarà fa una observació clarificadora:] Pot [fins i tot] entrar a la teva ment [que, literalment] tots [baixan a la *Gehenna*? Això és, segurament, impossible!]. Més aviat, diu: Tots els que descendeixen a la *Gehenna* n'ascendeixen, excepte tres, que hi baixen, però no en pugen. I aquests són: qui jau amb la dona d'un altre home, aquell que fa que la cara de l'amic es torni blanca en públic, i aquell que posa al seu amic un malnom».

D'aquests tres manuscrits, el més proper a la traducció llatina és el de Florència, ja que és l'únic que comparteix el mateix nom de Rabí, *Iohannen* (יִוְהַנֵּן). A tota la resta de manuscrits, independentment de la seva tradició, el nom del Rabí és *Hanina* (חַנִּינָא).

Munic 95	<p>דא"ר חנינא הכל יורדין לגהינא ועולי' חוץ משלש' שירדין ואי' עולין הכל  ס"ד אלא כל היורדין עולין חוץ משלש' שירדי' ואי' עולין המכנ' שם  לחבירו והמלכין פני חב' ברבים והבא על אש' איש</p>
Florència	<p>דאמ' ר' יוח' הכל יורדין לגיהנם חוץ משלשה חוץ משלש [...] כל היורדין  לגיהנם עולין חוץ משלש' שירדין ואינן עולין ואילו הן המכנה שם חבירו  (והמכנה) והמלכין פני חבירו ברבים (והוע) והבועל אשת איש</p>
Cremona	<p>דאמ' ר' חנינא הכל יורדין לגיהנם חוץ משלשה הכל ס"ד אלא כל היורדין  לגיהנם עולין חוץ משלשה שירדין ולא עולין ואלו הן המכנה .....  אשת .....</p>

[867] San 11a

*Extractiones de Talmud: P: 185 ra (89); G: 66rb (23); C: 55vb; Z: 348r (277)*

Unde accidit quod magistri comedebant in solarío Bezgoria in  
 2 Hiericho descenditque super eos filia vocis<sup>264</sup> et dixit: Inter vos  
 est homo qui dignus est ut poneret Deus spiritum suum super  
 4 eum, sed generatio sua non est digna.<sup>265</sup>

1 unde] sicut *F* solarío] salario *C* | Bezgoria] Hezgazyia *P* Hetgazya *F*  
 Bezgazia *C* Bezgazia *Z* 2 Hiericho] Jericho *PZ* Ierico *CF* Iericho *B* /  
 descenditque] et descendit *F* descendit *C* 3 poneret Deus] Deus poneret *B* |  
 spiritum *add.sed.del.* [sanctum] *C*

En aquest passatge del Sanedrí es discuteix sobre si hi ha algun savi digne de tenir en el seu si la presència divina. El text de les *Extractiones* tradueix l'oració *inter vos est homo qui dignus est*, «entre vosaltres hi ha un home que n'és digne», que ni a l'edició canònica de Vilna ni a les de Barko ni Venècia, no trobem igual: יש כאן אחד שראוי «n'hi ha aquí un que és digne». Veiem, doncs, que a les primeres edicions impreses i a Vilna hi falten els mots *inter vos* i *homo*.

Barko	פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריה ביריחו ונתנה עליהם בת קול מן השמים <u>יש כאן אחד שראוי</u> שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו אלא שאין דורו זכאי לכך
Venècia	פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריה ביריחו ונתנה עליהם בת קול מן השמים <u>יש כאן אחד שראוי</u> שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו אלא שאין דורו זכאי לכך

<sup>264</sup> És interessant notar com el llatí, sovint, tradueix de manera literal, l'hebreu, tal i com podem veure en aquesta expressió *filia vocis*, la qual tradueix paraula per paraula l'hebreu בת קול. Sabem que aquesta interpretació no és de Raixí, sinó de la cultura dels traductors. Veg. *Extractiones, Prol.* 18 (p. 5): *vox Dei vel vox facta de caelo*.

<sup>265</sup> «S'esdevingué que els mestres estaven menjant a la terrassa de Betgoria a Jericó i va descendir sobre ells la 'filla de veu' i va dir: entre vosaltres hi ha un home el qual és digne que Déu li posi el seu esperit a sobre, tot i que la seva família no en sigui digna».

---

Vilna	פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריה ביריחו ונתנה עליהם בת קול מן השמים <u>יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה</u> (כמשה רבינו) אלא שאין דורו זכאי לכך <sup>266</sup>
-------	--

---

Al manuscrit de Florència 9, en aquest mateix passatge, trobem יש כאן אדם אחד «hi ha aquí un home»: aquest manuscrit, doncs, tampoc és exacte a la traducció llatina ja que, tot i que trobem el mot אדם «homo», hi segueix faltant *inter vos* i, a més, aquesta tradició textual no manté el mot *dignus*.

Florència,	פעם אחת היו מסובין בעלייה בית גריא ביריחו וניתנה עליו בת קול משמים
II.I.9	<u>יש כאן אדם אחד</u> שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו ראוי לכך

---

Al manuscrit de Munic en aquest passatge s'hi escriu יש כאן אדם אח' ביניכ' שראוי «hi ha aquí un home, entre vosaltres, que n'és digne».

Munic 95	פע' אח' היו מסובין בעליי בי' גורי' ביריחו ונתנ' עליה' בת קו' מן השמי' <u>יש</u>
f. 335v	<u>כאן אדם אח' ביניכ' שראוי שתשר' עליו שכינ' אל' שאין דורו זכיי לכך</u>

---

Als manuscrits de Jerusalem i JTS 2089 trobem יש ביניכם אדם אחד שראוי «hi ha entre vosaltres un home que n'és digne». Trobem aquesta oració pràcticament idèntica al manuscrit d'Oxford 17/60 יש שראוי אחד אדם בכם יש «hi ha entre vosaltres un home que n'és digne».

Com hem pogut veure, la correspondència més exacta entre el text llatí de les *Extractiones* i el text hebreu es troba en aquests tres darrers manuscrits (Jerusalem 1, JTS 2089 i Oxford 17/60):

---

<sup>266</sup> «Una vegada estaven [els savis] reclinats per a sopar a la cambra superior de la casa de Gurya a Jericó i una veu divina va dirigir-se cap a ells: hi ha aquí un [home] que és digne que la presència divina se li posi al damunt [així com la té Moisès el nostre mestre], però no hi ha pas en la seva generació qui la mereixi».

Jerusalem 1, f.7v	פעם אחת היו מסובין בעליית בית גודיא ביריחו ונתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה להן <u>יש ביניכם אדם אחד שראוי להעמיד חמה ולבנה כיהושע</u> אלא שאין דורו זכאי לכך
JTS 2089 f.2r	פעם אחת היו מסובין בעלית בית גוריא ביריחו ונתנה עליהן בת קול מן השמים ואמרה להן <u>יש ביניכם אדם אחד שראוי לעמוד חמה ולבנה כיהוש'</u> אלא שאין דורו זכאי לכך
Oxford 17/60, f.60r	פעם אחת היו מסובין בעליית בית גוריא ביריחו ונתנה עליהן קול מן השמים <u>יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך</u>

**[959] San 35a**

*Extractiones de Talmud: P: 151rb (55); F<sub>9</sub>: 156a; G: 11ra (54); C: 40va; B: 111va; Z: 290v (162).*

- 1 Dicit rby Eleazar: Ieiunium cum quo non fit elemosyna, quasi effunderetur sanguis, et hoc est quod scriptum est: «Iustitia habitavit in ea –glossa Salomonis: quia post ieiunium dabant elemosynas pauperibus–, nunc autem homicidae –glossa: quia pauperes
- 5 spem habent in eis et ipsi dimittunt eos mori fame–» [Is. 1, 21]<sup>267</sup>. Verum est –dicit Talmud–, sed hoc erat quando dabantur panis et dactili, sed ubi non dabantur dactili non erat curandum.<sup>268</sup>

**1** *add. error mg. PZ | rby] raby G rabi C rbi F<sub>9</sub>B | Eleazar] Eleasar B | Ieiunium] quod ieiunio F<sub>9</sub> | elemosyna] iustitia id est elemosina F<sub>9</sub> | quasi praem. est F<sub>9</sub> 2 habitavit] habitabit B | glossa] *add. et del. textum quem legi non potest F<sub>9</sub> 3 Salomonis om. F<sub>9</sub> | elemosynas pauperibus] pauperibus elemosynas F<sub>9</sub> | nunc] non B 4 glossa *add. Salomonis F<sub>9</sub> | ipsi om. F<sub>9</sub> 5 dabantur] dabatur F<sub>9</sub>GC | et om. GC 6 dactili] dactyli Z *add. non erat C | sed om. Z | sed ubi...dactili mg. G | non om. F<sub>9</sub>B | dactili] denarii BF<sub>9</sub> dactyli Z****

Aquest passatge de Sanedrí ens explica sobre l'almoina donada als pobres durant la nit del dia de dejuni. La traducció llatina de les *Extractiones* interpreta *ieiunium cum quo non fit elemosyna* com «el dejuni durant el qual no s'ha fet almoïna», el text hebreu de Vilna ens especifica «qualsevol dia de dejuni en què es retardi la caritat». És interessant de constatar que al manuscrit de Florència, l'únic de tots els que conservem, trobem el

<sup>267</sup> Vulgata: «quomodo facta est meretrix civitas fidelis. Plena iudicii iustitia habitavit in ea, nunc autem homicidae»

BHS: אֵיכָה הַיְיָ הַיְיָ לְזוֹנָה קַרְיָה נְאֻמְגָה מִלְאֵתֵי מִשְׁפָּט אֲדָק יָלְלוּ בָהּ וְעַתָּה מְרֻצָּהִים

BCI: «Ah, com s'ha prostituït la ciutat fidel! Hi habitava el dret, s'hi allotjava gent honrada; però ara és plena d'assassins».

<sup>268</sup> «Diu rabí Eleazar: el dejuni durant el qual no s'ha fet almoïna és casi com si es vessés sang, tal i com està escrit: «la justícia hi habitava» –glossa Salomonis: perquè després del dejuni es donaven almoïna als pobres–, per tant (són) assassins –glossa: perquè els pobres tenen esperança en ells, i aquests els deixen morir de gana–» [Is. 1, 21]. És cert –diu el Talmud– però això era quan es donaven pa i dàtils, en canvi, allà on no es donaven dàtils, no calia preocupar-se'n».

mot צדק «justícia» enlloc del de צדקה «caritat». Tot i que tots dos mots tenen la mateixa arrel semítica \*šdq- amb la versió de Florència s'explica millor perquè el versicle bíblic d'Isaïes 1, 21 està relacionat amb les paraules del rabí Eleazar: «la justícia [צדק] hi residia», parlant de la ciutat de Jerusalem, perquè abans es donava almoïna [צדקה] als pobres la nit següent a un dia de dejuni, però ara aquells benefactors en qui confien els pobres no ho fan i moren de gana, per aquest motiu es diu: «per tant (són) assassins».

El text del manuscrit *P*, tot i ser codicològicament més antic, és el resultat d'un procés de correcció, amb un text ja 'editat', en canvi la versió llatina del manuscrit de Florència té uns trets característics que ens permeten situar-lo com el representat *antiquior* i més proper al text original de les *Extractiones*.<sup>269</sup> Això podem constatar-ho també en aquest exemple, ja que la traducció llatina al marge del text hebreu/arameu hi conté *cum quo non fit iusticia* i afegeix la glossa *–id est elemosyna–* per explicar que el sentit de *iustitia* en aquest context és el d'almoïna.

També a la darrera frase del passatge: *sed ubi non dabantur dactili* [«però allà on no es donaven dàtils» als manuscrits llatins de Florència (*F*<sub>9</sub>) i al de Berlin (*B*) s'hi conté: *sed ubi dabantur denarii* [...] «allà on es donaven denaris», una variant, doncs, més propera a l'original hebreu אכל בזווי «però (allà on es donaven) diners».

Als manuscrits de Florència, de Jerusalem 1, de Karlsruhe 2 i de Marburg trobem que la segona part de la cita bíblica apareix totalment desenvolupada, com en el text llatí.

Florència	כדרבי אלעזר אמר רבי אלעזר כל תענית שמלינין בו צדק <sup>270</sup> כאילו שופך דמים שנאמר מלאתי משפט צדק יליו בה ועתה מרצחנים והני מילי - בריפתא ותמרי אכל] זוני חיטי ושערי לית לן בה
Jerusalem 1	לכדר' אלעזר דאמ' ר' אלעזר כל תענית שמלינין בה צדקה כאילו שופכין

<sup>269</sup> L'exclusivitat dels trets de Florència, passatges exclusius i lectures pròpies abans de correccions, ens permeten situar el testimoni d'aquest manuscrit com el representant *antiquior* el més proper al text original de les *Extractiones*. Si afegim, a més, que el text del manuscrit de Florència s'ha corregit de manera posterior en comparació amb la resta de testimonis, aquesta hipòtesi queda confirmada (De la Cruz 2017).

<sup>270</sup> En aquest sentit veg. Cecini (2017) «First that *F* translates the Hebrew *š'dāqā* more etymologically, with *iustitia*, and then adds a gloss explaining the meaning as 'charity' in this context. It shows how *F*<sub>9</sub> has *šedeq*, that is 'justice,' instead of *šedāqā* 'charity', which would explain why the first translation into Latin with *iustitia*».



	דמים שנ' מלאתי משפט צדק יליון בה ועתה מרצחים והני מלי בריפתא ותמרי אבל בונני חיטי ושערי לית לן בה
Karlsruhe 2	כל תענית ש(אינן) מלינין בה צדקה כאילו שופך דמים שנ' מלאתי משפט צדק יליון בה ועתה מרצחים והני מלי בריפתא ותמרי אבל חיטי ושערי זוי לית לן בה
Marburg	כדר' אלעזר דאמ' ר' אלעז' כל תענית שמלינין בו את הצדקה כאילו שופך דמים שנ' מלאתי משפט צדק יליון בה ועתה מרצחים הני מלי בריפתא ותמרי אבל כ?ב?בונני חיטי ושערי לית לן בה

Mentre que al manuscrit de Munic 95, així com a les edicions de Barko, Venècia i Vilna, només se cita l'inici del versicle.

Munic	לכדר' אלעז' א"ר אלעז' כל תעני' שמלינין בה צדק' כאילו שופך דמי' שנ' צדק יליון בה ועת' מרצחים וה"מ בריפת' ותמרי אבל בונני חיטי ושערי לית לן בה
Barko	כר' אלע' א"ר יצחק דאמ' ר' אלעזר אמ' ר' יצחק כל תענית שמלינין בו את הצדקה כאילו שופך דמים שנ' מלאתי משפט צדק הני מלי בריפתא ותמרי אבל בונני חיטי ושערי לית לן בה
Venècia	כדר' אלעזר אמר ר' יצחק דא"ר אלעזר אמר רבי יצחק כל תענית שמלינין בו את הצדקה כאילו שופך דמים שנאמר מלאתי משפט צדק וגו' וה"מ בריפתא ותמרי אבל בונני חיטי ושערי לית לן בה
Vilna	ליה כדר' אלעזר אמר ר' יצחק דא"ר אלעזר אמר רבי יצחק כל תענית שמלינין בו את הצדקה כאילו שופך דמים שנאמר מלאתי משפט צדק וגו'
Línies 16-20	וה"מ בריפתא ותמרי אבל בונני חיטי ושערי לית לן בה <sup>271</sup>

<sup>271</sup> «I va ser com va dir rabí Eleazar en nom de Rabí Yişhaq que va dir rabí Eleazar en nom de Rabí Yişhaq: Tots els dies de dejuni en què la caritat es retardi, és com si es vessés sang. Com està dit: «[Jerusalem] era plena de seny, la justícia hi residia, etc. [Is. 1, 21]». Aquesta declaració [només és vàlida amb donacions com] el pa i els dàtils [llestos per al consum] però [on és costum distribuir donacions com] diners, blat o ordi, no hi ha problema [que es retardi fins el dia següent]».

A diferència de les edicions, on s'hi troba escrit: אמר אלעזר ר"דא יצחק ר' אמר אלעזר לכדר ליה יצחק רבי «I va ser com diu rabí Eleazar en nom de Rabí Yiṣḥaq que diu rabí Eleazar en nom de Rabí Yiṣḥaq» tant al text llatí com als manuscrits hebreus que conservem, el nom del rabí *Yiṣḥāq* hi és absent, transmetent, per tant לכדר אלעזר דאמ' ר' אלעזר «com diu rabí Eleazar en nom de rabí Eleazar».

[1486] [Mak 24a]<sup>272</sup>

*Extractiones de Talmud: P:183va; Z: 345v (272), C: 55rb; G: 65vb*

Raban Gamalihel et rby Akyva et rby Elezar ibant per viam et audierunt vocem tumultus Romae a centum leucis longe.<sup>273</sup>

En aquest curt passatge de *Makkôt* traduït a les *Extractiones* podem trobar dues diferències respecte al text de Vilna.

La primera fa referència als noms dels rabins; en llatí tenim *Raban Gamalihel et rby Akyva et rby Elezar* mentre que a Vilna hi trobem ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא «Raban Gamaliel, rabí Eleazar ben Azarya, rabí Jehošua i rabí Aqiba».

---

Vilna	וכבר היה ר"ג ורבי אלעזר בן עזריה ורבי יהושע ורבי עקיבא מהלכין בדרך ושמעו קול המונה של רומי מפלטה [ברחוק] מאה ועשרים מיל <sup>274</sup>
-------	--

---

Amb la resta de manuscrits hebreus tampoc trobem similituds amb la traducció llatina: al manuscrit de Munic 95 els rabins són: ר"ג ור' יהוש' ור' אלעז' בן עזרי' ור' עקי' «Raban Gamaliel, rabí Jehošua, rabí Elazar ben Azarya i rabí Aqiba»;

---

Munic 95	וכבר היה ר"ג ור' יהוש' ור' אלעז' בן עזרי' ור' עקי' מהלכין בדרך ושמעו קול המ(נ)ו[נ] של רומי מפלטום מא' ועשרי' מיל
----------	--

---

<sup>272</sup> JTS 2095 no té aquest passatge.

<sup>273</sup> «Raban Gamaliel, rabí Aqiba i rabí Eleazar anaven pel camí i sentiren la veu de les multituds de Roma a cent milles de distància».

<sup>274</sup> «Una vegada va succeir que Raban Gamaliel, el rabí Eleazar ben Azarya, el rabí Jehošua i el rabí Aqiba caminaven pel camí [que duia a l'Imperi Romà] i van sentir, des de Puteoli, les veus de la multitud de Roma a una distància de cent vint milles».

Al manuscrit de Jerusalem 1 els rabins implicats són: רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבה ור' טרפון «Raban Gamaliel, rabí Elazar ben Azarya, rabí 'Aqiva i rabí Tarfon»

Jerusalem 1      וכבר היה רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבה ור' טרפון מהלכין  
בדרך ושמעו קול המונה של רומי ברחוק מאה ועשרים מיל

---

Mentre que al manuscrit de Venècia els que hi ha són: רבן גמליאל ורבי אליעזר בן עזריה ורבי יהושע «Raban Gamaliel, rabí Eliezer ben Azarya, rabí Jehošua».

Venècia      וכבר היה רבן גמליאל ורבי אליעזר בן עזריה ורבי יהושע מהלכין בדרך  
ושמעו קול המונו של רומי מפלטים מאה ועשרים מיל

---

És interessant notar que cada manuscrit o edició contenen una variant de lectura en quant als noms dels rabins; això demostra que el text talmúdic era un fluid, que estava en continu moviment, això fa que existissin diferents tradicions textuals, algunes de les quals podem veure reflectides en el text de les *Extractiones*.

La segona diferència que trobem al text llatí respecte del text canònic del Talmud és la distància a la que se senten les multituds: mentre que en llatí són *centum leucis* «cent milles» a tots els manuscrits hebreus i edicions de què disposem s'hi troba escrit מאה ועשרים מיל «cent vint milles».

[1491] Seb 18b (2)<sup>275</sup>

*Extractiones de Talmud: P: 183va; G: 65rv; C: 55rb; Z: 356r (273); F<sub>9</sub>:*

- 1 Dicit rby Iohannen: Omnis qui non se separat ab uxore sua prope terminum eius, etiamsi haberet filios quales filii Aaron, morerentur, sicut scriptum est: «docebitis filios Israhel ut caveant inmunditiam» etc. (Lev. 15, 31).<sup>276</sup> Et paulo post dicitur: «locutusque est Dominus
- 5 ad Mosen post mortem duorum filiorum Aaron» (Lev. 16, 1).<sup>277</sup> Per hoc ostenditur quod qui se non separat ab uxore sua prope terminum eius, licet haberet filios quales fuerunt filii Aaron, omnes morerentur.<sup>278</sup>

2 etiamsi] si PZ | quales] *add.* fuerunt F<sub>9</sub> 3 inmunditiam] inmunditias F<sub>9</sub>Z, inmundum C | est] *om.* F<sub>9</sub> 5 Mosen *Vulg.*] Moysen *codd.* 7 haberet] habeat F<sub>9</sub><sup>a.c.</sup>

Aquest passatge talmúdic ens parla de la importància que l'home se separi de la seva esposa quan aquesta està menstruant. Tot i que el text llatí i el text hebreu són molts similars, podem observar que tant a les *Extractiones* com als manuscrits de Florència, Faro i Bolonya s'allarga la cita bíblica de Levític 16,1 quedant com אחרי מות שני בני אהרן «després de la mort dels dos fills d'Aaron»:

<sup>275</sup> CUL: T-S F 2(1).141: no té aquest tros del passatge.

<sup>276</sup> BHS: והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאתם את משכןני אשר בתוכם

Vulgata: «docebitis ergo filios Israhel ut caveant inmunditiam et non moriantur in sordibus suis cum polluerint tabernaculum meum quod est inter eos».

BCI: «Advertiu els israelites de les seves impureses, perquè no morin si amb les seves impureses profanen el meu tabernacle on jo habito enmig d'ells».

<sup>277</sup> BHS: וידבר יהוה אל משה אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני יהוה וימתו:

Vulgata: «locutusque est Dominus ad Mosen post mortem duum filiorum Aaron quando offerentes ignem alienum interfecti sunt»

BCI: «Després de la mort dels dos fills d'Aaron, que van morir mentre presentaven al Senyor la seva ofrena, el Senyor va parlar encara a Moisès»

<sup>278</sup> «Diu rabí Johanan: tot aquell que no se separa de la seva dona quan està a prop de la seva menstruació, encara que tingui fills com els fills d'Aaron, moriran, tal i com està escrit: «ensenyeu els fills d'Israel a enterrar les seves inmundícies», etc. (Lev. 15, 31). Una mica més endavant es diu: «el Senyor va parlar a Moisès després de la mort dels dos fills d'Aaron» (Lev. 16, 1). Per mitjà d'això es demostra que qui no se separa de la seva dona quan està a prop de la menstruació encara que tinguin fills com els d'Aaron, moriran tots ells».

Florència	אמ' ר' יוחנן משו' ר' שמע' בן יוחי כל שאינו פורש מאשתו סמוך לווסתה אפילו הוויין ליה בנים כבני אהרן מתים שנ' והזרתם את בני ישראל מטומאותיהם והדוה בגדתה וסמיך ליה אחרי מות שני בני אהרן
Faro	אמ' ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי כל שאינו פורש מאשתו סמוך לווסתה אפי' הוויין לו בנים כבני אהרן מתים דכתי' והזרתם את בני ישראל מטומאתם והדוה בגדתה והזב את זובו לזכר ולנקבה ולאיש אשר ישכב עם טמאה וסמיך ליה אחרי מות שני בני אהרן
Bologna 556	א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי כל שאינו פורש מאשתו סמוך לווסתה אפי' הוויין לו בנים כבני אהרן מתים דכתי' והזרתם את בני ישראל וכתוב והדוה בגדתה וסמיך ליה אחרי מות שני בני אהרן?

Mentre que al manuscrit de Munic 95 només hi tenim אחרי מות בני אהרן «després de la mort dels fills d'Aaron»:

Munic 95	א"ר יוחנן משו' ר' שמע' בן יוחי כל שאינו פור' מאשתו סמו' לווסת' אפי' הוויין לו בני' כבני אהרן מת' שנ' והזרת' את בני ישראל וגו' והדוה בגדת' וסמי' לי' אחרי מות בני אהרן
----------	---

A Vilna i a les primeres edicions impreses que conservem només hi consta אחרי מות «després de la mort»:

Pesaro	אמר ר' יוחנן משו' רבי שמעון בן יוחאי כל שאינו פורש מאשתו סמוך לווסתה אפילו הוויין לו בנים כבני אהרן מתים דכתי' והזרתם את בני ישראל מטמאתם והדוה בגדת' וסמיך ליה אחרי מות
Venècia	אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי כל שאינו פורש מאשתו סמוך לווסתה אפילו הוויין לו בנים כבני אהרן מתים דכתיב והזרתם את בני ישראל מטמאתם והדוה בגדתה וסמיך לי' אחרי מות
Vilna	א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי כל שאינו פורש מאשתו סמוך לווסתה אפילו הוויין לו בנים כבני אהרן מתים דכתיב והזרתם את בני ישראל

מטומאתם והנה בנדתה<sup>279</sup> וסמיד ליה אחר מות<sup>280</sup>

---

La cita de Levític 15, 33 no la trobem en llatí però sí que hi és a tots els manuscrits i edicions hebrees [והנה בנדתה]; a l'edició de Faro és a la única en què la trobem sencera. Sovint el text llatí se salta passatges que no interessen, en aquest cas és també per falta d'interès, o perquè el manuscrit utilitzat i que no conservem no contenia aquest versicle bíblic?

