LÉGISLATION CIVILE

DU THALMUD

NOUVEAU COMMENTAIRE ET TRADUCTION CRITIQUE

DU

TRAITÉ BABA KAMA

PAR LE DOCTEUR

Israel-Michel RABBINOWICZ

TOME II

PARIS

CHEZ ERNEST THORIN, ÉDITEUR

7, RUE DE MÉDICIS, 7.

ET CHEZ L'AUTEUR, RUE DE SEINE, 63.

1877

A MON FRÈRE M. J.-J. RABBINOWICZ

Rabbin à Horodez (Powiat Kobrynski) en Lithuanie.

A MA SŒUR MADAME YENTÉ ROESEL

ET

A SON MARI M. EMANUEL GERSTEIN

A Antopol (Powiat Kobrynski) en Lithuanie.

A MA NIÈCE MADAME RACHEL PALEWSKA

A Kobryn en Lithuanie.

Souvenir d'amitié de l'auteur.

Dr ISRAEL-MICHEL RABBINOWICZ.

INTRODUCTION

Dans ma préface de la Législation criminelle du Thalmud, imprimée à l'imprimerie nationale dans le cours de l'année passée, j'ai annoncé la publication de la Législation civile du Thalmud en cinq tomes, savoir: 1^er^ tome renfermant les lois civiles des traités du *seder* [série, division] *Naschim*; 2^e^ tome, renfermant la traduction du traité *Baba kama*, celle que je présente ici au public: 3^e^ tome, celle de *Baba metzia*, qui est déjà sous presse; 4^e^ tome, celle de *Baba bathra*, qui est également sous presse, et 5^e^ tome, renfermant des extraits de quelques traités du *seder Nezikin et du seder Kodoschim* [1].

---

[1] On sait que le Thalmud est divisé en six *sedarim* [séries, divisions], et que chaque *seder* renferme plusieurs traités. Le code civil est presque tout entier renfermé dans le traité qu'on appelait jadis *Nezikin* [v. p. 413], mais le nom de ce code a été oublié parce que le code se divisant en trois volumes, on n'a retenu que les noms de ces volumes, qui sont *Baba kama*, première porte ou premier volume, *Baba metzia*, porte moyenne ou deuxième volume, *Baba bathra*, dernière porte ou troisième volume. Certaines parties spéciales se trouvent dans certains traités du troisième *seder* [série, division], appelé *Naschim*, par exemple, les lois qui concernent les femmes; celles qui se rapportent aux serments sont renfermées dans le traité *Schbouoth*, et celles qui concernent les saisies se rencontrent dans le traité *Erakhin*, qui fait partie du 5^e^ *seder*, appelé *Kodoschim*, choses sacrées.

J'aurais donc pu donner ma publication actuelle comme le premier tome de ma Législation civile, *Baba metzia*, comme le deuxième tome, *Baba bathra* comme le troisième, et les lois civiles des traités du troisième *seder* comme le quatrième tome; mais j'ai préféré suivre l'ordre du Thalmud, en donnant les traités du troisième *seder* comme le premier tome, par conséquent *Baba kama* qui fait partie du quatrième *seder* fera le deuxième tome. J'ai, du

I.

D'abord je répète ici, ce qu'on a déjà lu dans la préface de la Législation criminelle du Thalmud : à quoi il faut s'attendre des législateurs thalmudiques ; quel était le degré de leur civilisation, quel était l'état intellectuel des Juifs à leur époque, et il faut encore ajouter, en quoi se distingue principalement l'esprit de leurs lois de celui de l'ancien code et de celui des païens contemporains de l'Asie. Je mets en note ce qui concerne l'instruction populaire et ce qui n'est qu'une répétition de ce qu'on a vu dans la préface sus-mentionnée, afin que celui qui l'a lu, puisse se dispenser de le lire de nouveau [1].

---

reste, un autre motif pour donner la publication actuelle comme deuxième tome. Car si je la donnais comme premier tome, je serais obligé de donner ici l'introduction générale de tout le code civil du Thalmud, ce que je ne veux faire qu'après que tous mes cinq tomes seront imprimés. Je donne donc ici l'introduction spéciale de ce tome, et je donnerai l'introduction générale à la publication du premier tome. Cette manière de faire m'expose aux redites, car pour expliquer ici certaines lois renfermées dans *Baba kama*, je serai obligé de parler des principes généraux ; mais il y a ici des questions si importantes, qu'il ne faut pas regretter les redites.

[1] Voici ce que j'ai dit pour l'état intellectuel de la nation dans ma préface de la législation criminelle : Les Juifs se distinguaient de toutes les nations par leur Législation sur l'instruction populaire, législation qui a sa base dans la Bible et qui s'est développée peu à peu pour arriver, à l'époque thalmudique, à une hauteur égale à celle de la meilleure législation moderne pour l'extension à donner à l'instruction. Voici ce qu'on lit dans la Ghemara :

« Rab Joudah dit au nom de Rab : Bénie soit la mémoire de cet homme qu'on appelait Josué, fils de Gamala, car sans lui l'in-

On a déjà vu dans cette préface qu'à l'époque thalmudique les Juifs se trouvaient dans les conditions les plus heureuses pour leur développement intellectuel et pour les progrès de leur civilisation. En effet, avec une instruction populaire très-répandue, beaucoup plus répandue en Israël que chez toutes les autres nations contemporaines, instruction basée sur le monothéisme et le code mosaïque, les Juifs participaient

---

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

« Rabba dit : Jadis on amenait les enfants des petites villes dans les grandes, pour qu'ils y fréquentassent les écoles publiques. Depuis la loi rabbinique de Josué, fils de Gamala, qui établit des écoles dans toutes les villes, on n'amène plus les enfants d'une

en outre à toutes les civilisations les plus avancées des autres peuples, parmi lesquels leurs diverses communautés vivaient dispersées. Les communautés se rencontraient à Jérusalem pour les fêtes trois fois par an, et se communiquaient alors leurs idées de progrès et de civilisation qui se répandaient ainsi dans toute la nation. A l'époque où les Juifs étaient sur le point de perdre les derniers vestiges de leur

---

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

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

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

« S'il y a deux instituteurs à nommer, dont l'un est plus versé dans l'Ecriture que l'autre, mais dont l'autre fait plus attention à ce que les enfants ne se trompent pas dans la prononciation ou le sens exact de chaque mot, on préfère le premier ; car l'enfant finira par se corriger tout seul. Rab Dimé de Nehardea dit, au contraire, qu'on préfère le dernier. » [Traité Baba bathra, fol. 21].

Il y avait aussi des instituteurs libres, qui n'étaient pas nommés par la commune, et qui gagnaient leur vie en donnant des leçons ; car « rab Joseph dit : Rab Houna, qui a émis l'opinion qu'un meunier (ou celui qui exerce une autre profession) peut empêcher son voisin d'exercer dans sa rue le même métier que lui, fait une exception pour l'instituteur d'enfants, parce qu'on l'a dit : Depuis

indépendance nationale, Jérusalem était encore la *seule* ville de la terre, où l'on parlât toutes les langues du monde [voy. Actes des apôtres].

Ainsi, toutes les parties de la législation thalmudique portent le témoignage de l'adoucissement considérable des mœurs et d'un sentiment d'humanité et de morale très-élevé. Il est à observer que les docteurs du Thalmud tendaient toujours à adoucir et à res-

---

Esdras (le retour de Babylone), la loi permettait à un instituteur de s'établir auprès d'un autre instituteur. — N'y a-t-il pas à craindre qu'il ne se relâche de son zèle, si on lui fait concurrence? — Au contraire, l'émulation augmentera son savoir et son zèle...». [Traité Baba bathra, folios 21 et 22.]

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

Toutes ces dispositions et bien d'autres ont produit d'excellents résultats. L'instruction était extrêmement répandue en Israël. On trouvait de simples ouvriers du bas peuple, qui connaissaient la Bible entière presque par cœur. » Un chrétien demanda à rabbi Ismaël, pourquoi est-il écrit : « Dieu fit pleuvoir sur Sodome.... de la part de Dieu. » [Genèse XIX, 24]. (Il voulut en tirer la conclusion qu'il y a Dieu le Père et dieu le Fils). Un blanchisseur qui était là, répondit pour rabbi Ismaël à son interlocuteur, qu'on ne peut pas prouver la divinité de Jésus-Christ de ce passage, car la syntaxe de la langue hébraïque permet de répéter le substantif au lieu d'employer un pronom. Car, dit-il, il est écrit : «Lemekh dit à ses femmes : Femmes de Lemekh, écoutez ma parole. [Genèse IV, 23], au lieu de dire : « Mes femmes, écoutez ma parole. » [v. Traité Synhedrin, fol. 38.] On voit ici que le blanchisseur connaissait non-seulement l'histoire de Lemekh, mais aussi les paroles mêmes de l'Écriture. Des exemples pareils sont nombreux dans le Thalmud et les Midraschim. Tout le monde savait la Bible par cœur, car la Mischnah dit : « Si l'ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque.... il n'est pas condamné; car tout le monde connaît l'Écriture, et l'ancien ne peut tromper personne. » [Traité Synhedrin, fol. 88.] Voir d'autres preuves de la propagation de l'instruction en Israël dans la préface de ma Législation criminelle du Thalmud.

treindre les peines bibliques et même à abolir la peine de mort. Ainsi rabbi Akiba et rabbi Triphon disaient : Si nous avions été membres du synhedrin, jamais personne n'aurait été condamné [v. ma Législation criminelle du Thalmud, p. 172]. La loi mosaïque, œil pour œil, dent pour dent, etc., fut abolie par la loi rabbinique et remplacée par une condamnation pécuniaire [voir encore d'autres adoucissements de peines dans la préface de ma Législation criminelle].

Ce qui est surtout à remarquer, c'est que :

1) Les Thalmudistes étaient les premiers à chercher à diminuer les souffrances des suppliciés [v. ma préface de ma Législation criminelle, p. XV].

2) A ménager chez ces condamnés la dignité humaine [v. L. c.].

3) Enfin, ils ont établi un nouveau principe dans leur code pénal ; c'est que les punitions doivent avoir pour but de moraliser les accusés et de leur laisser les moyens de devenir meilleurs ; c'est ce que le Thalmud exprime par les mots *mipene thecanoth ha-schabim* (pour le bien ou en faveur des repentants), comme on le verra dans les lois spéciales de ce traité *Baba kama*.

Tout cela fut établi en Israël par les lois rabbiniques au I^er^ et au II^e^ siècle. Qu'on le compare avec ce qui a eu lieu douze siècles plus tard en Europe. Voici ce que dit un homme compétent, M. Alfred Maury, dans la *Revue des Deux-Mondes*. « La Législation criminelle... emprunta aux lois romaines... l'atrocité des supplices, elle garda la peine du talion, de la mutilation... elle se montra plus acerbe quand

le coupable était d'une condition plus infime... La vindicte publique... était une colère furibonde, une soif de sang et de tourments... On refusait même au criminel, près d'être conduit à l'échafaud, un confesseur, et cela se pratiqua jusqu'en 1396, afin d'ajouter chez lui aux terreurs du supplice celle de la damnation » [v. *Revue des Deux-Mondes* du 15 septembre 1877]. La mischnah avait la loi, *Khol hamoumithin mithvadin* (il faut laisser à tous les condamnés le temps et les moyens de se confesser devant Dieu).

Dans la législation civile du Thalmud, surtout dans la partie qui concerne les amendes, on trouve également partout des adoucissements des peines bibliques, et *nulle part* on ne trouve *aucune aggravation*, et *encore moins* une *peine nouvelle*. Ainsi l'Ecriture punit le voleur de l'amende du double, la loi rabbinique l'affranchit de cette amende, s'il a fait spontanément l'aveu de son méfait. On verra plus bas encore d'autres cas nombreux, dans lesquels la loi rabbinique cherche à adoucir et à diminuer les peines édictées par l'antique loi de Moïse.

II.

Comparaison des lois thalmudiques avec les lois et coutumes des païens de l'Asie.

J'ai trouvé un assez grand nombre de lois et coutumes des peuples asiatiques des époques biblique et thalmudique, qu'il est nécessaire de comparer avec les lois du Thalmud, afin de mieux connaître

les caractères distinctifs de ces dernières. Je me propose dans mon introduction générale mise en tête du premier tome de ma Législation civile du Thalmud, d'en faire l'énumération complète. Ici je ne veux parler que de celles qui correspondent aux lois thalmudiques du traité *Baba kama*. Je vais donc parler du *principe de solidarité* en matière civile, admis par les Juifs et inconnu à leurs voisins païens. Je veux parler de ce principe, d'après lequel chaque Israélite avait l'obligation de surveiller ses bestiaux et tout ce qui lui appartenait, pour que son prochain n'en subisse pas de dommages, et s'il ne s'était pas conformé à cette obligation de surveillance, il était responsable du dommage comme s'il l'avait fait lui-même. Ce principe était inconnu aux païens asiatiques, non-seulement à l'époque biblique, mais aussi à l'époque thalmudique. Si par exemple les bestiaux d'un individu étaient entrés dans le champ d'un autre pour y causer du dommage, la loi païenne acquittait le défendeur, en disant que c'était au propriétaire du champ de le garantir par une haie [1].

---

[1] Je dois ici prévenir une objection, qu'on pourrait me faire d'un passage du traité *Baba bathra*, dont on pourrait conclure que ce principe était un sujet de litige entre les docteurs juifs eux-mêmes. Mais dans ce passage les docteurs ont poussé ce principe si loin, qu'ils interdisent aux cultivateurs l'usage de leurs propres champs et leur font subir à eux-mêmes des dommages, afin qu'ils n'en causent pas aux autres ; rabbi Jossi n'a pas voulu pousser le principe si loin. [V. *Bāba bathra*, mischnah fol. 25, verso, et ghemara fol. 18, verso]. Voici de quoi il s'agit : Deux individus ont leurs champs contigus l'un à l'autre ; l'un a planté certains arbres dans son champ, et l'autre a creusé un puits dans le sien. On admettait que le puits devait être éloigné de 25 aunes de l'arbre, pour que les racines ne puissent ébranler la solidité de ses parois.

En voici les preuves :

1) Il est bien certain que beaucoup de lois bibliques étaient connues et adoptées par les païens, comme les commandements du décalogue, « tu ne voleras pas, tu n'assassineras pas, » etc. Cependant on peut le plus souvent reconnaître, quelles sont les lois nouvellement établies par l'Ecriture. Ainsi l'Ecriture commence par l'introduction : « Ce sont les lois que tu leur proposeras » [Exode XXI, 1], et elle parle de nombreuses lois, dont les unes sont tout

---

Si le puits se trouve plus près de l'arbre, les docteurs disent dans la mischnah : Si celui qui a planté l'arbre l'a fait après que son voisin a creusé le puits, il est obligé de déraciner son arbre, mais le voisin lui paiera la valeur de l'arbre. Rabbi Jossé dit, qu'on ne peut pas le forcer de déraciner l'arbre.

Je veux aussi prévenir une autre objection, qu'on pourrait me faire d'un passage du Thalmud de Jérusalem. On y lit : Rabbi Hiya lit dans une beraïtha : Si le bœuf d'un païen a tué le bœu d'un autre païen, quoiqu'ils consentent à être jugés selon les lois juives [d'après lesquelles on ne paie pour un bœuf *tham* que la moitié du dommage], on condamne le défendeur à payer le dommage entier. Rabbi Abouhou dit, au nom de rabbi Johanan, *Khedinehen*, on le fait selon leurs lois. [V. traité *Baba Kama* du Thalmud de Jérusalem, 4e *perek*]. On pourrait en conclure, que la loi païenne condamnait dans ce cas le défendeur pour ne pas avoir surveillé son bœuf. Je réponds à cette objection que rabbi Abouhou avait des relations avec les Romains, et qu'il était en grande faveur dans la cour de l'empereur [v. traité Khethouboth fol. 16]. Il pensait donc évidemment aux lois romaines de son époque. Du reste, rabbi Abouhou n'était pas dans le vrai en donnant ce motif à la décision de la beraïtha. Il est d'abord en contradiction, lui *amora*, avec le *thana* rabbi Ismaël, qui veut qu'on juge le païen selon la loi juive, s'il demande à être jugé selon cette loi [v. *Siphri* du Deutéronome, article *va-atzaveh*], et on ne voit pas, pourquoi on refuserait au païen le jugement selon les lois juives. Ensuite rabbi Abouhou est en contradiction avec la beraïtha qui elle-même donne un autre motif à sa décision ; elle dit qu'on ne peut pas faire de différence entre un *tham* et un *mouad*, quand il s'agit d'un païen [v. Thosephtha *Baba Kama*, 4e *perek*], et cela par le motif que j'ai donné plus bas [p. 175].

à fait nouvelles, comme celles qui concernent l'esclave, et dont les autres renferment au moins une disposition nouvelle, comme celle qui concerne l'assassinat, où il est dit que l'assassin doit être tué [ce qui n'est pas nouveau], mais où il y a une clause concernant les villes de refuge, ce qui est nouveau. Or, c'est sur les passages de ce chapitre [XXI, 33-36 et XXII, 4 et 5] que sont basées toutes les lois juives qui se rapportent à ce principe de solidarité, dont je viens de parler. C'est donc un principe nouveau, spécial aux Hébreux et inconnu aux païens de l'époque biblique. Si ces lois étaient connues et admises par les païens et par les Hébreux avant Moïse, l'Ecriture ne les aurait pas mentionnées. A l'exception des préceptes de charité et des sacrifices à faire pour son prochain, que les moralistes et les législateurs répètent toujours, quoiqu'ils soient connus, et à l'exception des commandements du décalogue, où l'Ecriture a mis les lois les plus essentielles du Mosaïsme, qu'elles soient nouvelles ou non, la Bible n'a enregistré que les commandements nouveaux ou ceux qui renferment une disposition nouvelle. C'est ainsi qu'elle ne parle pas des lois du mariage, ni du divorce. Si nous n'avions pas trouvé le divorce incidemment mentionné à propos d'une autre loi [Deutéronome XXIV, 1] ou pour défendre aux prêtres d'épouser une femme divorcée [Lévitique XXI, 7], nous n'aurions pas su, si le divorce avait existé. L'Ecriture n'en parle pas, parce qu'il n'était pas nouveau; il était admis par les païens et les Hébreux avant Moïse.

2) La ghemara raconte le fait suivant : Les chè-

vres de la famille de *Tharbou* causaient beaucoup de dommages dans les champs de rab Joseph. Celui-ci dit donc à Abayé : « Va dire aux propriétaires de ces chèvres de les enfermer. » Abayé répondit : « Il est inutile d'y aller, car ils diront que c'est à vous de faire une haie autour de vos champs » [v. plus bas, p. 91]. Ce *Tharbou* se serait rapporté à la loi païenne [v. plus bas, p. 92, ma note].

3) Une beraïtha dit, qu'il est permis de se soustraire à certains douaniers pour ne pas payer l'impôt qu'ils exigent. La ghemara demande « comment la beraïtha peut-elle le permettre, n'avons-nous pas le principe de Samuel [qu'aucun docteur en Israël n'a jamais contesté], d'après lequel les lois païennes du pays sont obligatoires pour les Juifs qui y demeurent? On répond dans la même ghemara que la beraïtha parle des brigands qui se donnent pour douaniers sans y être autorisés par le gouvernement païen [v. plus bas, p. 465]. La mischnah dit que, si le bœuf d'un Juif tue celui d'un Egyptien, le Juif est acquitté [1]. La ghemara ne cite pas ici le principe de Samuel, et Rabbi Abouhou explique la mischnah, en disant dans un langage emphatique, que les païens n'observent pas les sept commandements,

---

[1] C'est, du reste, l'opinion de rabbi Meyer, tandis que les autres docteurs disent que, si le bœuf d'un Juif tue celui d'un *khouthi*, qui veut dire ici païen, le Juif est condamné comme si son bœuf avait tué celui d'un Israélite [v. Thosephtha Baba Kama, 4e perek]. Rabbi Meyer aussi n'a pas émis son opinion par intolérance, car c'est le même rabbi Meyer qui a dit : « Même un païen qui observe les lois est comme le grand-prêtre, car il est écrit.... d'où il résulte que même un païen qui observe les lois vivra par elles comme le grand-prêtre, » [v. plus bas, p. 176], tout en restant païen.

c'est-à-dire qu'ils n'observaient pas les lois de la justice, puisqu'ils n'admettaient pas le principe de solidarité, dont je viens de parler, de sorte que le tribunal païen acquitterait le défendeur dans un cas pareil, en disant au demandeur que c'était à lui de mettre son bœuf à l'abri des accidents. Si donc un tribunal juif acquitte le défendeur dans le cas de la mischnah, il agit conformément aux lois du pays et au principe de Samuel [v. plus bas, p. 174 et 175].