---

<sup>279</sup> BHS: <sup>33</sup> עם־טמאה ישקב ולאיש אשר ולנקבה ולזכר לזכר ולנקבה ולאיש אשר ישקב עם־טמאה<sup>33</sup>

Vulgata: «et quae menstruis temporibus separatur vel quae iugi fluit sanguine et hominis qui dormierit cum».

BCI: «sobre la menstruació de la dona, sobre les pèrdues seminals de l'home o les pèrdues de sang de la dona, i sobre l'home que jau amb una dona que es troba en estat d'impuresa ritual».

<sup>280</sup> «Rabí Johanan diu en nom del rabí Simeó ben Johai: qualsevol que no se separi de la seva dona i resti a prop d'ella en [les dates properes a] la seva menstruació [i es quedi durant la seva pèrdua], encara que tingui fills [aptos per a ser tan grans i justos] com els fills d'Aaron, moriran [degut al pecat del pare]. Tal i com és escrit: «separareu els fills d'Israel de la seva immundícia» (Lev 15,31) «de l'estat d'impuresa ritual d'una dona» (Lev 15,33) i en la proximitat [d'aquest vers està escrit]: «després de la mort» (Lev 16,1)».

## [1493] Seb 18b (4)

*Extractiones de Talmud: P: 183vb (87v); G: 65vb; C: 54rb; Z: 356r (274); F<sub>9</sub>: ?*

- 1 Dicit rby Hydia: Quicumque dicit benedictionem separationis in exitu sabbati habebit filios masculos, quia scriptum est: «ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et profanum» (Lev. 10, 10). Et postea subditur: «mulier si suscepto semine
- 5 pepererit masculum» (Lev. 12, 2)<sup>281</sup>. Rby Iosua filius Levi dicit quod habebit filios qui scient docere legem, sicut scriptum est: «ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et profanum, mundum et inmundum doceatisque filios Israhel omnia legitima mea» (Lev. 10, 10-11).<sup>282</sup>

1 in exitu] in egiptu sic C

Amb referència al passatge de *Šebu'ôt* 18b, de les *Extractiones*, trobem diverses diferències respecte el text hebreu de Vilna. En primer lloc podem veure que al text llatí no apareix el versicle bíblic, Levític 11, 47. Podríem pensar que l'escriba, senzillament, va decidir no copiar-lo, però si mirem el text hebreu dels manuscrits conservats observem que el manuscrit de Munic 95 tampoc no el té, mentre que la resta dels manuscrits i primeres edicions impreses sí.

<sup>281</sup> BHS: «דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִשָּׁה כִּי תִזְרִיעַ וְיֻלְּדָה זָכָר וְטָמְאָהּ שִׁבְעַת יָמִים כִּי־יָמִי נִדָּת דְּזִמָּה תִטְמָא»

Vulgata: « loquere filiis Israhel et dices ad eos mulier si suscepto semine pepererit masculum inmundum erit septem diebus iuxta dies separationis menstruae».

BCI: «Comunica això als israelites: Quan una dona doni a llum un nen, quedarà ritualment impura durant set dies, igual que si tingués la regla».

<sup>282</sup> BHS: «וְלִהְיוֹת אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל־הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ בְּיַד־מֹשֶׁה»

Vulgata: «et ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et profanum inter pollutum et mundum<sup>11</sup> doceatisque filios Israhel omnia legitima mea quae locutus est Dominus ad eos per manum Mosi»

BCI: «Mireu també de distingir si una cosa és sagrada o profana, pura o impura,<sup>11</sup> i ensenyeu als israelites totes les prescripcions que el Senyor els ha donat per mitjà de Moisès.»

«Diu *rby Hydia*: qualsevol que reciti la benedicció de 'separació' a la sortida de dissabte tindrà fills mascles, perquè està escrit: «Per tal que tingueu la capacitat de discernir entre allò que és sant d'allò que és profà » (Lev 10,10). I més endavant afegeix, que: «si una dona un cop embarassada parís un mascle» (Lev 12,2). *Rby Joshua* fill de *Levi* diu: que tindrà fills els qui sàpiguen ensenyar la llei, tal i com està escrit: «per tal que tingueu la capacitat de discernir entre sant i profà, entre pur o impur, i ensenyeu als israelites totes les meves prescripcions» (Lev 10,10-11)».



D'altra banda el versicle de Levític 12, 2 és més llarg en llatí (*mulier si suscepto semine pepererit masculum* «si una dona un cop embarassada parís un mascle»), que no pas a la resta de manuscrits i a les edicions modernes del Talmud «אשה כי תזריע quan una dona es quedi embarassada», excepte al manuscrit de Florència «אשה כי תזריע וילדה זכר quan una dona es quedi embarassada (lit. quan formi llavor) i doni a llum a un mascle»

Una tercera diferència la trobem al final del passatge amb els versicles Levític 10, 10-11, els quals al text llatí s'han escrit sencers, mentre que a tots els textos hebreus només trobem el mot inicial de cada un, és a dir: להבדיל ולהורות, excepte el manuscrit de Florència el qual conté להבין ולהורות. Com podem veure també el verb és diferent: להבין 'mitjançar', 'interpretar', 'fer intel·ligible', enlloc de להבדיל 'distingir', més proper al gerundi llatí *discernendi*.

Munic 95	וא"ר חייא בר אב' א"ר יוחנן כל המבדיל על היין במוצ' שבתו' הויי?ו? לו בני' זכרי' כתי' הכ' ולהבדיל בין הקדש ובין החול וכת' הת' ולהבדיל בין הטמ' ובין הטהור ר' יהוש' בן לוי א' הויין לו בני' הראויין להורא' שנ' <u>להבדיל ולהורות</u>
Florència f. 306b	ואמ' ר' חייא בר אבא אמ' ר' יוח' כל המבדיל על היין במוצאי שבתות הויין ליה בנים זכרים שנ' ולהבדיל בין הקדש ובין החול וסמיך ליה <u>אשה כי תזריע וילדה זכר</u> ר' יהוש' בן לוי אמ' הויין ליה בנים הראויין להוראה שנ' <u>להבין ולהורות</u>
Faro	אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המבדיל על היין במוצאי שבתות הויין לו בנים זכרים דכתיב להבדיל בין הקדש ובין החול וכתוב התם להבדיל בין הטמא ובין הטהור וסמיך ליה <u>אשה כי תזריע</u> רבי יהושע בן לוי אמר בנים ראויין להוראה דכתיב <u>להבדיל ולהורות</u>
Bolonya 556	<i>Vacat</i>
Pesaro	א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל המבדיל על היין במוצאי שבתות הויין לו בנים זכרי' דכתי' להבדיל בין הקדש ובין החול וכת' התם להבדיל בין הטמא ובין הטהור וסמיך ליה <u>אשה כי תזריע</u> רבי יהושע בן לוי אמ' בנים ראויין להוראו דכתיב <u>להבדיל ולהורות</u>

Venècia	<p>אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המבדיל על היין במוצאי שבתות  הויין לו בנים זכרים דכתיב להבדיל בין הקדש ובין החול וכתיב התם להבדיל  בין הטמא ובין הטהור וסמיך ליה <u>אשה כי תזריע</u> רבי יהושע בן לוי אמר בנים  ראויין להוראה דכתיב <u>להבדיל ולהנרות</u></p>
Vilna	<p>אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן כל המבדיל על היין במוצאי שבתות  הויין לו בנים זכרים דכתיב להבדיל בין הקדש ובין החול וכתיב התם להבדיל  בין הטמא ובין הטהור<sup>283</sup> וסמיך ליה <u>אשה כי תזריע</u> רבי יהושע בן לוי אמר  בנים ראויין להוראה דכתיב <u>להבדיל ולהנרות</u><sup>284</sup></p>

<sup>283</sup> BHS: «להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין הנאכלת ובין הנחיה אשר לא תאכל»

Vulgata: « ut differentias noveritis mundi et immundi et sciatis quid comedere et quid respuere debeatis».

BCI: Lev 11, 47 «Amb aquesta llei podreu distingir entre els animals purs i impurs, entre els animals.

<sup>284</sup> «El rabí Ḥiya bar ‘Abba, diu en nom del Rabi Johanan: Qualsevol que reciti el servei d’*Habdala* sobre el vi a la sortida del dissabte, [mereix] tenir fills mascles. Com està escrit: «per a distingir entre el sagrat i el profà» (Lev 10, 10) i com està escrit: «per a distingir entre els contaminats i els purs» (Lev 11, 47). I en la proximitat d’aquest vers [s’escriu]: «quan una dona formi llavor (lit. es quedi embarassada)» (Lev 12, 2). Una segona exposició: R. Jeḥoshua ben Leví va dir: mereix tenir fills aptes per fer judici, ja que està escrit: «<sup>10</sup>per a distingir [entre el sagrat i el profà]... <sup>11</sup>i ensenyar [als Fills d’Israel]» (Lev 10,10-11)».

[1504] Az 2b<sup>285</sup>

*Extractiones de Talmud: P: 185 ra (89); G: 66rb (23); C: 55vb; Z: 348r (277).*

- 1 Dicet eis Dominus: De quo intromisistis vos in hoc saeculo?  
 Respondebunt coram ipso: Domine saeculi, multa fora fecimus,  
 plura balnea fecimus, aurum et argentum multiplicavimus; et hoc  
 4 totum fecimus pro Israhel ut studerent in lege.<sup>286</sup>

4 studerent sic codd

En aquest passatge de les *Extractiones* trobem l'oració *De quo intromisistis vos in hoc saeculo* «a què us heu dedicat en aquest món?» el qual no troba una correspondència exacta amb l'edició de Vilna, on tan sols trobem la pregunta במאי עסקתם «amb què heu estat ocupats?». Tampoc s'hi troba correspondència als manuscrits de París 1337, Nova York 15, ni a les edicions de Pesaro ni Venècia:

Vilna	אמר להם הקב"ה במאי עסקתם אומרים לפניו רבש"ע הרבה שווקים תקנינו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה <sup>287</sup>
Florència	<i>Vacat</i>
París, 1337	אומ' להם הק'ב'ה במה עסקתם אומ' לפניו רבונו של עולם הרבה שווקים תקננו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולן לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה
Nova York 15	אומ' להם הק'ב'ה במה עסקתם הנה יאמרו לו רבונו של עולם

<sup>285</sup> Els manuscrits hebreus CUL: T-S AS 93.179+ i CUL: T-S AS 95.124 no tenen aquest passatge.

<sup>286</sup> «Els dirà el Senyor: a què us heu dedicat en aquest món? Respondran davant seu: Senyor del món, molts mercats hem fet i molts banys hem fet, or i plata hem augmentat; i tot això ho hem fet per Israel, per a que estudiï la llei».

<sup>287</sup> «El Sant beneït sigui els hi Diu [als romans]: amb què heu estat ocupats? Responen davant seu: Mestre de l'Univers, molts mercats hem construït, molts banys hem fet, molta plata i or hem multiplicat i tot això no ho hem fet sinó per a Israel, per a que s'ocupi de la Torà».

f. 1br	הרבה שווקים תיקננ?ו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו ב?תורה
Pesaro	אמ' להם הקכה במאי עסקתם אומרין לפנינו רבונו של עולם הרבה שווקים תיקנינו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה
Venècia	אמ' להם הקב"ה במאי עסקתם אומרין לפנינו רבונו של עולם הרבה שווקי' תיקנינו הרבה מרחצאו' עשינו הרב' כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתור'

Per poder trobar una correspondència exacta entre el text llatí i el text hebreu, hem d'anar als manuscrits de Munic 95 i al de Nova York 15, on hi trobem escrit במה עסקתם הזה «a què us heu dedicat en aquest món?». És important remarcar que al manuscrit de Munic 95 els mots בעולם הזה, els quals corresponen al llatí *in hoc saeculo*, estan escrits al marge.

Podríem dir que la tradició textual es troba darrera d'aquests dos manuscrits, però, si mirem amb detall aquest passatge en el manuscrit de Nova York 15, trobem que allà on en llatí hi ha un *respondebunt coram ipso* «respondran davant seu», aquí hi ha יאמרו לו «li respondran» mentre que al manuscrit de Munic 95 hi diu לפנינו אמ' «responen davant seu».

Munic 95, f. 374r	א' להן הקב"ה במה עסקתם [בעול' הזה] אמ' לפנינו רבו' ש"ע הרב' שווקי' תקננו הרב' מרחצאו' עשינו הרב' כסף וזהב הרבינו וכלן לא עשינו אל' בשביל ישר' שיעסקו בתור'
Nova York 15 f. 1br	אומ' להם הק'ב"ה במה עסקתם בעולם הזה יאמרו לו רבונו של עולם הרבה שווקים תיקננ?ו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו ב?תורה

[1606] Hor 10b (3)

*Extractiones de Talmud: P: 193va-b; C: 59vb; Z: 362v (306)*

- 1 Dicit rby Iohannen: Septem vicibus concubuit Sirara impius cum  
Iahel in illa hora, sicut scriptum est: «incurvatus est, ruit et accubuit  
inter pedes eius; incurvatus est, cecidit; ubi incurvatus est, cecidit  
consumptus» [Idc 5, 27 –s. hebr.–]<sup>288</sup> –quia septem verba sunt ibi: per  
5 hoc probat quod septies cognovit eam– et nonne delectata est in  
peccato? Dicit rby Iohannen: Omnia bona malorum adfligunt  
iustos.<sup>289</sup>

2 in] et C | incurvatus *praem.* sicut C 6 delectata] elapsa C

A la versió llatina d'aquest passatge trobem escrits els noms de Sisserà i Jael, els quals no apareixen a cap dels manuscrits hebreus que conservem. És possible que els traductors llatins els hagin escrit, ja sigui per contextualitzar el passatge, que ells coneixien de memòria, o bé perquè van treballar amb algun manuscrit, que no ens ha arribat, que conservés aquests noms.

D'altra banda, veiem, com el nom del rabí Johanan està escurçat, pràctica força habitual, en el Talmud llatí. A tots els manuscrits hebreus i edicions trobem רבי יוחנן «rabí Yoḥanan va dir en nom del rabí Simeó ben Yoḥai».

Munic 95	<i>Vacat</i>
París 1337	אמ' ר' יוחנן שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה שנ' בין רגליה

<sup>288</sup> BHS: «בין רגליה פרע נפל שכב בין רגליה פרע נפל פאשר פרע נפל שדוד»

Vulgata: «inter pedes eius ruit defecit et mortuus est ante pedes illius volvebatur et iacebat exanimis et miserabilis».

BCI: «Ha caigut doblegat, estirat als peus d'ella, ha caigut doblegat als seus peus; allà on s'ha doblegat, allà ha caigut mort».

<sup>289</sup> «Diu rabí Johanan: set vegades va tenir relacions sexuals l'impíu Sisserà amb Jael en aquella hora, tal i com està escrit: «doblegat està, estirat i reclinat als peus d'ella, doblegat està, caigut; allà on s'ha doblegat, allà ha caigut esgotat» [Jt. 5, 27 –s.hebr.–] –com que aquí hi ha set paraules, es demana que la va conèixer set vegades– i (ella) no va gaudir en el pecat? Diu rabí Yoḥanan: tot regal dels malvats afligeix els justos».

f. 208	כרע נפל שכב וגו' והא קא מיתהניא מעבירה אמ' ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי טובתן של רשעים רעה היא (...) [ל]צדיקים שנ' השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע <sup>290</sup>
Bolonya 556	<i>Vacat</i>
Venècia	אמר רבי יוחנן שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה שנאמר בין רגליה כרע נפל שכב וגו' והא קא מיתהניא מעבירה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי אפילו טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים
Vilna 1. 48-49	אמר רבי יוחנן שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה שנאמר בין רגליה כרע נפל שכב וגו' הא קא מיתהניא מעבירה אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי אפילו טובתם של רשעים רעה היא אצל צדיקים <sup>291</sup>

<sup>290</sup> Aquest és l'únic manuscrit hebreu conservat que conté aquesta cita bíblica (Gn 31, 24).

BCI: «Però, aquella nit, Déu vingué a visitar en somnis Laban, l'arameu, i li va dir: «Vés amb compte amb tot el que diguis a Jacob, tant en bé com en mal».

BHS: «וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־לָבָן הָאֲרָמִי בַחלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לּוֹ הַשְּׁמֵר לְךָ פֶן־תִּדְבֹר עִם־יַעֲקֹב מֵטוֹב עַד־רָע»

<sup>291</sup> «[La Guemarà parla sobre la transgressió que va cometre Jael] El rabí Johanan va dir: set actes de relació sexual va cometre [Sisserà amb Jael] en aquell moment. Com està escrit: «entre les seves cames s'ha inclinat, s'ha ajagut, s'ha ajaçat...» (Jg 5, 27). [La Guemarà planteja:] Vet aquí que ella va rebre plaer amb la transgressió! Diu rabí Johanan en nom del rabí Simeó ben Yoḥai: fins i tot la bonança dels malvats és perjudicial al costat dels justos».

**[1607] Hor 10b (4)**

*Extractiones de Talmud: P: 193vb; C: 59vb; Z: 362v (306)*

- 1 Dicit rab Iuda: Semper debet homo facere legem et mandata, quia, quamvis non faciat pro bono, adscribitur tamen ei pro bono; propter meritum enim quadraginta oblationum quas obtulit Balac super altare exivit de eo Ruth [cf. Nm 23]. Dicit enim rby Iose:
- 5 Ruth fuit filia Eglon filii Balac regis Moab.<sup>292</sup>

1 rab] rby C 2 *transp.* ei tamen Z | adscribitur tamen ei pro bono *om. C*

En aquest passatge d'*Horayôt* 10b, el qual fa referència a l'estudi dels preceptes i la Torà, observem que existeixen diverses variants entre la traducció llatina de les *Extractiones* i el text canònic de Vilna.

D'una banda veiem dissimilituds amb els noms dels rabins: el nom del rabí Jehudà al text llatí està escurçat en la seva primera part: a tots els manuscrits hebreus s'hi escriu «rab Jehudà va dir en nom de Rav», (רב אמר יהודה רב אמר). Amb el rabí Iose, si el comparem només amb el text canònic de Vilna, podem veure el mateix: «rabí Iose al rabí Hanina» (רבי יוסי ברבי חנינא), en canvi als manuscrits de París 1337 i Mòdena 26 i a l'edició de Venècia hi trobem «rabí Iose bar Hanina» (ר' יוסי בר חניניה) mentre que al manuscrit de Munic 95, més proper al text llatí, hi consta només «rabi Iose» (ר' יוסי)<sup>293</sup>.

D'altra banda observem diferències amb la part final del passatge, *Ruth fuit filia Eglon filii Balac regis Moab*, respecte al text canònic de Vilna, que hi trobem רות בת בנו של עגלון בן בנו של בלק מלך מואב «*Rut va ser la néta d'Eglon qui va ser el nét de Balac, rei de Moab*», on advertim que Rut és la néta d'Eglon i que aquest és el nét de Balac en lloc de la filla i el fill, respectivament, que trobem al text de les *Extractiones*.

<sup>292</sup> «Diu rab Jehudà: l'home sempre ha de complir la llei i els manaments, perquè inclús quan no ho faci per al bé mateix, se li atribueix, no obstant, com si ho hagués fet per al bé mateix; de fet per al mèrit de les quaranta ofrenes que va presentar Balac sobre l'altar, Rut va 'sortir d'ell' [cf. Nm 23]. Diu (respecte a això) rabí Iose: Rut va ser la filla d'Eglon, fill de Balac, rei de Moab».

<sup>293</sup> A Vernet (2018, 559-575) s'hi pot trobar un índex amb els noms dels rabins presents a les *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*.

Vilna  lin. 51-53	אמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע זכה ויצתה ממנו רות דאמר רבי יוסי ברבי חנינא רות בת בנו של עגלון בן בנו של בלק מלך מואב <sup>294</sup>
-------------------------	--

Malauradament amb la resta de manuscrits hebreus no podem donar una explicació per a la versió del text llatí ja que al manuscrit de Munic 95 diu בלק של בנו בן עגלון «*Eglon qui va ser el nét de Balac, rei de Moab*»: היה מוא מלך

Munic 95	א' רב יהוד' א' רב לעול' יעסוק אד' בתור' ובמצו' א'ע'פ' שלא לשמ' שבשכר ארבעי' ושני' קרבנו' שהקרי' בלק מל' מוא' זכ' ויצת' ממנו רות וא"ר יוסי עגלון בן בנו של בלק מלך מוא' היה
----------	--

Florència	<i>Vacat</i>
-----------	--------------

Mentre que als manuscrits de París 1337, Mòdena 26 i Venècia hi consta: היתה מואב מלך בלק של בנו בן עגלון של בתו רות «*Rut va ser la filla d'Eglon qui va ser el nét de Balac, rei de Moab*»; amb aquests manuscrits podríem explicar el *Ruth fuit filia Eglon* però no la resta de l'oració:

París 1337	אמ' רב יהודה אמ' רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקרי' בבלק מלך מואב זכה ויצא ממנו רות דאמ' ר' יוסי בר חניניה רות בתו של עגלון בן בנו של בלק היתה
------------	---

<sup>294</sup> «Diu rab Jehudà en nom de Rav: tot home ha d'ocupar-se sempre de l'estudi de la Torà i dels preceptes fins i tot quan no ho fa per a ell mateix, ja que per mitjà [de l'estudi de la Torà i dels preceptes, encara que] no ho faci per a ell mateix vindrà [a aprendre de la Torà i els preceptes] per al seu propi benefici. [La prova d'això són] els quaranta-dos sacrificis que va oferir l'impietós Balac qui va obtenir el privilegi que Rut sortís d'ell (és a dir, va tenir com a descendència a Rut, besàvia del rei David). Va dir-li el rabí Iosé al rabí Hanina: Rut va ser la néta d'Eglon qui va ser el nét de Balac, rei de Moab».



Mòdena 26 אמ' רב יהודה אמ' רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אע"פ שלא לשמה  
 שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק מלך מואב על גבי המזבח  
 זכה ויצתה ממנו רות דאמ' ר' יוסי? ה' בר' חוני רות בתו של עגלון בן בנו  
 של בלק מלך מואב היתה

Venècia אמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא  
 לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה שבשכר ארבעים ושנים קרבנות  
 שהקריב בלק עלה מזבח זכה ויצתה ממנו רות דאמ' ר' יוסי בר' חוני  
 רות בתו של עגלון בן בנו של בלק מלך מואב היתה

---

[1608] [Hor 10b (1)]<sup>295</sup>

*Extractiones de Talmud: P: 193vb; C: 59vb-60ra; Z: 362v (306)*

- 1 Semper adcelerandum est facere elemosynam, quoniam, propter unam solam noctem qua maior filiarum Loth praevenit [cf. Gn 19, 33]<sup>296</sup> minorem, meruit quod Ruth exiret de ea, a qua regnum Israhel venit –id est, David–.<sup>297</sup>
- 5 1 Semper *om. C* 2 praevenit] pervenerunt C | minorem] in morum C 2-3 meruit quod] meruitque C

En aquest passatge d'*Horayôt*, referent al fet de fer almoïna, trobem que en el text llatí s'hi tradueix *Ruth exiret de ea* «Rut 'va sortir' d'ella» però no trobem aquesta expressió a cap manuscrit hebreu; en canvi, sí que apareix al passatge anterior [1607], quan es parla dels sacrificis que va oferir l'impïu Balaac, en hebreu, קרבנות שהקריב בלק הרשע זכה, «[La prova d'això són] els quaranta-dos sacrificis que va oferir l'impietós Balac qui va obtenir el privilegi que Rut sortís d'ell (és a dir, va tenir com a descendència a Rut, besàvia del rei David)». Podria ser un error del traductor, que treballa de memòria o bé que té accés a un manuscrit hebreu amb aquesta oració que no conservem.

D'altra banda, l'expressió *a qua regnum Israhel venit* no la trobem al text canònic de Vilna ni a Venècia, el qual conté: אַרבע דורות למלכות «les quatre generacions de regnes»:

Venècia	אמר ר' חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה לעולם יקדים אדם לדבר מצוה שבשכר מצוה לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה זכתה וקדמתה <u>ד'</u>
---------	--

<sup>295</sup> Segons el text hebreu de Vilna hauria de ser Hor 11a (1) enlloc de Hor 10b (1).

<sup>296</sup> BHS: ותשקין את־אביהוּ יגוּ בלילה הוא ותבא הכירה ותשכב את־אביה וְלֹא־יָנַע בְּשִׁכְבָּהּ וּבְקוּמָהּ

Vulgata: «dederunt itaque patri suo bibere vinum nocte illa et ingressa est maior dormivitque cum patre at ille non sensit nec quando accubuit filia nec quando surrexit».

BCI: «Aquella mateixa nit van emborratxar el seu pare, i la gran va jeure amb ell, sense que ell se n'adonés, ni de quan ella s'hi va ajeure ni de quan es va aixecar».

<sup>297</sup> «Sempre s'ha d'afanyar el fet de fer almoïna ja que, una sola nit en què la major de les filles de Lot va prevenir a la menor, va merèixer que Rut 'sortís d'ella', de la qual vingué el regne d'Israel –és a dir, David–».

דורות למלכות

Vilna	א"ר חייא בר אבין א"ר יהושע בן קרחה לעולם יקדים אדם לדבר מצוה שבשכר לילה אחת שקדמה בכירה לצעירה זכתה וקדמתה <u>אַרבע דורות</u> <u>למלכות</u> <sup>298</sup>
-------	--

Als manuscrits de París 1337 i de Mòdena 26 podem veure que el text és més semblant a la versió llatina de les *Extractiones*: אַרבע דורות' לישראל למלכות עובד וישי דוד ושלמה «les quatre generacions de regnes d'Israel; 'Oved, Yišai, David i Salomó»:

Mòdena 26	אמ' ר' חייא [בר] אבא אמ' ר' יוחנן לעולם יקדים אדם לדבר מצוה שבשכר מצוה לילה שהקדימה בכירה לצעירה זכתה וקידמתה <u>אַרבע?ה? דורות</u> <u>למלכות עובד וישי דוד ושלמה</u>
-----------	---

París 1337	ר חייא בר אבא אמ ר יוחנן אמ ר יהושע לעולם יקדים אדם לדבר מצוה שבשכר לילה אחת שקד מתה בכירה לצעירה זכתה וקדמתה <u>אַרבע דורות'</u> <u>לישראל למלכות עובד וישי ודוד ושלמה</u>
------------	---

Malauradament el manuscrit de Bolonya 143.2 està molt malmès i el manuscrit de Munic 95 no conté aquest passatge:

Munic 95	Comença al foli 11a just després d'aquest passatge
----------	--

Bolonya 143.2	<...> ליה אל <...> אדם לדבר <...> עובד וישי
---------------	---

<sup>298</sup> «El rabí Ḥiyya bar 'Abba diu en nom del rabí Yeḥōšua ben Qorḥa: tot home ha d'anticipar-se a fer una *mitzvà* com la recompensa en què la [filla] gran va anticipar-se a la jove una nit: [la gran] mereix precedir les quatre generacions de regnes».

[1609] [Hor 12a (2)]

*Extractiones de Talmud*: P 193vb; C: 60ra; Z: 362v (306)

Dixit rab Meserassia filiis suis: Quando voletis repetere lectiones meas, eatis super fontes aquarum, quia, sicut aqua eorum semper oritur, ita Talmud nostrum semper adfluet nobis.<sup>299</sup>

En aquest passatge d'*Horayôt* 12a, on s'instrueix sobre la manera en què has de comportar-te davant del teu mestre, podem observar que al text llatí de les *Extractiones* trobem el mot *Talmud* el qual no es fa servir a cap dels manuscrits hebreus ja que a tots ells trobem l'expressió גרסו גרסיתו «aprendre les tradicions de memòria» de l'arrel גרס que significa 'adquirir coneixement, aprendre (les tradicions de memòria), estudiar'.

Munic 95	א' להו רב משרשי' לבניה ביעתו מעל ומיגמר קמי רבייכו גוסו מתני' ועו?ו?לו קמי' וכי יתביתו קמיה חזו לפומי' דכ' והיו ע[י]ניך רואות את מוריך (ישעיהו ל, כ) וכי גרסו' גרסו על נהר' דמיא וכי היכי דמשכן מאי משכן שמעתו
París 1337	אמ' להו רב משרשיה לבניה כי בעיתו מיעל ומיגמר קמי' דרביכו גרסו מתני' ועולו לקמיה וכי יתביתו קמיה חזו לפומיה דכתי' והיו עיניך רואו' את מוריך (ישעיהו ל, כ) וכי גרסיתו גרסו על נהרא דכי היכי דמשכן מיא הכי נמי משכן שמעתי'
Venècia	אמ' להו רב משרשיא לבריה כי בעיתו מיעל ומיגמרי קמי רבייכו גרסו מתניתא ועלו לקמי רבייכו וכי יתביתו קמיה חזו לפומיה דכתי' והיו עיניך רואות את מוריך (ישעיהו ל, כ) וכי גרסיתו גרסא על נהרא דמיא דכי היכי דמשכן מיא משכן שמעתתיכו
Vilna	אמר להו רב משרשיא לבריה כי בעיתו מיעל ומיגמרי קמי רבייכו גרסו

<sup>299</sup> Va dir el rab Mešaršiyya als seus fills: quan vulgueu repetir les meves lliçons, aneu-vos-en sobre les fonts d'aigua, ja que, com que l'aigua d'aquestes sempre brolla, també el nostre Talmud sempre fluirà per a nosaltres».

מתניתא ועלו לקמי רבייכו וכי יתביתו קמיה חזו לפומיה דכתיב והיו עיניך  
רואות את מורידך (ישעיהו ל, כ)<sup>300</sup> וכי גרסיתו גרסו על נהרא דמיא דכי  
היכי דמשכן מיא משכן שמעתתיכו<sup>301</sup>

---

---

<sup>300</sup> BHS: וְנָתַן לָכֶם אֲדָגָי לֶחֶם צָר וּמַיִם לֶחֶץ וְלֹא־יִכְנַף עוֹד מוֹרִידָה וְהָיוּ עֵינֶיךָ רֹאוֹת אֶת־מוֹרִידָה:

Vulgata: Et dabit vobis Dominus panem arctum, et aquam brevem; et non faciet avolare a te ultra doctorem tuum; et erunt oculi tui videntes praeceptorem tuum.

BCI: «El Senyor us donarà a mans plenes el pa i l'aigua que necessitàveu; el qui t'instrueix ja no s'amagarà, el veuràs amb els teus propis ulls».

<sup>301</sup> «Rav Mešaršiya li diu al seu fill: quan vulguis entrar a estudiar davant del teu mestre [primer] estudia [bé] la Misnà i [després] entra en presència del teu mestre. I quan t'asseguis en la seva presència mira-li la boca, tal i com està escrit: «veuràs el teu mestre amb els teus propis ulls» (Is 30, 20). I per aprendre les tradicions de memòria, estudien [a la vora] d'un riu d'aigua, ja que així com l'aigua [del riu] flueix, així també el vostre estudi també fluirà de manera contínua».

[1611] [Hor 12a (3)]

*Extractiones de Talmud: P: 194ra (98); C: 60ra; Z: 363r (307)*

Dicit Abaie: Qui vult scire si vivet per annum, ante non accendat  
 2 candelam unam in decem diebus qui sunt inter *ros hasana* –  
 principium anni– et diem expiationis in domo in qua non possit  
 4 intrare ventus: si semper ardeat, vivet; si extinguatur, morietur.<sup>302</sup>

1 ante] an Z 2 in] id est Z | *ros hasana* om. C 3 in qua *s.l.* P 4 vivet add. per  
 totum annum C

En aquest passatge de les *Extractiones*, referent a si una persona viurà el que resta d'any, trobem que el rabí que parla té per nom *Abaie*, mentre que a tots els manuscrits hebreus hi figura el nom del rabí Ami. Aquesta diferència potser és deguda a una confusió de lectura entre la ב (*bet*) i la מ (*mem*), de רַבִּי אַמִּי per רבי אביי o bé, també existeix la possibilitat que els traductors treballassin amb un manuscrit, que no coneixem, on figura el nom del rabí *Abaie*.

Munic 95	א"ר' אַמִּי האי דבעי דמרע אי מסיק ריש שת' או לא מתלי שרג' בין ריש שתא ליומי דכפורי בבית' נשי' זיק' אי משי' נהורי' מרע ומסיק שת'
París 1337	אמ' ר' אַמִּי האי מאן דבעי למידע אי מסיק שתיה אי לא ליתלי שרגא באילין עשרה יומי דבין ריש שתא ליומא דכפו' בביתא דלא נשיב זיקא בגויה אי משיך נהוריה לידע דמסיק שתיה
Venècia	אמר רבי אַמִּי האי מאן דבעי לידע אי מסיק שתיה אי לא ניתלה שרגא בעשרה יומי דבין ראש השנה ליום הכפורי' בביתא דלא נשיף זיקא אי משיך נהורי' נידע דמסיק שתיה

<sup>302</sup> «Diu *Abaie*: aquell qui vulgui saber si viurà durant l'any, abans no ha d'encendre un ciri durant els deu dies que es troben entre *ros hasana* –principi d'any– i el dia de l'expiació en una casa on el vent no pugui passar: si [el ciri] sempre crema, viurà; si s'apaga, morirà».

---

Vilna אמר רבי אמי האי מאן דבעי לידע אי מסיק שתיה אי לא ניתלי שרגא בעשרה  
יומי דבין ראש השנה ליום הכפורים בביתא דלא נשיב זיקא אי משיך נהוריה  
נידע דמסיק שתיה<sup>303</sup>

---

---

<sup>303</sup> «Diu R. 'Ami: una persona que busca saber si completarà l'any o no ho farà, és a dir, si restarà en vida el proper any, se li permetrà d'encendre una llàntia durant els deu dies que hi ha entre *Roš ha-Šana* i *Iom Kippur* en una casa on el vent no hi bufa. Si la llàntia continua [cremant], sabrà que completarà el seu any».

[1613] [Hor 12a (5)]

*Extractiones de Talmud: P: 194ra (98); C: 60ra; Z: 363r (307)*

- 1 Qui vult facere aliquam viam et scire utrum revertetur an non,  
surgat et respiciat in aqua hydriae: si videat umbram umbrae suae  
3 intus, revertetur; alioquin non.<sup>304</sup>  
2 umbram umbrae suae] umbram suam C

En aquest passatge que fa referència a com saber si es retornarà sa i estalvi, o no, d'un viatge, podem llegir-hi al text llatí *respiciat in aqua hydriae* «miri en un atuell d'aigua» que no podem explicar ni amb el manuscrit de Paris 1337, ni de les edicions de Venècia o de Vilna ja que en tots ells trobem que hi ha escrit ניקום בביתא דחברא «que romanguí d'empeus en una casa a les fosques»:

Paris	האי מאן דבעי למיפק לאורחא ובעי למידע אי הדר לבית' אי לא <u>ניקום</u> <u>בביתא דחברא</u> אי חזי בבואה דבבואה לידע דהדר לביתה
1337	
Venècia	האי מאן דבעי למיפק ובעי למידע אי חזר ואתי לביתא אי לא <u>ניקום</u> <u>בביתא דחברא</u> אי חזי בבואה דבבואה נידע דהדר ואתיה לביתה
Vilna	האי מאן דבעי למיפק [לאורחא] ובעי למידע אי חזר ואתי לביתא אי לא <u>ניקום בביתא דחברא</u> אי חזי בבואה דבבואה לידע דהדר ואתי לביתה <sup>305</sup>

El manuscrit de Munic 95 documenta l'expressió או לית מקום בכרת la qual tampoc pot explicar la versió llatina:

<sup>304</sup> «Qui vulgui fer un viatge i vulgui saber si en retornarà [a casa] o no, que s'aixequi i miri en un atuell d'aigua: si hi veïés la seva ombra, de l'ombra retornarà; si no, no».

<sup>305</sup> «Qui busca embarcar-se en un viatge i desitja saber si retornarà [sa i estalvi] a casa seva o si no ho farà, que romanguí d'empeus en una casa a les fosques. Si hi veu l'ombra de l'ombra, aleshores sabrà que retornarà a casa seva».



Munic 95    או לית    והאי מאן דניבעי למפק לאור' ובעי למידע אי הדר ואתי לביתי'  
מקום בכרת    דרבי' אי חזי בבואה וביאה ובבואה מרע והדר לביתי'

---

És possible que els traductors tinguessin al seu abast un manuscrit amb la variant de lectura de 'l'atuell d'aigua', el qual no se'ns ha conservat.

[1616] [Hor 13b (1)]

*Extractiones de Talmud: P: 194ra-b (98); C: 60ra; Z: 363r (307)*

- 1 Quinque sunt quae faciunt oblivisci Talmud: qui comedit de hoc  
 quod mus vel murilegus corrosit; et qui comedit cor animalis; et qui  
 adsuetus est comedere olivas; et qui bibit aquam de residuo balnei;  
 et qui lavat pedes suos unum contra alio. Et aliqui dicunt quod  
 5 etiam ille qui ponit camisiam suam sub capite suo.<sup>306</sup>

4 unum contra alio] binum *sic* C unum cum alio Z 5 sub] in C

En aquest passatge d'*Horayôt* 13b se'ns informa sobre les coses que ens fan oblidar l'estudi del Talmud. El text llatí de les *Extractiones* escriu *faciunt oblivisci Talmud* «fa oblidar el Talmud» mentre que a Vilna diu משכחים את הלימוד «fa oblidar l'estudi».

Vilna	<p>ת"ר חמשה דברים <u>משכחים את הלימוד</u> האוכל ממה שאוכל עכבר וממה          שאוכל חתול והאוכל לב של בהמה והרגיל בזיתים והשותה מים של שיורי          רחיצה והרוחץ רגליו זו על גבי זו ויש אומרים אף המניח כליו תחת          מראשותיו<sup>307</sup></p>
-------	---

---

A la resta de manuscrits hebreus, és a dir, Munic 95, París 1337, Bolonya 107, JTS 2710 i, fins i tot a l'edició de Venècia tenen escrit, com en llatí, משכחין את התלמוד «fan oblidar el Talmud».

<sup>306</sup> «Hi ha cinc coses que fan oblidar el Talmud: qui menja allò que ha rosegat un ratolí o un gat; qui menja el cor d'un animal; qui acostuma a menjar olives; qui beu l'aigua residual del bany; qui es renta els peus un contra l'altre. Alguns diuen que també aquell que es posa la seva camisa a sota del cap».

<sup>307</sup> «Els savis enenyen [a una *baraità*: Hi ha] cinc factors [que] fan que una [persona] obliidi l'estudi: qui menja allò que ha menjat un ratolí i allò que ha menjat un gat; qui menja el cor d'un animal domèstic; qui està acostumat [a menjar] olives; qui beu l'aigua que queda després de rentar-se; qui renta els seus peus un [peu] a sobre [de l'altre peu]. Alguns també diuen: i també aquell que col·loca les seves robes a sota del seu cap».

Munic 95	ת"ר ששה דברי' משכחין את התלמוד האוכל ממה שאכל ממנו עכבר וממ' שאכל ממנו חתול והאוכל לב של בהמ' והרגיל בזתי' והשות' מים של שירי רחיצ' והרוחץ רגליו זו על גב זו וי'א' אף המניח כליו תחת מראשותיו
París 1337	חמשה דברים משכחין את התלמוד האוכל ממה שאכל ממנו עכבר וממה שאכל ממנו חתול והאוכל לב בהמה והרגיל בזתים והשותה מים שבשירי רחיצה והמטביל רגליו זה על גב זה ויש אומ' אף המניח כליו תחת מראשותיו
Bolonya 107	תנן ר' בנן ששה דברים משכחין את התלמוד האוכל (no te la resta del passatge)
JTS 2710	..... וכל לב שלבהמ' .....
	..... ר' רחיצה והרוחץ .....
	..... גיח כל'יו? תחת
Venècia	תנו רבנן עשרה דברים משכחין את התלמוד האוכל ממה שאוכל עכבר וממה שאוכל חתול והאוכל לב של בהמה והרגיל בזתים והשותה מים של שירי רחיצה והרוחץ רגליו זו על גב זו ויש אומרים אף המניח כליו תחת מראשותיו

## [1617] [Hor 13b (2)]

*Extractiones de Talmud: P: 194rb (98), Z: 363v (308) C: 60rb falten*

- 1 Quinque sunt quae reducunt Talmud ad memoriam: qui comedit  
panem calidum; qui comedit panem de frumento; qui comedit ova  
assata sine sale; et qui consuevit comedere oleum olivarum; et qui  
bibit aquam de residuo pastae; et qui madefacit digitum suum in  
5 sale et comedit; et qui frequentat vinum et pingua. Hoc enim dicit  
Rava: Vinum et pingua aperiunt intellectum. Qui adsuetus est oleo  
olivarum, quia hoc dicit rby Iohannen: Sicut oliva facit oblivisci  
Talmud septuaginta annorum, ita oleum olivarum facit reminisci  
Talmud septuaginta annorum. Qui madefacit digitum suum in sale,  
10 verum est de uno, sed de duobus nihil valeret et oportet quod sit  
digitus iuxta auricularem, id est medicus.<sup>308</sup>

8 ita oleum... annorum *mg. P* 9 id est medicus *lin. PZ*

En aquest passatge es tracta la qüestió de com fer retornar el Talmud a la memòria i de la mateixa manera que al passatges anteriors allà on en llatí s'hi escriu *reducunt Talmud ad memoriam* «retornen el Talmud a la memòria» i *facit oblivisci Talmud* «fa oblidar el Talmud» a Vilna s'hi troba משיבים את הלימוד «retornen l'estudi» i משכח לימוד «fa oblidar l'estudi»:

Vilna חמשה דברים משיבים את הלימוד פת פחמינו וכל שכן פחמינו עצמו והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל בשמן זית והרגיל בין ובשמים והשותה מים של שיורי עיסה ויש אומרים אף הטובל אצבעו במלח ואוכל הרגיל בשמן זית מסייע ליה לרבי יוחנן דאמר רבי יוחנן כשם שהזית משכח לימוד

<sup>308</sup> «Hi ha cinc coses que retornen el Talmud a la memòria: aquell que menja pa calent; qui menja el pa de blat; qui menja ous durs sense sal; qui acostuma a menjar oli d'oliva; qui beu l'aigua del residu de la pasta; qui fica el seu dit en sal i se'l llepa; qui freqüenta el vi i l'aliment oliós. Respecte a això diu Rava: el vi i les espècies obren l'intel·lecte. Qui utilitza sovint l'oli d'oliva, segons diu rabí Johanan: de la mateixa manera que l'oliva fa oblidar el Talmud durant setanta anys, l'oli d'oliva fa recordar l'estudi del Talmud durant setanta anys. Aquell qui fica el seu dit en sal, és vàlid per a un, però per a dos no val i ha de ser el dit del costat del dit petit, és a dir l'anular».

של שבעים שנה כך שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה והרגיל בין  
ובשמים מסייע ליה לרבא דאמר רבא חמרא וריחני פקחין והטובל אצבעו  
במלח אמר ר"ל ובאחת כתנאי ר' יהודה אומר אחת ולא שתים רבי יוסי  
אומר שתים ולא שלש וסימניך קמיצה<sup>309</sup>

El manuscrit de Munic 95 i el de Venècia fan com el text llatí, משיבין את התלמוד, «fan portar a la memòria el Talmud» i משכח לימוד «fa oblidar el Talmud»:

Munic 95 חמש דברי משיבין את התלמוד האוכל פת של חטיו ואין צריך חטיו עצמן  
והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל ביין ובשמי' והרגיל בשמן זית  
והשות' מים של שירי עיס' ויא' אף הטובל אצבעו במלח ואוכל זית דא"ר  
יוחנן כשם שהזית משכח תלמו' של שבעי' שנה כך שמן זית מחזיר תלמוד  
של שבעים שנה הרגיל בין ובשמי' וא' רבא חמר' וריחני פקחין הרגיל  
בשמן הטובל אצבעו במלח ואוכל א"ר ש'ב'ל' ובאחת תני' ר' יהוד' או' אח'  
ולא שתי' ולא שלש וסימני' קמיצה

Venècia חמשה דברים משיבים את התלמוד פת פחמיו וכל שכנו פחמיו עצמן והאוכל  
ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל בשמן זית והרגיל ביין ובשמים והשותה  
מים של שירי עיסה ויש אומרים אף הטובל אצבעו במלח ואוכל הרגיל  
בשמן זית מסייע לרבי יוחנן דאמר רבי יוחנן כשם שהזית משכח תלמוד של  
שבעים שנה כך שמן זית משיב תלמוד של שבעים שנה והרגיל בין ובשמים  
מסייע ליה לרבא דאמר רבא חמרא וריחני פקחא והטובל אצבעו במלח אמר  
ריש לקיש ובאחת כתנאי רבי יהודה אומר אחת ולא שתים רבי יוסי אומר  
שתים ולא ג' וסימניך קמיצה

<sup>309</sup> «Hi ha cinc factors que fan que retorni l'estudi [oblidat de la Torà: menjar] pa cuinat al carbó, i encara més si [s'escalfa amb la calor dels] carbons; i un altre que menja un ou dur sense sal; i un que està acostumat a [menjar] oli d'oliva; qui està acostumat [a beure] vi i [a olorar] espècies, qui beu l'aigua que en resta [d'amassar] la massa. I alguns diuen: també aquell qui enfonsa el dit mig en sal i se la menja. [La Guemará diu]: qui està acostumat a [menjar] oli d'oliva [restaura l'estudi oblidat. La Guemará assenyala: això] recolza [l'opinió del] rabí Johanan. Diu el rabí Johanan: de la mateixa manera [que menjar] una oliva fa que oblidis [l'estudi de la Torà] durant setanta anys, l'oli d'oliva restaura durant setanta anys l'estudi [oblidat de la Torà]. I un que està acostumat [a beure] vi i [a olorar] espècies [restaura l'estudi oblidat de la Torà. Això] recolza [l'opinió] de Rava. Rava va dir: el vi i les espècies em van fer savi. [La baraità continua]: un que enfonsa el seu dit en sal i se la menja] restaura l'estudi [oblidat de la Torà]. Reš Laquiš diu: i aquest [és el cas] respecte a un [dit. La Guemará assenyala: això és] paral·lel [a una disputa entre] *tanaim*. El rabí Jehudà diu: un [dit] però no dos. Rabi Yosé diu: dos [dits] però no tres. I la seva mnemotècnica [pel fet que la disputa és entre un dit i no dos] és *kemitzà* [és a dir: el dit anular]»

El manuscrit de París 1337 conté דברים יפין לתלמוד «paraules boniques per al Talmud» i משכה תלמוד «fa oblidar el Talmud»:

París 1337	<p>חמשה דברים יפין לתלמוד האוכל פת חטים ואין צריך לומר חטים עצמן והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל ביין ובבשמים והרגיל בשמן זית והשותה מים שבשי(י)[ר] עיסה ויש אומ' אף המטבל אצבעותיו במלח ואוכל הרגיל בשמן זית דאמ' ר' יוחנן כשם שהזית משכה תלמוד של שבעים שנה כך שמן זית מחזיר תלמוד של שבעים שנה הרגיל ביין ובבשמים דאמ' רבא חמרא וריחני פקחין המטבל אצבעו במלח אמ' ריש לקיש באחת תניא ר' יהודה אומ' אחת ולא שתיים ר' יוסי אומ' שתיים ולא שלש וסימניך קמיצה</p>
---------------	---

Tot i que el manuscrit JTS 2710 està incomplet i parcialment reconstruït podem veure que també hi transmet «fan portar a la memòria el Talmud» שבין את התלמוד?:

JTS 2710	<p><u>שבין את התלמוד?</u> .....</p> <p>...?ל?א מלח והרגיל בשמן .....</p> <p>... ואוכל הרגיל בשמן .....</p> <p>...ה כך שמן זית מחזיר תלמוד .....</p> <p>מסיע' ליה לרבה .....</p> <p>שלש וסימניך .....</p>
----------	--

El manuscrit de Bolonya 107, el qual també està incomplet, també podem veure que és el més proper al text llatí que al text de Vilna i hi podem llegir משכה תלמוד «fa oblidar el Talmud»:

Bolonya 107	<p>פת<sup>310</sup> פחמינו וכל שכן פחמינו עצמו והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל בשמן והרגיל ביין ובבשמים והשותה מים של שירי העיסה ויש אומ' אף הטובל אצבעו במלח הרגיל בשמן זית מסייעא ליה לר' יו?חנן דאמ' ר' יוחנן כשם שהזית (מזית) משכה תלמוד של שבעים שנה כך שמן זית?</p>
----------------	--

<sup>310</sup> Falta l'inici del passatge, comença en aquest punt.

..?חזיר? תלמוד של שבעים שנה והרגיל ביין ובשמים מסייע ליה לרבא  
דאמ' רבא חמ?רא? וריחני פקחין

També és important destacar que l'ordre dels factors que fan retornar el Talmud a la memòria és diferent al text llatí respecte dels texts hebreus. En llatí trobem: *qui comedit panem calidum* «aquell que menja pa calent»; *qui comedit panem de frumento* «qui menja el pa de blat; *qui comedit ova assata sine sale* qui menja ous durs sense sal»; *et qui bibit aquam de residuo pastae* «qui beu l'aigua del residu de la pasta»; *et qui madefacit digitum suum in sale et comedit* «qui fica el seu dit en sal i se'l llepa»; *et qui frequentat vinum et pinguia*: «qui freqüenta el vi i l'aliment oliós».

Als textos hebreus trobar tres variants respecte a l'ordre: el primer està format pel manuscrit de Munic 95 i París 1337, on trobem la següent seqüència: האוכל פת של חיטין. «[menjar] pa cuinat al carbó, i encara més si [s'escalfa amb la calor dels] carbons»; והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח; «i un altre que menja un ou dur sense sal»; והרגיל בשמן זית «qui està acostumat [a beure] vi i [a olorar] espècies»; והשות' מים של שירי עיס' «qui beu l'aigua que en resta [d'amassar] la massa»; אף הטובל אצבעו במלח «aquell que enfonsa el dit mig en sal i se la menja»; זית ואוכל «qui menja oli».