La loi mosaïque qui commande à celui qui trouve un objet, de rechercher celui qui l'a perdu et de le lui rendre, était également une loi nouvelle, qui n'était pas admise par les païens de l'Asie même à l'époque thalmudique. Ceci résulte de la beraïtha qui dit : « Au commencement [avant la perte de l'indépendance nationale], celui qui avait trouvé un objet, le publiait à Jérusalem pendant trois fêtes successives [pendant les fêtes on y venait en pèlerinage de tous les pays], pour que celui qui l'avait perdu pût venir le réclamer. Depuis la destruction du temple on se contentait de le publier dans les synagogues et dans les écoles publiques. Plus tard on ne pouvait plus faire ces publications, car on craignait les prétentions des païens, qui voulaient enlever les choses trouvées pour les donner au roi » [traité Baba metzia, fol 28, v. ma traduction de ce traité, p. 131]. Il est évident que, pour que le roi pût réclamer les choses trouvées, il fallait que la loi païenne déclarât celui qui les avait perdues comme déchu de tout droit sur elles. Un païen qui a vu un Juif trouver une bourse, lui dit qu'il pouvait la garder, car, ajouta-t-il, nous ne sommes pas des Persanes qui

enlèvent les choses trouvées pour les donner au roi [L. c.]. Ce païen n'a pas du tout pensé à celui qui a perdu la bourse. Dans le traité Berakhoth on dit aussi, que celui qui trouve un objet perdu par un autre, est exposé à ce que le roi l'enlève [Berakhoth, fol. 60].

Il résulte de tout ce que je viens de dire, comme de beaucoup d'autres passages thalmudiques que, si un Juif trouve un objet qu'un païen a perdu, il est obligé de le lui rendre, surtout si la loi païenne du pays ordonne la restitution, car d'après le principe de Samuel admis par tous les docteurs du Thalmud sans exception, les lois païennes d'un pays sont obligatoires pour les Juifs qui y demeurent. Une beraïtha dit qu'il est défendu de vendre à un païen de la viande *Terephah* [défendue par les lois juives], en le trompant et en lui faisant croire que la viande est *Kascher* [Holin, fol. 94, verso]. Il en résulte qu'il est défendu de tromper un païen et de lui faire le moindre tort; *taouth goy Assour*, il est défendu de tromper un païen.

III.

Les lois thalmudiques concernant les païens, leurs lois et leurs témoignages.

Les Juifs dispersés dans les divers pays des païens devaient, d'après les docteurs du Thalmud, respecter avant tout les lois du pays où ils demeuraient, et ils ne devaient jamais leur opposer les lois civiles de leur code. Samuel dit, qu'en Perse le temps de la prescription [*hazakah*] pour des immeubles doit être

de quarante ans ; ce qui veut dire, d'après l'interprétation de Raschi, « quoique pour les Juifs de tous les pays [où il leur est permis de suivre les lois thalmudiques] le temps de la prescription soit de trois ans, pour les Juifs de la Perse il doit être de quarante ans, car la loi persane le veut ainsi... » [voy. Traité *Baba bathra*, fol. 55, recto].

Il en résulte que toutes les fois que la loi thalmudique est en contradiction avec la loi païenne du pays où les Juifs demeurent, ceux-ci sont obligés par le Thalmud lui-même de suivre la loi du pays. Les lois civiles du Thalmud ne devaient s'appliquer que dans les rapports des Juifs entre eux, puisque les Israélites étaient partout autorisés légalement à suivre leur propre code dans les procès qu'ils pouvaient avoir entre eux ; mais il ne leur était pas permis d'agir contre la loi du pays dans leurs rapports avec les païens ou avec l'Etat, par conséquent le Thalmud ordonnait aux Juifs de suivre dans ces rapports les lois du pays.

On a déjà vu que, d'après le Thalmud, les Juifs sont obligés de payer l'impôt aux douaniers selon les lois du pays ; que s'ils trouvent un objet qu'un païen a perdu, ils sont obligés de le rendre au propriétaire, surtout si la loi païenne du pays l'exige ; qu'il leur est défendu par le Thalmud de tromper le païen ou de lui faire du tort en agissant contre la loi du pays [1].

[1] Le Thalmud dit : « On commet un crime plus grand, quand on fait du tort à un païen, que quand on le fait à un Juif, car dans le premier cas, on a en outre fait un *hiloul hasthem*, on a flétri le Judaïsme aux yeux des nations [v. Thossephtha Baba kama, 10e perek].

Le jugement rendu par un tribunal païen contre un Juif, devait être reconnu par le Juif comme légal. Il y a plus : si un païen a un procès avec un Juif devant un tribunal païen et qu'un autre Juif puisse témoigner contre son coréligionnaire, le Thalmud l'oblige d'aller déposer son témoignage devant le tribunal païen. La ghemara croit cependant devoir faire une exception [triste signe du temps] pour le cas, où ce tribunal est composé de païens ignorants qui n'ont aucune autorité légale pour rendre un arrêt judiciaire [voy. p. 470] [1].

Si un plaideur païen venait avec un autre plaideur païen ou juif pour être jugé selon la loi païenne du pays, les juges israélites devaient rendre le jugement selon la loi païenne. Ceci résulte du passage suivant : « Telle était l'habitude de rabbi Ismaël : Quand deux plaideurs venaient devant lui, dont l'un était un Juif et l'autre n'était pas Juif, s'ils voulaient être jugés selon les lois juives, il les jugeait selon ces lois ; mais si les plaideurs voulaient être jugés selon les lois païennes, il [rabbi Ismaël] rendait le jugement selon les lois païennes [v. *Siphré* du Deutéronome, article *va-atzaveh*].

---

[1] La ghemara suppose un cas très-simple : Le païen dit qu'il a prêté de l'argent à un Juif, celui-ci le nie ; un autre Juif veut témoigner en faveur du païen. Comme il n'y a qu'un seul témoin, la loi juive ou païenne ne peut condamner le défendeur qu'à prêter serment. S'il s'agit d'un *be dvar*, un tribunal légalement autorisé, le Juif doit aller déposer son témoignage ; mais s'il s'agit de *megista*, juges ignorants et sans autorité, d'après Raschi, le témoin ne doit pas aller devant ces juges, car ceux-ci pourraient condamner illégalement le défendeur au paiement. S'il y a deux Juifs qui peuvent déposer en faveur du païen, ils doivent aller déposer leur témoignage même devant le *megista*, car si le défendeur juif est condamné au paiement, la condamnation sera légale.

Le témoignage des païens était-il admis devant le tribunal juif? Il était parfaitement admis; en voici les preuves :

1) La mischnah dit : « Tous les actes faits dans les tribunaux des païens, quoique les témoins qui les ont soussignés soient païens, doivent être considérés comme des actes légalement valables, excepté des lettres de divorce et des actes d'affranchissement d'esclaves. [Les docteurs craignaient probablement l'immixtion de leurs ennemis dans des affaires si graves]. Rabbi Simon dit : Les lettres de divorce sont également légales, même quand les témoins sont païens ; on a fait une exception seulement pour le cas, où les actes ont été faits par des païens *hedjot*, ignorants, qui n'ont pas d'autorité légale pour faire un acte » [v. Traité Ghitin, p. 10, verso].

La ghemara donne le motif pour lequel la mischnah admet la légalité de ces actes, en citant les paroles de Samuel, que les lois païennes du pays sont obligatoires pour les Juifs qui y demeurent [L. c.]

On lit dans une beraïtha : Rabbi Elázar, fils de rabbi Jossé, raconte : C'est ainsi que dit rabbi Simon aux autres docteurs : Rabbi Akiba et ses collègues sont d'accord entre eux, que tous les actes faits dans les tribunaux des païens, signés par des témoins païens, doivent être considérés comme ayant une valeur légale, même les lettres de divorce; mais le désaccord entre rabbi Akiba et ses collègues porte sur le cas, où les actes ont été faits par des païens *hedjot*, ignorants et sans autorité pour faire un acte [v. Traité Ghitin, fol. 11]. On

le voit, la beraïtha et la mischnah rédigée par rabbi Joudah le saint, et qui, après la Bible, a toujours eu la plus grande autorité en Israël, se déclarent pour l'admission du témoignage des païens; et aucun commentaire, fût-ce Raschi ou Thossephoth, ou la ghemara elle-même [qui n'est en somme qu'un commentaire rédigé quatre ou cinq siècles plus tard], ne peut diminuer ou restreindre ces paroles si claires de la mischnah. Rabbi Simon, une des plus grandes célébrités religieuses, puisque c'est à lui qu'on attribuait le livre fondamental de la cabalie, le *zohar*, veut même que les juges et les témoins païens puissent légalement être admis dans les affaires les plus graves, comme le sont les lettres de divorce. Bien des lecteurs, peu versés dans le Thalmud, seront étonnés d'apprendre qu'un homme d'une si grande autorité, que rabbi Simon, fils de Johaï, presque un saint en Israël, duquel on a dit que, s'il n'y avait qu'un *tzadik* dans le monde entier, c'était lui, et auquel on a attribué le zohar; que cet homme, dis-je, ait admis qu'un mariage juif puisse être dissous par une lettre de divorce faite par des témoins païens devant un tribunal païen, sans aucune participation d'un rabbin, ni d'un témoin ou d'un juge israëlite.

2) On admettait comme règle générale que, si Abayé est en désaccord avec Rabba, il faut adopter l'opinion de Rabba, qui avait une autorité plus grande; si rabbi Meyer est en désaccord avec rabbi Jossé, c'est l'opinion de rabbi Jossé qu'il faut adopter. Or, Rabba et rabbi Jossé admettent tous les deux, qu'un Juif qui viole toutes les lois religieuses,

pourvu qu'il soit honnête homme envers son prochain et qu'il n'ait jamais fait de tort à personne, est capable de déposer un témoignage devant le tribunal, et que ce témoignage a une valeur légale [v. Traité Synhedrin, fol. 27, recto]. On peut donc en conclure, que le païen qui n'a pas l'obligation de suivre les lois religieuses du judaïsme, doit être admis comme témoin devant un tribunal juif, pourvu que ce païen soit un honnête homme envers son prochain et qu'il n'ait jamais fait de tort à personne.

3) La mischna dit: « Tous ceux qui sont aptes à être juges, sont capables de témoigner; mais il y a des personnes qui sont capables de témoigner et qui ne sont pas admises comme juges [v. Traité *Nidah* fol. 49, verso]. Car l'homme qui inspire confiance dans son impartialité comme juge, ne peut pas être soupçonné de déposer un faux témoignage; tandis qu'il peut bien arriver qu'un homme inspire assez de confiance pour son témoignage, mais non pas pour son impartialité. Or, nous avons vu plus haut, que les païens étaient admis comme juges et que leurs arrêts avaient une valeur légale pour tous les docteurs du Thalmud sans exception; à plus forte raison, les païens devaient-ils être admis comme témoins, et leurs témoignages devaient-ils avoir une valeur légale devant un tribunal juif.

4) La ghemara parle des dix-huit lois établies par l'école de Schamaï et combattues par l'école de Hillel. L'illustre historien, M. le Dr Graetz, dit que ces lois furent établies au moment où les Juifs se préparaient à la grande révolution contre les Ro-

mains ; que ces dix-huit lois étaient assez rapidement tombées dans l'oubli, puisque les docteurs du Thalmud de Babylone, le seul qui ait autorité en Israël, ne savaient plus quelles étaient ces lois. Enfin, M. Gratz cite un passage qui ne se trouve pas du tout dans le Thalmud de Babylone, et d'après lequel une de ces dix-huit lois se rapportait au témoignage des païens, sans qu'on connaisse ni les termes ni l'esprit de cette loi [v. Histoire des Juifs, par Graetz, t. III, pp. 494-496]. De tout cela, il résulte :

a) Qu'avant cette séance dans laquelle l'école de Schamaï avait établi les dix-huit lois, les païens étaient admis à témoigner devant les tribunaux juifs selon tous les docteurs, sans en excepter un seul.

b) Que l'école de Schamaï n'a eu par ces lois qu'un but politique, et que l'école de Hillel s'y était opposée, en voulant maintenir la légalité du témoignage des païens sans restriction aucune.

c) Qu'enfin, après la destruction de Jérusalem l'effet a disparu avec la cause, et que ces dix-huit lois furent oubliées, de sorte que le témoignage des païens avait dû être de nouveau admis sans conteste aucune.

5) On a vu plus haut, que les païens de l'Asie n'admettaient pas le principe de solidarité, ni aucune loi qui en découle. C'est à propos de ces lois seules qu'on n'a pas voulu admettre le témoignage des païens [v. plus bas, p. 39]. Il en résulte que, pour toutes les autres lois qui découlent d'un principe

admis par les païens, leur témoignage devait être accepté devant les tribunaux juifs.

6) Enfin sous l'expression *pessoulé edouth* (incapables de témoigner) on ne comprend que les Juifs coupables de mauvaises actions, et jamais les païens, puisque la tossephtha, voulant énumérer ceux dont le témoignage ne doit pas être admis quand il s'agit des lois en question qui découlent du principe de solidarité, dit « qu'on n'admet [pour les procès concernant les lois de solidarité] que les *bené berith* (ceux qui acceptent ces lois mosaïques de solidarité) [*berith*, alliance ou lois spéciales de Moïse], mais on n'admet pas les *khouthim* [païens], les esclaves et les *pessoulé edouth* (les hommes incapables de témoigner) [v. *Thossephta Baba Kama*, 1^er^ *perek*], d'où il résulte que les païens ne sont pas compris parmi les *pessoulé edouth*, les incapables de témoigner.

IV.

Les expressions Rascha, Tzdouki, Khouthi, Nokheri Goy, ou Akhoum, Min.

Pour être convaincu de la tolérance parfaite des législateurs du Thalmud envers les païens, et pour prévenir les objections qu'on pourrait tirer de certains passages qui semblent impliquer une tendance contraire, il faut être fixé sur le sens des mots *nokheri*, *akhoum*, *Khouthi*, *min*, etc.

Rascha, mot général pour les hommes méchants, pervers ; souvent ce mot s'applique exclusivement

aux adultères [v. Traité Joma, fol. 35, verso, et 36, verso].

Tzdouki veut dire Sadducéen; mais souvent ce mot désigne un chrétien ou un païen; par exemple « Un *Tzdouki* demande à rab Ydith : Pourquoi est-il écrit « il [Dieu] dit à Moïse : monte vers Dieu » [Exode XXIV, 1], pourquoi n'est-il pas écrit « monte vers moi » [v. Traité Synhedrin, fol. 38, verso], Ici on a parlé d'un chrétien qui a voulu prouver qu'il y a un Dieu le père et un dieu le fils. Dans un autre passage on lit « Un *Tzdouki* dit à rabbi Abouhou que Dieu se moqua du prophète Ezekiel [v. Traité Synhedrin, fol. 39, recto]; ici le mot *Tzdouki* désigne un païen.

Il en est de même dans la mischnah qui dit qu'il ne faut pas tuer un animal dans une fosse, comme les *Tzdouki* le font en sacrifiant aux idoles [Holin, fol, 41].

Un *Tzdouki* dit à Rabbi qu'on pourrait conclure d'un passage biblique que les montagnes ont été créées par un dieu et les vents par un autre [Holin, fol. 87, recto]. Ce *Tzdouki* était un païen, quoiqu'il ait cité un passage de la Bible.

Non-seulement les copistes ont pu mettre un mot pour un autre, mais les docteurs du Thalmud eux-mêmes semblent l'avoir fait par précaution, comme dans un autre endroit ils emploient le mot *Babylone* pour désigner *Rome* et le mot *Khussites* pour désigner les Romains [v. ma Législation criminelle du Thalmud, pp. 203 et 204].

Khouthi veut dire un Samaritain; mais très-souvent ce mot désigne un païen, comme dans la Thos-

sephta *obed-khouthim* pour *obed akhoum* [initiales de *abodath khokhabim* ou *mazaloth*], un païen [qui pratique le culte des planètes et des étoiles]; [v. Thossephta Baba kama, 4e perek]. « Si un individu dit à un autre qu'il est un *obed abodath khouthim* [un adorateur des divinités païennes] ou qu'il a commis un adultère ou un meurtre » [v. Thossephtha Baba metzia, 6e perek].

Nokheri, Goy, Akhoum. *Goy Nokheri* ou *Akhoum*, adorateur des planètes et des étoiles, signifie païen dans le Thalmud; mais très-souvent ces mots désignent une *certaine classe d'individus* seulement, et non pas tous les païens. On n'a pas désigné plus clairement cette classe, peut-être par prudence, et on l'a indiquée par le nom générique *nokheri*, *goy* ou *akhoum* dans la conviction qu'on avait, que les contemporains sauront bien de quels individus on parle. En voici les preuves :

a) On lit dans la ghemara : « Rab dit : Il est plus facile de supporter un Ismaélite [qui était aussi païen] qu'un *nokheri* » [v. traité Schabbath, fol. 11, recto].

b) Une deuxième preuve se trouve plus loin [p. 465].

c) On lit dans le traité Abodah zarah : Il ne faut pas rester seul avec un *nokheri*, car on s'expose à être assassiné par lui [v. traité Abodah zarah, fol. 22, recto]. « Il ne faut pas prendre une *nokherith* pour sage-femme, car elle tuera l'enfant [l. c. fol. 26, recto, v. aussi l. c., fol. 22 recto, 25 verso, 22 verso, et traité Baba bathra, fol. 45, recto et beaucoup d'autres passages]. Dans tous ces passages, le mot

goy, *nokhéri* ou *akhoum* désigne évidemment une certaine classe d'individus pervers et infâmes, mais non pas tous les païens.

Car on trouve de nombreux passages dans le Thalmud, où l'on voit que les Juifs n'avaient aucune défiance envers les païens en général. Pour en citer un entre mille. « La mischnah de Bar Kapara dit : « Si un Juif donne son vin en dépôt à un païen, il peut [en le reprenant] le boire » [v. traité Abodah zarah, fol. 31]. On avait confiance que le païen n'en fera pas de libations à sa divinité, car le vin ne lui appartient pas.

Il en est de même du passage, où il est dit d'un *akhoum lo maalin velo moridin*, on ne l'élève pas et on ne l'abaisse pas; c'est une locution thalmudique comme celle de la Bible : « Tu ne lui parleras ni en bien, ni en mal » [Genèse XXXI, 24], ce qui veut dire qu'il est prudent de n'avoir aucune affaire avec ces individus pervers désignés ici par le mot *akhoum* [1].

Min. Le mot *min* se trouve dans la Bible [Ge-

[1] La preuve que l'expression *lo maalin velo moridin* est une locution pour exprimer le sens que je viens de lui donner, c'est qu'on trouve aussi : « *haroïm behemah dakah ou megadleha lo maalin velo moridin* », les bergers [juifs] des chèvres et des moutons [v. Thossephtha Baba metzia, 2e perek, Abodah zarah, fol. 26]. Les Juifs bergers étaient suspects de faire paître leurs animaux dans les champs des autres. Il y avait cependant d'honnêtes gens parmi eux [v. synhedrin, fol. 25], et si un berger était dans une fosse, tout le monde était certainement obligé de l'en tirer pour le sauver de la mort. Il serait absurde de dire qu'il ne faut pas sauver un Juif d'un danger de mort, par le seul motif qu'il pratique le métier de nos patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, parce qu'il est berger.

nèse, I] pour désigner les divers genres ou variétés des plantes ou des animaux. Les auteurs juifs appliquent ce mot aussi dans le même sens aux hommes, comme dans le passage où il est dit : La communauté de Jérusalem comprenait des gens *mikol minim* (de toutes les variétés) : Allemands, Espagnols, etc.; » [v. Schebahé Jérusalem, 1521, fol. 21].

Dans le Thalmud, ce mot désigne les variétés d'individus sous le rapport religieux; en d'autres termes, le Thalmud attache au mot *min* le sens d'hérétique en général.

Cependant, comme le mot *nokhri* ou *akhoum* peut s'employer dans un sens restreint pour désigner *seulement certains* païens et non pas tous les païens en général, ainsi le mot *min* indique d'ordinaire ces individus dangereux qui étaient ou feignaient d'être excessivement dévots dans leur culte païen, et qui se donnaient la mission de trahir leurs adversaires, et de les dénoncer au gouvernement. Ces individus étaient en général païens de naissance, mais le Thalmud parle aussi des juifs apostats qui sont devenus des *minim* pareils; il faut cependant faire remarquer, pour l'honneur du judaïsme, qu'il ne résulte pas du tout des passages thalmudiques qu'il y ait eu beaucoup de ces apostats. Il suffit qu'on en ait vu un ou deux, pour que les docteurs aient cru nécessaire d'établir des lois à leur égard, comme le Thalmud a établi aussi des lois à l'égard des *Nethinim*, les descendants des anciens Ghibéonites [Josué IX], dont il n'y avait guère trace à l'époque thalmudique.