Munic 95 חמש' דברי' משיבין את התלמוד האוכל פת של חיטין ואין צריך חטין עצמן  
והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל ביין ובשמי' והרגיל בשמן זית  
והשות' מים של שירי עיס' ויא' אף הטובל אצבעו במלח ואוכל זית דא"ר  
יוחנן כשם שהזית משכח תלמן' של שבעי' שנה כך שמן זית מחזיר תלמוד  
של שבעים שנה הרגיל ביין ובשמי' וא' רבא חמר' וריחני פקחין הרגיל  
בשמן הטובל אצבעו במלח ואוכל א"ר ש'ב'ל' ובאחת תני' ר' יהוד' או' אח'  
ולא שתי' ולא שלש וסימני' קמיצה

París חמשה דברים יפין לתלמוד האוכל פת חטים ואין צריך לומ' חטים עצמן  
1337 והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל ביין ובשמים והרגיל בשמן זית  
והשותה מים שבשי(י)[ר]י עיסה ויש אומ' אף המטבל אצבעותיו במלח  
ואוכל הרגיל בשמן זית דאמ' ר' יוחנן כשם שהזית משכח תלמוד של שבעים  
שנה כך שמן זית מחזיר תלמו' של שבעים שנה הרגיל ביין ובשמים דאמ'

רבא חמרא וריחני פקחין המטבל אצבעו במלח אמ' ריש לקיש באחת תניא  
ר' יהודה אומ' אחת ולא שתים ר' יוסי אומ' שתים ולא שלש וסימניך קמיצה

El segon, està format per les edicions de Venècia i de Vilna les quals tenen el següent ordre: עצמן חטיו צריד ואין חטיו פת של האיטיו והאוכל «[menjar] pa cuinat al carbó, i encara més si [s'escalfa amb la calor dels] carbons»; והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח «i un altre que menja un ou dur sense sal»; והרגיל בשמן זית «i un que està acostumat a [menjar] oli d'oliva»; והשות' מים של «qui està acostumat [a beure] vi i [a olorar] espècies»; אף הטובל אצבעו במלח «qui beu l'aigua que en resta [d'amassar] la massa»; זית ואוכל «aquell que enfonsa el dit mig en sal i se la menja»;

Venècia חמשה דברים משיבים את התלמוד פת פחמיו וכל שכן פחמיו עצמן והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל בשמן זית והרגיל ביין ובשמים והשותה מים של שיורי עיסה ויש אומרים אף הטובל אצבעו במלח ואוכל הרגיל בשמן זית מסייע לרבי יוחנן דאמר רבי יוחנן כשם שהזית משכת תלמוד של שבעים שנה כן שמן זית משיב תלמוד של שבעים שנה והרגיל ביין ובשמים מסייע ליה לרבא דאמ' רבא חמרא וריחני פקחא והטובל אצבעו במלח אמר ריש לקיש ובאחת כתנאי רבי יהודה אומר אחת ולא שתים רבי יוסי אומר שתים ולא ג' וסימניך קמיצה

Vilna חמשה דברים משיבים את הלימוד פת פחמיו וכל שכן פחמיו עצמן והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל בשמן זית והרגיל ביין ובשמים והשותה מים של שיורי עיסה ויש אומרים אף הטובל אצבעו במלח ואוכל הרגיל בשמן זית מסייע ליה לרבי יוחנן דאמר רבי יוחנן כשם שהזית משכת לימוד של שבעים שנה כן שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה והרגיל ביין ובשמים מסייע ליה לרבא דאמר רבא חמרא וריחני פקחין והטובל אצבעו במלח אמר ר"ל ובאחת כתנאי ר' יהודה אומר אחת ולא שתים רבי יוסי אומר שתים ולא שלש וסימניך קמיצה<sup>311</sup>

<sup>311</sup> «Hi ha cinc factors que fan que retorni l'estudi [oblidat de la Torà: menjar] pa cuinat al carbó, i encara més si [s'escalfa amb la calor dels] carbons; i un altre que menja un ou dur sense sal; i un que està acostumat a [menjar] oli d'oliva; qui està acostumat [a beure] vi i [a olorar] espècies, qui beu l'aigua que en resta [d'amassar] la massa. I alguns diuen: també aquell qui enfonsa el dit mig en sal i se la menja. [La Guemará diu]: qui està acostumat a [menjar] oli d'oliva [restaura l'estudi oblidat. La Guemará assenyala: això] recolza [l'opinió del] rabí Johanan. Diu el rabí Joḥanan: de la mateixa manera [que menjar] una



I, el tercer pel manuscrit de Bolonya 107 on l'ordre és el mateix que en les edicions però trobem que en el sintagma referent a menjar oli d'oliva hi manca el mot 'oliva': האוכל פת: «[menjar] pa cuinat al carbó, i encara més si [s'escalfa amb la calor dels] carbons»; והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח; «i un altre que menja un ou dur sense sal»; והרגיל בין ובשמי'; «qui està acostumat a [menjar] oli»; והרגיל בשמן זית; «qui està acostumat [a beure] vi i [a olorar] espècies»; והשות' מים של שירי עיס'; «qui beu l'aigua que en resta [d'amassar] la massa»; אף הטובל אצבעו במלח; «aquell que enfonsa el dit mig en sal i se la menja»; זית ואוכל; «qui menja oli»:

Bolonya	<u>פת פחמיו וכל שכנ פחמיו. עצמו והאוכל ביצה מגולגלת בלא מלח והרגיל</u>
107	<u>בשמן והרגיל בין ובשמים והשותה מים של שירי העיסה ויש אומ' אף</u> <u>הטובל אצבעו במלח הרגיל בשמן זית מסייעא ליה לר' יו? חנן דאמ' ר'</u> <u>יוחנן כשם שהזית (מזית) משכה תלמוד של שבעים שנה כך שמן? ז' ית?</u> <u>..חזיר? תלמוד של שבעים שנה והרגיל בין ובשמים מסייע ליה לרבא</u> <u>דאמ' רבא חמ? רא? וריחני פקחין</u>

---

oliva fa que oblidis [l'estudi de la Torà] durant setanta anys, l'oli d'oliva restaura durant setanta anys l'estudi [oblidat de la Torà]. I un que està acostumat [a beure] vi i [a olorar] espècies [restaura l'estudi oblidat de la Torà. Això] recolza [l'opinió] de Rava. Rava va dir: el vi i les espècies em van fer savi. [La *baraità* continua]: aquell que enfonsa el seu dit en sal i se la menja restaura l'estudi [oblidat de la Torà]. Reš Laquiš diu: i aquest [és el cas] respecte a un [dit]. La Guemarà assenyala: això és paral·lel [a una disputa entre] *tanaim*. El rabí Jehudà diu: un [dit] però no dos. Rabi Yosé diu: dos [dits], però no tres. I la seva mnemotècnica [pel fet que la disputa és entre un dit i no dos] és *kemitzà* [és a dir: el dit anular]»

[1618] [Hor 13b (3)]

*Extractiones de Talmud: P:194rb-94va, Z: 363v (308), C: 60rb*

- 1 Decem sunt quae sunt gravia ad Talmud –quae scilicet faciunt oblivisci illud–: qui transit sub sella camelli et maxime si transeat sub camelo; item si transeat inter duos camelos; item si transeat inter duas mulieres; item si mulier transeat inter duos viros; item
- 5 qui transit per pontem sub quo non transit aquam per quadraginta dies; item qui transit sub fetore cadaveris; item qui comedit de brodio carniū quae non sunt exspumatae; item qui comedit de pane qui non est bene coctus; item qui bibit de aqua rivuli qui transit inter sepulchra; item qui respicit in facie mortui. Alii dicunt
- 10 quod etiam ille qui legit titulum scriptum super sepulchrum.<sup>312</sup>

1 quae sunt *mg.* C2 oblivisci illud] id oblivisci C

Aquest passatge d'*Horayôt* 13b fa referència a aquells factors que dificulten l'estudi del Talmud. El text llatí de les *Extractiones* podem trobar-hi *sunt gravia ad Talmud* «són fets greus per al Talmud» mentre que el text de Vilna ens transmet קשים ללימוד «fan difícil l'estudi».

Vilna	עשרה דברים <u>קשים ללימוד</u> העובר תחת האפסר [הגמל] וכל שכן תחת גמל [עצמו] והעובר בין שני גמלים והעובר בין שתי נשים והאשה העוברת בין שני אנשים והעובר מתחת ריח רע של נבילה והעובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים מ' יום והאוכל פת שלא בשל כל צרכו והאוכל בשר מזוהמא ליסטרון והשותה מאמת המים העוברת בבית הקברות והמסתכל בפני המת ויש אומרים אף הקורא כתב שעל גבי הקבר <sup>313</sup>
-------	--

<sup>312</sup> «Hi ha deu coses que són greus per al Talmud –és a dir que el fan fer oblidar–: qui passa per sota de la sella d'un camell i sobretot si passés per sota d'un camell; si passés entre dos camells; si passés entre dues dones; que una dona passi entre dos homes; si passés per un pont pel qual no passa aigua durant quaranta dies; qui passa a prop de la fortor d'un cadàver; qui menja brou de carn que no ha estat desespumat; qui menja pa que no ha estat prou cuit; qui beu aigua d'un rierol que ha passat entre tombes; qui mira la cara d'un mort. Altres diuen que també llegir la inscripció escrita sobre una tomba».

<sup>313</sup> «Deu factors fan difícil l'estudi [de la Torà]: qui passa per sota del ronsal del camell, i més encara que qui passa per sota del camell mateix, un que passa entre dos camells, un que passa entre dues dones, una dona que passa entre dos homes, un que passa per sota [d'un lloc que fa] pudor de cadàver d'animal, qui passa sota un pont per sota del qual no hi ha passat aigua durant quaranta dies, un que menja pa que no ha

A la resta de manuscrits hebreus que conservem, és a dir Munic 95, París 1337, JTS 2710 i a l'edició de Venècia, s'escriu com en llatí, קשין לתלמוד «fan difícil el Talmud».

Munic 95	<p>עשר' דברי' <u>קשין לתלמוד</u> העובר תחת אפסר של גמלים וכ"ש תחת גמל והעובר בין שני גמלים והעובר בין שתי נשים והעובר על הגשר שלא עברו תחת' מים והעובר תח' ריח של נבלה והאוכל מזומא ליטטרון והאוכל פת שלא בשל' כל צרכה והשות' מאמ' המים שעובר' בין הקברו' והמסתכל בפני המת וי'א' אף הקור' כתב שעל גבי הקבר</p>
París 1337	<p>עשרה דברים <u>קשין לתלמוד</u> העובר תחת איפסר גמל וכל שכן גמל עצמו והעובר בין שני גמלים והעובר בין שתי נשים והאשה העוברת בין שני אנשים והעובר תחת ריח של נבלה והעובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים ארבעים יום והאוכל פת שלא בשל כל צרכו והאוכל בשר מזומא לסטרון והשותה מאמת המים העוברת בבית הקברות והמסתכל בפני המת ויש אומ' אף הקורא כתב שעל גבי הקבר</p>
Bolonya 107	עשר?ה?.....
JTS 2710	<p>..... יוד העובר .....?כן ת?..... מל ע... והעובר .....          ..ת?..... נשים?ו?..... ה העוברת בין שני ..... ת? ריח          של?נ?בילה וה?ע?בר על ..... תיו? מים ..... עים יום ו...וכל .....          ..כה והאוכל מ?זו?מה שלאסטרין ..... מ?אמת המי... הע...          ..בבי?...ה?ק?רות והמסתכל ..... יש או' הקורא כתב [ש]על?גב?י          הקבר</p>
Venècia	<p>י' דברים <u>קשים לתלמוד</u> העובר תחת האפסר וכ"ש תחת גמל והעובר בין ב' גמלים והעובר בין שתי נשים והאש' העובר' בין ב' אנשים והעובר מתחת ריח של נבילה והעובר תחת הגשר שלא עברו תחתיו מים ארבעי' יום והאוכל פת שלא בישל כל צרכו והאוכל בשר מזומא ליטטרון והשותה מאמת המי' העוברת בין הקברות והמסתכל בפני המת ויש אומר' אף הקורא כתב שעל גבי הקבר</p>

cuit prou, un que menja carn amb la cullera de desescumejar el brou, qui beu aigua que corre per un cementiri, i aquell qui mira el rostre d'un mort. Alguns diuen: i també qui llegeix el que hi ha escrit [a la part] superior d'una làpida».

**[1876] Bek 5b**

*Extractiones de Talmud: P: 203vb; Z: 379r; G: 27vb; C: 64rb*

- 1 Quare praecepit Deus potius redimi primogenitum asini quam cameli vel equi? Quia hoc fuit a Deo praedestinatum. Iuverunt enim Israhel in hora qua exierunt de Aegypto quia non fuit aliquis de Israhel qui non haberet novem asinos oneratos de argento et  
5 auro Aegyptorum.<sup>314</sup>

1 potius] post GC 2 iuverunt] invenerunt GCZ | enim om. C

En aquest passatge corresponent a *Beḳorôt* i que fa referència a la redempció dels primogènits, podem observar com al text de les *Extractiones* existeix una variant respecte els ases que van sortir d'Egipte: el text llatí ens transmeten que van ser *novem asinos* «nou ases» mentre que tant el text canònic de Vilna com de la resta de manuscrits que conservem, és a dir Munic 95, Vaticà 118-119 i 120-121, i a l'edició de Venècia hi trobem תשעים המורים «noranta ases».

És possible que els traductors llatins coneguessin un manuscrit amb una variant de lectura diferent a les que se'ns han conservat o bé que al treballar de memòria confonguessin la quantitat d'ases sortits d'Egipte.

Munic 95	א"ר חנינא שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבה רבה מה נשתנו פטרי המורים מפטרי סוסים וגמלין א"ל <u>גזירת הכתוב</u> היא ועוד שסייעו את ישר' בשעת יציאתם ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מישר' שלא היו עמו <u>תשעים המורים</u> לובים טעונים מכספה וזהבה של ארץ מצרים
Vaticà 118-119	אמ' ר' חנינא שאילית את ר' אלעזר בבית מותבא רבא [*דלוד*] מה נשתנו פטרי המורים מפטרי סוסים וגמלים אמ' ל' <u>גזירת הכת'</u> היא ועוד שסייעו [את] ישר' בשעת יציאתם ממצרים שאין לך כל אחד [ואחד] מבני [ש]ישר'

<sup>314</sup> «Per què Déu mana que es redimeixi preferentment al primogènit d'un ase que al d'un camell o d'un cavall? Perquè això fou predestinat per Déu. Car (els ases) van ajudar Israel en el moment en què van sortir d'Egipte, ja que no hi havia ningú d'Israel que no tingués amb ell nou ases carregats de la plata i l'or dels egipcis».

שלא היו עמו תשעים חמורים לובים טעונים מכספה וזהבה של [מצרים]

Vaticà	א'ר' חנינא שאילות מר' אליע' בבית מותבא רבא מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים א"ל <u>גזירת הכת'</u> היא ועוד שסייעו את ישראל בשעת 120-121 יציאת' ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מ'שר' שלא היו עמו <u>תשעים חמורים</u> לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים
Venècia	אמר רבי חנינא שאילית את ר' אליעזר בבית מותבא רבא מה נשתנו פיטרי חמורי' מיפטרי סוסי' וגמלי' א' ליה <u>גזיר' הכתב</u> היא ועוד שסייעו ישראל בשע' יציאתם ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מ'שר' שלא היו עמו <u>תשעים</u> <u>חמורים</u> לובים טעוני' מכספה וזהבה של מצרים
Vilna	אמר ר' חנינא שאלתי את ר' אליעזר בבית מותבא רבא מה נשתנו פטרי חמורים מפטרי סוסים וגמלים א"ל <u>גזירת הכתוב</u> היא ועוד שסייעו ישראל 1. 5-10 בשעת יציאתם ממצרים שאין לך כל אחד ואחד מ'שר' שלא היו עמו <u>תשעים</u> <u>חמורים</u> לובים טעונים מכספה וזהבה של מצרים <sup>315</sup>

<sup>315</sup> «Diu el rabí Ḥanina: vaig preguntar al rabí Eliezer a la gran sala d'estudi quina és la diferència [entre] un ase primogènit i un cavall o un camell primogènits? Ell li va dir: és un edicte escrit [de la Torà]. A més [els ases] van ajudar Israel en temps de la sortida d'Egipte, ja que no hi havia [ningú] d'Israel que no tingués per a ell noranta ases nubis carregats amb la plata i l'or d'Egipte».

## [1889] Tem 16a (1)

*Extractiones de Talmud: P:* 204rb (108); *Z:* 380r (341), *C:* 64ra; *G:* 71ra (28)

- 1 Dicit rab Iuda: In hora qua Moyses magister nostrum transivit hinc ad ortum voluptatis dixit ad Iosue: Quaere a me omnes dubitationes tuas. Qui ait: Rby, reliqui ego unquam te una hora et abii alibi? Nonne scriptum est: «Iosue filius Nun famulus Moysi  
5 non recedebat de tabernaculo» [Ex 33, 11]?<sup>316</sup> Statim fuit debilitata virtus Moysi et dedit oblivioni trecenta *halakot* et venerunt sibi tria milia dubitationum et stetit totus Israhel ad occidendum ipsum. Legimus quod mille gravia et levia et aequales decisiones –id est, mille argumenta a maiori et minori et a simili– et  
10 punctationes scribarum tradita fuerunt oblivioni in diebus fletus Moysi.<sup>317</sup>

1 (IUDA) *add.* Deut .34. *mg.* P | nostrum] noster Z 2 voluptatis] voluntatis GC [sc. Paradisus Eden] 3 Rby *om.* Z | unquam] nunquam GC 4 abii] alii GC | Iosue *add.* autem GC 8 gravia et levia] *transp.* levia et gravia G *cenie sic* et gravia C 7 punctationes] puncta GC

En aquest passatge de les *Extractiones* trobem diverses variants respecte el text canònic de Vilna. En primer lloc, trobem *Dicit rab Iuda* «diu rabí *Iuda*», mentre que a tots els manuscrits hebreus trobem *אמר רב יהודה אמר רב* «va dir el rabí Jehudà que Rav digué»

<sup>316</sup> BHS: וְדָבַר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה פְּנִים אֶל-פְּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל-הַמִּחָנֶה וּמִשְׁרָתוֹ הוֹשָׁע בֶּן-נֹון לֵעֵר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֵקֶל:

Vulgata: «Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Cumque ille reverteretur in castra, minister eius Iosue filius Nun puer non recedebat de medio tabernaculi».

BCI: «El Senyor parlava a Moisès cara a cara, com un home parla amb un altre. Després Moisès se'n tornava al campament, però el seu ajudant, el jove Josuè, fill de Nun, no es movia de la tenda del trobament».

<sup>317</sup> «Rab Jehudà diu: en el moment en el qual Moisès el nostre mestre va passar d'aquí al jardí del plaer, va dir a Jossuè: pregunta'm tots els teus dubtes. Aquest respon: Rabí, t'he deixat mai per una hora i me n'he anat a un altre lloc? [A cas] no està escrit: «Jossuè fill de Nun, l'ajudant de Moisès no sortia del tabernacle» [Ex 33,11]? De seguida va afeblir-se la força de Moisès i va oblidar-se de les tres-centes *halacot* i li van venir tres mil dubtes i tot Israel va alçar-se per matar-lo. Llegim que mil decisions pesades i lleugeres i iguals –es a dir, mil arguments *a maiori et minori et a simili*– i puntuacions (de les vocals) dels escribes van oblidar-se en els dies del plany per Moisès».

excepte al manuscrit de Munic 95 on s'hi llegeix 'א"ר יצחק נפחא א' רב יהוד' «va dir el rabí Yitshaq Nappaḥa que el rabí Jehudà digué». Aquesta diferència pot ser deguda, com ja hem comentat amb anterioritat, al fet que els traductors llatins acostumen a fer servir només una part escurçada del nom hebreu.

En segon lloc trobem *fuit debilitata virtus Moysi* «va afeblir-se la força de Moisés» a Vilna i en tots els manuscrits hebreus es llegeix תשש כחו של יהושע «la força de Jossuè va debilitar-se», excepte als manuscrits de Florència II-I-7, el del Vaticà 118-119 i Pirkowitz 293.3, que transmeten com en llatí «la força de Moisés va debilitar-se» תשש כחו של משה.

En tercer lloc, el text llatí ens parla de *tria milia dubitationum* «tres mil dubtes» i *mille gravia et levia* «mil [decisiones] pesades i lleugeres», però en tots els manuscrits hebreus, sense excepció, tenim שבע מאות ספיקות «li van sorgir set-cents dubtes» i אלף ושמורין «mil set-cents [decrets] lleugers i pesats».

Munic 95 'א"ר יצחק נפחא א' רב יהוד' בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן א' ל משה ליהוש' שאל ממני כל ספיקות שיש לך א"ל כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר ולא כך כתבת בתורה ומשרתו יהושע בן נון לא ימיש מתוך האהל (שמות לג, יא) מיד תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו בו שבע מאות ספיקות ועמדו כל ישר' להורגו א"ל הק"ב ליהושע לומר לך אי אפשר לך וטרדן במלחמ' שנ' ויהי אחרי מות משה עבד (יהושע א, א) יי ויאמר יי אל יהוש' משה עבדי מת ועתה קום וכת' עברו בקרב המחנה במתנית' תנא אלף ושבע מאות קלין ושמורין וגזירות שוות ודיקדוקי סופרים נשכחו בימי אבלו של משה

Florència א' רב יהוד' א' רב בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן א' לו ליהוש' שאל ממני כל ספיקות שיש לך א' לו ר' כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר לא כך כתבת בי ומשרתו יהוש' בן נון נער לא ימיש מתוך האהל (שמות לג, יא) מיד תשש כחו של משה ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שבע מאות ספיקות ועמדו כל ישר' להרגו א' לו הק' לומר לך אי אפשר לך וטרדן במלחמ' שנ' ויהי אחרי מ'וש'ה עבד יי' ויאמ' יי' גו' במתניתא תנא אלף ושבע מאות קלין ושמורין וגזירות שוות ודיקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה

Vaticà א' רב יהוד' א' רב בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן א' לו ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך א' לו ר' כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר לא כך כתבת בי ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל (שמות לג, יא) מיד תשש כחו של

משה ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו בו שבע מאות ספיקות ועמדו כל ישר' להורגו א' לו הקב'ה' לומ' לך אי איפשר' לך וטורדן במלחמה שנ' ויהי אחרי מות משה עבד יי וגו' (יהושע א' א) במתנית' תנא אלף ושבע מאות קלין וחמורין וגזירות שוות ודיקדוקי סופרי נשתכחו בימי אבלו של משה

Vaticà 120-121	<p>אמ' רב יהוד' אמ' רב בשעת שנפטר משה רבינו בגן עדן אמ' לו ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך אמ' לו רבי כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר לא כך כתבת ומשה יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל (שמות לג, יא) מיד <u>תשש כחו של יהושע</u> ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו <u>שבע מאות ספיקות</u> ועמדו כל ישר' להורגו אמ' לו הקב'ה' לומר לך אי איפשר לך וטורדן במלחמה שנ' ויהי אחרי מות משה עבד (יהושע א, א) יי ויאמ' יי וכת' בעוד שלשת ימים הכינו לכם צדה במתניתא תנא <u>אלף ושבע מאות קלין וחמורין</u> וגזירות שוות ודיקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה</p>
CUL: T-S AS 78.126	<p>א' רב יהוד' א' רב בשעה ..... עדן לו ליהושע שאל ממ' ..... לך א' לו ר' כלום הנחתיך ש' ..... אחר לא כך כתבת ומשר' ?י? ..... ימיש מתוך האהל (שמות לג, יא) מיד <u>תשש כחו ש?ל?ל?.....</u> ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו ב' <u>שבע מאות ספיקות</u> ועמדו כל ישר' להורג?ג? א' לו הקב'ה' ליהוש' ל' ..... ל?ל? אי איפשר אל' לך וטורדן במלחמה ..... י מות משה עבד יי (יהושע א, א) ויאמ' יי אל ..... ע?בדי מת ועתה ..ום עבור את הירדן ה' ..... עם הזה אל ..א?ר' אש' אנכי נותן להם ..... הכינו לכם ..... כי בעוד שלש' י?מ?י' את?ם? ..... את הירדן ..... תניתא תנא <u>אלף ושבע מאות קלים</u> ..... ?ם? וגזירות שוות ודיקדוקי סופרים .....</p>
Pirkowitz 293.3	<p>א' רב יהוד' א' רב בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן א' לו ליהושע שאל ממני כל ספיקות שיש לך א' לו ר' כלום הנחתיך שעה אחת והלכתי למקום אחר לא כך כתבת ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל (שמות לג, יא) מיד <u>תשש כחו של משה</u> ונשתכחו ממנו של' מאות הלכות ונולדו לו <u>שבע מאות ספיקות</u> ועמדו כל ישר' להורגו אמ' לו הק' לומ' לך אי איפשר לך וטורדן במלחמה שנ' ויהי אחרי מות משה עבד יי וגו' (יהושע א, א) וכת' בעוד שלשת ימים הכינו לכם צדה במתניתא תנא <u>אלף ושבע מאות קלין וחמורין</u> וגזירות שוות ודיקדוקי סופרי בימי אבלו של משה</p>
Londres 15	<p>?...&gt; ל?כות ונולדו לו שבע מ?&gt;...&gt; לומר לך אי איפשר לך &lt;...&gt; עבד יי ויאמר יי אל יהושע בן נון &lt;...&gt; ר וג' (שמות לג, יא) וכת' ויצו יהושע את שטרי העם לאמר &lt;...&gt; <u>וש?בע מאות קוליין וחמורין</u> וגזירות שות ודיקדוקי</p>





## [1890] [Tem 16a (2)]

*Extractiones de Talmud: P:203rb; Z: 380r (341), C: 64va; G: 71ra (28)*

«Invocavit Iabes Deum Israhel» [I Par 4, 10].<sup>320</sup> Iste fuit per quem reinventum est quicquid oblitum fuerat in diebus planctus Moysi.<sup>321</sup>

Aquest breu passatge de *Temûrâ* tracta sobre el personatge gràcies al qual va recordar-se allò oblidat en els dies de dol de Moisès. Tots els manuscrits hebreus reproduïen la cita bíblica sencera, amb excepció del manuscrit de Londres 15 que només té el principi ויקרא יעבץ לאלהי ישר' וג «va invocar Jabés al Déu d'Israel», de la mateixa manera que fa el text llatí de les *Extractiones*: «Invocavit Iabes Deum Israhel».