Voici les preuves en faveur de mon interprétation du mot *min*.

a) Le Thalmud avait des principes, d'après lesquels si un animal n'a pas été tué selon les préceptes juifs, il était défendu d'en manger la viande, mais il était permis d'en avoir une autre *hanaah* (un profit), par exemple il était permis de vendre la viande à un païen; si l'animal a été tué en sacrifice à une divinité païenne, il était défendu même d'en avoir aucune *hanaah*. D'après ces principes, la mischnah dit que, si l'animal a été tué par un païen, il est défendu d'en manger la viande [car le païen n'a pas tué selon les préceptes juifs], mais il est permis d'en tirer un autre profit. La beraïtha dit : Si l'animal a été tué par un *min*, il est défendu même d'en avoir un autre profit, car le *min* l'a certainement tué en sacrifice à sa divinité païenne. La ghemara demanda, comment la mischnah peut-elle permettre d'avoir une *hanaah* d'un animal tué par un païen? N'y a-t-il pas à craindre que ce païen ne soit un *min* et qu'il n'ait tué l'animal en sacrifice? Rab Nahaman répondit : Rabbah, fils d'Abouhou, a dit qu'il n'y a pas de *minin* parmi les païens [1]. Comment, demanda de nouveau la ghemara, peut-on dire qu'il n'y a pas de *minin*, quand nous voyons nous-mêmes qu'il

[1] Il est étonnant qu'un homme aussi éminent que M. Grätz ait cité ces paroles : « Il n'y a pas de *minin* parmi les païens, » sans remarquer ce qui précède ces paroles, et ce qui les suit, pour établir que les *minin* étaient les judéo-chrétiens. Les judéo-chrétiens n'ont jamais sacrifié aux idoles païennes. Pourquoi la beraïtha dit-elle que, si l'animal est tué par un *min*, il faut considérer l'animal comme un sacrifice fait à une divinité païenne, et qu'il est défendu d'en avoir aucune *hanaah*?

y a des païens qui sont *minin*? La ghemara répondit alors : Rabbah, fils d'Abouhou, voulait dire seulement que la plupart des païens ne sont pas *minin*, c'est pourquoi la mischnah dit que, si l'animal est tué par un païen, il est permis d'en avoir une *hanaah*, et il ne faut pas craindre que ce païen ne soit un *min*, car il y a plus de païens qui ne sont pas *minin* que de païens *minin* [v. traité Holin, fol. 13].

b) On lit dans le traité Ghitin « Rabbi Eliezer dit: Si le livre de la Thorah a été écrit par un païen, il faut détruire le livre, car un païen ne pense qu'à sa divinité. Rab Nahaman dit au contraire que, si un païen l'a écrit, il ne faut pas le détruire [car les païens ne sont pas d'ordinaire assez dévots pour penser toujours à leurs divinités]; mais s'il a été écrit par un *min*, il faut détruire le livre, car le *min* l'a écrit au nom de sa divinité » [v. traité Ghitin, fol. 45, verso].

c) La ghemara dit qu'un *gher*, un païen converti au judaïsme, qui retourne à son ancienne religion, est un *min* [l. c.].

d) M. Graetz lui-même a établi avec raison que, dans le Thalmud, *minim* est un mot presque synonyme de *malschinim*, délateurs, traîtres [Histoire des Juifs, par Graetz, t. IV, p. 104]. Ce qui s'accorde bien avec mon interprétation qui est conforme à celle de Raschi [Ghitin, fol. 45, verso], d'après laquelle les *minim* étaient des dévots païens fanatiques, délateurs et traîtres. Mais cela ne s'accorde pas avec l'idée de M. Graetz que les *minim* étaient les judéo-chrétiens.

e) Graetz dit : L'étymologie de *minim* n'est pas

connue, mais ce mot désigne les judéo-chrétiens, ce que nous apprenons par St-Jérôme qui dit : « Inter judæos hæresis est quæ dicitur *minæorum* et a pharisæis damnatur quos vulgo *nazaræos* nuncupant. » [Graetz, l. c., t. IV, p. 433]. St-Jérôme, le père de l'Eglise, voulait accuser les Juifs de maudire les chrétiens dans la prière appelée *birkhath ha-minim*, en disant que ces *minim* étaient des chrétiens ; mais il ne connaissait pas plus les Juifs de son temps que les savants chrétiens de nos jours ne nous connaissent, et l'éminent israélite, Graetz, n'aurait pas dû prendre de leçons de St-Jérôme sur la signification d'un mot théologique du Thalmud [1].

[1] Les Chrétiens qui n'ont jamais bien connu les Juifs de leur époque, étaient très-disposés à croire que le mal qu'ils apercevaient dans l'Eglise devait également exister dans la Synagogue. Un écrivain célèbre, frappé de l'existence de nombreuses sectes chrétiennes, a cherché à en trouver le plus possible chez nous, et il a trouvé sept sectes de pharisiens ; puisque le Thalmud parle des hypocrites qui marchaient en regardant toujours le ciel, d'autres en fermant les yeux, etc., c'étaient d'après ce grand critique autant de sectes religieuses. Le saint homme Eusebius a trouvé également sept sectes dans la synagogue, et notre illustre historien Grätz est assez aimable pour chercher les sept sectes d'Eusebius dans le Thalmud. L'intention est excellente. Nous devons être aimables et très-charitables envers les Chrétiens ; le Thalmud nous en fait un devoir sacré ; mais nous ne sommes pas obligés de chercher à justifier leurs erreurs. M. Grätz veut trouver dans le Thalmud deux nouvelles sectes, les *toblé schaharith*, ceux qui faisaient l'immersion dans l'eau le matin, et les *schobethé schabath*, ceux qui observaient le sabbath. Ces sectes n'ont jamais existé que dans l'imagination de saint Eusèbe. M. Grätz n'a qu'à lire plus attentivement les passages thalmudiques qu'il cite lui-même, pour se convaincre qu'il s'est trompé ici dans le sens de ces passages. Le passage de *schobethé schabath* se trouve dans la mischnah du traité *nedarim*, où il est dit : Si un individu fait un vœu de ne rien prendre aux *schobethé schabath* (à ceux qui observent le sabbath), ce vœu est applicable à tous les Juifs et à tous les Samaritains, car ces deux peuples observent le sabbath. Il n'y

f). Dans le traité *Berakhoth*, on dit que les *minim* n'admettaient que le monde d'ici-bas, et non pas l'autre monde [v. Berakoth, fol. 54].

g) Enfin on trouve dans le Thalmud et dans d'autres livres juifs de nombreux passages, où *min* désigne toute espèce d'hérésie. Il faut surtout, à mon avis, chercher à éviter certains écueils, dont on ne pourrait se garantir que par un examen sérieux du texte [1].

---

a donc ici aucune secte, ce sont *tous* les Juifs et *tous* les Samaritains qui observent le samedi. L'autre passage se trouve dans le traité *Berakhoth*. La ghemara demande *mah tibon schel tobelé schaharith*? et Grätz en conclut qu'il y avait une secte *tobelé schaharith*, et que la ghemara a déjà oublié ce qu'était cette secte. Mais M. Grätz n'avait qu'à lire une ligne de plus, et il aurait vu que la ghemara elle-même interprète autrement le sens de cette demande.

[1] Ces écueils sont les suivants :

a) Quand on trouve dans le Thalmud une discussion religieuse, on est toujours disposé à croire que c'était avec un Chrétien qu'on disputait. Or, il était naturel qu'à une époque où Juifs et Chrétiens cherchaient à convertir les autres par des discussions, les païens aussi cherchaient à se défendre et souvent aussi à attaquer les monothéistes à leur tour par des discussions.

b) Si la discussion porte sur un passage biblique, on y voit une preuve qu'on a affaire à un Chrétien ou à un judéo-chrétien. Or, non-seulement on a vu le païen Celse faire un long ouvrage plein d'attaques appuyées sur des passages bibliques, mais dans le Thalmud on trouve aussi que des païens discutaient sur des passages, comme celui qui voulait prouver par la Bible qu'il y a un dieu des montagnes et un dieu des vents [v. traité Holin, fol. 89, recto].

c) On trouve dans le traité Berakhoth, qu'un Juif était ou pouvait être soupçonné d'adhérer aux *minim* [d'avoir un *rouah minouth*], et on pourrait en conclure qu'il s'agit de la secte des judéo-chrétiens. Or, on trouve dans le traité Holin une beraïtha qui dit : Il ne faut pas tuer un animal dans une fosse. [car c'est ainsi, dit Raschi, que les païens faisaient pour leurs sacrifices]. Si un Juif l'a fait, il faut faire une enquête pour savoir s'il n'est pas devenu païen [Holin, fol. 41, verso].

d) On trouve de nombreuses discussions religieuses que les docteurs du Thalmud avaient avec leurs adversaires dans des en-

Il résulte de tout ce que je viens de dire, que les Juifs n'ont jamais fait de prières contre les chrétiens, ni contre les judéo-chrétiens.

V.

LES ORIGINES DES LOIS THALMUDIQUES.

Les origines des lois thalmudiques étaient au nombre de cinq, savoir : l'Ecriture, la tradition, les lois établies par les docteurs des diverses époques selon le besoin, l'usage, et enfin l'influence des peuples voisins. Je n'ai pas besoin de m'étendre sur les trois premières origines. Quant à l'usage établi, les docteurs du Thalmud le respectaient toujours autant que possible, même dans les questions purement re-

---

droits appelés *bé abidon* [probablement bé *abadon*, maison de perdition], et on croit que ces adversaires étaient des Chrétiens. Je crois qu'ils étaient probablement païens, qui discutaient aussi ; car bien des docteurs n'y allaient que forcés, or, les Chrétiens n'avaient pas alors le pouvoir de les forcer.

e) Quand on dit dans le Thalmud que l'adversaire du docteur a fait un miracle, ou qu'il a exorcisé un malade en récitant un verset biblique, on croit pouvoir affirmer que c'était un Chrétien. Les païens aussi faisaient tout cela et mieux que les Chrétiens, qui n'étaient que leurs disciples pour les exorcismes et les amulettes. Comment, dira-t-on, un païen pourra-t-il recourir à un verset biblique pour ses exorcismes ou ses amulettes? Le célèbre père de l'Eglise, Origène, a affirmé que ces amulettes en langue hébraïque produisaient des guérisons miraculeuses, et que les mêmes amulettes en langue grecque ne produisaient rien. Il a raison ; une amulette doit être écrite dans une langue inintelligible. Ce qui caractérisait les amulettes et ce qui les distinguait des prières, c'était précisément que celles-ci étaient intelligibles et que les autres étaient comme des dépêches chiffrées. Si donc le Thalmud cite souvent des amulettes que jamais aucun Juif n'a pu comprendre, les païens devaient, de leur côté, n'employer que des amulettes en langue hébraïque ou réciter des versets bibliques.

ligieuses, par exemple dans la cérémonie du déchaussement [Deutéronome XXV, 9]; où rab Khakana dit au nom de Rab : Quand même le prophète Elie viendrait dire, qu'il est défendu de faire cette cérémonie avec des sandales, on ne l'écouterait pas, car c'est déjà devenu un usage général d'employer les sandales pour cette cérémonie [v. traité Jébamoth, fol. 102, recto [1]. A plus forte raison, on trouve un grand nombre de lois *civiles* motivées uniquement par l'usage, par exemple la loi suivante de la mischna : Un individu donne à un gardien un dépôt, ce dépôt est volé chez le gardien [le gardien n'avait alors qu'à prêter serment que le vol est arrivé, sans qu'il y ait eu de sa faute, pour être acquitté envers le propriétaire]. Si le gardien, ne voulant pas prêter serment, a préféré payer au propriétaire la valeur du dépôt, et que plus tard on trouve le voleur, qui est condamné à l'amende du double [Exode XXII, 3], ce n'est plus au propriétaire, mais c'est au gardien que le voleur paie l'amende. La ghemara demande, comment le gardien a-t-il pu acquérir le droit sur l'amende du voleur ?... Rabba répondit : On admet

[1] Les Thalmudistes n'ont pas attaché aux cérémonies religieuses l'importance et l'invariabilité d'un dogme. Rabbi Johanan, fils de Zakhaj, dit : le mort ne rend pas impur, et les cendres de la vache rousse [Nombres, XIX] ne purifient pas, mais la loi l'a établi. [Midrasch rabbah sur Nombres, division *Houkath*]. Un autre docteur a dit la même chose pour les rites de tuer les animaux [Holin]; un autre a dit que les fêtes fixées par l'autorité centrale et acceptées par la nation sont irrévocables, quand même l'autorité se serait trompée de date [traité *Rosch haschanah*]. Toute loi et tout usage religieux pratiqué par la généralité des Juifs, sont comme inscrits sur le drapeau national, que nous devons tous suivre, malgré les modifications qu'ils ont pu subir depuis leur origine.

qu'au moment où le propriétaire a remis le dépôt au gardien, il y avait entre eux cette *convention tacite* que, si le dépôt est volé et que le gardien en paie la valeur, le dépôt sera considéré comme la propriété du gardien.... [v. ma traduction de la Législation civile du traité *Baba metzia*, pp. 154 et 155]. Or, on ne peut jamais admettre de *convention tacite* sans se fonder sur *l'usage*; cette loi de la mischnah n'est donc pas basée sur l'Ecriture, ni sur la tradition, mais elle est basée sur l'usage [v. aussi plus bas, p. 222]. Je me contente ici de cet exemple, et je me propose de faire l'énumération de toutes les lois thalmudiques basées sur l'usage [et souvent contraires à la tradition] dans mon introduction générale mise à la tête du premier tome de ma Législation civile.

On verra dans cette introduction que certaines lois et coutumes s'étaient établies par l'influence des coutumes et des mœurs des autres peuples. On comprend facilement que les Juifs, vivant partout parmi d'autres nations, n'ont pas pu se soustraire complètement à l'influence des idées régnantes parmi elles, même en ce qui concerne certaines croyances, à plus forte raison en matière civile certaines conceptions de droit ont dû pénétrer en Israël, qui a fini par les adopter comme si elles étaient les siennes propres. On en verra de nombreux exemples dans les divers tomes de ma Législation civile du Thalmud. Mais il y a plus, la mischnah a adopté un usage persan, sachant qu'il était d'origine persane, et elle l'a adopté malgré les conséquences très-graves que cette adoption devait avoir, comme tout ce qui concerne le

divorce. [V. dans mon introduction générale, mise en tête du premier tome].

VI

Le derasch ou derousch.

On trouve un grand nombre de passages dans le Thalmud et dans le *Midrasch*, où l'on voit certaines lois ou sentences attachées à un verset ou à un mot de la Bible par la méthode thalmudique qu'on appelle *derasch*, lois et sentences que la simple exégèse ne trouve pas dans l'Ecriture. Comment est-on arrivé à attacher aux paroles bibliques des idées que l'exégèse n'y trouve pas ?

On sait que l'Eglise a admis quatre interprétations de l'Ecriture, qui sont :

a) Sens *littéral*, par exemple, le mot Jérusalem désigne la capitale de la Judée.

b) Sens *allégorique :* dans ce sens Jérusalem désigne l'Eglise de Jésus.

c) Sens *tropologique :* dans ce sens Jérusalem signifie l âme humaine.

d) Sens *anagogigue*, qui, s'élevant au-dessus du sens allégorique, pénètre juqu'aux plus sublimes et aux plus hauts mystères du ciel. Dans ce sens Jérusalem signifie l'Eglise du ciel et la Jérusalem céleste [v. de Sacy dans sa Bible, 4e volume, dissertation, p. 334].

Il y a quelques siècles, les caballistes ont admis aussi quatre interprétations, savoir : *peschat*, sens littéral des mots ; *remez*, allusion [1] ; *derasch*, dont

[1] Le Thalmud l'emploie rarement, et dans un sens qui n'a rien de mystique, comme dans le passage suivant. Il est écrit :

je parlerai tout à l'heure, enfin *sod*, qui correspond au sens anagogique.

Dans le Thalmud il n'y a rien d'analogue et il ne pourrait pas y en avoir. Car l'idée d'admettre quatre diverses interprétations de chaque mot de l'Ecriture, suppose la croyance dans l'inspiration de la Bible, c'est-à-dire la croyance que Dieu ou le Saint-Esprit a dicté chaque mot et chaque lettre; puisqu'aucune plume humaine n'est capable d'écrire un ouvrage, dont chaque mot admettrait tant d'interprétations diverses. Or, la croyance dans l'inspiration de la Bible n'a pas été admise par les docteurs du Thalmud. En voici quelques preuves, qu'on pourrait augmenter encore. « On a trouvé, dit le Thalmud, trois manuscrits du Pentateuque, dans deux manuscrits on a trouvé écrit : il a envoyé les *naaré*, les jeunes gens, des enfants d'Israël [Exode XXIV, 5], et dans le troisième on a trouvé le mot *Zaatouté* à la place de *naaré*, on a donc adopté la variante qui s'est trouvée dans les deux manuscrits » [voy. Traité Thaanith du Thalmud de Jérusalem]. « Rabbi Simon, fils de Lakesch, dit : On a trouvé dans deux manuscrits de la Bible une variante et dans un troisième on en a vu une autre; on a donc adopté la variante des deux manuscrits » [voy. Traité Sopherim, 6e perek]. On trouve souvent des points sur certains mots bibliques; d'après le Thalmud ces points indiquent

---

« Quand ton frère, fils de ta *mère*, ou *ta fille*, ou ta femme, te voudra séduire pour servir les dieux étrangers. » [Deutéronome XIII, 6.] Rabbi Ismaël y voit un *remez*, un signe, que le *ychoud*, l'intimité des femmes, est défendu, excepté celle de la mère ou de la propre fille [v. traité Kidouschin, fol. 80, verso].

le doute qu'on avait, si ces mots devaient être laissés dans la Bible ou s'il fallait les rayer, attendu qu'ils se trouvaient dans un manuscrit et manquaient dans un autre [voy. Traité Aboth de rabbi Nathan, 33e perek]. Rabbi Joudah dit, que les huit derniers versets du Deutéronome n'ont pas été écrits par Moïse, mais par Josué [v. traité Baba bathra, fol. 15, recto]. Avec des idées pareilles, la croyance en l'inspiration de la Bible était impossible, par conséquent l'Ecriture devait, d'après le Thalmud, n'avoir qu'une seule interprétation, celle d'une saine exégèse.

Comment est-on donc arrivé à la méthode appelée *derasch*, et d'où vient ce mot? On a dit que ce mot vient du verbe *darosch*, dans le sens de *chercher, examiner*, etc. Si cette explication était exacte, on devrait penser que c'est en approfondissant le sens des versets bibliques qu'on y trouve ce que le Thalmud y attache par la méthode appelée *derasch*; comme s'il s'agissait d'un ouvrage philosophique écrit dans un style simple et facile, dont tout le monde comprend le sens naturel du texte, mais dont le philosophe seul découvre le sens profond. Tel n'est pas le cas de notre *derasch*; on aura beau chercher, examiner et approfondir le sens des versets bibliques, jamais on n'y trouvera ce qu'on y attache par le *derasch*. Il faut donc chercher une autre origine de ce mot.

Depuis environ deux mille ans Juifs et Chrétiens ont introduit la lecture de la Bible pendant les prières publiques, les uns dans la synagogue et les autres dans les églises. D'abord on ne donnait que

le sens simple du texte ; peu à peu on commençait à développer les idées du texte, de sorte que l'interprétation de quelques versets bibliques est devenue un long sermon, où le prédicateur pouvait mettre tout ce qu'il voulait, pourvu que ses idées soient conformes aux conceptions de son auditoire, et qu'elles ne s'écartent pas trop du texte qui formait toujours la base du sermon. Plus tard cependant les idées que le prédicateur voulait développer sont devenues la partie essentielle du sermon, et le texte de l'Ecriture en est devenu le prétexte et l'accessoire ; ces idées s'écartaient tellement du texte qu'il n'y avait entre eux qu'un lien tout à fait artificiel, seulement elles étaient attachées au texte plus ou moins habilement, selon le talent du prédicateur. L'auditoire et le prédicateur savaient très-bien, que le sujet du sermon ne se trouve pas du tout dans l'Ecriture, laquelle a un sens tout autre que celui que le prédicateur lui donne, mais on ne demandait pas l'interprétation d'un verset biblique ; on ne demandait que deux choses : que le prédicateur développe *bien* un bon sujet, et qu'il prenne un texte pour prétexte d'y attacher plus ou moins habilement son sermon. Les attaches du sujet du sermon à un verset biblique s'appelaient *derasch*, du verbe *darosch* qui a reçu à l'époque thalmudique le sens de *prêcher*, d'où *darschan*, prédicateur, *midrasch*, recueil de sermons. En effet, le *midrasch* et les *agadoth* sont pleins de ces attaches appelées *derasch*.

Jusqu'à présent, il y a analogie complète entre le *derasch* des docteurs juifs et celui de l'Eglise. Mais voici où est la différence. L'Eglise a toujours atta-

ché toutes ses idées morales au texte du Nouveau Testament, mais jamais une seule cérémonie religieuse [à l'exception de la communion]. Toutes les cérémonies de l'Eglise sont basées sur la tradition, mais elles n'ont aucune base dans l'Ecriture [à l'exception de la communion], ni dans le Nouveau, ni dans l'Ancien Testament [1]. Les lois thalmudiques, au contraire, tant civiles que religieuses, sont presque toutes basées sur l'Ecriture. C'est pourquoi dans l'église on ne prêchait que sur la morale; dans la synagogue, au contraire, les uns prêchaient sur la morale, et les autres prêchaient sur les lois et les cérémonies. Dans l'église, le *derasch* était borné à la morale, dans la synagogue beaucoup de docteurs l'ont étendu aux questions légales et cérémonielles. Cependant on peut remarquer cette différence entre l'*agadah*, partie morale, et la *halakha*, partie légale et cérémonielle, que, tandis que l'application du *derasch* à l'*agadah* était admise par tout le monde en

---

[1] La Bible n'a pas dit qu'il fallait célébrer le septième jour et la pâque en souvenir de la résurrection de Jésus-Christ, ni la pentecôte en souvenir de la division des langues et de la descente du Saint-Esprit du temps des apôtres. Ces fêtes et le repos du septième jour, comme toutes les fêtes et les cérémonies de l'Eglise, ont pour base unique la tradition, car l'Eglise n'a jamais accepté les lois bibliques, ni la pâque, ni le samedi de la Bible. En effet, selon le Thalmud, les païens convertis au christianisme étaient des *gher thoschab*, prosélytes dispensés de la célébration du samedi, de la pâque, de la circoncision et de toutes les fêtes et lois juives [v. ma Législation criminelle du Thalmud, p. 117]; selon l'Eglise ils étaient également dispensés d'observer le samedi, la pâque, la pentecôte, comme ils étaient dispensés de la circoncision et de toutes les lois juives [v. Actes des apôtres XV, 28, 29]. Il n'y avait que les Judéo-chrétiens qui observaient le samedi, comme toutes les lois de l'Ancien Testament.