Londres 15 ואכתי בן קנז הוא והא בן חצרון הוא דכת' וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אשה ואת יריעות וג' א' רבא כלב חורגיה דקנז הוה דיקא נמי דכת' הקנזי ולא כת' בן קנז תאנא הוא עתניאל הוא יעבץ ומה שמו יהודה אחי שמעון שמו עתניאל שענאו אל יעבץ שיעץ וריבה תורה בישראל ומנלן דענאו אל דכ' ויקרא יעבץ לאלהי ישר' וג' (דברי הימים א ד, י')

Tot el que s'afegeix després de la cita bíblica, *Iste fuit per quem reinventum est quicquid oblitum fuerat in diebus planctus Moysi* «aquest [Jabés] fou aquell gràcies al qual s'ha retrobat tot el que s'havia oblidat en els dies del dol de Moisès», a tall de glossa explicativa, no es troba en cap dels manuscrits que conservem. És possible que sigui una glossa del traductor reinterpretant la següent oració יעבץ שיעץ וריבה תורה בישראל «Jabés perquè va aconsellar i va difondre la Torà a Israel», la qual es troba, a tots els manuscrits, abans de la cita bíblica.

<sup>320</sup> BHS: ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם-כרד תברכני והרבות את-גבולי והיתה ידך עמי ועשית לרעה לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר-שאל:

BCI: «Jabés va fer aquesta petició al Déu d'Israel: «Si veritablement em beneïxes, engrandeix el meu territori, ajuda'm i protegeix-me del mal, perquè no sofreixi». Déu li va concedir el que li havia demanat»

<sup>321</sup> «Va invocar Jabés el Déu d'Israel» [I Par. 4,10]. Aquest [Jabés] fou aquell gràcies al qual s'ha retrobat tot el que s'havia oblidat en els dies del dol de Moisès».

Munic 95	<p>ואכתי בן קנז הוא בן חצרון הוא שנ' וכלב בן חצרון הוליד את עזובה א' רבא חורגיה דקנז הוה תנא הוא עתניאל הוא יעבץ ומה שמו יהודה אחי שמעון שמו עתניאל שענאו אל יעבץ שיעץ ורבץ תורה לישר' ומניין שענאו אל שנ' ויקרא יעבץ לאלהי ישר' ויאמר אם ברך תברכני והרביתה את גבולי והיתה ידך עמדי ועשית מרעה לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל (דברי הימים א ד, י)</p>
Florència	<p>ואכתי בן קנז הוא בן חצרון הוא דכת' וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אשה א' רבא חורגיה דקנז הוא תנא הוא קנז הוא עתניאל הוא יעבץ ומה שמו יהוד' אחי שמע' שמו עתניאל שענאו אל יעבץ? שי'יעץ וריבץ תורה בישר' ומנלן דענא' אל (הת) הכת' ויקרא יעבץ לאלק'י ישר' ויאמר אם ברך תברכני והרביתה את גבול' והית' ידך עמדי ועשית מרע' לבלתי עצבי ויבא אלק'ים את אש' שאל (דברי הימים א ד, י)</p>
Pirkowitz 293.3	(no està sencer, s'acaba aquí) ויאמר ויקרא יעבץ לאלהי ישר'
Vaticà 118-119	<p>ואכתי בן קנז הוא בן חצרון הוא וכת' וכלב בן חצרון הוליד את עזובה האשה א' רבא חורגיה וקנז הוה תנא הוא עתניאל הוא (ע') יעבץ ומה שמו אחי יהודה שמעון שמו עתניאל שענאו אל יעבץ שיעבץ וריבץ תורה בישר' ומנלן דענאו אל דכת' ויקרא יעבץ לאלה'י ישר' ויאמר אם ברך תברכני והרביתה את גבולי והיתה ידי עמדי ועשית מרעים לבלתי עצבי ויבא להם את אשר שאל (דברי הימים א ד, י)</p>
Vaticà 120-121	<p>ואכתי בן קנז הוא בן חצרון הוא דכת' וכלב בן חצרון הוא דכת' וכלב בן חצרון הוליד את עזוב אמ' רבא (א?) [ה?]? חורגיה דקנז הוה תנא הוא עתניאל הוא יעבץ ומה שמו יהודה אחי שמעון עתניאל שענאו אל יעבץ שיעץ וריבץ תורה בישר' ומנלן דענאו אל דכת' ויקרא יעבץ לאלה'י ישר' ויאמר אם ברך תברכני והירבתה את גבולי והית' ידך עמדי ועשיתה מרעה לבלתי עצבי ויבא לו אלה'ים את אשר שאל (דברי הימים א ד, י)</p>
Cambridge 2.29	..מודי מ?ל? .. מ?מ?ותי לבל?ת? .. בי א.. לשאול .....
Venècia	<p>ואכתי בן קנז הוא בן חצרון הוא דכתיב וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אמר רבא חורגיה דקנז הוא תנא הוא עתניאל הוא יעבץ ומה שמו יהודה אחי שמעון שמו עתניאל שענאו אל יעבץ שיעץ וריבץ תורה בישראל ומנלן שענאו אל דכתיב</p>

	<p><u>ויקרא יעבץ לאלהי ישראל ויאמר אם ברך תברכני והרביתה את גבולי והיתה ידך עמדי ועשה מרעתי לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל</u> (דברי הימים א ד, י)</p>
Vilna	<p>ואכתי בן קנז הוא בן חצרון הוא דכתיב וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אמר רבא חורגיה דקנז הוא תנא הוא עתניאל הוא יעבץ ומה שמו יהודה אחי שמעון שמו עתניאל שענאו אל יעבץ שיעץ וריבץ תורה בישראל ומנלן שענאו אל דכתיב יקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמור אם ברך תברכני והרבית את גבולי והיתה ידך (עמדי ועשה מרעתי) לבלתי עצבי ויבא אלהים את אשר שאל (דברי הימים א ד, י)</p>

322(י)

<sup>322</sup> «Un *tannaïta* [ensenya en una *baraità*: la mateixa persona] és [conegut amb el nom de] Othniel [i] ell és [conegut també amb el nom de] Jabés. I quin és el seu nom [realment]? Judà, germà de Simeó, és el seu nom. [És conegut com] Othniel, ja que Déu va respondre (שענאו אל) [la seva pregària. És també conegut com] Jabés (יעבץ) perquè va aconsellar i va difondre (יעץ וריבץ) la Torà a Israel. [La Guemarà pregunta]: I d'on derivem que Déu va respondre? Com està escrit: «Jabés va invocar el Déu d'Israel tot demanant: «Si veritablement em beneïxes i engrandeïxes el meu territori, ajuda'm i protegeix-me del mal, perquè no sofreixi». Déu li va concedir el que li havia demanat» (I Cr 4, 10)».

[1891] [Ker 5b (1)]

*Extractiones de Talmud: P:204rb-va; Z: 380r (341), C: 64vb; G: 71ra*  
(28)

- 1 Multa miracula facta fuerunt in oleo quod Moyses adposuit in deserto. Non enim fuerunt nisi duodecim quartae et ex illo unxit ipse tabernaculum et vasa eius et Aaron et filios eius cunctis septem diebus consecrationis eorum et ex illa inuncti fuerunt
- 5 pontifices et reges; et adhuc erit totum in saeculo venturo, sicut scriptum est: «hoc oleum sanctum erit mihi» [Ex 30, 31],<sup>323</sup> sicut oleum bonum «quod descendit in barbam barbam Aaron» [Ps 132, 2],<sup>324</sup> sicut duae guttae margaritarum descendebant a barba – et cetera supra est [cf. Hor 12a (1)]–.<sup>325</sup>

1 adposuit] composuit GC 2 quartae] querete GC 3 filios eius] filius illius GC 4 illa] illo G ill[a]<o> C | inuncti] uncti GC 6 est hoc om. GC | sanctum] semen GC 7 barbam om. GC 7 oleum bonum... est abest in BT

En aquest passatge de les *Extractiones* podem veure com els traductors llatins han agafat text d'aquí i d'allà per a elaborar aquest passatge. Primer hi trobem l'afegitó llatí *quod Moyses adposuit in deserto* «que Moisès va col·locar al desert», glossa que no es troba en cap manuscrit hebreu; és possible que el traductor treballés de memòria ja que aquesta nota explicativa apareix en *Kerîôt 5a*.

<sup>323</sup> BHS: וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִּי לְדֹרֹתֵיכֶם:

Vulgata: «Filiis quoque Israel dices: Hoc oleum unctionis sanctum erit mihi in generationes vestras».

BCI: «Acabat digues als israelites: «Aquest és l'oli de la unció santa. De generació en generació serà reservat per al meu servei».

<sup>324</sup> BHS: כִּשְׁמֶן הַטּוֹב עַל־הָרֹאשׁ יֵרֵד עַל־הַנְּזָקוֹ וְקוֹאֲהָרֹן שִׁירֵד עַל־פִּי מְדוּתָיו:

Vulgata: «Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti ejus».

BCI: «És com el perfum que ungeix el cap i s'escampa per la barba, per la barba d'Aaron, que s'escampa fins al coll dels seus vestits»

<sup>325</sup> «Molts miracles es varen realitzar amb l'oli que Moisès va posar al desert. No van ser més que dotze *quarters*, però, amb aquest, [Moisès] va ungir el Tabernacle, la seva vaixela, també Aaron i els seus fills durant tots els set dies de la seva consagració i des d'aquell dia els principals sacerdots i els reis van ser ungits; i tot això encara persistirà en el món que vindrà, tal i com està escrit: «Aquest oli serà per a mi sagrat» [Ex 30, 31] tal com el bon oli «que baixava per la barba, per la barba d'Aaron» [Ps 132, 2], com dues gotes de perles baixaven per la barba –i la resta es troba més a dalt [cf. Hor 12a (1)]–».

En segon lloc veiem com, després de la primera cita bíblica (Ex 30, 31), se salta pràcticament tota la pàgina del Talmud, tant de l'edició de Vilna com de la resta de textos hebreus que coneixem, passant de la línia 6 directament a la 46.

Una altra diferència la trobem en el versicle bíblic de Ps 132, 2: *quod descendit in barbam barbam Aaron* «i s'escola per la barba, per la barba d'Aaron» mentre que al text canònic de Vilna, al manuscrit de Florència, al del Vaticà 118-119 i a l'edició de Venècia s'hi troba 'כשמן הטוב היורד על הראש וגו' «És com el bon oli que ungeix el cap»:

Florència וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה והלא ניסין הרבה נעשו בו מתחילתו ועד סופו תחילתו לא היה אלא שנים עשר לוג וב(ו)(ג) היה נמשח המשכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבא שנ' שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם (שמות ל, לא) זה בגימטריה תרי עשר לוגין הו

[...] תנו רבנ' כשמן הטוב על הראש וגו' (תהילים קלג, ב) כמין שתי טיפות מרגליו ה' היו תלויות (על) [ ] אהרן בזקנו

Vaticà 118-119 וכי נס אחד נעשה בו והלא הרבה ניסים [נעשו] מתחילתו ועד סופו תחילתו לא היה אלא שנים עשר לוגין וכי נמשח אהרן ובניו המשכן וכליו כל שבעת ימי המילואים ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבא שנ' זה לי לדורותיכם (שמות ל, לא) זה בגימטריה תרין עשר הו

[...] תנו רבנן כשמן הטוב על הראש וגו' (תהילים קלג, ב) כמין שתי טיפין מרגליות תלויות לאהרן בזקנו

Venècia וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה והלא ניסים הרבה נעשו בו מתחילתו ועד סופו תחילתו לא היה אלא שנים עשר לוג ובו נמשח המשכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכולן קיים לעתיד לבא שנ' שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם (שמות ל, לא) זה בגימטריה תרי עשר לוגין הוון

[...] תנו רבנן כשמן הטוב היורד על הראש וגו' (תהילים קלג, ב) כמין שתי טיפין מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו

Vilna וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה והלא ניסים הרבה נעשו בו מתחילתו ועד סופו תחילתו לא היה אלא י"ב לוג ובו נמשח המשכן וכליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי

L. 1-6 [...] 46-48	המלואים ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבא שנאמר שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם (שמות ל, לא) זה בגימטריא י"ב לוגין הויין [...] ת"ר <u>כשמן הטוב היורד על הראש וגו'</u> (תהילים קלג, ב) כמין שתי טיפין מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו <sup>326</sup>
-----------------------	--

Mentre que els manuscrits de Munic 95 i el de Londres 402 són més propers al text llatí ja que transmeten כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן «És com el bon oli que ungeix el cap i s'escampa per la barba»:

Munic 95	וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה והל' הרבה ניסים נעשו בו מתחלתו ועד סופו כלו לא היה אלא שנים עשר לוג וכי נמשח משכן וכל כליו ואהרן ובניו כל שבע' ימי המלואים ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבא שנ' משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם (שמות ל, לא) זה בגימט' שנים עשר הו' [...] תנו רבנן <u>כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן</u> (תהילים קלג, ב) כמין שתי [טיפין] מרגליות היו תלויין לו לאהרן בזקנו
Londres 402	וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה והלא הרבה ניסים נעשו בו מתחילתו ועל סופו תחילתו לא היה אלא שנים עשר לוג ובו נמשח משכן וכל כליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המלואים ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבא שנ' שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורותיכם (שמות ל, לא) זה בגי מטריא תרין עשר לוגין הו' [...] תנו רבנן <u>כשמן הטוב היורד על הזקן הראש</u> (תהילים קלג, ב) כמין שתי טיפין מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו

<sup>326</sup> «A cas es va realitzar [només] un miracle amb l'oli de la unció? Sinó que van realitzar-se molts miracles [amb l'oli de la unció], des de la seva [preparació] inicial fins el seu final. Rabí Jehudà explica: la seva [preparació] inicial va ser sinó que de dotze log (mesura de líquids, és igual a l'espai ocupat per sis ous) i amb ell van ungir-se el Tabernacle i els seus recipients, i [també] Aaron i els seus fills [van ser ungits amb aquest oli] durant set dies de la seva inauguració, i els Summes Sacerdots i els reis van ser ungits amb ell [per mitjà de les generacions que han de venir] i [tot i el pas del temps] tot [resta] intacte per a ser [usat] en el futur. [El rabí Jehudà afegeix que] això és el que es diu: «Aquest (זה -zeh-) és l'oli de la unció santa. Serà per a mí i [passarà] de generació en generació» [Ex 30, 31]. [La paraula] zeh té un valor numèric [de] dotze, [el qual ensenya que els dotze] log [d'oli originals que existien al principi] existeixen [al llarg de les generacions]. [...] Els savis [ens] ensenyen [en una baraità]: «És com l'oli que ungeix el cap» [Ps 133, 2]. Dues gotes [de l'oli de la unció] regalimen [com si fossin] perles de la barba d'Aaron».

Només als manuscrits d'Oxford 2673 i al del Vaticà 120-121 trobem la mateixa part de la cita bíblica que al text llatí: כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרן: «És com l'oli que ungeix el cap i s'escampa per la barba, per la barba d'Aaron». Tot i que podem veure que no concorda exactament amb el text de les *Extractiones*, sí que és molt més proper que a la resta de manuscrits.

Oxford  2673	<p>וכי נס אחד נעשה בו בשמן המשחה והלא נסין הרבה נעשו בו מתחלתו ועד סופו תחלתו לא היה אלא שנים עשר לוג ובו נמשח משכן וכל כליו ואהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים ובו נמשחו כהנים גדולים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבוא שנ שמן משחת קדש יהיה זה לי לדרתיכם (שמות ל, לא) זה בגימטריא תרי עשר לוגי הויין</p> <p>[...] תנו רבנן <u>כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרן</u> (תהילים קלג, ב) כמין שתי טיפי מרגליות היו תלויות לו לאהרן בזקנו</p>
--------------------	---

---

Vaticà  120-121	<p>וכי נס נעשה בשמן המשחה והלא הרבה נסים נעשו בו מתחילתו ועד סופו תחילתו לא היה אלא שנים עשר לוגין ובו נמשח משכן וכל כליו ואהרן ובניו וכל שבעה ימי המילואים ובו נמשחין כהנים גדולים ומלכים וכולו קיים לעתיד לבא שמן משחת קדש יהיה זה לי לדורות (שמות ל, לא) זה בגי' מט' תרין עשר לוגין הו</p> <p>[...] תנו רבנן <u>כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרן</u> (תהילים קלג, ב) יורד על פי מידותיו כמי שתי טיפי מרגליות היו תלויות לאהרן בזקנו</p>
-----------------------	---

---



## [1899] [Ker 28a] | [Ker 28b (1)]

*Extractiones de Talmud: P: 204va; C: 64vb*

- 1 Dicunt magistri: Templum clamavit: Elevate, ianuae, capita vestra  
et ingreditur Iohannen filius Mycebey, discipulus Pynekay, et  
implebit ventrem suum sanctuariis caeli. Dicitur de eo quod  
comedebat trecentos vitulos et quadraginta sextarios columbarum  
5 et bibebat trecentos modios vini; | [Ker 28b (1)] et quamdiu vixit,  
nihil remansit in templo de sacrificiis quod comburentur.<sup>327</sup>

1 *transp.* ianuae elevate C.

En aquest passatge de *Kerîôt* referent a la discussió de la Misnà sobre cabres i xais, el text llatí de les *Extractiones* trobem diverses variants respecte al text canònic de Vilna. En primer lloc, en llatí tenim *elevate ianuae capita vestra et ingreditur* «aixequieu, portes, els vostres caps i que entri» mentre que el text canònic de Vilna transmet פתחו שערים ויכנס «Obriu [les] portes i que entri»; fan com Vilna els manuscrits de Munic 95, Florència, Oxford 10 i Venècia. Mentre que el manuscrit Oxford 2673 conté פתחו שערים ויבוא «Obriu [les] portes i que marxi», els manuscrits del Vaticà 120 i de Londres 402 són més semblants al text llatí ויכנס שאו שערים ראשיכם «aixequieu portes, els vostres caps i que entri».

En segon lloc, en llatí veiem que *Iohannen* menja *trecentos vitulos et quadraginta sextarios columbarum et bibebat trecentos modios vini* «tres-cents vedells i quatre-cents *sextarios* de coloms i bebia trescents mesures de vi», mentre que Vilna només ens parla de quatre *se'â* de coloms אוכל ארבע סאה גוזלות «menja quatre *se'â* de coloms»; només fa com Vilna l'edició de Venècia, mentre que la resta de manuscrits difereixen entre ells: d'una banda el manuscrit de Munic 95 te אוכל ארבעים סאה גוזלין ושותה שלש מאו' «menjava quatre-cents *se'â* de coloms i bebia trescents *garbê* de vi», els

<sup>327</sup> «Els Mestres diuen: el temple va clamar: aixequieu, portes, els vostres caps i entrarà *Iohannen* fill de *Mycebey*, deixeble de *Pynekay*, i omplirà el seu ventre amb les coses sagrades del cel. Es diu d'ell que menjava tres-cents vedells i quaranta 'sextarios' de coloms i bebia trescents *modios* de vi | [Ker 28b (1)] i mentrestant va viure no en va quedar res dels sacrificis en el Temple per a què fos cremat».

manuscrits de Florència i d'Oxford 10 tenen <sup>328</sup> יין גרב ושותה סאה גוזלות אוכל ארבעים סאה גוזלות ושותה גרב יין «menjava quatre de coloms i bebia garab de vi», el manuscrit Londres אוכל שלש מאות «menjava tres-cents vedells, i bebia tres-cents garbê – gerros– de vi», mentre que els manuscrits Vaticà 120 i Oxford 2673, més semblant, però no exacte, al text de les *Extractiones* tenen יין גרב ושותה שלש מאות גרגלים ושותה שלש מאות גרגלים «menjava tres-cents vedells i i bebia tres-cents garbê de vi i menjava quaranta sextarios de coloms i bebia trescents se 'â –mesura– de vi».

Quant a aquests manuscrits tot i que són més propers al text llatí, podem observar que no són idèntics, ja que l'ordre divergeix: en llatí trobem en primer lloc els vedells, seguits dels coloms i finalment el vi, mentre que en aquests manuscrits hebreus la seqüència dels elements és: vedells, vi i coloms.

Munic	תנו רבנן ארבע צווחו' צווחה עזרה צווח' ראשונה הוציאו מכאן בני עלי חפני ופנח' שטמאו את ההיכל צווח' שנייה פתחו שערי' ויכנס יוחנן בן נדבאי תלמי' של פינקאי וימלא כרסו מקדשי שמים אמרו עליו על יוחנן בן נדבאי שהיה אוכל ארבעים סאה גוזלתי ושותה שלש מאו' גרבי יין   בקנוח סעוד' כל ימיו לא היה נותר בעזרה צווח' שלישיית שאו שערי' ראשיכם ויכנס ישמע' בן פיאבי וישמש בכהונה גדול'
Florència	תנו רבנ' ארבע צווחות צווחה עזרה צווחה ראשונה הוציאו מיכאן בני עלי חפני ופנחס שטימאו את ההיכל צווח' שנייה פתחו שערים ויכנס יוחנן בן נדבאי תלמידו של פינקאי וימלא כרסו מקדשי שמים אמרו על בן נדבאי שהיה אוכל ארבעים סאה גוזלות ושותה גרב יין   בקינוח סעודה אמרו כל ימיו לא היה נותר בעזרה צווחה שלישיית שאו שערים ראשיכם ויכנס שמע בן פיאבי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה
Vaticà 120-121	תנו רבנן ארבע צווחות צווחה עזרה צווחה ראשונה הוציאו מיכאן בני עלי חפני ופנחס שטימאו את היכל יי ועוד צווחה עזרה שאו שערים ראשיכם ויכנס יוחנ' בן נדבאי תלמידו של פינקאי וימלא כרסו מקדשי שמים צווחה שנייה שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמע' בן פיאבי תלמידו

<sup>328</sup> שליון: Oxford 10:

של פנחס וישמש בכהונה גדולה אמרו עליו על יוחנן בן נדבאי שהיה  
אוכל שלש מאות עגלים ושותה שלש מאות גרבי יין והוה אוכל ארבעים  
סאה גוזלות? | בקינוח סעודה אמרו כל ימיו לא נמצא נותר בעזרה<sup>329</sup>

Oxford 10 תנו רבנן ארבע צויחות צווחה עזרא צווחה ראשונה הוציאו מיכן בני עלי  
 חפני ופינחס שטימאו את היכל יי צויחא שנייה פתחו שערים ויכנס יוחנן  
 בן נדבאי [תלמידו שלפנקאי וימלא כריסו מקדשי שמים] שהיה אוכל  
ארבעים סאה גוזלות | ושותה גרב שליין בקינוח סעודה אמרו כל ימיו  
 [שליוחנן בן נדבאי] לא היה נותר בעזרה צווחה שלישית [פתחו שערים  
 ויכנס ישמעאל בן פיאבי תלמידו שלפינחס וישמש בכהונה גדולה

Oxford 2673 תנו רבנן ארבעה צויחות צווחה העזרה צויחה ראשונה הוציאו מיכן בני  
 עלי חפני ופינחס שטימאו את היכל יי שנייה פתחו שערים והוציאו משם  
 יששכר איש כפר בדקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים שלישית  
 פתחו שערים ויבוא ישמעאל בן פיאבי תלמידו שלפינחס וישמש בכהונה  
 גדולה רביעית פתחו שערים ויבוא יוחנן בן נדבאי תלמידו שלפנקאי

<sup>329</sup> «[Respecte a la discussió de la Misnà sobre xais i cabres] els savis van ensenyar [en una *baraità*]: el pati [del Temple] quatre clams va clamar. Al primer clam: van sortir els fills d'Elí [el sacerdot], Hofní i Pinhàs d'allà ja que van fer que el Santuari del Senyor fos impur. Un altre clam al pati [del Temple]: (alceu), portes, els vostres caps i que entri Johanan ben Nedavai, alumne de Pinhàs, i que ompli el seu estòmac amb la [carn de les] ofrenes [consagrades al] Cel. Un clam segon: (alceu), portes, els vostres caps i que entri Ismael ben Fiabi, alumne de Pinhàs, i serveixi com a Summe Sacerdot [ja que n'és digne]. Deien respecte a Yohanan ben Nedavai que menjava tres-cents vedells, i bebia tres-cents gerros de vi | [Ker 28b (1)] com a postres d'un àpat. Deien [d'ell] que cap dia no es trobaven restes [de menjar de sacrifici] al pati [del temple]».