Israël, comme elle était admise dans l'Eglise, l'extension du *derasch* à la *halakhah* n'était pas du goût de tous les docteurs du Thalmud.

C'est rabbi Akiba qui est allé plus loin que ses prédécesseurs dans l'application du *derasch*, mais ses disciples n'ont jamais voulu l'imiter ; quoique rabbi Simon et rabbi Joudah aient employé parfois cette méthode, ils ne sont jamais allés si loin que rabbi Akiba, et rabbi Meyer n'employait guère le *derasch* que dans les sermons de l'*agada*, de la morale, mais il n'aimait pas l'extension du *derasch* à la *halakhah* (les lois). C'est ainsi que dans la mischnah, rédigée d'ordinaire d'après rabbi Meyer, on ne trouve que l'exposition des lois, sans aucun *derasch*. On ne trouve le *derasch* que dans certaines beraïthoth [*siphra*, *siphré*, etc.] et dans la ghemara. Si nous n'avions que la mischnah, que rabbi Joudah le *nassie* a rédigée pour qu'elle ait *seule* l'autorité d'un code national, et pour qu'elle nous dispense de lire les autres recueils, qui devraient devenir inutiles d'après ce rabbi, nous n'aurions pas su du tout, que nos ancêtres, tels que rabbi Akiba et ses collègues, aient jamais cherché à déduire une *halakhah* quelconque de l'Ecriture par le *derasch*, et nous aurions tous considéré toutes les lois de la mischnah comme des lois purement traditionnelles sans avoir aucune attache dans l'Ecriture.

Il résulte de tout ce que je viens de dire, que toutes les fois qu'un docteur du Thalmud semble vouloir déduire de l'Ecriture par le *derasch* une loi qu'une saine exégèse ne peut pas y trouver, cette loi est purement traditionnelle, et le *derasch*

ne doit être considéré que comme le moyen employé par les prédicateurs, pour attacher le sujet de leur sermon à un verset biblique.

Cette question est d'une haute importance. Si on adopte ma manière de voir, que toutes les lois thalmudiques sont purement traditionnelles, et que le *derasch* n'est qu'une *asmakhtha*, une attache, on peut et on doit chercher l'*esprit* du code thalmudique. Si, au contraire, on suit l'opinion de quelques savants modernes, qui attachent trop d'importance à ce *derasch*, et qui semblent admettre, comme les commentaires du moyen âge, que ce *derasch* motivait lui-même la loi, idée qui paraît être aussi celle des illustres savants, comme Geiger, Frankel, Gratz et autres, il est impossible de chercher l'esprit des lois thalmudiques, il n'y en aurait pas. Or, je suis convaincu que les lois thalmudiques se rattachent à des principes généraux, principes conformes à l'esprit de l'époque du Thalmud, principes basés sur la législation mosaïque, mais se développant et se modifiant selon l'esprit de chaque génération qui les a reçus de la tradition, principes arrivés enfin, à l'époque thalmudique, à la hauteur à laquelle ils se sont élévés portés par les progrès des 15 siècles écoulés depuis l'époque de Moïse [1].

---

[1] Frankel cite dans son ouvrage intitulé *Darkhé ha-mischnah* l'opinion de Maimonide qui considère le *derasch* comme une simple *asmakhtha*, attache ; il cite aussi l'opinion contraire de Nachmanide, et il dit qu'il ne peut pas se décider entre ces deux opinions ; il ajoute même que « s'il nous semble difficile d'accorder la saine exégèse avec le *derasch*, cela n'était pas difficile aux docteurs du Thalmud. »

L'illustre historien M. Grätz dit, que le traducteur grec qui traduisait la particule hebraïque *eth* par le mot grec *sun*, avec, s'est

VII

Les documents des lois thalmudiques. A-t-on défendu d'écrire les *halakhoth*, les lois, et pourquoi?

Nous avons des lois thalmudiques établies ou rapportées par un grand nombre de docteurs, mais nous n'avons aucun document de ces docteurs. Nous n'avons que quelques recueils, comme la mischnah et

---

inspiré des idées de rabbi Akiba ; Geiger a dit la même chose. Je crois qu'ils sont tous les deux dans l'erreur. Voici de quoi il s'agit : On vient de voir que c'est rabbi Akiba qui est allé le plus loin dans la méthode d'attacher les lois traditionnelles aux versets bibliques. La légende, exagérant selon son habitude toutes choses, raconte que rabbi Akiba a pu même déduire des lois des couronnes mises à certaines lettres de l'Ecriture [schin, ajin, teth, etc.], mais dans tout le Thalmud il n'y a pas trace d'une déduction pareille. Une autre légende raconte que rabbi Nehemia, une autre dit Nahoum *gam zou*, déduisait des lois de toutes les particules *eth* qu'il trouvait dans la Bible, comme si cette particule, qui a la signification de la désinence de l'accusatif des langues européennes, signifiait *avec* [*eth* a souvent cette signification, v. Genèse VI, 13] ; quand il est arrivé au passage « tu craindras ton Dieu », où le mot Dieu est précédé de la particule *eth*, qui indique que ce mot est à l'accusatif, il a abandonné sa méthode d'interpréter la particule *eth* de cette façon pour en déduire des lois. [Il craignait qu'on ne traduisît ici sérieusement *eth* par le mot *avec*, et qu'on ne tombât dans l'erreur funeste, comme si *avec* Jehovah, il fallait encore craindre une autre divinité]. Mais rabbi Akiba, ajoute la légende, est venu le tranquilliser, en disant, qu'en effet, avec Dieu il faut encore vénérer la science et les savants. Mais tout cela n'est qu'une légende, elle n'a rien d'historique, puisqu'on ne trouve *nulle part* dans le Thalmud ni dans le Midrasch, que rabbi Akiba ou Nahoum ou rabbi Nehemie ait attaché une loi ou une sentence quelconque à cette particule *eth*. Quant au traducteur grec, il a voulu traduire *chaque* mot du texte hébreu par un mot grec. Comme il ne trouvait pas de mot correspondant à la particule *eth*, qui est rendue en grec par la désinence de l'accusatif [désinence qui n'existe pas toujours, exemple : dans les

les diverses beraïthoth, dont les rédacteurs ont enregistré les sentences de leurs contemporains et de leurs prédécesseurs. Mais si les prédécesseurs sont morts longtemps avant la rédaction de ces recueils, si par exemple rabbi Joudah le *nassie*, qui a rédigé la mischnah vers la fin du IIe siècle, a enregistré les paroles d'un docteur qui a vécu du temps des Macchabées, quelle garantie avons-nous que ces paroles

---

substantifs neutres], et comme *eth* signifie parfois *avec*, il a traduit cette particule *toujours* par *sun*, avec. C'était une traduction mot à mot qui a été avec raison fortement blâmée par les successeurs.

Voici encore d'autres preuves, que le *derasch* n'était qu'une simple attache pour une loi déjà établie par la tradition. Rabbi Ismaël était parfois allé dans l'application du *derasch*, jusqu'à trouver une loi dans le *vav* conjonctif, plus ou moins superflu, comme le *vav* du mot *we-eleh*, et ceux [v. Mekhiltha, division *Mischpathim*, article *we-eleh*]. Un jour rabbi Akiba dit, que telle coupable doit être condamnée à la *serephah* par une loi, qu'il trouve dans le *vav* conjonctif du mot *ou-bath* (et la fille); mais rabbi Ismaël lui répond spirituellement : Parce qu'il te vient à l'idée de trouver quelque chose dans ce *vav*, faut-il qu'on condamne cette pauvre femme à la *serephah* ? [v. traité Synhedrin, fol. 51, verso]. Il résulte de ce passage, que d'après rabbi Ismaël le *vav* conjonctif ne motivait jamais aucune loi, et qu'il ne servait qu'à y attacher une loi déjà établie ailleurs.

Rabbi Joudah allait parfois dans l'application du *derasch* jusqu'à recourir au *semoukhim*, succession immédiate des deux passages bibliques [v. traité *Soukhah*, fol. 47, verso]; cependant à une autre occasion il dit : « Parce que ces passages se trouvent rapprochés l'un de l'autre, faut-il condamner l'accusé à la lapidation ? [Jebamoth, fol. 5]. On voit que rabbi Joudah n'employait ce *derasch* que pour les lois déjà établies ailleurs. Rabbi Joudah aimait aussi à employer des *simanim*, des moyens mnémotechniques [v. Menahoth, fol. 105], et le *derasch* pouvait servir comme un de ces moyens. Rabbi Joudah était, du reste, d'autant moins l'homme à vouloir déduire des lois nouvelles par le *derasch*, qu'il avait l'habitude de concevoir la Bible avec un esprit très-libéral. C'est lui qui a dit, que les huit derniers versets du Deutéronome étaient ajoutés par Josué [v. Baba bathra, fol. 15], et que le prophète Ezechiel n'a pas ressuscité les morts, et que cette résurrection n'est qu'une fiction poétique [v. Synhedrin, fol. 92].

ont été exactement rendues? On nous dit qu'il était défendu d'écrire les *halakoth*, les lois [Ghitin, fol. 60], mais on admet qu'il était permis d'écrire l'*agadah*, les sentences de morale, les légendes, l'histoire, etc. Nous ne pourrions donc avoir de doutes que sur les *halakhoth*, mais celles-là, dit-on, ont été transmises verbalement de génération en génération de la façon la plus exacte, jusqu'à l'époque de rabbi Joudah le *nassie*, où l'on s'est permis de transgresser la défense pour sauver les lois de l'oubli.

C'est ce qu'on dit et ce qu'on écrit généralement, mais je ne peux pas l'admettre ; en voici les motifs :

a) D'abord il n'y a aucun motif raisonnable, quand on permet d'écrire toute la tradition, tout ce qui concerne la morale, l'histoire, même les dogmes, de faire une exception des lois si importantes, attribuées pour la plupart à Moïse lui-même, d'autres à Josué, à Ezdras, etc. Grätz cite un passage, où un docteur dit, qu'on n'écrivait pas les *halakhoth*, de peur qu'on ne les traduisît dans une langue comprise par les païens, vu que la traduction de la Septante aurait causé tant de mal aux Juifs. Ce passage exprime l'opinion individuelle d'un docteur qui n'a rien d'historique. D'abord le motif donné par un docteur pour un fait antérieur à lui de quelques siècles, ne peut être considéré que comme l'opinion individuelle de ce docteur [1]; comme c'était aussi l'opinion indi-

---

[1] Un docteur dit que la cérémonie de couper le cou de la vache [Deutéronome XXI, 4] a été abolie, depuis que les meurtres se sont multipliés, et que celle des eaux amères [Nombres V, 24] a cessé d'être pratiquée depuis que la chasteté a diminué [v. traité Sotah, fol. 47, recto]. Le docteur donne ici des motifs pour l'aboli-

viduelle d'un autre docteur, que la traduction de la Septante était un malheur pour les Juifs. Rabbi Azarjah di Rossi dit dans son ouvrage, intitulé *Meor einayim* [chapitre 7, 8] que cette traduction était, au contraire, très-utile. On ne trouve nulle part dans l'histoire de Gretz lui-même que cette traduction ait causé tant de mal. Du reste, la défense d'écrire les lois dans l'idiome juif, n'était pas un moyen d'en empêcher la traduction dans une autre langue, puisque tant de personnes les connaissaient par cœur.

b) Il est d'une impossibilité absolue, que les docteurs, qui étaient presque tous ouvriers ou cultivateurs, qui travaillaient toute la journée pour gagner leur vie et entretenir leur famille, qui n'allaient aux écoles que le soir et les jours de fêtes, et dont un grand nombre étaient accablés de misère et de persécutions, que ces docteurs, dis-je, aient pu retenir par cœur toutes les sentences souvent contradictoires d'un si grand nombre d'auteurs, avec toutes les longues discussions qui s'y rattachaient.

c) Gratz, comme les autres, fait une différence entre les *halakhoth* et les autres branches de la littérature juive. La ghemara que j'ai citée n'admet pas du tout cette différence. Qui aurait, au reste, pu tracer la limite exacte entre la loi et un précepte de morale ? Voici ce qu'on dit dans le traité Ghitin [fol. 60] : « Rabbi Joudah, fils de Naha'meni,

---

tion des lois, qui certainement n'ont pu être pratiquées que plusieurs siècles avant son époque. [La cérémonie des eaux amères a été au plus tard pratiquée à l'époque de Schemajah et d'Abtalion, v. traité Edjoth, 5e perek].

dit dans un sermon, comme interprète de Rabbi Simon, fils de Lakesch, qu'il ne faut pas citer par cœur les paroles de l'Ecriture, et qu'il ne faut pas lire dans un livre les *debarim*, les choses de tradition » [Ghitin, fol. 60, verso], et plus haut, on lit : « Rabbi Johanna et rabbi Simon, fils de Lakesch, lisaient dans un livre de l'*agadah*. La ghemara demande, comment ont-ils pu lire dans ce livre? Nous savons qu'il est défendu d'écrire ces livres [1], et la ghemara répond qu'on a permis de l'écrire, car il était impossible de se conformer à cette défense [on ne pouvait pas tout apprendre par cœur, car la mémoire n'aurait pas pu retenir] [même fol., recto]. Dans le traité *Themourah* la ghemara demande aussi, comment rabbi Johanan a-t-il pu écrire l'*agadah*, quand il a dit qu'il est défendu d'écrire la *halakhah*, et la ghemara répond que c'était une sentence nouvelle de l'*agadah* qu'il a écrite pour ne pas l'oublier [v. *Themourah*, fol. 14]. On voit que la défense devait se rapporter à l'*agadah* aussi bien qu'à la *halakhah*, et qu'on a fini par permettre d'écrire l'une et l'autre, parce qu'on a voulu en prévenir l'oubli.

---

[1] Raschi dit : Il est défendu d'écrire quoi que ce soit [excepté la Bible], la ghemara, la *halakhah* et l'*agadah*, et Raschi cite la beraïtha de l'école de rabbi Ismaël « *eleh attah khotheb viyi attah khotheb halakhoth* , tu écriras la Bible, mais tu n'écriras pas les *halakhoth* [même fol., verso]. Il faut donc admettre, ou bien que Raschi avait une variante et qu'il lisait dans la beraïtha *debarim schebeal peh*, choses de la tradition, au lieu du mot *halakhoth*, ou bien, ce qui est plus probable, que Raschi a conclu de la question de la ghemara, qu'il n'y avait aucune différence entre la *halakhah* et l'*agadah*, et que la beraïtha ne mentionne la *halakhah* que comme exemple d'une des choses défendues, ou pour dire que *même* la *halakhah* est défendue et à plus forte raison l'*agadah*.

d) Du reste, s'il est vrai, comme Gratz l'admet, que la défense d'écrire était motivée par la crainte de la traduction, c'est l'*agadah* surtout qui devait être défendue beaucoup plus que la *halakhah*. Car c'est toujours dans l'*agadah*, que les ennemis du judaïsme ont cherché des armes contre les Juifs. Ils ne s'occupaient jamais de la *halakhah*.

e) Quand on s'est enfin décidé à permettre d'écrire la mischnah, à l'époque de rabbi Joudah, afin de prévenir l'oubli des *halakoth* de ses contemporains et de ses prédécesseurs, pourquoi a-t-on encore maintenu la défense pour les *halakhoth* des docteurs postérieurs à la mischnah ? Pourquoi a-t-on attendu l'époque de rabbi Aschè pour permettre d'écrire la ghemara ?

f) Enfin il est prouvé que malgré cette défense on a toujours écrit, comme Frankel et Grætz eux-mêmes en citent des exemples. Seulement Grætz, dans son Histoire des Juifs, dit que les *halakhoth* étaient *rarement* écrites. Or, je crois qu'on a écrit les *halakhoth* partout où il y avait une école, c'est-à-dire dans toutes les villes juives. D'abord ce qu'un docteur a pu se permettre *rarement* [comme le dit Gratz], les autres ont dû se le permettre également au cas de besoin, et ce besoin existait toujours, car il fallait écrire toujours les *halakoth* qu'on avait apprises, pour ne pas les oublier. Ensuite il y a un passage où l'on dit clairement, qu'il y avait 600 ou 700 recueils écrits de mischnajoth [v. traité Haghigah, fol. 14]. Ce nombre est probablement exagéré [v. Holin, fol. 92), mais le passage n'indique pas moins que dans *toutes* les villes de quelque importance, où il

y avait une école ou une petite académie où un docteur de quelque valeur, il y avait un recueil écrit de la mischnah de l'époque. Nous savons déjà les noms d'une vingtaine d'académies thalmudiques de l'époque des docteurs du Thalmud [v. ma Législation criminelle du Thalmud, p. 144], mais il y avait des centaines de grandes et petites académies, et comme chaque académie avait un recueil de mischnajoth, la ghemara dit qu'il y avait 600 ou 700 recueils écrits. Il est, du reste, à remarquer que le Thalmud, comme l'historien Josèphe et le philosophe Philon, s'exagéraient toujours le nombre des Juifs de leurs époques.

Quand on avait besoin d'apprendre une *halakhah* à un homme qui était à l'étranger, on avait l'habitude de l'écrire dans une lettre qu'on lui envoyait [v. traité *Themourah*, fol. 14].

Que faut-il donc penser de cette défense mentionnée dans quelques passages, défense que personne, paraît-il, n'a observée, tout le monde s'excusant sur la nécessité d'écrire la sentence pour ne pas l'oublier, défense qui paraît absurde et contraire au bon sens, n'ayant aucune raison d'être? Qui a fait cette singulière défense d'écrire quoi que ce soit, excepté la Bible [comme le dit avec raison le commentateur Raschi], défense qui paraît n'avoir pris naissance qu'après la destruction de Jérusalem, puisque auparavant on a écrit les Macchabées, le livre de Sirah, que la ghemara cite avec éloge, et tous les apocryphes de l'Ancien Testament?

Voici ma réponse à cette question. On trouve souvent dans le Thalmud, que les écrits qui contenaient

les *halakoth* ou qui traitaient d'autres sujets de la littérature, s'appelaient *meghilath setharim*, rouleau des choses cachées [v. *Baba metzia*, fol. 92], ou livre caché [car les livres étaient tous en rouleaux], ce qui est la traduction exacte du mot grec *apocryphes*, avec lequel on désignait tous les livres se rattachant à l'Ancien et au Nouveau Testament qui ne sont pas canoniques. Il y avait dans l'Eglise un assez grand nombre de livres et d'épîtres concernant Jésus et les apôtres, comme les cinquante-quatre évangiles, la lettre écrite par Jésus au roi d'Edesse, etc. Les pères de l'Eglise ont conçu l'idée lumineuse et excellente, de faire un choix et de n'accepter comme canonique que quatre évangiles [1] et les épîtres et l'apocalypse qu'on trouve dans le Nouveau Testament, et de déclarer les cinquante autres évangiles et épîtres comme apocryphes. Par cette déclaration, l'Eglise n'a nullement voulu contester à ces livres leur authenticité, ni leur valeur historique, elle n'a pas défendu d'en faire de nombreuses copies pour l'édification des fidèles ; mais elle les a déclarés *apocryphes*, en ce sens qu'il soit défendu d'en faire une lecture *publique* dans les églises pendant l'office, à laquelle les livres canoniques devaient *seuls* être employés. Les livres canoniques étaient donc dans ce sens des ouvrages *publics*, les autres étaient des *apocryphes*, livres cachés ou livres destinés à l'usage *privé* et non pas à une lecture publique.

---

[1] Un père de l'Eglise a dit que l'Eglise a choisi 4 Evangiles, parce qu'Adam [écrit en lettres latines] a 4 lettres. Mais s'il en était ainsi, l'Eglise russe devrait avoir 5 Evangiles, car Adam écrit en russe a 5 lettres.