וימלא כריסו מקדשי שמים שהיה אוכל שלוש מאות עגלים ושותה שלוש מאות גרבי יין ואוכל ארבעים סאה גוזלות | בקינוח סעודה אמרו כל ימיו של יוחנן בן דבאי לא נמצא נותר בעזרה<sup>330</sup>

Londres 402 תנו רבנן שבעה צמחות צמחה עזרה צווחה ראשונה הוציאו מכאן בני עלי חפני ופנחס שטימאו את היכל יי צווחה שנייה שאו שערים ראשיכ' ויכנס יוחנן בן פיוכאי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה ועוד צווח' עזרה שאו שערים ראשיכ' ויכנס בן נדכאי תלמידו שלפי שלבקאי וימלא כריסו מקדשי שמים אמרו עליו על יוחנן בן נכאי שהיה אוכל שלש מאות עגלים ושותה שלש מאות גרבי יין | בקינוח סעודה אמרו כל ימיו לא נמצא בעזרה<sup>331</sup>

Venècia גמ' תנו רבנן ארבעה צווחות צווחה עזרה צווחה ראשונה הוציאו מיכן בני עלי חפני ופנחס שטימאו את ההיכל צווחה שנייה פתחו שערים ויכנס יוחנן בן נדבאי תלמידו של פינקאי וימלא כריסו מקדשי שמים אמרו

<sup>330</sup> «[Respecte a la discussió de la Misnà sobre xais i cabres] els savis van ensenyar [en una *baraità*]: el pati [del Temple] quatre clams va clamar. Al primer clam: van sortir els fills d'Elí [el sacerdot], Hofní i Pinhàs d'allà ja que van fer que el Santuari del Senyor fós impur. El segon clam: obriu les portes i que facin sortir d'elles a Yisakar del poble de Barkai mentre s'honora a sí mateix i profana [les ofrenes] consagrades al Cel. Al tercer [clam] van obrir-se les portes i va venir Johanan ben Nedavai, alumne de Pinhàs, [fill de Eleazar, fill d'Aaron el sacerdot] entri i serveixi com a Sacerdot [ja que n'és digne]. Al quart [clam] que s'obrin les portes i vagi Johanan ben Nedavai, alumne de Pinkai, i que ompli el seu estómac amb la [carn de les] ofrenes [consagrades al] Cel, que ell menjava tres-cents vedells, i bebia tres-cents gerros de vi i menjava quaranta *se'á* de coloms | [Ker 28b (1)] com a postres d'un àpat. Deien [d'ell] que tots els dies de Johanan ben Nedavai no es trobava restes [de menjar de sacrifici] al pati [del temple]».

<sup>331</sup> «[Respecte a la discussió de la Misnà sobre xais i cabres] els savis van ensenyar [en una *baraità*]: el pati [del Temple] quatre clams va clamar. Al primer clam: van sortir els fills d'Elí [el sacerdot], Hofní i Pinhàs d'allà ja que van fer que el Santuari del Senyor fós impur. El segon clam: (alceu) portes els vostres caps i que entri Johanan ben Piokai, alumne de Pinhàs, [fill de Eleazar, fill d'Aaron el sacerdot] entri i serveixi com a Sacerdot [ja que és digne]. Un altre clam del Temple: (alceu) portes els vostres caps i que entri ben Nedakai, alumne de Pi ShelBaqai i que ompli el seu estómac amb la [carn de les] ofrenes [consagrades al] Cel. Deien en referència a Yohanan ben Nakai que menjava tres-cents vedells, i bebia tres-cents *garbei* de vi | [Ker 28b (1)] com a postres d'un àpat. Deien [d'ell] cap dia no es trobava [menjar de sacrifici] al pati [del temple]».

עליו על בן נדבאי שהיה אוכל ארבעים סאה גוזלות גמ' | בקינוח סעודה  
אמרו כל ימיו לא היה נותר בעזרה צווחה שלישית שאו שערים ראשיכם  
ויכנס אלשמע בן פיכאי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה

Vilna גמ' ת"ר ד' צווחות צווחה עזרה צווחה אחת הוציאו מיכן בני עלי חפני  
ופנחס שטימאו את ההיכל צווחה שניה פתחו שערים ויכנס יוחנן בן  
נדבאי תלמידו של פינקאי וימלא כרסו מקדשי שמים אמרו על בן נדבאי  
שהיה אוכל ארבע סאה גוזלות | בקינוח סעודה אמרו כל ימיו לא היה  
נותר בעזרה צווחה שלישית שאו שערים ראשיכם ויכנס אלישמע בן  
פיכאי תלמידו של פנחס וישמש בכהונה גדולה<sup>332</sup>

<sup>332</sup> «Guemarà: [respecte a la discussió de la misnà sobre xais i cabres] els savis van ensenyar [en una *baraità*]: el pati [del Temple] quatre clams va clamar. El clam primer [va ser]: van sortir els fills d'Elí [el sacerdot], Hofní i Pinhàs d'allà ja que van fer que el Santuari [de Siló] fos impur. El segon clam: Obriu [les] portes i que entri Johanan ben Nedavai, l'alumne de Pinkai i que ompli el seu estòmac amb la [carn de les] ofrenes [consagrades al] Cel. Van dir en referència a ben Nedavai que menja quatre *se'â* de coloms | [Ker 28b (1)] com a postres d'un àpat. Van dir: [al llarg] de tots els dies de [Yohanan ben Nedavai] al pati [del Temple] mai va deixar [carn de sacrifici] ja que s'assegurava que es mengés. El tercer crit [va ser] aixequen els vostres caps, oh portes, i deixeu que Elishama ben Pikai, estudiant de Pinhàs [fill de Eleazar, fill d'Aaron el sacerdot], entri i serveixi com a Summe Sacerdot [ja que n'és digne]».

Al llarg d'aquest capítol hem analitzat diversos passatges llatins discrepants de la versió/edició del text hebreu-arameu canònic del Talmud de Vilna, amb la finalitat d'identificar quina és la tradició manuscrita hebrea que subjau al text llatí de *Extractiones de Talmud*, bo i cercant, en els diferents manuscrits medievals hebreus que es conserven, quines podrien haver estat les fonts utilitzades per a la traducció llatina.

A partir, doncs, d'una comparació significativa de diferents passatges de les *Extractiones* que no concorden amb l'edició canònica del Talmud de Vilna hem pogut constatar que el text talmúdic era encara viu, que existeixen diverses variants de lectures en els manuscrits hebreus que mostren diferents tradicions textuals; que els traductors llatins sovint, traduïen de memòria i incorporaven les seves pròpies glosses dins el text llatí per donar-li més sentit al passatge; que van usar en alguns casos quant a les cites bíbliques directes el text hebreu masorètic vocalitzat per tal que la cita bíblica tingués sentit dins el context del passatge talmúdic enlloc d'usar el text de la Vulgata de sant Jeroni; el text talmúdic es veu sovint comentat exegèticament gràcies a la incorporació dins el text principal de glosses de Raixí.

Al capítol següent presentem les conclusions de manera més detallada.

## 4. Conclusions

The main objective of this doctoral thesis has been to determine which was the textual and manuscript tradition used to prepare the Latin translation of the Babylonian Talmud, called *Extractiones de Talmud*. As we have seen, this translation was elaborated in the context of the Jewish-Christian disputation of Paris in the mid-thirteenth century. The procedure against the Talmud was instigated by the convert Nicholas Donin who, in 1238/39, submitted to Pope Gregory IX thirty-five articles of indictment against the Talmud. Donin's articles triggered a whole series of events: After a first condemnation and a subsequent public burning of the Talmud in Paris in the years 1240-42 a revision of the trial was ordered by Pope Innocent IV around the year 1245. This revision concluded with the final condemnation of the Babylonian Talmud in 1248, which was based on the examination of its purportedly blasphemous or irreverent passages against the Christian faith by a group of Christian ecclesiastical authorities. The examination of these materials and the revision of the first sentence, based on the articles of Donin, drew on the systematic translation into Latin of about two thousand passages of the Talmud Bavli, namely the *Extractiones de Talmud*. As we have shown,<sup>333</sup> this Latin translation has a complex history of composition and transmission, as it has reached us in different versions that were included in a 'dossier', which, in turn, contains the documents related to the whole investigation of the Talmud.

Throughout our inquiry, we have raised different questions about the translation process of the Hebrew text and its final result contained in the *Extractiones de Talmud*. Formulating these questions has allowed us to establish several partial conclusions, which concern, among others, the following questions: What was the method used to make the translation and more specifically how did the translators translate the Biblical quotations and the glosses of Rashi contained in the Hebrew text?<sup>334</sup> And which was the Talmudic text they used, or rather which are the textual families of the Babylonian

---

<sup>333</sup> See the first chapter.

<sup>334</sup> Dal Bo (2018, 597-619) has published a preliminary index and study of all the glosses contained in the *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem*.

Talmud that we can identify by means of,<sup>335</sup> linguistic calques<sup>336</sup> and syntax, as well as through the sequence of the tractates?

In order to identify the textual tradition underlying the Latin text, we have compared the critical edition of the *Extractiones de Talmud per ordinem sequentialem* and the canonical Hebrew-Aramaic text of the Vilnius edition, the standard edition since the nineteenth century. This comparison aims at determining the Talmudic source of the Latin corpus by analyzing the textual divergences between both texts in the light of the Hebrew-Aramaic manuscript tradition. The study of these textual discrepancies shows that, contrary to what one might expect, they are not the result of translation errors or biased translations marked by the tense atmosphere of the Talmud trial,<sup>337</sup> but rather they evidence that, even during the thirteenth century, the text of the Babylonian Talmud was open and in continuous movement.

The translation of the Talmud offered by the *Extractiones de Talmud* is the most extensive and accurate one produced in the Middle Ages. In the thirteenth century, a group of highly-qualified translators in Hebrew were the first to achieve a systematic and methodological translation of the Talmud; not only were they very familiar with the language, as we see through their literal translations, the semitisms that persist in the Latin text or the Hebrew calques, but also with the content of the work. Sometimes, the high degree of knowledge of the Talmud as well as of other medieval rabbinic works even gave rise to imprecisions in translating, from memory, some fragments (for this, see the analysis of the passages [1607], [1608] and [1891]).

One can observe the high degree of familiarity with the original text and the ensuing mnemonic translation method in the passages [1899] or [1617] in which the translators have arranged phrases differently from the canonical text; the study of these passages has also allowed us to ascertain that the Talmudic text was not yet closed or fixed, as several variant readings occur among the various Hebrew manuscripts at our disposal.

---

<sup>335</sup> For a study of onomastic transcriptions in tractate Sanhedrin, see Vernet (2015, 197-219); for an index of rabbinic names in the Latin Talmud, see Vernet (2018, 559-579).

<sup>336</sup> For Old French terms used in the *Extractiones de Talmud*, see Vernet (2018, 592-596).

<sup>337</sup> While there can be not doubt that the goal of the Latin translation was to refute Judaism and to unveil its blasphemous character, one has to stress the high degree of objectivity that governs the translation.



The textual comparison between the passages translated in the *Extractiones* and the canonical text in Vilnius has helped has shown that translators generally shortened the first or second part of the rabbis' names (for this, see the analysis of the passages [1889], [679]). Likewise referring to onomastics, we have noticed that the Latin Talmud and the canonical texts of Vilnius follow different textual traditions (as for example in [1486]). The study of other passages, such as [1616] and [1618], has allowed us to discover linguistic borrowings in the Latin text of the *Extractiones de Talmud* from its original.

In addition to providing the Mishna and Gemara, the compilers of the *Extractiones* also offered glosses that were not included in the Talmud's main text, or even that did not appear in the Hebrew text at all. Some of these comments are explanations by the translator, who tried to explain certain difficult terms or confusing passages in order to provide the reader with all the information necessary to achieve the best understanding of the content of the Talmudic passage in question. Examples of this phenomenon can be found in the analysis of the passages [1890] and [1891].

Regarding the glosses of Rashi contained in the Latin translation, it must be said that they are very numerous; they often appear intertwined in the Talmud's text, trying to make it more understandable. Usually introduced by the expression *glossa Salomonis*, they are the most frequent type of explanations given in the *Extractiones*. However, in more than one occasion, we also find that the translators inserted the glosses directly into the main body of the text, without attributing them to Rashi (see passage [1151]). Although from the Venice edition of the sixteenth century onwards, it became customary to print Rashi's glosses around the Talmudic text, for the medieval period it is very unusual to find a manuscript of the Talmud containing these comments. This indirectly informs us that the Christian translators, when translating into Latin, not only had the Babylonian Talmud available to them, but also other rabbinic exegetical works. The knowledge and use of other exegetical works is confirmed by the translation of certain passages of the treatises *Kalâ* and *Soferîm*. For, although in a few medieval manuscripts they are contained along with the Talmud, the most common is to find them as separate books. In the dossier of the *Extractiones* we also find a translation of the Jewish prayer book *Sefer Qerubôt* (in Latin, *Liber Krubot*).

The Talmud translators, aware of the importance of the role played by the Bible within the Talmud, devoted considerable attention to Biblical verses found in the Hebrew text. Biblical citations are not identified in the Talmud, but introduced by the formula «as it is said» and «as it is written», without reference to the book or the chapter of the Bible in which they appear. The Latin translators solved this situation by identifying the references to the Biblical verses and inserting them into the body of the Latin text or in the margins.<sup>338</sup> In spite of their respect for the canonicity and sacredness of the Vulgate, the translators sometimes provided a translation of the Bible based on the Masoretic, vocalized Hebrew text. This is particularly true for passages in which Biblical verses are introduced as a note to or an explanation of a given Talmudic passage which cannot be adequately understood from the version of the Vulgate of St Jerome, as in the following passages: [211] and [709]. The translator often chose to translate directly from the Hebrew text because the Talmudic explanation is based on words that are not found in the translation of St Jerome.

In some cases, as in the passage [1901] [Tam 29a] | [Tam 29b], errors occur when it comes to identifying a Biblical verse. On this occasion, it seems that the translator worked from memory and confused two Biblical quotations that are identical in Hebrew. The difference between them is introduced only by the translation of the Vulgate of St Jerome.

As we have advanced, the translators of the *Extractiones* were not only great connoisseurs of the Hebrew-Aramaic language and the content of the Talmud as well as other rabbinic exegetical works, but we can also say that they had at their disposal various Talmudic manuscripts on which they based their translation. In other words the conclusion that we could draw from our research is that the *Vorlage* for the translation of the *Extractiones* was not a single manuscript with which they translated the almost two thousand passages, but they used different manuscripts simultaneously. From the Latin sources we know that two of the six Talmudic orders were difficult to obtain, and from Hebrew sources we have evidence that the Talmud was not copied in its entirety in

---

<sup>338</sup> The rabbinic way of quoting the Bible is not by chapters but through textual passages as is done, for example, in the Masora. The division into chapters was established around 1204-1205 by Stephen Langton and was transmitted from the Vulgate to the manuscripts and editions of the Hebrew Bible. These divisions, with many errors, were transferred to the rabbinic Bible during the sixteenth century.

a single manuscript, rather the most usual way of copying it was according to its tractates or, at best, by orders. In passage [679], the evolution of the Hebrew text and the different Hebrew textual traditions present in the Latin translation of the Talmud become very clear. The translators did not only choose among the different manuscripts the variants which they considered more suitable, but their work, along with the comparison of the different witnesses we carried out, allows us to see that the Talmudic text of the different Hebrew manuscripts was a text in movement, which offers different variants.

The importance of our research in the field of Jewish-Christian polemic and also in the context of Talmudic textual criticism results from the fact that this is the first time ever that research has been carried out to find the plausible Hebrew sources used in the translation of the Latin text of the Talmud, that is, one of the major landmarks in the history of Jewish-Christian relations during the Middle Ages.

Despite the obstacles we encountered, given the abundance of existing fragments of the Talmud, and the open nature of its tradition, we have been able to identify a significant nucleus of textual variants within the Latin translation while comparing the testimonies of the Talmud. Thanks to this method, significant conclusions have been drawn regarding the underlying textual tradition of the Latin translation. They confirm that there was not a single and unique *Vorlage*, as the translators worked with different manuscripts at the same time, not only regarding the Talmud but also regarding Rashi's commentaries. While one must not forget the translators' mnemonic knowledge of both the Jewish and Christian traditions, the manuscripts indicated as material testimonies of the traditions underlying the Latin translation are of particular value for the history of Jewish-Christian relations. They should certainly receive adequate consideration in any future inquiry into the use of original Talmudic sources by Christian authors during the Middle Ages.

## 5. Bibliografia

- Abulafia, Anna Sapir. 1989. "Jewish-Christian Disputations and the Twelfth Century Renaissance." *Journal of Medieval History* 15 (2): 105–25.
- Abusch, Tzvi. 1987. "Alaktu and Halakhah Oracular Decision, Divine Revelation." *Harvard Theological Review* 80 (1): 15–42.
- Ackroyd, Peter. 2007. "The Jewish Community in Palestine in the Persian Period." En *The Cambridge History of Judaism. Volume One. Introduction; The Persian Period*, <sup>1</sup>1984, 130–61. Cambridge.
- Albeck, H., ed. 1956. *Šišah Sidre Mišnah. 6 Vols.* Jerusalem.
- Albertz, Rainer. 2003. *Israel in Exile. The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Translated by David Green. *Society of Biblical Literature*. <sup>1</sup>2001 Vol. 3. Atlanta.
- Alon, Gedalyahu. 1977. "Rabban Johanan B. Zakkai's Removal to Jabneh." En *Jews, Judaism, and the Classical World: Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*. Translated from the Hebrew by Israel Abrahams, editat per Gedalyahu Alon. Jerusalem.
- . 1980. *The Jews in Their Land in the Talmudic Age (70-640 C.E.)*. Jerusalem.
- Alphonsi, Petrus. 1996. *Diálogo contra los judíos*. Editat per Peter Klaus Mieth, Esperanza (trad.) Ducay, John (introducció) Tolan, i María Jesús (coord.) Lacarra. Huesca.
- Anson, Edward M. 2013. *Alexander the Great, Themes and Issues*. London / New York.
- Astren, Fred. 2004. *Karaite Judaism and Historical Understanding*. South California.
- Atkinson, Kenneth. 2008. *The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E.: A Source Book*. Editat per Anders Runesson, D. Binder, Donald, i Birger Olsson. *Ancient Judaism and Early Christianity. Volume 72*. Leiden / Boston.

- Avi-Yonah, Michael. 1973. "Palaestina." *Realencyclopädie Der Classischen Altertumswissenschaft Suppl. (RE Supl.)* XIII: 321–54.
- Ayaso, J. R. 1990. *Iudaea capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 DC)*. Navarra.
- Bacher, Wilhelm. 1895. "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects." *The Jewish Quarterly Review* 7 (1): 687–710.
- Baer, Fritz. 1932. "La Disputa de R. Yeḥi'el de París i Nahmànides. [En Hebreu]." *Tarbiz* 2: 172–87.
- Baer, Yitshak. 1931. "Le-Bikkoret Ha-Vikkuhim Shel R. Yehi'el Mi-Paris ve-shel R. Mosheh Ben Nahman [Hebreu]." *Tarbiz* 2: 172–77.
- Bahat, Dan. 2006. "The Herodian Temple." En *The Cambridge History of Judaism. Volume Three. The Early Roman Period*, <sup>1</sup>1999, 38–58. Cambridge.
- Barnavi, Levi. 1992. "La dissidence des Karaïtes." En *histoire universelle des juifs*, 88–89. Paris.
- Barney, Stephen A., W. J. Lewis, J. A. Beach, i Oliver Berghof. 2006. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge.
- Baslez, Marie-Françoise. 2015. "La Synagogue et la lité (IIIe siècle avant notre ère - IIIe siècle de notre ère): Approche phénoménologique du judaïsme synagogal." En *partie 1. Judaïsme synagogal*, 35–56.
- Batsch, Christophe. 2005. "La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple." *Journal for the Study of Judaism (Supplements)* 93.
- Baumgarten, Albert I. 1980. "Justinian and the Jews." En *Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume*, Editat per Leo Landman, 37–44. New York.
- . 1983. "The Name of the Pharisees." *Journal of Biblical Literature (JBL)* 102 (3): 411–28.

- . 1986. “Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period.” En *Dead Sea Discoveries*, 2:14–57. Leiden.
- . 1994. “The Rule of the Martian as Applied to Qumran.” En *Oriental Studies. Volume XIV. Concepts of the Other in Near Eastern Religions*, editat per Ilai Alon, Ithamar Gruenwald, i Itamar Singer, 121–42. Leiden / New York / Köln.
- Becking, Bob. 2006. “‘We All Returned as One!’: Critical Notes on the Myth of the Mass Return.” En *Judah and the Judeans in the Persian Period*, 3–18. Winona Lake.
- Bedford, Peter R. 2000. *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*. Winona Lake.
- Beit-Arié, Malachi. 1993. *Hebrew Manuscripts of East and West: Toward Comparative Codicology. The Parizzi Lectures 1992*. London.
- . 2012. “English Summari.” En *Hebrew Codicology: Historical and Comparative Typology of Hebrew Medieval Codices Based On the Documentation of Extant Dated Manuscripts from a Quantitative Approach, Pre-Publication, Internet Version 0.1 (2012)*, 1:1–57.
- Bekkum, Wout J. van. 1990. “The Byzantine Identity of the Poet Yehudah.” *Bulletin of Judaeo-Greek Studies* 4: 13–17.
- Bekkum, Wout J. Van. 2019. “The Latin Talmud and Liber Krúbot, the Religious Hymns of Benjamin Bar Shmuel in Ms. Paris BnF Lat. 16558.” En *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*, editat per Alexander Fidora i Görge K. Hasselhoff, 171–218. Bellaterra.
- Berger, David. 1986. “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages.” *The American Historical Review* 91 (3): 576–91.
- . 2015. “How, When, and to What Degree Was the Jewish-Christian Debate Transformed in the Twelfth and Thirteenth Centuries?” In *Jews and Christians in*

- Thirteenth-Century France*, editat per Elisheva Baumgarten i Judah D. Galinsky, 123–37. New York.
- Berlioz, Jacques. 2005. “La Voix de l’évêque. Guillaume d’Auvergne Dans Les Exempla (Xiii-Xive Siècle).” In *Autour de Guillaume d’Auvergne († 1249): Etudes Réunies*, editat per Franco Morenzoni i Jean-Yves Tilliette, 9–34. Turnhout.
- Berndt, Rainer. 2000. “The School of St. Victor in Paris.” In *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, 467–95. Göttingen.
- . 2011. “The Writings of Hugh of St. Victor: An Author and His Context.” In *Ugo de San Vittore (Atti Del Xlvii Convegno Storico Internazionale Todi, 10-12 Ottobre 2010)*, 1–20. Spoleto.
- Bernstein, Alan E. 2015. “William of Auvergne and the Cathars.” In *Autour de Guillaume d’Auvergne († 1249): Etudes Réunies*, editat per Franco Morenzoni i Jean-Yves Tilliette, 271–92. Turnhout.
- Biale, David. 1986. *Power and Powerlessness in Jewish History*. New York.
- Bickerman, Elias J. 2007a. “The Babylonian Captivity.” In *The Cambridge History of Judaism. Volume One. Introduction; The Persian Period*, 1a 1984, 342–57. Cambridge.
- . 2007b. “The God of the Maccabees. Studies in the Origin and Meaning of the Maccabean Revolt.” In *Studies in Jewish and Christian History (2 Vols) A New Edition in English Including The God of the Maccabees, Introduced by Martin Hengel.*, editat per Amram Tropper, 1025–41. On-line.
- Blenkinsopp, J. 1999. *El Pentateuco. Introducción a Los Cinco Primeros Libros de La Biblia*. 11992nd ed. Estella.
- Boccaccini, Gabriele. 1995. “History of Judaism: Its Periods in Antiquity.” In *Judaism in Late Antiquity. Part Two: Historical Syntheses*, 285–308. Leiden.
- . 1998. *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways Between*

- Qumran and Enochic Judaism*. Cambridge.
- Bokser, Ben Zion. 1951. *The Wisdom of the Talmud. A Thousand Years of Jewish Thought*. New York.
- Bordreuil, Pierre, Alan-Robert Millard, i Ali Abou-Assaf. 1981. “La Statue de Tell Fekheryé: La Première Inscription Bilingue Assyro-Araméenne.” *Comptes Rendus Des Séances de l’Académie Des Inscriptions et Belles-Lettres* 4: 640–55.
- Bowersock, Glen Worren. 1980. “A Roman Perspective on the Bar Kokhba War.” En *Approaches to Ancient Judaism*. Vol. II.
- Bowman, Steven. 2008. “Jews in Bizantium.” En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, 12006th ed., 1035–52. Cambridge.
- Boyarin, Daniel. 2004. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia.
- . 2015. *A Traveling Homeland. The Babylonian Talmud as Diaspora*. Philadelphia.
- Brewer, C. 2005. “The Status of the Jews in Roman Legislation: The Reign of Justinian 527-565 CE.” *European Judaism* 38: 127–39.
- Briant, Pierre. 2002. *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*. Translated by Peter T. Daniels. <sup>1</sup>1996 Winona Lake.
- Bright, John. 2003. *La Historia de Israel. Edición Revisada y Aumentada, Con Introducción y Apéndice de William P. Brown. Traducción Al Castellano Por Victor Morla y Marciano Villanueva*. <sup>1</sup>2000. Bilbao.
- Brighton, Mark. 2016. “Flavian Judea.” En *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, editat per Andrew Zissos, 239–54. Malden / Oxford / Chichester.
- Brody, Robert. 1998. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval*. New



Haven.

Brosius, Maria. 2007. "The Persians: An Introduction."

Büchler, Adolf. 1922. *Types of Jewish-Palestinian Piety. From 70 B.C.E to C.E. The Ancient Pious Men*. Oxford.

Burnett, Stephen G. 2012. "The Strange Career of the Biblia Rabbinica among Christian Hebraists, 1517-1620." En *Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars and Their Readers in the Sixteenth Century*, editat per Bruce Gordon i Matthew Mclean, 63–83. Leiden.

Campbell, Dunkan B. 1988. "Dating the Siege of Masada." *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 73: 156–58.