La Synagogue avait aussi son canon et ses apocryphes ; les livres canoniques seuls, notre Bible, pouvaient être admis à la lecture publique dans la synagogue ; tous les autres livres, comme les Macchabées, la Sapience, etc., quoique ils aient une très-grande valeur au point du vue historique et moral, étaient considérés comme des *meghiloth setharim*, *apocryphes*, livres cachés, ou destinés à l'usage *privé* et non pas à l'usage *public* pour l'office dans les synagogues. Il y a plus. On a voulu que la Bible destinée à une lecture publique pour l'office dans les synagogues soit écrite très-soigneusement, par un Juif pieux et étant majeur, pour qu'on puisse avoir confiance en sa piété et en son intelligence, qu'il l'ait fait très-soigneusement (*lischmah*), pour sa destination, à être lue pendant les offices. Si la Bible avait été écrite par un enfant mineur ou par un païen, elle serait traitée comme un livre apocryphe, le Thalmud emploie le mot *jignoz*, il sera caché, ou *psoulin*, défendu pour la lecture dans les offices [v. traité Ghitin, fol. 45, verso] [1].

Ainsi *tous* les livres juifs étaient des *meghiloth setharim*, apocryphes, dans ce sens, qu'on ne pouvait pas en faire la lecture dans la synagogue pendant les of-

---

[1] Il est évident, que les expressions *yignoz* ou *psoulim* veulent dire, que cette Bible ne doit pas être lue pendant les offices. Car, il n'y a aucun motif pour défendre à un enfant mineur d'écrire une bible et d'y faire ses études. Une beraïtha dit, qu'il y avait dans la ville de Tzidon un païen qui écrivait les livres bibliques, et que rabban Simon, fils de Gamaliel, a permis de les acheter pour les lire [Ghitin, fol. 45, verso], à plus forte raison pouvait-on lire et étudier dans une bible écrite par un Juif mineur.

fices, excepté la Bible qui était canonique. Mais les Juifs ne prêchaient pas seulement dans la synagogue pendant les offices. On faisait aussi des cours publics dans les académies et dans les écoles. La défense de faire la lecture publique des livres apocryphes dans la synagogue pendant les offices, fut donc étendue aux académies et aux écoles. On pouvait écrire la *halakha*, l'*agadah* et tous les livres apocryphes chez soi pour y étudier, mais il était défendu de les lire dans les *écoles* et de les écrire pour l'usage *public*.

Le motif en était très-simple. Les docteurs n'étaient pas d'accord entre eux sur presque aucun point des lois juives. Si donc on permettait à chacun de lire publiquement dans son académie ou dans son école le recueil des lois, qu'il aurait rédigé à sa façon, il y aurait bientôt autant de sectes, ou autant de nations que d'écoles. La défense, au contraire, faite à chaque docteur de faire la lecture *publique* de la mischnah qu'il a rédigée pour son usage *privé*, lui rappelait qu'il n'est pas seul dans le monde juif, et qu'il n'est pas le maître de faire accepter par tous les Juifs ses propres dispositions légales. Ce qui est très-remarquable, c'est que cette défense n'a été faite par aucun synhedrin, ni par aucune académie ; c'est l'opinion publique qui a fait la défense, car l'opinion publique voulait l'unité de la nation. Quand Hananja, le neveu de rabbi Josué, est allé à Babylone, il a voulu se rendre indépendant de l'autorité centrale de Jérusalem, en fixant de sa propre autorité les années et les mois. Alors on a envoyé deux docteurs de Jérusalem pour dire aux Juifs de

Babylone, qu'ils ne créent pas de centres nouveaux à Babylone, s'ils ne veulent pas abandonner le Dieu d'Israël. Alors tous les Juifs de Babylone se mirent à pleurer et ils dirent : que Dieu nous préserve, nous sommes les adorateurs du Dieu d'Israël [*Berakhoth*, fol. 62], et nous ne voulons pas créer de chismes dans la nation.

Cependant cet état de choses ne pouvait pas durer longtemps. D'abord, malgré la défense mentionnée, le désaccord entre les docteurs existait et s'étendait toujours, à mesure que des circonstances nouvelles exigeaient de nouvelles lois. Il est vrai que les Juifs disaient : quoique l'école de Schamaï ne soit pas d'accord avec celle de Hillel, *ulou ve-ulou dibré Elohim hayim*, elles parlent toutes les deux selon les paroles du Dieu vivant, et les disciples d'une école vivaient en paix et en amitié avec ceux de l'autre. Mais cet état aurait-il pu durer longtemps ? La défense mentionnée avait, en outre, l'inconvénient de créer une difficulté à la propagation de la science, car tout le monde n'avait pas les moyens nécessaires pour écrire ou pour se faire écrire des livres. Tandis que chaque ville était obligée de se faire écrire ou d'acheter une Bible, pour que riches et pauvres pussent en profiter, elle n'avait aucun autre livre à l'usage des pauvres.

Il n'y avait qu'un moyen de remédier à tous ces maux, c'était d'avoir un recueil de la mischnah adopté par tout le monde, alors on pourrait considérer ce recueil comme un livre national, en faire des copies pour chaque ville et pour chaque école, où l'on en aurait fait une lecture publique, et en

même temps on aurait amené un accord plus ou moins complet entre les diverses écoles. Mais il aurait fallu pour cela une autorité centrale *sans rivale*, qui eut assez d'influence sur la nation entière, pour que tout le monde adoptât son code légal.

Or, « Rabah, fils de Rabba, dit : Depuis Moïse jusqu'à Rabbi [le rédacteur de la mischnah], il n'y avait pas un homme en Israël qui ait réuni au plus grand savoir la grandeur suprême de sa position, *sans* avoir de *rival* sous ces deux rapports » [v. traité Ghitin, fol. 59, recto]. Ezdras lui-même, dit la ghemara, n'était pas le plus grand homme de son époque, car il avait un rival en Nehernie [l. c.]. « Rab Aha, fils de Rabba, dit : Depuis Rabbi [le rédacteur de la mischnah] jusqu'à rab Aschê, il n'y avait pas un homme en Israël, qui ait réuni au plus grand savoir la grandeur suprême de sa position, sans avoir de rival sous ces deux rapports » [l. c.]. On comprend donc que rabbi Joudah le *nassie*, appelé aussi Rabbi, était *seul* à même de rédiger avec ses collègues une mischnah qui pût être considérée, non plus comme un livre apocryphe dans le sens que je viens d'indiquer, mais comme un code national destiné aux lectures publiques ; de même que plus tard rab Aschê était *seul* à même de faire adopter par la nation entière sa rédaction de la ghemara, parce que son autorité n'avait pas non plus de *rivale*. Aussitôt que le recueil de la mischnah de rabbi Joudah le nassie fut publié, il n'y avait plus aucun motif de défendre la publication et la lecture publique des autres recueils, comme ceux de rabbi Hiya, etc., parce que ceux-ci ont accepté un rôle inférieur à

celui de la mischnah de rabbi Joudah le *nassie* [1]. On appelait leurs recueils du nom de *beraïtha*, dehors, pour indiquer leur position subordonnée ; parfois on les appelait aussi en chaldéen *mathnitha*, parfois même *mischnah*, mais celle de rabbi Joudah le *nassie* s'appelait *seule mischnathenou*, *notre* mischnah, la mischnah de nous tous, la mischnah nationale. Quand la ghemara cite une beraïtha, elle dit *thana*, mais quand elle cite une mischnah de rabbi Joudah le *nassie*, elle dit *thenan*, avec le pronom *an*, notre. Le thana de la mischnah s'appelait *thana dedan*, notre thana ; celui d'une beraïtha s'appelait *thana bara*, le thana du dehors [v. traité *Baba metzia*, fol. 74, verso].

VIII.

Principes généraux du code, lacunes et contradictions apparentes.

Je ne pourrais développer les principes généraux du code civil du Thalmud que dans l'introduction

---

[1] Cependant Rabbi a dû faire à ses collègues des concessions importantes ; il n'était pas le maître absolu. Ainsi il n'a pas pu faire insérer dans sa mischnah certaines de ses propres opinions, qui ont été recueillies dans la beraïtha. Il n'a pas pu empêcher la publication dans les beraïthoth des opinions contraires à celles de sa mischnah. Enfin sa décision que les successeurs devaient suivre l'opinion, qu'il a donnée comme étant celle de la majorité, et non pas celle d'un thana isolé, n'a pas été acceptée par ses successeurs appelés *amoraïm* [v. ma Législation criminelle du Thalmud, p. 209]. S'il était en désaccord avec un de ses collègues dans une loi, on suivait son opinion [Eroubin, fol. 46], mais il suffisait que son disciple, rabbi Hiya, partageât l'opinion de son adversaire, pour constituer une majorité contre Rabbi et pour rejeter sa décision [Holin, fol. 36, recto].

générale qui sera publiée dans le premier tome. Dans cette introduction, il sera question des lacunes et des contradictions apparentes. Ici je n'en donnerai que quelques exemples.

On trouve plusieurs passages dans le Thalmud, où il est dit que dans tel cas on est *patour bedine adam, ve-hayib bedine schamayim*, acquitté par les lois des hommes, mais condamné par les lois du ciel. On comprend, en effet, qu'il y a des cas où les lois sont impuissantes, et où l'on est condamné devant sa conscience. Mais le contraire ne se comprend pas; là où Dieu pardonne, les hommes ne peuvent pas condamner. Or, le Thalmud dit en plusieurs endroits, que Dieu ne condamne pour aucun crime qu'on commet avant d'être arrivé à l'âge de 20 ans accomplis [v. traité Schabbath, fol. 89, verso]. Cependant on admet généralement qu'on pouvait légalement être condamné à mort à l'âge de 13 ans. Le Thalmud n'a, du reste, nulle part, dit à quel âge on pouvait être condamné; mais il admet la majorité de 13 ans pour les obligations d'observer les lois. Je crois donc qu'il y avait *deux* majorités, que pour être condamné à une peine quelconque, il fallait avoir atteint la deuxième majorité, il fallait avoir 20 ans accomplis. Rabbi dit que le lévite n'était apte au service qu'à l'âge de 20 ans, et il s'appuie sur la Bible qui exigeait l'âge de 20 ans [v. traité Holin, fol. 24, verso]. On sait qu'il y a pour une fille deux majorités; quand elle arrive à la première, son père a encore quelque pouvoir sur elle; quand elle arrive à la seconde, appelée *bagroth*, le père n'a plus aucun pouvoir sur elle. On en trouve l'analogue pour le

garçon à propos du fils pervers et rebelle [Deutéronome XXI 18-21). D'après le Thalmud, le père peut le punir à partir du moment où le fils présente deux poils [1] jusqu'au développement de la barbe [la deuxième majorité] [v. mischnah, ma Législation criminelle du Thalmud, p. 121]. On voit donc que le père n'a aucun pouvoir sur son fils qui est arrivé à la deuxième majorité. On verra en outre dans ma traduction du traité *Baba bathra*, que si un jeune homme a vendu un immeuble avant d'être arrivé à l'âge de 20 ans accomplis, la vente est nulle, et que d'après rab Houna, fils de rab Jehoschoua, on est incapable avant l'âge de 20 ans de déposer un témoignage dans les affaires des immeubles [v. traité *Baba bathra*, fol. 155, verso]. V. dans mon introduction du premier tome.

On trouve très-souvent dans le Thalmud qu'il ne faut pas condamner pour une *gherama*, action indirecte, ce qu'on considère comme un principe général applicable dans tous les cas (v. plus bas, p. 118]. Je crois qu'il est impossible de l'admettre comme principe général applicable dans tous les cas; non-seulement il serait injuste d'acquitter celui qui a causé un dommage, sous prétexte qu'il l'a fait indirectement, quand la mauvaise intention de faire du mal est évidente, mais on trouve des cas nombreux où les docteurs du Thalmud ont condamné

[1] La première majorité arrive quand le garçon a 13 ans et qu'on voit sur une partie quelconque de son corps au moins deux poils. Cependant déjà à l'époque de rabbenou *Tham* on ne s'occupait plus des poils, et l'âge de 13 ans déterminait seul la majorité, [v. traité Nidah, fol. 52, verso, Thossephoth, article *ad schethekalkel*].

pour une *gherama*. Les Thossephoth et rabbenou Ascher ont rassemblé un certain nombre de cas où le Thalmud condamne pour une *gherama* et d'autres où il acquitte, et ils ont cherché à trouver les règles générales qui devraient être applicables dans tous les cas. Je traiterai cette question dans mon introduction du premier volume, où je chercherai à ajouter tous les passages thalmudiques qui traitent d'une action indirecte, que ni les Thossephoth, ni rabbenou Ascher n'ont cités.

Une question qui a des rapports directs avec le principe de la *gherama*, est celle de *dommages-intérêts*. La question de dommages-intérêts semble manquer complètement dans le Thalmud, comme dans la Bible. Si, par exemple, on enlève à un cultivateur son bœuf dont il a besoin pour les travaux de champ, et que le brigand soit découvert et assigné devant le tribunal après la fin de la récolte, celui-ci est condamné à rendre le bœuf, mais non pas à dédommager le cultivateur des pertes subies par l'absence du bœuf pendant tout le temps de ses travaux. N'y a-t-il pas là une lacune dans le code? Dans certains cas, cependant, la question des dommages-intérêts est résolue selon l'équité. On lit dans une beraïtha : « Rabban Simon fils de Gramaliel, dit : Il y avait cet usage à Jérusalem, que si un homme, ayant à faire un grand festin pour de nombreux convives, donne à un individu tout ce qu'il faut pour préparer le repas, et que cet individu le gâte, celui-ci doit [non-seulement payer la valeur des objets qu'on lui a donnés, mais aussi] dédommager l'homme pour la honte qu'il a subie par sa faute et

aussi pour la honte des convives » [v. traité *Baba bathra*, fol. 93, verso]. Voilà donc la condamnation aux dommages-intérêts, au moins pour *certains* cas [1]. Une autre condamnation aux dommages-intérêts se trouve dans le traité Baba metzia, fol. 77 [voir ma traduction de ce traité, p. 341]. Pourquoi n'a-t-on pas admis pour *tous* les cas le principe général de condamner aux dommages-intérêts? On peut ici rappeler ce fait incontestable, que les lois ne se font pas *à priori*, qu'elles se font seulement quand le besoin s'en fait sentir; et il ne suffit pas de quelques cas isolés d'individus qui auraient été lésés dans leurs intérêts, et où le code aurait été impuissant pour les protéger ; il faut que le besoin soit *général*, que les abus se *multiplient*, et que la société en souffre *beaucoup*; ce n'est qu'alors qu'on cherche à établir de nouvelles lois pour remédier au mal. Or, ce besoin d'établir une nouvelle loi générale pour les dommages-intérêts, ne se faisait pas, paraît-il, assez généralement

---

[1] Le commentateur Raschbam a été frappé de la contradiction de cet usage avec les principes thalmudiques, qui ne condamnent jamais aux dommages-intérêts, ni pour une action indirecte. Raschbam dit donc : « On n'adopte pas l'idée de rabban Simon, mais celle des autres docteurs qui ne condamnent pas pour une *gherama*, action indirecte » [l. c.], et il ajoute que cette idée n'est pas exprimée dans les paroles de ce rabban Simon enregistrées dans la *mischnah*, elle ne se trouve que dans la *beraïtha ;* autrement il faudrait suivre la règle générale, qu'il faut adopter les opinions que rabban Simon, fils de Gamaliel, a exprimées dans la *mischnah*. Raschbam a oublié qu'il ne s'agit pas ici de l'*opinion personnelle* de rabban Simon. Il s'agit de son *témoignage* de ce que *tous les docteurs* de Jérusalem ont admis. Or, le témoignage d'un rabban Simon a toujours une grande valeur, qu'il se trouve rapporté dans une mischnah ou dans une beraïtha.

sentir en Israël, pour que les docteurs eussent pu se croire autorisés à introduire dans leur code un principe nouveau. Ce qu'on comprendra encore plus facilement, si l'on prend en considération l'absence d'une autorité centrale assez puissante pour imposer ses décisions *nouvelles* à tous les Juifs dispersés dans des pays divers, et la répugnance que les docteurs devaient avoir à introduire dans le Judaïsme des nouveautés, qui auraient pu créer des partis dans la nation.

On trouve encore un autre principe, assez primitif, souvent mentionné dans le Thalmud, *hezek scheeno nihkar lo schemeh hezek* (un dommage non appréciable n'est pas un dommage à motiver un dédommagement).

Si, par exemple, un individu verse par terre le vin d'un autre, il doit payer la valeur du vin. Mais s'il y mêle un peu du vin *nessekh* [vin dont un païen a fait des libations à ses divinités], quoique l'autre ne puisse plus boire son vin à cause de ce mélange, le défendeur devait être acquitté, d'après le principe de ne pas condamner pour un dommage qui n'implique pas une altération matérielle. On a cependant compris l'injustice de l'acquittement dans un tel cas, et on s'est décidé à s'écarter de ce principe antique, et à condamner le défendeur à payer la valeur du vin. Cependant ce principe était encore suivi pour le cas où un individu avait mélangé de la *theroumah* [la partie destinée à l'usage du prêtre, qu'un laïque ne pouvait pas manger] aux choses profanes d'un autre, ce qui l'empêchait d'en manger; dans ces cas le défendeur était acquitté. Mais plus

tard on s'est décidé à abandonner ici également ce principe antique, et à condamner le défendeur à payer le dommage [v. plus bas, p. 492]. On voit ici le développement graduel et les modifications des lois selon les besoins qui se faisaient sentir.

On avait un principe excellent en théorie, mais peu sûr dans l'application. C'est le principe de *non bis in idem*. Rabbi Johanan dit que, si un individu a commis un acte qui peut être frappé de deux condamnations, d'une condamnation à mort ou à la peine du fouet, et d'une autre à payer pour un dommage qu'il a causé au demandeur, et que la condamnation à mort ou à la peine du fouet ne puisse pas être prononcée [l'individu ayant fait l'action sans le savoir, ou l'intention criminelle n'ayant pas été constatée par l'avertissement préalable], l'individu est condamné à payer le dommage. Risch Lakesch dit que l'individu est acquitté [v. Traité Holin, fol. 81, verso]. Il est vrai que nous avons une règle générale, d'après laquelle toutes les fois que Risch Lakesch est en désaccord avec rabbi Johanan, c'est l'opinion de rabbi Johanan qu'on adopte. Il n'y aurait donc pas grand intérêt à chercher à expliquer l'idée bizarre de Risch Lakesch. Mais il y a dans le Thalmud d'autres passages qui sont douteux, et qui ne semblent pas être d'accord avec rabbi Johanan. C'est encore un point qu'il faut élucider.

IX.

Principes contenus dans le Traité Baba Kama.

Le Traité *Baba Kama* (1re porte) est le 1er volume du Code civil Thalmudique, qu'on appelait jadis *nezikin*, et qui a 3 volumes. Le premier volume, appelé *Baba Kama*, traite principalement des lois qui ressortissent au principe de solidarité [v. plus haut, p.XIV], et des lois concernant le voleur, le *hobel*, celui qui cause une blessure à quelqu'un, et le brigand.

Ce traité commence par les lois qui ressortissent au principe de solidarité; elles concernent les cas où les bestiaux d'un individu sont entrés dans le champ d'un autre, ou s'ils ont autrement causé un dommage à quelqu'un, les cas où un individu a creusé un puits qui a causé un dommage, les cas où il a causé un dommage par le feu, etc. Le traité *Baba Kama* commence par ces lois pour trois motifs. D'abord elles avaient une importance spéciale pour les Juifs qui étaient un peuple agricole. Ensuite ces lois étaient des plus antiques, et elles avaient une base plus large dans la Bible que les autres lois. Enfin ces lois s'appuyaient sur un principe spécial au Judaïsme, et les Juifs étaient fiers de ce principe jusqu'à le comparer aux sentences les plus sublimes du traité Aboth [sentences des pères de la Synagogue]. Rab Joudah dit : Celui qui veut atteindre à la perfection d'un *hassid*, qu'il observe les lois des *nezikin*, les lois en question qui se basent sur le principe de solida-

rité; Rabba dit qu'il doit observer les sentences du traité Aboth [v, traité *Baba Kama*, fol. 30,. recto] ; le Thalmud n'a pas dit cela d'aucune autre partie de son code.

Voyons maintenant quelles étaient ces lois dans la Bible, ce qu'elles sont devenues à l'époque thalmudique, et comment elles distinguaient les Juifs des autres nations contemporaines de l'Asie.

« Si quelqu'un ouvre un puits, ou si quelqu'un « creuse un puits et ne le couvre pas, et qu'il y tombe « un bœuf ou un âne, le maître du puits paiera..... « Si le bœuf de quelqu'un blesse le bœuf de son « prochain, et qu'il en meure, on vendra le bœuf « vivant et on partagera l'argent en deux moitiés... « Mais s'il est notoire que le bœuf avait l'habitude « de heurter de sa corne, et que son maître ne l'ait « pas surveillé, il paiera un bœuf [entier] pour le « bœuf [mort]... Si quelqu'un cause un dommage « dans un champ ou dans une vigne, en y laissant « entrer son animal qui paisse dans le champ d'un « autre, il paiera du meilleur de son champ ou du « meilleur de sa vigne. Si le feu sort, et que le blé « qui est en tas... soit consumé, celui qui était « la cause de l'incendie, paiera le dommage. » [Exode XXI, 33, — XXII, 5].

Les païens de l'Asie n'admettaient pas ces lois basées sur le principe de solidarité [v. plus haut, p. XIV], car ils disaient que c'était au plaignant de garantir sa personne et sa propriété de tout accident. Ils ne connaissaient pas la loi mosaïque, qui dit: « Quand tu bâtiras une maison neuve, tu feras une balustrade autour de ton toit, pour que tu ne sois pas

la cause du sang versé, si quelqu'un tombait du toit» [Deutéronome XXII, 8]. Les païens pensaient que c'était au malheureux de prendre garde de ne pas tomber. A l'époque thalmudique, si un Juif voulait bâtir une maison vis-à-vis de celle d'un autre, il lui était défendu de la bâtir porte contre porte ou fenêtre contre fenêtre, car il ne devait pas gêner l'autre, en se ménageant la faculté de regarder dans sa maison. Les païens n'admettaient pas cette défense; ils disaient que c'était à l'autre de fermer sa porte ou sa fenêtre, s'il voulait faire quelque chose dans sa maison sans être vu du voisin. C'est par cette défense qu'on pouvait, d'après rabbi Johanan, reconnaître les maisons des Juifs et les distinguer de celles des païens [v. traité *Baba bathra*, f. 60, recto].

Voyons ce que les lois bibliques sont devenues à l'époque thalmudique. On admettait en principe général, que chacun est obligé de surveiller ses bestiaux et tous les objets qui lui appartiennent, afin qu'ils ne causent pas de dommage aux autres. C'était le principe biblique, qui rendait le propriétaire responsable des dommages causés par les objets de sa propriété, et qui le punissait en le condamnant à dédommager le plaignant, pour ne pas avoir surveillé ses objets ou ses bestiaux. Le Thalmud a maintenu le même principe, mais il a apporté dans l'application des *adoucissements*, comme on le verra tout à l'heure. C'est donc le manque de surveillance qui était le motif de la condamnation; la malveillance, s'il y en avait, n'était pas prise en considération. Ainsi, par exemple, celui qui avait volontairement incendié

une maison ou un champ, n'était pas plus sévèrement traité que celui qui aurait par mégarde laissé tomber le feu de sa bougie et aurait causé involontairement un incendie. Il n'y avait pas de lois contre les incendiaires. On s'est contenté de la faculté laissée aux chefs de la nation de juger des hommes pareils selon le cas donné. On en trouve des exemples. Rab Naháman a prononcé une condamnation contre un brigand. Rabba lui dit que cette condamnation est plus sévère que celle que la loi avait établie pour des cas pareils. Mais rab Naháman répondit : C'est un brigand de profession, et je veux le punir plus sévèrement pour donner un exemple [v. plus bas, pp. 384 et 385].

Les cas où on punissait pour le manque de surveillance, en condamnant le défendeur à payer le dommage, étaient divisés en quatre catégories. La mischnah dit, qu'il y a quatre catégories de dommages : le bœuf [qui cause un dommage avec les cornes], le puits, la dent [les dommages que l'animal cause en mangeant dans le champ de quelqu'un] et le feu, v. plus bas, p. 1 [1].

Voyons d'abord la catégorie des dommages causés par le feu. On a vu que la malveillance, s'il y en avait, n'était pas prise en considération. Tous les cas

---

[1] La ghemara interprète autrement cette mischnah ; elle dit que les dommages causés par la dent des animaux forment une catégorie, et que ceux que l'animal cause par la patte, en marchant, forment une catégorie à part. Je crois que ces deux catégories n'en forment qu'une, attendu qu'elles ne se distinguent en rien l'une de l'autre. Du reste, on sait que dans toutes les sciences les catégories qu'on fait, les divisions et les subdivisions sont à peu près arbitraires. Chacun les fait à son point de vue.

des dommages produits par le feu sont considérés comme dus au manque de surveillance de cet élément destructeur. Or, le manque de surveillance et d'attention n'est pas dans tous les cas également coupable. Il est évident que, si un individu entre avec une bougie dans une chambre pleine de choses inflammables, son manque d'attention et son imprudence sont beaucoup plus coupables que l'imprudence d'un homme qui se promène *seul* à la campagne, et qui laisse tomber le feu de son cigare sur l'habit d'un individu qui marche derrière lui sans qu'il l'ait vu. On pensait que celui qui a du feu à surveiller, devait regarder autour de soi, et qu'il devait savoir quels étaient les objets qui pouvaient être brûlés par son imprudence, mais on ne pouvait pas le rendre responsable des objets qu'il n'avait pas vus, et dont il ne pouvait pas soupçonner l'existence. Si, par exemple, un individu est entré dans le champ d'un paysan, s'il y a causé un incendie par imprudence, il paiera pour le blé qui a été brûlé; mais si le paysan a eu la singulière idée de cacher dans le blé quelques billets de banque, l'autre ne paiera pas la valeur de ces billets. Ce que le Thalmud exprime par le mot *tamoun*, les choses cachées, en disant que dans les dommages causés par le feu, on ne paie pas pour le *tamoun*. La mischnah dit : Si un individu allume un feu qui amène l'incendie d'un tas de blé et des objets qui étaient cachés dans ce tas, rabbi Joudah dit qu'il doit payer pour le tas et pour les objets cachés. Mais les autres docteurs disent qu'il ne doit payer que pour le tas de blé, mais non pas pour les objets cachés [car on n'a pas l'habitude de cacher

des objets dans un tas de blé]... Cependant les docteurs sont d'accord avec rabbi Joudah que, si l'individu cause l'incendie d'une maison, il doit payer pour tous les objets qui y étaient cachés, « car on a l'habitude de mettre tous les objets dans les maisons » [v. plus bas, pp. 261 et 262]. La ghemara dit dans cet endroit : « d'après ces docteurs on ne paie que pour les choses qu'on a l'habitude de laisser dans les champs [la ghemara donne comme exemple les instruments aratoires] et non pas pour les objets qu'on n'a pas l'habitude de cacher dans les champs. » [plus bas, p. 263].

Pour faire mieux comprendre l'idée, pour laquelle on ne paie pas pour le *tamoun*, les choses cachées, la ghemara cite un cas analogue d'une autre partie du code, que le Thalmud n'a placé ici qu'à cause de cette analogie. Voici ce cas pris du chapitre concernant les gardiens : Rabba dit : Si un individu donne à une femme en dépôt dans une bourse un denar d'or, en lui disant que c'était un denar d'argent.... si elle ne l'a pas gardé avec les précautions ordinaires, elle ne paiera qu'un denar d'argent, et non pas un denar d'or [v. plus bas, p. 264].

A la catégorie des dommages causés par le feu appartiennent aussi les cas où un individu a mis une pierre, un instrument tranchant, etc., sur le toit, d'où un vent ordinaire a fait tomber ces choses, lesquelles en tombant ont heurté un objet et l'ont endommagé [v. p. 4]. Si ces choses n'ont pu tomber que par la violence d'un vent extraordinaire, l'individu est acquitté, car il peut dire qu'il ne s'attendait pas à un vent extraordinaire.

Les dommages causés par des animaux peuvent être envisagés de deux manières au point de vue de la culpabilité de leurs propriétaires, qui auraient dû les surveiller. Tant que l'animal est apprivoisé, son propriétaire doit le surveiller seulement pour qu'il ne cause pas de dommage, en suivant son instinct naturel; par exemple, il doit l'empêcher d'entrer dans le champ d'un autre, où il causerait des dommages pour satisfaire à son besoin de manger [ce que le Thalmud appelle dommages causés par la *dent*], ou en marchant sur le blé [ce que le Thalmud appelle dommages causés par la *patte*]. Si l'animal, après avoir été apprivoisé, a changé d'habitudes, par exemple, si un bœuf est redevenu sauvage et frappe avec ses cornes par méchanceté, le propriétaire doit, non-seulement chercher à empêcher les dommages que le bœuf peut causer par son instinct naturel, mais aussi penser à ceux qu'il peut faire par méchanceté. De là, deux catégories de dommages causés par des animaux.

Catégorie des dommages causés par l'*instinct* des animaux. Celui qui est coupable de ne pas avoir empêché ses animaux de causer un dommage en mangeant ou en foulant avec les pattes les objets d'un autre, doit payer le dommage entier, conformément à la loi biblique. Ici le Thalmud admet cependant deux restrictions, savoir : si l'animal a causé un dommage pareil dans une place publique ou dans un endroit quelconque accessible à tout le monde, le propriétaire est acquitté ; car on ne peut pas exiger de lui d'enfermer ses bestiaux pour les empêcher d'aller se promener dans une place où

il a le droit, comme tout le monde, de conduire ou de laisser ses animaux apprivoisés en pleine liberté. Cette restriction semble, du reste, indiquée dans la Bible assez clairement, puisque l'Ecriture emploie les mots *bisdeh aher*, dans le champ d'un autre, ce qui veut dire, que le propriétaire n'est condamné au paiement, que si l'animal est entré dans le domaine du plaignant. Mais le Thalmud admet encore une autre restriction, qui était évidemment motivée par l'usage, usage qui n'a pas été admis, du reste, par tous les docteurs, puisque Soumkhous ne l'admettait pas. D'après cet usage, on ne condamnait au paiement du dommage entier, que si l'animal avait brisé directement l'objet avec ses pattes. Mais si l'animal a marché sur des *izerouroth*, des copeaux, qui ont jailli pour aller briser un objet plus ou moins éloigné, le propriétaire ne paiera que la moitié du dommage; comme s'il y avait là une circonstance atténuante pour le propriétaire, qui peut dire, qu'il a bien surveillé son animal pour qu'il ne brise pas les objets qui peuvent se trouver sous ses pattes, mais qu'il n'a pas pensé aux objets éloignés.

Catégorie des dommages causés par la *méchanceté* des animaux [ce que le Thalmud appelle dommages causés par la *corne*]. Il était sévèrement défendu de garder un animal méchant qui n'était pas encore apprivoisé [v. p. 44]; c'est pourquoi la ghemara adopte l'opinion de rab Houna, fils de rab Josué, qu'on doit supposer que les bœufs [des Juifs] sont d'ordinaire des animaux apprivoisés, qui n'ont pas l'habitude de frapper avec les cornes [v. pp. 40 et 42]. Il aurait bien pu arriver qu'un individu gar-

dât, en dépit de la défense, un animal sauvage. Mais il n'y avait pas de loi spéciale pour la transgression de cette défense. On a bien pu, le cas échéant, prononcer contre celui qui garde un animal non apprivoisé, une condamnation sévère, selon les circonstances, comme on l'a vu plus haut [p. LXVII] pour le brigand endurci; mais en général la mauvaise volonté, s'il y en avait, n'était pas prise en considération, et la loi ne condamnait au paiement le défendeur, que parce qu'il avait manqué de surveillance, et qu'il était la cause du dommage par son imprudence. Or, si un animal apprivoisé cause, malgré ses habitudes paisibles, un dommage par méchanceté, le propriétaire devait être complètement acquitté, car il ne devait pas s'attendre à cet accident. Cependant la Bible le condamne à payer comme *amende* la moitié des dommages, et le Thalmud a maintenu la décision de la Bible. Seulement il y a deux restrictions, savoir : Comme il s'agit ici d'une loi maintenue seulement par respect de la décision biblique, on n'a pas voulu en tirer d'autres conséquences logiques, et on s'est contenté de se conformer aux paroles explicites de l'Ecriture [voyez quelque chose d'analogue à propos des témoins démentis par un *alibi*, ma Législation criminelle du Thalmud, p. 50]. La Bible, en parlant d'un bœuf qui tue avec ses cornes un autre, et en supposant que les deux bœufs avaient la même valeur, dit : « On vendra le bœuf vivant et on partagera le prix » [Exode XXI, 35]. Mais elle n'a pas dit que, si le bœuf vivant avait peu de valeur, son propriétaire serait obligé de payer de sa *poche* la moitié du dom-

mage. Il est vrai qu'on aurait pu le supposer, et faire payer dans ce cas, le propriétaire, de sa poche, comme dans le cas où cet animal est entré chez le plaignant pour manger chez lui; mais par le motif que je viens d'indiquer, on s'est tenu aux paroles de l'Ecriture, et on a décidé que dans le cas où un animal apprivoisé cause, malgré ses habitudes paisibles, un dommage par méchanceté, le propriétaire ne sera jamais condamné à donner quelque chose de sa *poche*. Il paiera la moitié du dommage *migoupho*, du corps de l'animal, c'est-à-dire si l'animal vaut exactement ce qu'il faut payer, le propriétaire donnera l'animal [ou bien il pourra le garder, en donnant sa valeur]; si l'animal vaut plus, on le vendra pour en donner ce qu'il faut pour payer la moitié du dommage; enfin, s'il vaut, par exemple, un denar et si la moitié du dommage monte à dix denars, le propriétaire ne donnera que l'animal [ou bien il pourra le garder et donner un denar], et le plaignant perdra les neuf denars qu'il réclame.

La seconde restriction est celle qu'on rencontre dans tous les cas où la Bible ordonne une amende. Le Thalmud admet la règle générale, que l'aveu spontané du coupable, qu'il a fait devant le tribunal, avant que son méfait ait été constaté par des témoins, affranchit l'accusé de l'amende prescrite par la loi.

Tout cela se rapporte au cas où l'animal apprivoisé, appelé *tham*, inoffensif, a causé un dommage par méchanceté, mais où il n'a pas encore pris l'*habitude* de le répéter souvent. Mais s'il en a pris l'ha-

bitude, s'il a répété l'acte de méchanceté trois fois, il est considéré comme étant à l'état de *mouad*, destiné et habitué à faire du mal. Si donc son propriétaire a été dûment averti devant le tribunal, que son animal est devenu un *mouad*, il doit désormais l'enfermer comme un animal nuisible, et il doit payer le dommage *entier* que le *mouad* occasionnera par suite de son manque de surveillance ; et si l'animal devenu *mouad* n'a pas beaucoup de valeur, le propriétaire paiera le dommage de sa *poche*.

Catégorie des dommages causés par le *puits*. C'est la loi concernant cette catégorie qui a été le plus fortement modifiée, modification qui est due évidemment à l'influence de l'époque, c'est-à-dire des peuples voisins qui acquittaient toujours, dans ces cas, en disant que c'était au plaignant de faire attention pour ne pas tomber.

Cette influence fut encore probablement fortifiée par cette circonstance qu'il est, en effet, très-facile de se garantir contre un dommage pareil ; on n'a qu'à regarder devant soi, et ne pas imiter cet astronome, qui regardait le ciel pour examiner les étoiles et se laissait tomber au fond d'un puits. On a cependant maintenu la décision biblique, que si « un *bœuf* ou un *âne* tombe dans le puits, on paiera le dommage » [Exode XXI, 33], si le bœuf ou l'âne est mort, mais on ne fera pas payer pour le harnais de l'animal qui s'est brisé par sa chute. Rabbi Joudah, du reste, n'admettait pas cette restriction, et il voulait que celui qui a creusé le puits, paie aussi pour le harnais [v. p. 234]. Si un individu met une pierre dans une place acces-

sible au public, et qu'un homme ou un animal s'y heurte et reçoive un dommage, ce cas est assimilé au cas d'un dommage causé par le puits. La loi thalmudique admet pour le cas de mort de l'animal dans le puits une autre restriction, qui était empruntée au code criminel. On ne condamnait l'assassin à mort que, si le coup porté à la victime devait naturellement la faire mourir ; mais si le coup était trop léger pour la tuer, quoique par un hasard imprévu la victime fût morte, l'accusé était acquitté. Il en est de même dans notre cas, si le puits n'était pas assez profond pour tuer l'animal, quoique celui-ci fût mort, l'accusé n'était pas condamné à payer pour le dommage. On a fixé pour un bœuf la profondeur de 10 *tephahim*, mais on ne trouve rien de fixe pour les autres animaux.

COMPARAISON DES CONDAMNATIONS AU PAIEMENT DANS CES QUATRE CATÉGORIES AVEC CELLES QU'ON PRONONÇAIT DANS D'AUTRES CAS.

Si on compare les condamnations au paiement dans les quatre catégories sus-mentionnées, avec les condamnations dans d'autres cas, on trouve, d'une part, une aggravation pour les derniers cas, et, d'autre part, on trouve que les défendeurs des premiers cas sont jugés plus sévèrement. Dans les cas qui appartiennent à ces quatre catégories, où l'on n'est condamné que pour avoir manqué de surveillance sur les objets de sa propriété, on est acquitté, si ce sont les biens du trésor sacré qui ont été endommagés [v. p. 20], tandis

que si l'on emprunte au trésor sacré, il faut payer la dette, comme il faut la payer à un homme privé. Il est à remarquer que le Thalmud ne trouve pas du tout qu'une réclamation ait plus de valeur, si elle vient de la part du représentant du trésor sacré ; au contraire, même le vol du trésor sacré n'entraîne aucune punition légale, comme on le verra tout à l'heure. D'autre part, les cas de ces quatre catégories présentent une aggravation dans le paiement, qu'on ne trouve pas dans les autres cas. Le débiteur, s'il paie avec une partie de son terrain, peut donner une partie de *moyenne* qualité ; mais celui qui est condamné dans un cas de ces quatre catégories, s'il paie avec une partie de son terrain, est obligé de donner une partie de la *meilleure* qualité [v. p. 12], pour que le demandeur puisse facilement la vendre [v. p. 11]. Le motif en est le respect pour la parole explicite de la Bible [Exode XXII, 4].

X

Principes généraux concernant le vol, le brigandage, les blessures, renfermés dans le traité *Baba Kama*.

Les lois sur le vol, le brigandage et les blessures constituent dans les législations modernes une partie importante du code pénal ; mais si l'on veut donner ce nom à la partie de notre traité qui concerne ces lois, il faut convenir que ce code pénal thalmudique se distingue par l'absence presque complète de toute peine.

Voyons d'abord le brigandage. La loi n'avait

édicté aucune peine contre celui qui enlève de force les objets qui appartiennent à un autre. Tout ce que le Thalmud a trouvé dans le code mosaïque concernant le brigand, c'est que celui-ci doit rendre au propriétaire ce qu'il lui a pris injustement. Il paraît que la loi mosaïque a vu dans l'obligation imposée au brigand de rendre ce qu'il a pris, une répression suffisante et un avertissement capable de faire réfléchir ce malfaiteur, et de l'empêcher de recommencer à faire tant d'efforts pour enlever aux autres leurs biens, efforts qui seront rendus vains par la justice. Il faut convenir que, si, d'une part, l'absence complète de peine concernant le brigandage, dénote peut-être un état primitif de la législation, l'enfance de l'art, on voit, d'autre part, qu'on n'a pas affaire ici à cet enfant terrible des codes draconiens de tous les peuples antiques, cette enfance qui ne connaît pas de pitié, qui ne connaissait que feu et flamme, mort et potence, qui s'effrayait de tout méfait, comme si la société tout entière menaçait ruine et destruction par suite des faibles efforts d'un malheureux pécheur, et qui ne savait pas quelle peine édicter contre ce malheureux qui troublait son repos, et comment se venger de lui. L'enfance de la législation juive est, au contraire, une enfance aimable, charmante, qui ne pense qu'à adoucir les peines morales des malheureux pécheurs et à leur faciliter les moyens de rentrer dans le bon chemin [*thekanoth ha-schabim*], qui, sûre d'elle-même, ne craint pas du tout que ce pauvre brigand, d'ordinaire plus malheureux que coupable, puisse menacer ou troubler la société juive, basée sur le fonde-

ment indestructible de la morale éternelle de Moïse, enfance qui ne connaît pas de vengeance, qui dans toutes les branches du code mosaïque, criminelle, correctionnelle, civile, etc., ne cherche qu'à introduire des adoucissements, cette enfance de la législation enfin qui, dans la partie du code dont nous nous occupons, n'a qu'une préoccupation, d'adoucir la position du pauvre coupable et de le protéger contre les rigueurs de la loi.

En effet, comme on l'a vu, tout le code mosaïque concernant le brigandage ne renferme qu'une seule loi, loi la plus simple, la plus naturelle, la plus douce, loi qui ne fait qu'obliger le brigand à rendre au propriétaire ce qu'il a pris injustement. Cependant cette loi si simple s'est développée à l'époque thalmudique. Mais dans quel sens ? Est-ce qu'on a cru devoir la modifier ou y ajouter quelque chose pour mieux garantir la société ? Nullement. Tout le développement donné par les Thalmudistes à cette loi simple de Moïse n'a qu'un but, d'adoucir la position du malheureux pécheur, afin de lui permettre de rentrer dans le bon chemin, comme on va le voir.

On lit dans une beraïtha : Si les brigands ou les usuriers rendent ce qu'ils ont pris injustement, on ne l'accepte pas ; si quelqu'un l'accepte, les sages ne sont pas contents de lui. Rabbi Johanan dit, que cette beraïtha a été enseignée du temps de Rabbi [le rédacteur de la mischnah] à l'occasion d'un fait qui a eu lieu à cette époque. Car on lit dans une autre beraïtha : Un brigand voulut un jour faire *theschoubah*, retour dans le bon chemin. Mais sa

femme lui dit : Si tu veux réparer tes fautes, ta ceinture elle-même ne t'appartiendra pas [car tu seras obligé de tout rendre]. Cette remarque de sa femme lui a fait abandonner son dessein. C'est alors que [les docteurs] ont dit que, si les brigands ou les usuriers rendent ce qu'ils ont pris injustement, on ne l'accepte pas ; et si quelqu'un l'accepte, les sages ne sont pas contents de lui » [v. pp. 371 et 372]. Il est vrai que, d'après les commentaires les plus autorisés, les Thossephoth, c'était une loi temporaire ; et d'après rabbenou Ascher, elle ne s'appliquait qu'aux brigands qui venaient spontanément faire pénitence ; autrement on emploie même la force pour leur faire rendre ce qu'ils ont pris injustement [v. l. c.]. Mais cette beraïtha donne déjà une idée de l'esprit des législateurs thalmudiques.