Cano, María José, i Miguel Ángel Espinosa. 2007. *Historia y cultura del pueblo judío*. Granada.

Cano, María José, i José Ramón Magdalena. 1993. *Epigrafía y paleografía hebrea: desde los orígenes del alfabeto hasta la difusión de la imprenta hebrea. Introducción a la codicología hebrea medieval. Textos, láminas y bibliografía*. Barcelona.

Canto, Alicia. 1999. "Saeculum Aelium, Saeculum Hispanium: Poder y Promoción de Los Hispanos En Roma." En *Hispania, El Legado de Roma*, 233–51.

———. 2003. "La dinastia Ulpo-Aelia (98-192 DC): Ni tan 'buenos' ni tan 'adoptivos' ni tan 'antoninos.'" *Gerión* 21: 305–47.

Capelli, Piero. 2001. "Il proceso di Parigi del 1240 contro il Talmud: Verso Un'edizione Critica Del Testo Ebraico." *Materia Giudaica* 6: 85–90.

———. 2013. "Rashi nella controversia parigina sul talmud del 1240." *Ricercare la sapienza di tutti gli antichi. miscellanea in onore di gran Luigi Prato.*, 441–48.

———. 2015. "Editing Thirteenth-Century Polemical Texts: Questions of Method and

- the Status Quaestionis in Three Polemical Works.” *Henoah* 37 (1977): 43–52.
- . 2016. “Jewish Converts in Jewish-Christian Intellectual Polemics in the Middle Ages.” En *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages*, editat per Ephraim Shoham-Steiner, 33–83. Turnhout.
- . 2017. “Nicolas Donin, the Talmud Trial of 1240, and Struggles Between Church and State in Medieval Europe.” En *Entangled Histories. Knowledge, Authority, and Jewish Culture in the Thirteenth Century*, editat per Elisheva Baumgarten, 159–78. Philadelphia.
- . 2019. “*De articulis litterarum papae*: A Critical Edition.” En *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*, editat per Alexander Fidora i G6rge K. Hasselhoff, 29–58. Bellaterra.
- Cardelle, Carmen. 2001. “Drei Schriften mit dem Titel Pharetra Fidei.” *Aschkenas* 11: 327–49.
- . 2002. “El dialogus pro ecclesia contra synagogam impresso por Pablo Hurus: Autoría, fecha y transmisión manuscrita.” *Sefarad*. 62: 3–19.
- Cecini, Ulisse. 2012. *Alcoranus Latinus. Eine Sprachliche und Kulturwissenschaftliche Analyse der Koraniübersetzungen von Robert von Ketton und Marcus von Toledo*. Berlin.
- . 2017. “The *Extractiones de Talmud* and Their Relationship to the Hebrew Talmud Manuscripts of the Biblioteca Nazionale Centrale of Florence (MS Magl. Coll. II.I.7, 8 and 9).” En *Sefarad*, 77:91–115.
- Cecini, Ulisse, i Óscar De la Cruz. 2018. *Extractiones de Talmud per Ordinem Sequentialem. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 291)*. Turnhout.
- . 2019. “Beyond the Thirty-Five Articles: Nicholas Donin’s Latin Anthology of the Talmud (with a Critical Edition).” En *The Talmud in Dispute during the High*

- Middle Ages*, editat per Alexander Fidora i Görge K. Hasselhoff, 59–100. Bellaterra.
- Cecini, Ulisse, Óscar De la Cruz, i Eulàlia Vernet. 2015. “Observacions sobre la traducció llatina del talmud (París, Mitjan Segle XIII).” *Tamid* 11: 73–97.
- Chancey, Mark A. 2005. “The Roman Army in Palestine.” En *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, 43–70. Cambridge.
- Charansonnet, Alexis. 1993. “L’*évolution de La prédication du cardinal Eudes de Châteauroux (1190?-1273): Une approche statistique.*” En *De l’homélie au sermon. histoire de la prédication médiévale. Actes du colloque international de Louvain-La-Neuve (9-11 Juillet, 1992)*, editat per Jacqueline Hamesse i Xavier Hermand, 103–42. Louvain-la-Neuve.
- Chazan, Robert. 1992a. *Barcelona and beyond. The Disputation of 1263 and Its Aftermath*. Berkeley / Los Angeles.
- . 1992b. *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and Its Aftermath*. Berkeley / Los Angeles.
- . 2011. “The Trial and Condemnation of the Talmud.” En . New York.
- . 2012. “Trial Condemnation, and Censorship: The Talmud in Medieval Europe.” En *The Trial of the Talmud Paris, 1240*, editat per John Friedman, Jean Connell Hoff, i Robert Chazan, 1–91. Toronto.
- Cohen, Jeremy. 1983a. “Jews as the Killers of Christ in the Latin Tradition, from Augustine to the Friars.” *Traditio*.
- . 1983b. *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca / Londres.
- . 1986a. “Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom.” *The American Historical Review* 91 (3): 592–613.

- . 1986b. “Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom.” *The American Historical Review* 91 (3): 592–613.
- . 1999. *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in the Medieval Christianity*. Berkeley / Los Angeles / London.
- Cohen, Shaye J. D. 1984. “The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism.” *Hebrew Union College Annual* 55: 27–53.
- COLLINS, John J. 2009. *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids.
- Collins, John Joseph. 2005. *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule. Supplements to the Journal for the Study of Judaism*. Vol. 100. Leiden / Boston.
- Coloni, Vittore. 1964. “L’uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la *Novella* 146 di Giustiniano.” *Annali de Storia Del Diritto* 8: 19–80.
- Corbo, Virgilio. 1978. “La fortezza di Macheronte.” *Liber Anuus* 28: 217–31.
- Corcoran, Simon. 2008. “Justinian and His Two Codes Revisiting P. OXY. 1814.” *The Journal of Juristic Papyrology* XXXVIII: 73–111.
- . 2013. “Codex Justinianus.” *The Encyclopedia of Ancient History*, 13043.
- Cordente, Félix. 1992. “La Toma de Masada: Ejemplo de eficacia de la técnica poliorcética en el ejército romano.” *Gerión* 10: 155–70.
- Corrado, Martone. 2012. *Lettere di Bar Kokhba*. Brescia.
- Cotton, Hanna M. 1989. “The Date of the Fall of Masada: The Evidence of the Masada Papyri.” *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik* 74: 157–62.
- . 2007. “The Impact of the Roman Army in the Province of Judae/Syria

- Palaestine.” En *The Impact of the Roman Army (200 BC-AD 476): Economic, Social, Political, Religious, and Cultural Aspects. Proceedings of the Sixth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. - A.D. 476) Capri, March 29 - April 2, 2005*, editat per Lukas de Blois i Elio Lo Cascio, 393–408. Leiden / Boston.
- Courtenay, William J. 2008. “Learned Opinion and Royal Justice: The Role of Paris Masters of Theology During the REign of Philip the Fair.” En *Law and the Illicit in Medieval Europe*, editat per Ruth Mazo, Joel Kaye, i E. Ann Matter, 149–63. Philadelphia.
- Dahan, Gilbert. 1978. “Rashi, sujet de la controverse de 1240. Edition partielle du Ms. Paris, BN Lat. 16558.” *Archives Juives*. 3: 43–54.
- . 1992. “Un Dossier latin de textes de Rashi autour de la Controverse de 1240.” *Revue Des Études Juives*. 151 (3–4): 321–36.
- . 1997. “Rashi et la culture juive en France du nord.” In *Rashi et La Culture Juive En France Du Nord Au Moyen Âge.*, 5–11. Paris.
- . 2015. “L’exégèse de La Bible Chez Guillaume d’Auvergne.” En *Autour de Guillaume d’Auvergne († 1249): Etudes Réunies*, editat per Franco Morenzoni i Jean-Yves Tilliette, 237–70. Turnhout.
- Dan, Joseph. 2007. “Alphabet of Ben Sira.” En *Encyclopaedia Judaica*, editat per Fred Skolnik i Michael Berenbaum, <sup>1</sup>1906, 3:375–76. Detroit.
- Dana, Nissim. 2003. *The Druze in the Middle East: Their Faith, Leadership, Identity and Status*. Brighton.
- Davies, Philip R. 1977. “Hassidim in the Maccabean Period.” *Sects and Scrolls: Essays on Qumran and Related Topics* 28: 5–21.
- . 2004. “Judaism and the Hebrew Scriptures.” In *The Blackwell Companion to Judaism*, editat per Jacob Neusner i Alan J. Avery-Peck, <sup>1</sup>2001, 37–57. Cornwall.

- Devreesse, Robert. 1928. "Chaînes exégétiques grecques." En *Dictionnaire de la Bible, Suppl. 1*, 1084–1233.
- Donalson, Terence. 1990. "Rural Bandits, City Mobs and the Zealots." *Journal for the Study of Judaism* 21: 19–40.
- Donner, Herbert. 1995. "Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Teil 2. Von der Königszeit bis zu Alexander dem Großen. Mit einem Ausblick auf die Geschichte des Judentums Bbis Bar Kochba." *Grundrisse Zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe*. 14 (1–2).
- Eck, Werner. 1969. "Die Eroberung von Massada und eine Neue Inschrift de L. Flavius Nonius Bassus." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (ZNW)* 60: 282–89.
- Edelman, Diana. 2005. *The Origins of the "Second" Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. London / Oakville.
- Engel, Edna. 2004. "Hebrew Scripts in Medieval Catalonia." En *Actes Del I Congrès per a l'Estudi Dels Jueus En Territori de Llengua Catalana: Barcelona-Girona, Del 15 Al 17 d'octubre de 2001*, 121–38. Barcelona.
- Ephrat, Dafna, i Yaakov Elman. 2000. "Orality and the Institutionalization of Tradition: The Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa." En *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, editat per Yaakov Elman i Israel Gershoni, 107–37. New Haven.
- Eph<sup>2</sup>al, Israel. 1983. "On the Political and Social Organization of the Jews Babylonian Exile." *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Suppl. V (XXI. Deutscher Orientalistentag)*: 106–12.
- Eshel, Hanan. 2008. "The Bar Kochba Revolt, 132-135." En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, <sup>1</sup>2006, 105–27. Cambridge.

- Feiss, Hugh, i Juliet Mousseau, eds. 2018. *A Companion to the Abbey of Saint Victor in Paris*. Leiden / Boston.
- Feldman, Louis H. 1966. "Diaspora Synagogues: New Light from Inscriptions and Papyri." En *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, editat per Steven Fine, 48–66. New York / Oxford.
- Fidora, Alexander. 2015a. "Textual Rearrangement and Thwarted Intentions: The Two Versions of the Latin Talmud." *Journal of Transcultural Medieval Studies*. 2 (1): 63–78.
- . 2015b. "The Latin Talmud and Its Translators: Thibaud de Sézanne vs. Nicholas Donin?" *Henoch* 37 (1): 17–28.
- Fidora, Alexander, i Ulisse Cecini. 2016. "Nicholas Donin's Thirty-Five Articles against the Talmud." En *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*, editat per Charles Burnett i Pedro Mantas-España, 187–99. Cordoba.
- Fioravanti, Gianfranco. 1993. "Anselmo, Gilbert Crispin e l'uso Della ratio nella polemica contro gli ebrei." *Rivista di storia della filosofia (1984-)* 48 (3): 625–36.
- Firro, Kais M. 1999. *The Druzes in the Jewish State. A Brief History. Social, Economic and Political Studies of The Middle East and Asia. Volume 64*. Leiden / Boston / Köln.
- Fishman, Talya. 2011. *Becoming the People of the Talmud. Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*. Philadelphia.
- Friedman, John. 2012. "The Disputation of Rabbi Yehiel of Paris." En *The Trial of the Talmud Paris, 1240*, editat per John Friedman, Jean Connell Hoff, and Robert Chazan, 126–68. Toronto.
- Friedman, John, Jean Connell Hoff, i Robert Chazan. 2012. "The Disputation of Rabbi Yehiel of Paris." In *The Trial of the Talmud Paris, 1240*. Toronto.

- Friedman, Shamma Y. 2000a. "The Baraitot in the Babylonian Talmud and Their Parallels in the Tosefta [Hebreu]." En *Atara l'Haim: Studies in the Talmud and Medieval Rabbinic Literature in Honor of Professor Haim Zalman Dimitrovsky*, editat per Daniel Boyarin, Z Haim, Shamma Friedman, Marc Hirshman, Menahem Schmelzer, i Israel M. Tashma, 163–201. Jerusalem.
- . 2000b. "Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus." En *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, editat per Shaye J.D. Cohen, 35–60. Providence.
- . 2004. "A Good Story Deserves Retelling The Unfolding of the Akiva Legend." Editat per Jeffrey L. Rubenstein. En *Creation and Composition The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada. Texte Und Studien Zum Antiken Judentum* 3: 55–93.
- . 2005. "The Transmission of the Talmud in the Computer Age." En *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein.*, editat per Sharon Liberman Mintz i Gabriel Goldstein, 143–55. New York.
- . 2011. "No 'Wonder Not at a Gloss in Which the Name of an Amora Is Mentioned': The Amoraic Statements and the Anonymous Material in the Sugyot of the Bavli Revisited [Hebreu]." En *Melekheth Mahshevet: Studies in the Redaction and Development of Talmudic Literature*, editat per Aaron Amit i Aharon Shemesh, 101–44. Ramat-Gan.
- Friedman, Y. 1999. "Anti-Talmudic Invective from Peter the Venerable to Nicolas Donin (1144-1244)." En *Le Brûlement Du Talmud à Paris 1242-44.*, 171–89. Paris.
- Friedman, Yvonne. 1985. *Petrus Venerabilis Adversus Iudaeorum Invetratam Duritiem. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 58. Turnhout.
- Frye, Richard N. 1984. *The History of Ancient Iran*. München.
- Funkenstein, Amos. 1971. "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later



- Middle Ages.” *Viator* 2: 373–82.
- . 1993. *Perceptions of Jewish History*. Berkeley / Los Angeles / Oxford.
- Gafni, Isaiah. 1987. “The Historical Background.” En *The Literature of the Sages. Volume I*, 1–34. Philadelphia.
- . 2008. “The Political, Social and Economic History of Babylonian Jewry 224–638.” En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, <sup>1</sup>2006, 792–820. Cambridge.
- Galinsky, Judah D. 2012. “The Different Hebrew Versions of the ‘Talmud Trial’ of 1240 in Paris.” En *New Perspective on Jewish-Christian Relations*, editat per Elisheba Carlebach i Jacob J. Schacter, 109–40. Leiden / Boston.
- Gelb, Norman. 2013. “Herod the Great. Statesman, Visionary, Tyrant.” Lanham.
- Gfrörer, August F. 1835. *Kritische Geschichte des Urchristenthums. 1. Philo und die Jüdisch-Alexandrianische Theosophie*. Stuttgart.
- Goldberg, Abraham. 1987. “The Babylonian Talmud.” En *The Literature of the Sages. Part One. The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, 323–66. Assen / Maastricht / Philadelphia.
- Goodblatt, David. 1984. “‘The Title Nasi’ and the Ideological Background of the Second Revolt.” En *The Bar-Kokhva Revolt: A New Approach* [Hebreu], editat per Aharon Oppenheimer and Uriel Rappaport. Jerusalem.
- . 2008a. “The Jews in Babylonia, 66-c. 235 CE.” En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, <sup>1</sup>2006, 82–92. Cambridge.
- . 2008b. “The Political and Social History of the Jewish Community in the Land of Israel, c. 235-638.” In *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, <sup>1</sup>2006, 404–29. Cambridge.

- . 2008c. “The Political and Social History of the Jews Community in the Land of Israel, c. 235-638.” En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, 404–30. Cambridge.
- Goodman, Martin. 2007a. *Judaism in the Roman World Collected Essays. Ancient Judaism and Early Christianity. Arbeiten Zur Geschichte Des Antiken Judentums Und Des Urchristentums. Volume 66*. Leiden.
- . 2007b. “Sadducees and Essenes after 70 CE.” In *Judaism in the Roman World. Collected Essays*, 153–62. Leiden.
- Goranson, Stephen. 1984. “Essenes: Etymology from *השע*.” *Revue de Qumrân* 11 (44): 483–98.
- Gorochov, Nathalie. 2012. *Naissance de l’université. Les écoles de Paris d’Innocent III à Thomas d’Aquin (v. 1200-v. 1245)*. Paris.
- Grabbe, Lester L. 2000. *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*.
- . 2004. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period. Volume 1. Yehud: A History of the Persian Province of Judah. Library of Second Temple Studies 47, Formerly the Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series*. London / New York.
- . 2006. “The ‘Persian Documents’ in the Book of Ezra: Are Their Authentic?” In *Judah and the Judeans in the Persian Period*, editat per Oded Lipschits and Mafred Oeming, 531–70. Winona Lake.
- Grabois, Aryeh. 1975. “The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century.” *Speculum* 50 (4): 613–34.
- Grayzel, Salomon. 1966a. *The Church and the Jews in the XIIIth Century: A Study of Their Relations During the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*. New York.

- . 1966b. *The Church and the Jews in the XIIIth Century: A Study of Their Relations during the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*. New York.
- Green, William S. 1979. "Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition." *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte Und Kultur Roms Im Spiegel Der Neueren Forschung Teil 2 Principat* 19 (2): 619–47.
- . 1992. "Judaism. The Graeco-Roman Period." En *The Anchor Bible Dictionary*, iii:1038. New York.
- Greenfield, Jonas C., Naphtali Lewis, i Yigael Yadin, eds. 1989. *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of the Letters. The Greek* Editat per Naphtali Lewis, *and the Aramaic and Nabatean Eds.* Yigael Yadin i Jonas C. Greenfield. Jerusalem.
- Greenfield, Jonas C., i Aaron Shaffer. 1983. "Notes on Akkadian-Aramaic Bilingual Statue from Tell Fekherye." *Iraq* 45 (1): 109–16.
- Grice, Deborah. 2019. *Church, Society and University. The Condamnation of 1241/4*. London / New York.
- Gross, Henri. 1897. *Gallia Judaica. Dictionnaire Géographique de La France d'après Les Sources Rabbiniques*. Paris.
- Grossman, Avraham. 2001. *The Early Sages of Ashkenaz* [Hebreu]. Jerusalem.
- Grünbaum, Samuel, ed. 1873. *Sefer Vikkuah Rabbenu Jehiel Mi-Paris* [Hebreu]. Thorn.
- Guggenheimer, Heinrich W., ed. 2015. *The Jerusalem Talmud. Second Order Mo'ed: Tractates Ta'anot, Megillah, Hagigah, Mo'ed Qatan (Masqin). Edition, Translation and Commentary by Heinrich W. Guggenheimer. Studia Judaica. Forschungen Zur Wissenschaft Des Judentums. Band 85*.
- Habicht, C. 2008. "The Seleucids and Their Rivals." In *Rome and the Mediterranean to 133 B.C. The Cambridge Ancient History, Volume Viii*, editat per A. E. Astin, F.

- W. Walbank, R. M. Ogilvie, i M. W. Fredericksen, 324–82. Cambridge.
- Hachlili, Rachel. 1996. “Synagogues in the Land of Israel: The Art and Architecture of the Late Antique Synagogues.” In *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, editat per Steven Fine, 96–129. New York / Oxford.
- Halivni, David Weiss. 2003. *Sources and Traditions: A Source Critical Commentary of the Talmud Tractate Baba Metzi 'a*. Jerusalem.
- Hallo, William W., i K. Lawson Younger, eds. 2000. “Achaemenid Inscriptions.” In *The Context of Scripture, Volume 2: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, 314–15. Leiden / Boston / Köln.
- Hames, Harvey J. 2004. “Reason and Faith: Inter-Religious Polemic and Christian Identity in the Thirteenth Century.” En *Religious Apologetics - Philosophical Argumentation*, editat per Yossef Schwartz i Krech Volkhard, 267–85. Tübingen.
- . 2013. “Urinating on the Cross. Christianity as Seen in the Sefer Yoseph Ha-Mekaneh (ca. 1260) and in Light of Paris 1240.” En *Ritus Infidelium. Miradas Interconfesionales Sobre Las Prácticas Religiosas En La Edad Media*, editat per J. Martínez Gázquez, J. i Víctor Tolan, 209–20. Madrid.
- . 2015. “Reconstructing Thirteenth-Century Jewish-Christian Polemic. From Paris 1240 to Barcelona 1263 and Back Again.” En *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean.*, 115–27; 240–47. New York.
- . 2018. “Kings and Conversion in the Thirteenth Century: Where Politics and Religion Meet?” *Archives de Sciences Sociales Des Religions* 182 (2): 227–47. <https://doi.org/10.4000/assr.38705>.
- Hamidovic, David. 2008. “La Halakha Chez Les Esséniens et Son Rôle Dans La Question Messianique.” *Revue Des Études Juives* 167: 345–65.
- Handy, Markus. 2009. *Die Severe und das Heer. Studien zur Alten Geschichte*. Vol. 10.

Berlin.

Hasselhoff, Gorge K. 2014a. "The Image of Judaism in Nicholas of Cusa's Writings." *Medievalia et Humanistica* 40: 25–36.

———. 2014b. "Towards an Edition of Ramon Martí's *Pugio Fidei*." *Bulletin de Philosophie Médiévale* 55: 45–56.

———. 2015a. "Rashi for Latin Readers: The Translation of Paris, 1240 with an Edition of the Excerpts from Leviticus, Numbers and Deuteronomy." En *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*, editat per Gorge K. Hasselhoff i Knut Martin Stünkel, 103–10. Bochum.

———. 2015b. "The Parisian Talmud Trials and the Translation of Rashi's Bible Commentaries." *Henoch* 37 (1): 29–42.

———. 2016. "Rashi and the Dominican Friars." En *Ex Oriente Lux. Translating Words, Scripts and Styles in Medieval Mediterranean Society*, editat per Charles Burnett i Pedro Mantas-España, 201–15. Cordoba.

———. 2017a. "Rashi's glosses on Isaiah in Bibliothèque Nationale de France, Ms. Lat. 16558." En *Studies on the Latin Talmud*, editat per Ulisse Cecini i Eulàlia Vernet i Pons, 111–28. Bellaterra.

———. 2017b. "The Projected Edition of Ramon Martí's *Pugio Fidei*. A Survey and a Stemma." En *Ramon Martí's Pugio Fidei. Studies and Texts*, editat per Gorge K. Hasselhoff i Alexander Fidora, 23–38. Santa Coloma de Queralt.

Heckel, Waldemar. 2008. *The Conquests of Alexander the Great*. New York.

Hengel, Martin. 2007. "The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333-187 B.C.E)." En *The Cambridge History of Judaism. Volume Two. The Hellenistic Age*, 1a 1989, 35–78. Cambridge.

Herr, Moshe David. 1981. "Who Were the Boethusians?" In *Proceedings of the Seventh*

- World Congress of Jewish Studies. Studies in the Talmud, Halacha and Midrash*, 1–20.
- Heszer, Catherine. 1997. *The Social Structure of Rabbinic Movement in Roman Palestine*.
- . 1998. “The Codification of Legal Knowledge in Late Antiquity: The Talmud Yerushalmi and Roman Law Codes.” En *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, editat per Peter Schäfer, 581–641. Tübingen.
- Hobsbawm, Eric. 2008. *Les Bandits. Traduction de l’anglais Par J. P. Rospars et N. Guilhot*. 11969th ed. London.
- Hoff, Jean Conell. 2012. “The Christian Evidence.” En *The Trial of the Talmud: Paris, 1240*, 93–125. Toronto.
- Honigman, Sylvie. 2016. “The Ptolemaic and Roman Definitions of Social Categories and the Evolution of Judean Communal Identity in Egypt.” En *Jews and Christian Communal Identities in the Roman World*, editat per Yair Furstenberg, 25–74. Leiden / Boston.
- Jaffé, Dan. 2005. “Entre Jésus et le judaïsme rabbinique.”
- . 2006. “La figure messianique de Bar-Kokhba. Nouvelles perspectives.” *Henoah* 28 (2): 103–23.
- . 2009. *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica. Traducción de Víctor Morla*. <sup>1</sup>2007. Bilbao.
- Jones, Charles P. 1973. “Review de Senatoren von Vespasian bis Hadrian by Werner Eck.” *Gnomon* 45 (7): 688–91.
- . 1974. “Reviewed Work: Senatoren von Vespasian bis Hadrian by Werner Eck.” *The American Journal of Philology* 95 (1): 89–90.

- Jordan, William Chester. 1989. *The French Monarchy and the Jews from Philip Augustus to the Last Capetians*. Philadelphia.
- . 1992. “Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240.” En *Religionsgespräche Im Mittelalter*, editat per Bernard Lewis i Friedrich Niewöhner, 61–76. Wiesbaden.
- Kaegi, Walter E. 2003. “Heraclius, Emperor of Byzantium.” Cambridge.
- Kaepelli, Thomas, i Emilio Panella. 1993. *Scriptores ordinis praedicatorum Medii Aevi*. Roma.
- Kalmin, Richard. 2008. “The Formation and Character of the Babylonian Talmud.” En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, <sup>1</sup>2006, 840–76. Cambridge.
- Katz, Menachem. 2017. *The Complete Manuscripts of the Babylonian Talmud*. Editat per Menachem Katz, Asael Shmeltzer, Hillel Gershuni, i Sarah Prais. Vol. 2.
- . 2018. “Surviving Manuscripts of the Talmud: An Overview.” *TheGemara.Com A Historical and Contextual Approach*.
- Kisch, A. 1874. “Le Talmud devant Saint-Louis.” *L’universe israélite* 29: 397–405, 460–65, 498–500, 720–25.
- Koltun-Fromm, Ken. 2006. *Abraham Geiger’s Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority*. Bloomington / Indianapolis.
- Krupp, Michael. 1987. “Manuscripts of the Babylonian Talmud.” En *The Literature of the Sages. Part One. The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, editat per Shmuel Safrai, 346–66. Assen / Maastricht / Philadelphia.
- Kuhrt, Amélie. 1982. “Babylonia from Cyrus to Xerxes.” En *The Cambridge Ancient History. Vol. Iv. Persia, Greece and the Western Mediterranean*.