En effet, *toutes les lois du Thalmud* ne sont que des lois de faveur, *tekanoth hà-schabim*, lois des repentants.

La loi mosaïque voulait que le brigand rendît l'objet lui-même tel qu'il était. La mischnah dit : Si un individu a employé dans ses bâtisses une poutre enlevée à quelqu'un, on ne l'oblige pas de démolir la maison pour rendre la poutre, mais il en paiera la valeur ; c'est une faveur qu'on accorde aux brigands pour encourager les repentants [v. pp. 373 et 374].

On a déjà vu plus haut [p. LX] que la loi thalmudique n'oblige pas le brigand à payer les dommages-intérêts ; par exemple, s'il a enlevé à quelqu'un un bœuf, dont le propriétaire avait besoin pour les travaux de son champ, il rendra le bœuf, mais il ne dédommagera pas le propriétaire du dommage qu'il lui

a fait subir, en le privant de son bœuf pendant le temps de ses travaux. Mais si l'animal a engraissé chez le brigand par suite des soins que celui-ci lui a donnés et des frais qu'il a dépensés dans ce but, le propriétaire doit tenir compte au brigand de sa peine et de ses frais [v. p. 381].

Une autre loi thalmudique admet en faveur du brigand une espèce de prescription. Si le brigandage a eu lieu dans un temps tellement éloigné, que le propriétaire ait déjà renoncé à l'objet enlevé, ou si cet objet s'est déjà tellement changé qu'il ne pourra jamais reprendre son état primitif, si maintenant le propriétaire vient réclamer son objet au brigand, celui-ci n'est pas obligé, d'après certains docteurs, de rendre l'objet lui-même, mais il donnera la valeur qu'il avait au moment de l'enlèvement, et il gardera l'objet comme une propriété acquise. Cette prescription ne dépend pas de l'espace du temps qui s'est écoulé depuis le moment de l'enlèvement, mais elle est établie par le changement permanent que l'objet a subi[*schinouiy scheénou yiakhol la-hazor*]; [v. pp. 384, 275], quelques docteurs ajoutent le *yiousch*, renoncement, si le propriétaire a déjà renoncé à son objet [v. pp. 275, 276].

Le pauvre voleur a naturellement toutes les faveurs accordées au brigand. La loi biblique seule a eu pour le voleur quelques sévérités, que les Thalmudistes se sont empressés de restreindre autant que possible. La loi biblique établit que le voleur paiera le *double* de ce qu'il a volé; s'il a volé un bœuf ou un agneau, et s'il l'a tué ou vendu, il paiera une deuxième amende de trois bœufs ou de deux

agneaux, ce qui fera en tout cinq bœufs ou quatre agneaux [Exode XXI, 37].

La loi rabbinique établit qu'il n'y aura *aucune amende* pour le *vol* des objets appartenant au *temple* ou des choses consacrées [v. p. 268]. Le code thalmudique ne connaît *aucune punition* pour le vol *sacrilége ;* le voleur rendra les objets volés ou il paiera leur valeur, et rien de plus. Aux yeux des rabbins et selon l'esprit thalmudique, la propriété individuelle de chaque homme privé était une chose plus sacrée que celle du temple. Aussi n'ordonnent-ils les amandes du voleur que pour le vol de la propriété privée.

Une autre loi rabbinique veut d'abord, que le voleur ne puisse être condamné à aucune amende sur son propre aveu ; il faut que le fait soit constaté par des témoins. Ensuite elle établit, que l'aveu spontané du voleur par lequel il s'engage à rendre l'objet volé, l'affranchit de l'amende, quand même des témoins seraient venus plus tard pour constater le méfait [v. p. 306].

Quant à l'amende infligée par la loi mosaïque au voleur pour l'action d'avoir tué ou vendu le bœuf ou l'agneau, les docteurs y ont mis tant de conditions, qu'il devient très-facile de se soustraire à cette amende [v. p. 313].

Enfin les docteurs du Thalmud de Babylone ont fini par se déclarer incompétents de prononcer aucune amende, en disant qu'ils n'y sont pas autorisés par l'imposition des mains qui ne devrait se faire qu'en Palestine.

Un progrès considérable et vraiment extraordi-

naire se constate dans les lois sur les blessures. L'Écriture applique le droit du talion, œil pour œil, dent pour dent, etc. Les docteurs n'en voulaient nullement; c'était à qui trouverait de nouvelles preuves qu'il est permis d'écarter cette punition [v. *Baba Kama*, f. 83 et 84]. La répugnance contre cette punition, qui fut cependant appliquée encore au moyen âge en Europe, était si générale et si grande parmi les Juifs à l'époque thalmudique, qu'on était convaincu parmi eux, qu'aucun docteur en Israël ne serait capable de l'admettre. Quand quelqu'un a cité une beraïtha où il est dit que, d'après rabbi Eliezer, il faut prendre à la lettre le passage « œil pour œil, » la ghemara demanda, comment, *salka daathakh*, est-ce possible, que rabbi Eliezer ait eu cette idée? Et Rabbah répondit qu'on a mal compris la beraïtha [v. *Baba Kama*, fol. 84].

Qu'est-ce que le Thalmud a mis à la place du droit de talion? Le Thalmud n'a qu'une condamnation pécuniaire. La conception des lois thalmudiques pour les blessures était excellente au plus haut degré. Les docteurs ont voulu à la fois éviter toute amende et toute punition nouvelle selon leur habitude [on ne trouve dans le Thalmud tout entier aucune *punition nouvelle* d'origine thalmudique], et en même temps donner une satisfaction aussi complète que possible au blessé. La Bible parle du paiement pour l'empêchement du travail et pour le traitement médical [Exode XXI, 19]. Le Thalmud admet ces deux paiements, et il ajoute, ce qui est très-caractéristique, deux autres paiements, l'un pour la douleur et l'autre pour la honte [v. p. 327]. Non-seulement il

faut payer pour la honte, quand il s'agit d'un Israélite libre, mais quand même un Israélite a blessé un esclave païen, l'Israélite doit, d'après les lois du Thalmud, payer pour avoir blessé la dignité de l'esclave païen [v. p. 341]. Il va sans dire, qu'on paie avant tout pour le dommage matériel que la victime a subi par la perte d'un membre. Il est vrai, que le moyen indiqué par les docteurs pour réaliser cette idée de payer pour le dommage, laisse beaucoup à désirer. Déjà à l'époque du Thalmud il n'était guère praticable, puisque les victimes ont souvent aimé mieux renoncer à tout dédommagement que d'employer ce moyen-là pour se faire payer la valeur d'un membre [v., p. 329, le fait qui s'est présenté devant rab Papa]. Mais aussi les docteurs voulaient une chose impossible. Comment évaluer la valeur d'un bras ou d'une jambe? Est-ce que la victime peut jamais être assez payée?

En somme, la loi thalmudique admettait cinq paiements, savoir *nezek*, pour le dommage, *tzaar*, pour la douleur, *schebeth*, pour l'empêchement du travail pendant la maladie, *ripouj*, pour le traitement médical, et *boscheth*, pour la honte [v. p. 327]. A cette occasion il faut faire remarquer un autre trait très-caractéristique. C'est que la loi thalmudique n'établit aucune punition pour les paroles blessantes; c'est l'opinion publique qui rendra justice à l'honnête homme injustement calomnié. Une amende pour des paroles blessantes aurait cependant pu s'appuyer sur un texte biblique, qui punit le fiancé pour avoir attaqué l'honneur de son épouse [Deutéronome XXII, 19]. Mais les docteurs du Thalmud

ont pensé, que c'était là un cas d'une gravité toute exceptionnelle ; c'est l'honneur d'une femme vertueuse et la dignité de la famille qui sont attaquées d'une façon indigne, et la loi rabbinique a maintenu *ici* la punition biblique. Pour tous les autres cas, la loi rabbinique ne punit que la honte infligée à la victime par une *action* [v. p. 363]. Mais ce qu'on ne peut pas assez répéter, c'est que le Thalmud condamnait un Israélite à payer pour avoir blessé la dignité d'un esclave païen, et même de son propre esclave. Car comme Samuel l'a dit : « on peut faire travailler les esclaves, mais on n'a pas le droit de blesser leur dignité » [v. traité *Nidah*, fol. 47] [1].

---

[1] Samuel avait une esclave païenne, et il lui payait une certaine somme pour qu'elle se laissât examiner dans un but scientifique [même endroit], car il ne se croyait pas le droit de faire quelque chose qui pût blesser la dignité de son esclave, sans que celle-ci y consentît et sans qu'elle fût dédommagée.

Paris, novembre 1877.

Dr ISRAEL-MICHEL RABBINOWICZ.

BABA KAMA

MISCHNAH

Fol. 2.) Les objets qui causent des dommages [1] se divisent en quatre catégories, dont les principaux représentants sont : le bœuf, la fosse, le *mabèh* [la ghemara va l'expliquer, v. p. 6] et le feu [2]. Le bœuf a quelque chose qu'on ne trouve pas dans *mabèh,* de même qu'on rencontre quelque chose dans le dernier qu'on ne trouve pas dans le premier. [Si donc l'Écriture n'avait mentionné que l'un d'eux, on n'en aurait pas pu tirer de conclusion sur l'autre.] Tous les deux [le bœuf et le *mabèh*] ont quelque chose qu'on ne trouve pas dans le feu, c'est qu'ils sont des êtres vivants, tandis que le feu ne l'est pas. [Si donc l'Écriture n'avait parlé que du bœuf et du *mabèh,* on n'aurait pas pu en tirer de conclusion sur le feu.] Tous les trois [le bœuf, le *mabèh* et le feu] ont quelque chose qu'on ne rencontre pas dans la fosse, c'est

---

[1] Il y a dans le texte *nezikin :* qu'il faut peut-être lire *nezakin,* pluriel de *nezek,* dommage, comme la division de la beraïtha de Karna, intitulée *nezakin* [v. fol. 47].

[2] Ils sont les principaux représentants, parce qu'ils sont mentionnés dans la Bible ; chacun de ces représentants porte le nom de *ab,* père, ou source, dont les autres sont les dérivés, les *tholdoth,* enfants, descendants.

que, d'après leur nature, ils vont chercher l'objet qu'ils détruisent, tandis que la fosse ne va pas chercher l'objet. Mais tous les quatre ont cela de commun entre eux, qu'il est dans leur nature de causer des dommages, que leur propriétaire est obligé de les surveiller, et que, s'ils causent des dommages, leur propriétaire doit les payer avec les meilleurs de ses terrains [s'il veut payer avec une terre, au lieu de donner de l'argent] [1].

GHEMARA.

Question. — La mischnah dit *aboth*, pères, principaux représentants, il y a donc aussi de *tholdoth*, enfants, des dérivés, des objets qui appartiennent à la catégorie du principal représentant. Ces *tholdoth*, dérivés, sont-ils complètement assimilés à leurs principaux représentants ou non?

Réponse. — Rab Papa dit : Il y en a qui sont complètement assimilés à leur principal représentant, il y en a qui ne le sont pas.

On lit dans une beraïtha : Il y a dans le bœuf trois *aboth*, principaux représentants des catégories spéciales. Ce sont : la corne, la dent et la patte.

Question. — Quelles sont les *tholdoth* de la corne, les cas assimilés à l'action de causer des dommages par la corne?

Réponse. — Ce qui distingue la corne de la dent et de la patte, c'est qu'avec celles-ci, l'animal cause des dommages d'une façon habituelle et sans l'intention de nuire, tandis qu'avec la corne il fait du mal d'une façon insolite et avec l'intention de nuire. Par conséquent, les cas où l'animal a fait du mal en poussant de quelque manière que ce soit avec le corps, en mordant avec l'intention de faire du mal ou en frap-

[1] Les terrains se divisent en trois classes selon leur bonté. La mischnah dit donc qu'il est obligé de donner un terrain de la 1re classe.

pant avec les pattes pour nuire, sont assimilés au cas où le bœuf a nui avec les cornes, comme les animaux le font d'ordinaire quand ils veulent faire du mal; en d'autres termes, tous ces cas sont les *tholdoth*, les dérivés, de la corne dont parle l'Écriture, de sorte que le propriétaire ne paie que la moitié du dommage, dans les circonstances où il n'aurait payé que la moitié, si l'animal avait fait le mal avec les cornes.

Fol. 3). *Question.* — Quelles sont les *tholdoth* de la dent, les cas assimilés à celui où l'animal cause des dommages avec la dent en mangeant?

Réponse. — Ce qui distingue la dent de la corne et de la patte, c'est que l'animal cause ici le dommage dans le but d'en profiter ou d'en jouir. Par conséquent, les cas dans lesquels l'animal cause du dommage pour satisfaire ses à besoins sont les *tholdoth*, les dérivés, ou les cas assimilés à celui où il fait mal pour manger; ex. le cas où il fait du mal en se grattant contre le mur, ou s'il a sali des objets en satisfaisant à ses besoins.

Question. — Quelles sont les *tholdoth* de la patte?

Réponse. — Ce qui distingue la patte de la corne et de la dent, c'est que l'animal cause ici le dommage sans aucune intention et pour ainsi dire naturellement en marchant et de la façon la plus habituelle. Par conséquent, les cas où l'animal cause un dommage naturellement en marchant et sans aucune intention, sont assimilés à celui où il fait mal avec la patte; ex. s'il fait le mal en touchant des objets fragiles avec le corps en marchant, ou en les accrochant avec ses poils ou avec le harnais qu'il porte, etc.

Question. — Quelles sont les *tholdoth* de la fosse? C'est-à-dire quels sont les cas qu'on doit assimiler à la fosse qui est mentionnée dans la mirchnah comme un des principaux *représentants* des catégories des choses qui causent des dommages?

Réponse. — Ce sont les pierres, les couteaux [ou les instruments tranchants], ou des choses lourdes quelconques, qu'un

homme a laissées dans la rue et qui ont causé des dommages.

Question. — Quelles sont les *tholdoth* du feu?

Réponse. — Ce qui distingue le feu, c'est qu'une force étrangère à l'objet le pousse à faire le mal pendant qu'il s'étend. Par conséquent, les pierres, les coutaux [ou les instruments tranchants], ou des choses lourdes quelconques qu'un homme a laissées sur le toit, et qu'un vent ordinaire a fait tomber sur quelque objet, sont assimilés au feu ; puisqu'elles font le mal pendant leurs mouvements causés par le vent.

Question. — Rab Papa a dit plus haut qu'il y a des *tholdoth* qui ne doivent pas être complètement assimilées à leur principal représentant. Quelles sont-elles?

Réponse. — La beraïtha a dit plus haut que la patte de l'animal est un des principaux représentants des catégories spéciales ; il y a donc des *tholdoth* de ce principal représentant, par exemple les cas où l'animal en marchant a causé des dommages avec ses poils, avec son harnais, etc., comme on l'a vu plus haut. Toutes ces *tholdoth* doivent être complètement assimilées à la patte, à savoir que le propriétaire de l'animal doit payer le dommage entier. Mais il y a une *tholdoth* de cette catégorie qui n'est pas tout à fait assimilée au principal représentant, la patte. C'est le cas où l'animal n'a rien brisé avec les pattes directement, mais en marchant sur des *copeaux*, ces copeaux ont roulé sur quelque chose et l'ont brisé ou endommagé. Dans ces cas le propriétaire de l'animal ne paie que la moitié du dommage, car l'animal n'est que la cause *indirecte* du mal.

Question. — Le cas de *copeaux* où on ne paie que la moitié du dommage ne doit-il pas être rangé dans la catégorie représentée par la corne, où on paie également la moitié du dommage dans certaines circonstances [1]?

---

[1] Si l'animal cause des dommages avec la corne, le propriétaire ne paie que la moitié du dommage, car il ne connaissait peut-être pas la méchanceté de l'animal pour se donner la peine de le surveiller. Mais si l'animal a déjà fait cela à plusieurs repri-

Réponse. — Le cas des *copeaux* ressemble plus à ceux de la catégorie de la patte qu'à ceux de la catégorie de la corne. Si l'animal a causé un dommage avec la corne, le propriétaire ne paie jamais plus de la valeur de l'animal, même quand la moitié du dommage monte à une somme beaucoup plus élevée. Dans le cas des *copeaux*, au contraire, si la moitié du dommage monte à une somme plus élevée que la valeur de l'animal, le propriétaire paie de ses terrains, et cela des terrains de la première classe ; comme dans le cas où l'animal a causé un dommage par la patte *directement* en marchant, où le propriétaire paie de ses terrains, si le dommage monte à une somme plus élevée que la valeur de l'animal.

Question. — Nous savons que d'après Rabba la question est douteuse, si dans le cas de *copeaux* le propriétaire ne paie jamais que la valeur de l'animal, ou bien s'il paie d'avantage quand la moitié du dommage monte à une somme plus forte. Car Rabba pensait, comme le cas de *copeaux* est assimilé à celui de la corne en ce sens, que le propriétaire ne paie que la moitié du dommage, il doit peut-être ressembler aussi à celui de la corne sous cet autre rapport, que le propriétaire ne paierait jamais plus de la valeur de l'animal. En supposant donc que le cas de copeaux ressemble sous ces deux rapports à celui de la corne, peut-on encore la ranger dans la catégorie des dommages dont le principal représentant est la patte?

Réponse. — On le fait, parce que le cas de copeaux ressemble sous un troisième rapport à celui de la patte. Car, dans le cas de la patte le propriétaire ne paie que si l'animal a causé ce dommage dans le domaine du demandeur ; mais il est acquitté, si l'animal l'a fait dans la rue ou sur une place publique ; il en est de même dans le cas de *copeaux*. Tandis que si l'animal méchant cause un dommage avec la corne, le propriétaire doit toujours payer, même quand le dommage a été fait dans une place publique.

---

ses, le propriétaire paie le dommage entier, car il aurait dû le surveiller.

Question. — La mischnah compte le *mabéh* parmi les principaux représentants des catégories. Que signifie ce mot *mabéh?*

Réponse. — Rab dit que *mabéh* signifie l'homme qui cause lui-même un dommage. Samuel dit que *mabéh* signifie la dent de l'animal.

Fol. 4). Car la mischnah, en comptant le bœuf, ne parle, dit Rabba, que du dommage causé par la patte, et elle n'a pas compté le dommage causé par la corne, parce que dans ce cas le propriétaire ne paie que la moitié du dommage, et la mischnah ne voulait énumérer que ceux où il faut payer le dommage entier.

La mischnah n'a compté que quatre catégories, mais rabbi Oschia a une beraïtha qui en compte treize, en ajoutant à ces quatre les neuf suivantes : le *chomer hinam*, celui qui avait gardé un dépôt gratis et qui l'a perdu ; le *choel*, celui qui avait emprunté l'objet qu'il a perdu ; le *nose skhar*, celui qui s'était chargé de garder un dépôt pour un salaire et qui l'a perdu ; le *sokher*, celui qui avait loué l'objet qu'il a perdu ; et enfin les cinq catégories de dommages qu'on peut causer en blessant quelqu'un [qui seront mentionnées dans le même traité plus bas fol. 85], et qui sont : *nezek*, dommage, *tsaar*, douleur, *ripouj*, guérison [soins médicaux], *schebeth*, empêchement du travail, et *boscheth*, la honte.

Rabbi Hiya a une beraïtha qui ajoute à ces 13 catégories encore 11 ; il y en a donc en tout 24. Ces 11 sont : le voleur qui paie le double [Exode, XXII, 2], celui qui paie le quadruple ou le quintuple [Exode, XXI, 37], celui qui ne paie que la valeur de ce qu'il a volé [quand il en a fait l'aveu avant l'arrivée des témoins], celui qui enlève quelque chose par violence, les témoins démentis par un alibi, celui qui viole une jeune fille, celui qui la séduit [Exode, XXII, 16], celui qui diffame sa femme [Deutéronome, XXII, 14], celui qui rend impure la part du cohen, de sorte que celui-ci ne peut plus la manger ; celui qui mélange cette part avec les *holin*, choses communes et non sacrées ; le *menasekh*, mot qu'on interprète de deux manières, ou bien celui qui fait la libation du vin à

une divinité païenne, de sorte qu'on ne peut plus boire ce vin, ou bien celui qui mélange le vin potable avec ce vin défendu par suite de la libation [v. traité Ghitin, fol. 23].

Fol. 5). — Rabbi Abouhou dit que dans tous les cas énumérés par rabbi Oschia et par rabbi Hiya il faut payer des terrains de la première classe.

Question. — Pourquoi l'Écriture a-t-elle expressément mentionné toutes les catégories de la mischnah? Ne pourrait-on pas conclure de l'une à l'autre?