- la Cruz, Óscar De. 2017. “El estadio textual de las *Extractiones de Talmud* en el BnF Ms. Lat 16558.” En *Studies on the Latin Talmud*, editat per Ulisse Cecini i Eulàlia Vernet i Pons, 23–42. Bellaterra.
- Labat, René. 1969. “L’Assiria e i suoi vicini dal 1000 ac al 617. I Regno babilonese fino al 539 AC.” En *Storia Universale Feltrinelli. Gli Imperi Dell’antico Oriente*, editat per Elena Cassin, Jean Bottéro, i Jean Vercoutter. Vol. IV. Milano.
- Labourt, Jérôme, ed. 1961. *Lettres. Hieronymus. Société d’édition “Les Belles Lettres.”* Vol. VII. Paris.
- Lampurlanés, Isaac. 2017. “El uso de pasajes mesiánicos talmúdicos como material de controversia antijudía en el siglo XIII.” *Vegueta* 17: 141–60.
- . 2018. “*Excerptum de Talmud* Critical Edition and Study.” Facultat de Filosofia i Lletres; Universitat Autònoma de Barcelona.
- Lange, Nicholas De. 2005. *Jews in the Age of Justinian*. Editat per Michael Maas. Cambridge.
- Laperrousaz, Ernest Marie. 1964. “L’Hérodiem, quartier général de bar Kokhba?” *Syria* 41 (3–4): 347–58.
- Lasker, Daniel. n.d. “Karaim and the Jewish-Christian Debate.” *The Frank Talmage Memorial. Volume I* 1993: 323–32.
- . 2002. “The Dead Sea Scrolls in the Historiography and Self-Image of Contemporary Karaites.” *Dead Sea Discoveries* 9 (3): 281–94.
- Laura, Gusella Di. 2008. “Il deserto dei terapeuti a confronto con quello di esseni e qumranici.” *Adamantius* 14: 52–66.
- Leaney, Alfred Robert C. 1984. *The Jewish and the Christian World 200 B.C. to A.D. 200*. Cambridge.
- Levine, Lee I. 1992. *The Galilee in Late Antiquity. The Jewish Theological Seminary of*



- America. New York / Jerusalem.
- . 1996a. “The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue.” *Journal of Biblical Literature* 115 (3): 425–48.
- . 1996b. “The Status of the Patriarch in the Third and Fourth Century: Sources and Methodology.” *Journal of Jewish Studies* 47: 1–32.
- . 2002. *Jerusalem. Portrait of the City in the Second Temple Period (538 S.C.E. - 70 C.E.)*. Philadelphia.
- . 2005. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. History: Reviews of New Books*. New Haven / London.
- Leyra, Montse. 2017a. *The Victorine Exegesis of the Bible in the Light of Its Northern-French Jewish Sources*. Turnhout.
- . 2017b. “The References to the Talmud in Andrew of St. Victor’s Biblical Commentaries.” En *Studies on the Latin Talmud*, editat per Ulisse Cecini i Eulàlia Vernet i Pons, 145–62. Bellaterra.
- Lieberman, Saul. 1962. *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the 1 Century B.C.E.-IV Century C.E. Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America*. <sup>1</sup>1950 Vol. XVIII. New York.
- . 1970. *Shkiin: A Few Words on Some Jewish Legends, Customs, and Literary Sources Found in Karaite and Chritian Works* [Hebreu]. Jerusalem.
- Linder, Amnon. 2008. “The Legal Status of the Jews in the Roman Empire.” En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, 128–73. Cambridge.
- Lipiński, Edward. 2004. “Itineraria Phoenicia.” En *Orientalia Lovaniensia Analecta 127. Studia Phoenicia XVIII*. Leuven / Paris / Dudley, MA.

- Lipschits, Oded. 2006. "Achaemenid Imperial Policy Settlement." En *Judah and the Judeans in the Persian Period*, editat per Oded Lipschits and Manfred Oeming, 19–52. Winona Lake.
- Liverani, Mario. 1995. *El Antiguo Oriente: Historia, Sociedad y Economía*. Barcelona.
- . 2007. *Israel's History and the History of Israel*. Translated by Chiara Peri i Philip R. Davies. <sup>1</sup>2005 London / Oakville.
- Loeb, Isidore. 1880a. "Bulles inédites des Papes." *Revue des études juives* 1: 293–98.
- . 1880b. "La Controverse sur le talmud sous saint Louis." *Révue Des Études Juives* 1: 247–61.
- . 1881. "La Controverse de 1240 Sur Le Talmud." *Revue Des Études Juives*. 2: 39–57.
- Loffreda, Stanislao. 1979. "La Fortezza Asmoneo Erodiana Di Mishnaqa-Macheronte." *Bibbia e Oriente* 21: 141–50.
- Lugdunensis, Agobardus. 1981. *De iudaicis superstitionibus et erroribus*. Editat per L. Van Acker. Turnhout.
- Magness, Jodi. 2012. "Sectarianism Before and After 70 CE." En *Was 70 CE a Watershed in Jewish History? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, editat per Daniel R. Schwartz, Weiss Zeev, i Ruth A. Clements, 69–90. Leiden / Boston.
- Margaliot, Reuben, ed. 1977. *Vikuah Rabenu Yehiel Mi-Paris*. <sup>1</sup>1928. Lemberg.
- Martínez Blázquez, José María. 2005. "Las traducciones latinas del Corán, Arma antislámica en la cristiandad medieval." *Cuadernos Del CEMyR* 13: 11–27.
- Martínez Gázquez, José. 2002. "Trois Traductions médiévales latines du Coran: Pierre le Vénérable-Robert de Ketton, Marc de Tolède et Jean de Segovia." *Revue Des Études Juives* 80: 223–36.

- Matthews, John F. 2001. *Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code*. New Haven / London.
- Merchavia, Chen. 1965. “Les Traduccions llatines als marges del manuscrit del talmud de Florència i el manuscrit de París 16558 [Hebreu].” *Kiryat Sefer* 41: 543–56.
- . 1970. *L’església Contra la literatura talmúdica i midraixica* [Hebreu]. Jerusalem.
- Migne, Jacques-Paul, ed. 1852. *Amulo Episcopus Lugdunensis, epistola, seu liber contra judaeos ad carolum regem*. Paris.
- Millard, Allan-Robert, and Pierre Bordreuil. 1982. “A Statue from Syria with Assyrian and Aramaic Inscriptions.” *The Biblical Arqueologist* 45 (3): 135–41.
- Moore, George Foot. 1997a. “Foundations of Judaism.” En *Judaism. In the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim. Volume I*, 1a 1927, 3–28. Massachusetts.
- . 1997b. *Judaism. En the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim. Volume I-III*.<sup>1</sup>1927. Massachusetts.
- Moore, Robert Ian. 1987. *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford.
- Mor, Menahem. 2012. “Are There Any New Factors Concerning the Bar-Kokhba Revolt?” *Studia Antiqua et Archaeologica* XVIII (2): 161–93.
- . 2016. *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132-136 CE. The Brill Reference Library of Judaism*. Vol. 50. Leiden / Boston.
- Muraoka, Takamitsu. 1983. “The Tell Fekherye Bilingual Inscription and Early Aramaic.” *Abr-Nahrain* 22: 79–117.
- Murison, Charles L. 2016. “The Emperor Titus.” En *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, editat per Andrew Zissos, 76–91. Malden / Oxford / Chichester.

- Murphy, Frederick. 2004. "Second Temple Judaism." En *The Blackwell Companion to Judaism*, 1a 2000, 58–77. Cornwall.
- Neusner, Jacob. 1964. "The Conversion of Adiabene to Judaism: A New Perspective." *Journal of Biblical Literature* 83 (1): 60–66.
- . 1966. *A History of the Jews in Babylonia. The Early Sasanian Period. Studia Post-Biblica*, Xi. Leiden.
- . 1970. *A History of the Jews in Babylonia. Later Sasanian Times. Studia Post-Biblica*, Xv. Leiden.
- . 1976a. "History of the Jews, I: The Parthian Period, The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire, 1st–3rd Centuries AD." *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt* II 9 (1): 46–69.
- . 1976b. "The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire, 1st-3rd Centuries A.D." *Aufstieg und Niedergang dDer Römischen Welt. (ANRW) II* (9.1): 46–69.
- . 2004. "Defining Judaism." En *The Blackwell Companion to Judaism*, 1a 2000, 3–20. Cornwall.
- Neusner, Jacob, i Alan J Avery-peck. 2004. *The Routledge Dictionary of Judaism*. New York / London.
- Neusner, Jacob, i Tamara. Sonn. 2002. *Comparing Religions through Law. Judaism and Islam*. Editat per <sup>1</sup>1999. London / New York.
- Nicholson, Helen J. 2004. *The Crusades*.
- Nielsen, Bruce. 2011. "Daniel van Bombergen a Bookman of Two Worlds." En *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, editat per Adam Shear i Joseph Hacker, 56–74. Philadelphia.
- Nikiprowetzky, Valentin. 1973. "Sicares et Zélotes. Une Reconsidération." *Semitica*

23: 51–64.

Nodet, E. 2012. “Sadducéens, sadocides, esséniens.” *Revue Biblique*. 119 (2): 186–212.

Nodet, Étienne. 2013. “L’origine des esséniens et Qumrân.” Paris.

———. 2015. “Josèphe restaurateur du judaïsme après 70.” En *Les judaïsmes dans tous leurs états aux Ier-IIIe siècles*, editat per Claire Clivaz, Simon Mimouni, i Bernard Pouderon, 57–72. Turnhout.

Novenson, Matthew V. 2009. “Why Does R. Akiba Acclaim Bar Kokhba as Messiah?” *Journal for the Study of Judaism* 40 (4–5): 551–72.

Novikoff, Alex. 2011. “Anselm, Dialogue, and the Rise of Scholastic Disputation.” *Speculum* 86 (2): 387–418.

———. 2013. *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance*. Philadelphia.

Nussbaum, Martha C. 1994. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Philosophy*. Princeton.

Ochsenwald, William, i Sydney N. Fischer. 2011. *The Middle East: A History*. 11979th ed. Boston.

Orfali, Moisés. 1994. “El ‘Dialogus pro ecclesia contra synagogam’: Un tratado anónimo de polémica antijudía.” *Hispania* 54 (2): 679–732.

Ousterhout, Robert. 1989. “Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre.” *The Journal of the Society of Architectural Historians* 48 (1): 66–78.

Parente, Fausto. 1996. “La Chiesa e il Talmud.” En *Storia d’Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia. Dall’alto medioevo all’età dei ghetti*, editat per Vivanti Corrado i Giulio Einaudi, 521–634. Turin.

- Perani, Mauro, i Enrica Sagradini. 2004. *Talmudic and Midrashic Fragments from the "Italian Genizah": Reunification of the Manuscripts and Catalogue*. Firenze.
- Pritchard, J. B. 1950. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*.
- Pucci, Miriam. 1978. "Il Movimento Insurrezionale in Giudea (117-118 d.C.)." *Scripta Classica Israelitica* 4.
- . 2005. *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE: Ancient Sources and Modern Insights. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion*. Vol. 6. Leuven / Dudley.
- . 2008. "The Uprisings in the Jewish Diaspora, 116-117." En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, 12006th ed., 93–104. Cambridge.
- Puech, Émil. 1993. *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*. Paris.
- Qimron, Elisha. 1992. "Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarrians." En *The Madrid Qumran Congress (18-21 March 1991). Volume 1*, editat per Julio Trebolle i Luis Vegas Montaner, 287–94. Leiden.
- Rabello, A. Mordechai. 2008. "Justinian and the Revision of Jewish Legal Status." En *The Cambridge History of Judaism. Volume Four. The Late Roman-Rabbinic Period*, editat per Steven Katz, 12006., 1073–77. Cambridge.
- Rabinowitz, Raphael N. 1878. *Sefer Diqdûqê Soferîm, Part IX* [Hebrew]. Mainz.
- Ragacs, Ursula. 2019. "Paris 1240: Further Pieces of the Puzzle." En *The Talmud in Dispute during the High Middle Ages*, editat per Alexander Fidora i Gorge K. Hasselhoff, 9–28. Bellaterra.
- Rembaum, J. 1982. "The Talmud and the Popes: Reflections on the Talmud Trials of the 1240s." *Viator* 13 (203–223).

- Revel, Bernard. 1913. "The Karaite Halakah and Its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah. Part I." Philadelphia.
- Riley-Smith, Jonathan. 2005. *The Crusades: A Short History*. Yale.
- Römer, Thomas. 2013. "Les interrogations sur l'avenir de la dynastie davidique aux époques babylonienne et perse et les origines d'une attente messianique dans les textes de la bible hébraïque." En *Aux Origines des messianismes juifs. Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010*, editat per David Hamidović, 47–61. Leiden / Boston.
- Rose, Paul Lawrence. 2011. "When Was the Talmud Burnt in Paris? A Critical Examination of the Christian and Jewish Sources and a New Dating. June 1241." *Journal of Jewish Studies* 62: 324–39.
- Rosenthal, David. 1972. *Babylonian Talmud Codex Florence: Florence National Library II.I.7-9: The Earliest Dated Talmud Manuscript*. Jerusalem.
- Rosenthal, Eliezer Shimshon. 1987. "The History of the Text and Problems of Redaction in Study of the Babylonian Talmud." *Tarbiz* 57: 1–36.
- Rosenthal, Judah M. 1956. "The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240." *The Jewish Quarterly Review* 47 (1): 58–76.
- . 1970. *Sepher Joseph Hamekane Auctore R. Joseph b. R. Nathan Official (Saec Xiii), Ex Manu Scriptis [Sic] Editit et Notis Instruixit [Hebreu]*. Jerusalem.
- Rüeg, Walter. 1992. "Themes." En *A History of the University in Europe. Vol. 1: Universities in the Middle Ages*, editat per Hilde De Ridder-Symoens, 3–30. Cambridge.
- Santi, Francesco. 2015. "Guglielmo d'Auvergne e l'ordine Dei Domenicani Tra Filosofia Naturale e Tradizione Magica." In *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249): Etudes Réunies*, editat per Franco Morenzoni i Jean-Yves Tillietti, 137–54. Turnhout.

- Schiffman, Lawrence H. 1990. "The New Halakhic Letter (MMT) and the Origins of the Dead Sea Sect." *BA* 52: 64–73.
- . 1996. "The Ancient Synagogue and the History of Judaism." En *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, editat per Steven Fine, xxvii–xxix. New York / Oxford.
- Schreckenberg, Heinz. 1999. "Die Christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr Literarisches und Historisches Umfeld (1.-11. Jh.) (Europäische Hochschulschriften 23, 172)." *Journal for the Study of Judaism* 26 (3).
- Schremer, Adiel. 1997. "The Name of the Boethusians: A Reconsideration of Suggested Explanations and Another One." *Journal of Jewish Studies* 48.
- Schürer, Emil. 2014a. "The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.- A.D. 135). Volume I. Nova versió anglesa revisada i editada per Geza Vermes i Fergus Millar.
- . 2014b. "The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.- A.D. 135). Volume II. Nova versió anglesa revisada i editada per Geza Vermes, Fergus Millar i Mathew Black." Editat per Haim Hillel Ben-Sasson II (2).
- Schwartz, Daniel R. 2001. "Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem." En *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls (Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center, 27-31 January 1999)*. *Studies on the Text on the Desert of Judah*, editat per David Goodblatt, A. Pinninck, i Daniel R. Scwhartz, 45–56. Leiden / Boston / Köln.
- Schwartz, Seth. 1990. *Josephus and Judean Politics. Columbia Studies in the Classical Tradition*. Vol. 18. Leiden / New York / Köln / København.
- . 1999. "The Patriarchs and the Diaspora." *Journal of Jewish Studies* L (2): 208–22.
- . 2001. *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E. Jews,*



- Christians, and Muslims From the Ancient to the Modern World*. Princeton / Oxford.
- Schwartz, Y. 2015. "Authority, Control, and Conflict in Thirteenth-Century Paris: Contextualizing the Talmud Trial." En *Jews and Christians in Thirteenth-Century France.*, editat per J. D. Baumgarten, E. i Galinsky. New York.
- Schwarzfuchs, Simon. 2001. *History of the Jews in Medieval France* [Hebreu]. Tel-Aviv.
- Shilo, Shmuel, i Menahem Elon. 2007. "Dina De-Malkhuta Dina." En *Encyclopaedia Judaica*, 5:663–69.
- Shinan, Avigdor. 1996. "Synagoges in the Land of Israel. The Literature of the Ancient Synagoge and Synagogue Archeology." En *Sacred Realm. The Emergence of the Synagogue in the Ancient World*, editat per Steve Fine, 130–53. New York / Oxford.
- Sicre Díaz, Jose Luis. 2011. *Introducción Al Antiguo Testamento*. 11993rd ed. Estella.
- Simon, Marcel. 1960. *Les Sectes Juives Au Temps de Jésus. Mythes et Religions*, 40. Paris.
- Simonsohn, Sh. 1991. *The Apostolic See and the Jews. Documents:492-1404*. Belgium.
- Sirat, Colette. 1976. *Ecriture et civilisations*. Paris.
- . 1997. "Le Talmud: le texte et les livres." En *Le livre et l'historien. Etudes Offertes En l'honneur Du Professeur Henri-Jean Martin*, 47–67. Paris.
- . 1999a. "Les manuscrits du Talmud en France du nord au XIIIe siècle." En *Le Brûlement Du Talmud à Paris 1242-1244*, editat per Gilbert Dahan i Élie Nicolas, 121–39. Paris.
- . 1999b. "Notes sur la circulation des livres entre juifs et chrétiens au moyen age." *Bibliologia* 18. *Elementa Ad Librorum Studia Pertinentia. Du Copiste Au*

- Collectionneur: Mélanges d'histoire Des textes et des bibliothèques en l'honneur d'André Vernet*, 383–403.
- . 2002. “Hebrew Manuscripts of the Middle Ages.” Cambridge.
- . 2007. “Cataloguer Les Manuscrits Hébreux Du Moyen Âge.” *Gazette Du Livre Médiéval* 50: 14–26.
- Smalley, Beryl. 1983. *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford.
- Smelik, Willem F. 2012. “Justinian’s Novella 146 and Contemporary Judaism.” En *The Greek Scriptures and the Rabbis*, editat per Timothy Law i Alison Salvensen, 141–63. Leuven.
- Somerville, Robert. 1976. “The Council of Clermont and the First Crusade.” *Studia Gratiana* 20: 325–37.
- Soussen, Claire. 2013. “La Nouvelle Polemique Juive Au Xiii Siècle.” En *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la edad media*, editat per José María Martínez Blázquez i John Tolan, 175–89. Madrid.
- Stammler, Ralf M. W. 2009. “Die Exegese Des Octateuch Bei Hugo von Saint-Victor.” In *Bibel Und Exegese in Der Abtei Sankt Viktor Zu Paris: Form Und Funktion Eines Grundtextes Im Europäischen Rahmen (Corpus Victorinum)*, editat per Rainer Berndt, 235–57. Münster.
- Steinsaltz, Adin. 1976. *The Essential Talmud*. New York.
- . 2000. *Introducción al Talmud*. Barcelona.
- Steinschneider, Moritz. 1863. “Handschriften des Talmud’s mit Rücksicht auf Lebrecht’s Abhandl. von M. St. (Und Nach Mitth. v. Prof. Lasinio).” *Hebraeische Bibliographie. Blätter für Neuere und Ältere Literatur des Judenthums* IV: 39–42.
- Stemberger, Günter. 1996. *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica. Edición española preparada por Miguel Ángel Pérez*. Navarra.

- . 2000. *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century*. Edinburgh.
- . 2004. “The Formation of Rabbinic Judaism, 70–640 CE.” En *The Blackwell Companion to Judaism*, 78–92. Cornwall.
- . 2011. *El Judaísmo Clásico. Cultura e Historia Del Período Rabínico*. Madrid.
- Stemberger, Günter, i Hermann L. Strack. 1996. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Traduit i editat per Markus Bockmuehl. <sup>1</sup>1992 Mineapolis.
- Stern, David. 2011. “The Rabbinic Bible in Its Sixteenth Century Context.” En *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, editat per Adam Shear and Joseph Hacker, 76–108. Philadelphia.
- Stillman, Yedida K. 2003. *Arab Dress. A Short History. From the Dawn of Islam to Modern Times*. Editat per Norman A. Stillman. Leiden / Boston.
- Sussman, Yaakov. 1990. “The History of ‘Halakha’ and the Dead Sea Scrolls Preliminary Observations on Miqsat Ma’ase Ha-Torah (4QMMT).” *Tarbiz* 59: 11–76.
- Swain, Simon, Stephen Harrison, i Jas Elsner, eds. 2007. *Severan Culture*. Cambridge / New York.
- Szpiech, Ryan. 2011. “Citas Árabes en caracteres hebreos en el *Pugio Fidei* del dominico Ramón Martí: Entre la autenticidad y la autoridad.” *Al-Qantara* XXXII (1): 71–107.
- . 2012. “Translation, Transcription, and Transliteration in the Polemics of Raymond Martini, O.P. (d. after 1284).” En *Translating in the Middle Ages*, editat per Charles D. Wright and Karen Fresco, 171–87. New York.
- . 2014. “La Disputa de Barcelona como punto de inflexión.” *SL* 54: 3–32.
- Thijssen, J. M. M. H. 1998. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*.

Philadelphia.

Tolan, John. 1993. *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. Gainesville FL.

Torradeñot, Francesc, Alba Tarroc, Elisabeth Lheure, i Pilar Claret, eds. 2015. *Diccionari de religions. Associació UNESCO per al diàleg interreligiós*. Barcelona.

Torrell, Jean-Pierre. 1987. “Les juifs dans l’oeuvre de Pierre le Vénérable.” *Cahiers de civilisation médiévale* 4: 331–46.

Tostado, Alfonso. 2009. *La Disputa de Barcelona de 1263. Controversia judeocristiana*. Salamanca.

Tuilier, A. 1999. “La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens, ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques.” En *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-44.*, 59–78.

Valle, Carlos del. 2005. “Los primeros contactos de la iglesia con el Talmud. El significado de la *deutorosis*.” En *The Words of a Wise Man’s Mouth Are Gracious (Qoh 10,12)*, editat per Mauro Perani, 299–308. Berlin / New York.

Valois, Noël. 1888. *Guillaume d’Auvergne, évêque de Paris, 1228-1249: Sa vie et ses ouvrages*. Paris.

Vaux, Roland De. 1975. *Historia antigua de Israel II. Asentamiento en Canaan y periodo de los jueces. Traducido al Castellano por A. Domínguez y J. Valiente Malla*. <sup>1</sup>1971Huesca.

Verger, Jacques. 1986. *Histoire des universités en France*. Toulouse.

———. 1997. *L’essor des universités au XIIIe siècle*. Paris.

Vermes, Geza. 1960. *The Etymology of “Essenes.” Post-Biblical Jewish Studies*. Vol. 2. Leiden.

- Vernet i Pons, Eulàlia. 2018. “Index Magistrorum.” En *Extractiones de Talmud per Ordinem Sequentialem. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (CCCM 291)*, editat per Ulisse Cecini and Óscar De la Cruz, 559–75. Turnhout.
- Vidas, Moulie. 2009. “Tradition and the Formation of the Talmud.” Faculty of Princeton University.
- Wald, Stephen G. 2000. *BT Pesahim III: Critical Edition with Comprehensive Commentary*. New York.
- . 2007. “Talmud, Babylonian.” En *Encyclopaedia Judaica. Volume 19*, 470–81.
- Walfish, Barry Dov, and Mikhail Kizilov. 2011. *Bibliographia Karaitica: An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism*. Editat per Meira Polliack and Michael G. Wechsler. *Karaite Texts and Studies, Volume 2*. Leiden / Boston.
- Weidner, Ernst Friedrich. 1939. *Jojachin, König von Juda in Babylonischen. Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*. Vol. II. Paris.
- Weinberger, Leon J. 1998. *Jewish Hymnography: A Literary History*. London.
- Werblowsky, R. J. Zwi, i Geoffrey Wigoder, eds. 1997. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York / Oxford.
- Wimpfheimer, Barry Scott. 2018. *The Talmud: A Biography*. Princeton / Oxford.
- Wintle, Justin. 2003. *History of Islam*. London.
- Wolf, Lior, Nachum Dershowitz, Liza Potikha, Tanya German, Roni Shwka, i Yaacov Choueka. 2010. “Automatic Palaeographic Exploration of Genizah Manuscripts.” En *Kodikologie und Paläographie im Digitalen Zeitalter 2/ Codicology and Palaeography in the Digital Age 2*, editat per Bernhard Assman, Malte Rehbein, i Patrick Sahle, 157–79. Norderstedt.
- Woude, A. S. van der. 1990. “A ‘Groningen’ Hypothesis of Qumran Origins and Early History.” *Revue de Qumrân* 14: 521–41.

## BIBLIOGRAFIA

---

Yadin, Yigael. 1961. "Expedition D." *Israel Exploration Journal* 11: 36–52.

———. 1971. *Bar Kokhba: The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Jewish Revolt Against Imperial Rome*. New York.