Réponse. — Chacune d'elles a quelque chose de particulier. Dans les cas qui appartiennent à la catégorie de la corne, on fait une différence entre un *tham*, inoffensif, animal qui n'a fait le mal que pour la première fois, et un *mouad* destiné et habitué à faire le mal; car si l'animal est un *mouad*, son propriétaire a commis une faute s'il ne l'a pas surveillé, alors il doit payer le dommage entier; si l'animal est encore un *tham*, le propriétaire n'a pas commis une grande faute en manquant de surveillance, et il ne paie que la moitié du dommage. Les catégories de la dent et de la patte ont cela de spécial, que le propriétaire de l'animal n'est pas obligé de payer les dommages causés dans une place accessible au public, où il est permis de laisser les animaux se promener et manger. Dans la catégorie de la fosse, on trouve que si un animal chargé de son harnais y est tombé, on ne paie que pour l'animal et non pas pour le harnais endommagé; d'après rabbi Joudah on paie aussi pour le harnais, mais le maître de la fosse ne paie pas, si un homme y est tombé [car celui-ci aurait dû prendre garde de tomber]. Dans le cas où l'homme lui-même blesse quelqu'un, il y a ceci de spécial qu'il paie non-seulement le dommage, mais il paie aussi pour la douleur, les soins médicaux, l'empêchement de travail et la honte [v. plus bas folio 85]. Enfin dans la catégorie des dommages causés par le feu, il y a ceci de particulier, que si le feu a dévoré par exemple les tas de blé, celui qui a causé l'incendie ne paie que pour le blé, et non pas pour les choses qui ont été cachées dans les tas [v. plus bas la mischnah folio 61]. D'a-

près rabbi Joudah, on paie aussi pour les choses cachées dans les tas de blé, mais d'après lui il était nécessaire que l'Écriture parlât des dommages causés par le feu, pour nous apprendre qu'on est obligé de payer, non-seulement pour les objets que le feu avait brûlés entièrement, ce que fait ordinairement cet élément-destructeur, mais aussi pour le champ et les pierres qu'il avait endommagés.

Fol. 6). *Question:* — La Mischnah dit: tous les quatre ont cela de commun qu'il est dans leur nature de causer des dommages, et que leur propiétaire est obligé de les surveiller, etc. Elle veut donc dire que même un autre objet, qui n'est pas mentionné dans la mischnah et qui réunit les caractères communs des quatre catégories sus-mentionnées, doit leur être assimilé. Quel est cet autre objet qu'on doit assimiler à ces catégories?

Réponse. — Abayé dit: Il s'agit d'un cas où un individu a mis une pierre, un couteau ou un objet lourd quelconque sur le toit, un vent ordinaire l'a fait tomber à terre, et un animal en passant s'y est heurté et blessé. Ce cas n'appartient pas complètement à la catégorie de la fosse, car la fosse cause le dommage seule sans l'intervention d'une force étrangère, tandis que dans notre cas la pierre n'aurait pas fait le mal sans l'intervention du vent qui l'avait fait tomber à terre. Il ne ressemble pas non plus au feu, car le feu va chercher l'objet qu'il détruit, tandis que dans notre cas c'est l'animal qui est venu se faire blesser par la pierre. Mais la fosse et le feu ont cela de commun entre eux, qu'il est dans leur nature de causer des dommages et qu'on est obligé de les surveiller, et c'est à cause de cela qu'on est obligé de payer le dommage; on peut donc en conclure qu'il en doit être de même dans notre cas [1].

Rabba donne une réponse un peu modifiée. Il s'agit, dit-il, d'un cas où un individu a mis une pierre dans la rue, dans un endroit où elle n'a fait aucun mal, mais un homme ou un animal, en marchant, a fait rouler la pierre dans une autre place

[1] Cette manière de conclure s'appelle *ha-tzad ha-schaveh*, le côté égal, c'est-à-dire le rapport sous lequel les deux choses se ressemblent.

où l'accident est arrivé. Ce cas ne ressemble pas complètement au cas de la fosse, où celui qui l'avait creusée était seul la cause du mal, tandis qu'ici celui qui a mis la pierre dans la rue n'est pas la cause unique de l'accident, qui ne serait pas arrivé si la pierre n'avait pas changé de place par l'intervention d'un autre homme ou d'un animal qui, en marchant, l'a fait rouler jusqu'à l'endroit où elle a fait le mal. Il ne ressemble pas non plus au bœuf, car le bœuf va chercher l'objet qu'il endommage. Mais la fosse et le bœuf ont cela de commun entre eux, qu'il est dans leur nature de causer des dommages, et qu'on est obligé de les surveiller, et il en est de même dans notre cas.

Rab Aba, fils d'Ahabah, donne une autre réponse. Il s'agit, dit-il, du cas de la beraïtha, qui porte que: ceux qui veulent nettoyer leurs gouttières et leurs caves n'en peuvent pas jeter le contenu dans la rue, en été, où les rues sont propres, mais qu'ils le peuvent en hiver, où les rues ne sont pas propres. Cependant, même en hiver où ils ont le droit de le faire, si en le faisant ils ont causé du dommage, ils doivent le payer. Il s'agit donc d'un cas où un homme, en nettoyant en hiver ses gouttières ou ses caves, en a jeté le contenu dans la rue, que plus tard un animal en passant a heurté. Ce cas ne ressemble pas complètement à la fosse, car on n'a pas le droit de creuser une fosse dans la rue, mais on a le droit de nettoyer les caves en hiver. Il ne ressemble pas non plus au bœuf, quoiqu'on ait le droit de le laisser marcher dans la rue, car le bœuf va chercher l'objet qu'il endommage. Mais la fosse et le bœuf ont cela de commun entre eux, qu'il est dans leur nature de causer des dommages et qu'on est obligé de les surveiller, et il en est de même dans notre cas.

Rabbina donne une autre réponse. Une mischnah dit: Si une maison en s'écroulant dans la rue, ou un arbre en se brisant a causé des dommages, le propriétaire n'est pas obligé de les payer. Si on lui avait fixé un terme pour abattre la maison ou l'arbre, et que la maison ou l'arbre ait causé des dommages en tombant avant le terme, le propriétaire est acquitté; mais si la maison ou l'arbre a causé les dommages en tombant après le terme, il est obligé de les payer. Rabbina dit donc

qu'il s'agit dans notre mischnah d'un cas où la maison ou l'arbre a causé des dommages en tombant après le terme. Ce cas ne ressemble pas complètement à la fosse, car la fosse depuis qu'on l'a creusée ne pouvait faire que du mal, tandis que la maison était bâtie sans mauvaise intention. Il ne ressemble pas non plus au bœuf, car le bœuf va chercher l'objet qu'il détruit, tandis qu'ici l'objet est venu se heurter aux pierres de la maison, qui restaient immobiles. Mais la fosse et le bœuf ont cela de commun entre eux, qu'il est de leur nature de causer des dommages et qu'on est obligé de les surveiller, et il en est de même dans notre cas.

Ici la ghemara fait la remarque que le rédacteur de la mischnah emploie une forme insolite, *hab* pour *hayib*, il est obligé [de payer]. C'est, dit rab Ioudah, au nom de Rab, pour conserver la façon de parler de l'auteur qui était de Jérusalem et qui avait par conséquent l'habitude d'abréger les mots [1].

On lit dans une beraïtha [d'après l'interprétation de la ghemara] que rabbi Akiba est d'avis que le paiement des dommages doit se faire des terrains de la première classe du défendeur, c'est-à-dire qu'on divise les terrains du défendeur en trois classes selon leur bonté, et le demandeur peut en saisir celui de la première classe. Rabbi Ismaël dit que si les terrains de la troisième [ou de la deuxième] classe du défendeur égalent en bonté ceux de la première classe du demandeur, il peut lui donner ces terrains et il n'est pas obligé de lui donner ses meilleurs terrains, car le passage « il paiera le meilleur de son champ et le meilleur de sa vigne » [Exode, XXII, 5] veut dire : il paiera d'un champ qui vaut le meilleur de ceux du demandeur.

Fol. 7). *Question.* — Abayé demande à Rabba, comment peut-on accorder ce qu'on vient de dire que le défendeur doit donner le meilleur terrain, avec la beraïtha qui dit qu'il peut acquitter même avec du son ? [2].

---

[1] On trouve quelque chose d'analogue dans le traité *Édyoth* : Hillel prononça le mot *hin*, une certaine mesure, exactement comme l'a fait son maître, car il faut parler le langage du maître [Édyoth, perek 1, mischnah 3].

[2] Il y avait des docteurs qu'on désignait par le titre de *Rabbi*,

Réponse. — Rab Papa et rab Houna fils de rab Joschoua, après leur retour de l'école de Rab, ont répondu que la beraïtha parle du mobilier, où il n'y a ni meilleur, ni pire, car ce qu'on ne peut pas vendre dans un endroit, on le vendra dans un autre ; mais quand le défendeur donne du terrain, il faut qu'il donne le meilleur, pour que le demandeur puisse le vendre facilement.

Question. — Rab Samuel, fils d'Abba d'Akronia, adressa la question suivante à rabbi Abba. La classification des terrains du défendeur peut se faire de diverses manières, savoir : on peut les classer d'après ceux de la généralité des cultivateurs du pays, ou bien on peut faire abstraction des terrains des autres personnes, et les classer d'après ceux du défendeur lui-même, ou bien encore d'après ceux du demandeur. Or, on vient de voir que, d'après rabbi Ismaël, on les classe d'après les terrains du demandeur, de sorte que, si le terrain le plus inférieur de ceux du défendeur est aussi bon que le meilleur terrain du demandeur, celui-ci est obligé de s'en contenter. Le défendeur peut dire : la loi veut que je te donne un terrain de la première classe, celui que je te donne est de la troisième classe si on l'estime d'après ceux que je possède encore qui sont meilleurs, mais il est de la première classe, si on le compare aux tiens. Il n'y a donc aucun doute d'après rabbi Ismaël. Mais je t'adresse une question à propos de l'opinion de rabbi Akiba. D'après rabbi Akiba, si le défendeur a un terrain qui vaut le meilleur de ceux du demandeur, et un autre terrain qui vaut encore mieux, c'est le deuxième qu'il est obligé de donner. Si le défendeur a un terrain qui vaut le meilleur de ceux de la généralité des cultivateurs, et un autre qui vaut encore mieux, peut-il se contenter de donner celui qui est l'inférieur de ses propres terrains, puisqu'il égale les meilleurs de ceux du pays, ou bien est-il obligé de donner d'après rabbi Akiba, celui qui est le meilleur de ses propres terrains ?

---

comme rabbi Joudah, le rédacteur de la mischnah, ou *Rab*, comme rab Abba, ou *Mar*, comme le fils de rab Aschê. Ici on trouve que Rabbah fut désigné par Abayé par le titre de *Mar*.

Réponse. — Rabbi Abba répondit qu'il est obligé de donner le meilleur de ses propres terrains, car on fait la classification des terrains toujours d'après ceux du défendeur, et non pas d'après ceux du pays.

Question contre rabbi Abba. — On lit dans une beraïtha : Si l'individu qui a trois paiements à faire, un à celui auquel il a causé un dommage, l'autre à son créancier et le troisième à sa femme divorcée pour la Kethoubah, possède des terrains de toutes les trois classes, il donne celui de la première classe à l'homme auquel il a causé un dommage, celui de la classe moyenne au créancier, et le terrain le plus inférieur en paiement de la Kethoubah. Si tous ses terrains sont de la première classe, il donne à tous les trois demandeurs ces terrains de la première classe. Si tous ses terrains sont de la classe moyenne, il donne à tous les demandeurs ces terrains de la classe moyenne. Si tous ses terrains sont de la troisième classe, il donne à tous les trois demandeurs ces terrains de la troisième classe. S'il n'a que des terrains de la première et de la deuxième classe, il donne à celui auquel il a causé un dommage un terrain de la première classe, mais pour la Kethoubah et pour la dette il donnera des terrains de la deuxième classe. S'il n'a que des terrains de la deuxième et de la troisième classe, il donnera pour le dommage et pour la dette des terrains de la deuxième classe, et pour la Kethoubah un de la troisième classe.

Fol. 8). S'il n'a que des terrains de la première et de la troisième classe, il donnera pour le dommage un de la première classe, et pour la Kethoubah et la dette il donnera des terrains de la troisième classe ; car, dit Raschi, le créancier devrait, d'après la loi mosaïque, se contenter d'un terrain de la troisième classe, mais la loi rabbinique lui accorde celui de la classe moyenne, pour faciliter les prêts ; mais on n'est pas allé jusqu'à lui accorder celui de la première classe dans le cas où le débiteur n'en a pas de la classe moyenne.

On dit donc ici que dans le cas où le défendeur n'a que des terrains de la deuxième et de la troisième classe, le créancier prend celui de la deuxième classe. Il en résulte que la classi-

fication des terrains se fait d'après ceux du pays. Car si on la faisait d'après ceux du défendeur qui n'a que des terrains des deux classes, celui qu'on désigne ici par le nom de *benonith*, moyenne, est pour lui tout ce qu'il y a de meilleur, puisqu'il n'en a pas de meilleur ; c'est donc comme si le défendeur n'avait que des terrains de la première classe et de la troisième ; dans ce cas le créancier devrait se contenter du terrain de la troisième classe [comme dans le dernier cas de la beraïtha où le défendeur n'a que des terrains de la première et de la troisième classe.]

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas où le défendeur avait des terrains de toutes les trois classes, mais il a vendu celui de la première classe [1] et il ne lui est resté que ceux de la deuxième et de la troisième. Rab Hisda donne la même réponse. Il est même probable qu'il en soit ainsi ; car ici il est dit que, si le défendeur n'a que des terrains de la deuxième et de la troisième classe, le créancier prend de la deuxième classe, et dans une autre beraïtha on lit que dans ce cas le créancier prend de la troisième classe. Or, ces deux passages ne peuvent être mis d'accord, que, si on admettait qu'ici il s'agit d'un cas où le défendeur avait aussi un terrain de la première classe, qu'il avait vendu, tandis que l'autre beraïtha s'applique à un cas où le défendeur n'a jamais eu un pareil terrain.

On peut admettre que les deux beraïthoth parlent d'un cas où le défendeur n'a jamais eu d'autre terrain, et que toutes les deux admettent, contrairement à l'opinion de rabbi Abba, que la classification des terrains se fait d'après ceux du pays ; c'est pourquoi la première beraïtha dit que le créancier prend le terrain de la deuxième classe. La deuxième beraïtha parle d'un cas où ce terrain appelé *benonith*, de la classe moyenne, est aussi bon que ceux de la première classe du pays, c'est pourquoi elle dit que le créancier ne peut pas le prendre, et qu'il doit se contenter de celui de la troisième classe.

---

[1] Raschi dit qu'il a vendu après la date de l'emprunt, de sorte qu'ayant possédé au moment de l'emprunt un terrain de la 1re classe, le créancier comptait sur celui de la 2e classe. Mais s'il l'avait vendu avant la date de l'emprunt, le créancier n'aurait jamais pu compter que sur celui de la 3e classe.

On peut aussi admettre que les deux beraïthoth parlent d'un cas où le défendeur n'a jamais eu d'autre terrain, et que son terrain appelé *benoïth* n'est pas meilleur que ceux de la deuxième classe du pays. Seulement la première beraïtha admet, contrairement à l'opinion de rabbi Abba, que la classification des terrains se fait d'après ceux du pays, c'est pourquoi elle dit que le créancier prend le terrain de la deuxième classe. La deuxième beraïtha admet l'opinion de rabbi Abba, que la classification des terrains se fait d'après ceux du défendeur; or, pour le défendeur, ce terrain appartient à la première classe, puisqu'il n'en a pas de meilleur; c'est pourquoi elle dit que le créancier ne peut pas le prendre et qu'il doit se contenter de celui de la troisième classe.

Rabbina explique autrement les beraïthoth. Car Oula a dit que le créancier devrait, d'après la loi mosaïque, se contenter d'un terrain de la troisième classe, mais la loi rabbinique lui accorde celui de la deuxième classe, pour ne pas fermer la porte devant ceux qui ont besoin d'emprunter de l'argent; c'est-à-dire qu'on ne voudrait pas prêter de l'argent, si on était obligé de se contenter d'un mauvais terrain. On peut donc dire, d'après Rabbina, que la classification des terrains se fait d'après ceux du pays; mais que la première beraïtha admet l'opinion d'Oula, que le créancier a le droit de prendre le terrain de la deuxième classe; tandis que la deuxième beraïtha n'admet pas du tout l'opinion d'Oula, et elle pense que le créancier doit toujours se contenter du terrain de la troisième classe [1].

On lit dans une beraïtha: si celui qui a des terrains de toutes les trois classes et les trois paiements divers à faire [pour dommage, pour une dette et pour la kethoubah] a vendu tous ces terrains à un homme ou à trois personnes à la même date, les acheteurs paient comme le vendeur aurait dû le faire, c'est-à-dire que celui qui réclame pour un dommage

[1] Les Thossephoth disent : il paraît qu'on doit adopter l'opinion de rabbi Abba que la classification des terrains se fait d'après ceux du défendeur, car c'est aussi l'opinion de rab Nahaman qu'on trouve, traité Kethouboth, fol. 110 [V. ma traduction de Kethouboth, p. 115].

prend le terrain de la première classe, que le créancier prend celui de la deuxième classe, et que la kethoubah se paie du terrain de la troisième classe. Si les ventes ont eu lieu à trois dates différentes, tous les demandeurs sont obligés de s'adresser au dernier acheteur, quand même celui-ci n'aurait acheté que des terrains de la troisième classe. Car les deux premiers acheteurs peuvent dire aux demandeurs : quand nous avons acheté nos terrains, nous avons encore laissé des terrains chez votre défendeur pour vous; or, le demandeur ne peut jamais saisir le terrain hypothéqué ou vendu, quand son défendeur possède un terrain libre. Si le dernier acheteur n'a pas acheté assez de terrains pour payer tous les demandeurs, il donne ce qu'il a acheté, et les demandeurs iront se faire payer le reste par le deuxième acheteur; s'il n'y a pas encore assez, on s'adressera enfin au premier acheteur [1].

Question. — Il paraît d'après la beraïtha, que si le défendeur a vendu les terrains de toutes les trois classes à un seul acheteur en trois dates différentes, le demandeur pour dommage peut saisir le terrain de la première classe et le créancier celui de la deuxième classe, quand même le dernier achat était celui du terrain de la troisième classe. Pourquoi l'acheteur ne pourrait-il pas dire alors à ces deux demandeurs : Vous n'avez aucun droit sur les terrains des deux premières ventes, car quand je les ai achetés, j'ai laissé encore chez votre défendeur des terrains pour vous; ce sont donc ces terrains seuls que j'ai laissés d'abord chez votre défendeur, et que j'ai achetés plus tard dans la troisième vente, que vous pouvez saisir ?

---

[1] Les Thossephoth disent que dans ce cas celui dont la réclamation est antérieure en date se fait d'abord payer par le dernier acheteur, quand même cette réclamation serait pour un dommage et que le dernier acheteur aurait acheté le terrain le plus mauvais. Si le créancier est le 2e demandeur par la date de la créance, il se fait payer par le dernier acheteur, s'il en reste; sinon, il s'adresse au 2e acheteur, quand même celui-ci aurait acheté le terrain de la 1re classe. Si la Kethoubah est la dernière en date, et que le 2e et le 3e acheteur aient rendu tous les terrains qu'ils avaient achetés, la femme se fera payer par le 1er acheteur, quand même celui-ci aurait le meilleur terrain.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le dernier achat était celui du terrain de la première classe. Dans ce cas, l'acheteur aime mieux que chaque demandeur prenne le terrain auquel il a droit, que de les renvoyer tous aux terrains de la dernière vente qui sont les meilleurs terrains. C'est aussi l'opinion de rab Schescheth.

Question. — Dans ce cas, si l'acheteur aime mieux ne rien dire, pourquoi les demandeurs se taisent-ils? Pourquoi le créancier se contenterait-il du terrain de la deuxième classe et la femme de celui de la troisième? Ne pourraient-ils pas dire tous les deux qu'ils n'ont de droits que sur les terrains de la dernière vente qui sont des terrains de la première classe?

Réponse. — L'acheteur répondrait au créancier et à la femme : si vous n'êtes pas contents, je rendrai le terrain le plus mauvais à votre défendeur, et vous serez obligés de vous adresser à lui et de prendre ce terrain.

Question. — Si l'acheteur pouvait employer un pareil moyen, la beraïtha n'aurait pas dit que celui qui réclame pour un dommage peut saisir le terrain de la première classe; car l'acheteur aurait pu lui dire : si tu ne veux pas te contenter d'un terrain inférieur, je rendrai à ton défendeur celui qui est le plus mauvais. Il faut donc admettre que la beraïtha parle d'un cas où l'acheteur ne peut pas employer ce moyen; par exemple d'un cas où le défendeur est mort. Car les enfants ne sont pas obligés de payer des terrains qu'ils n'ont pas hérités, ni du mobilier, de sorte que, s'ils héritent de l'argent et qu'ils achètent pour cet argent après la mort de leur père un terrain, on ne peut pas saisir ce terrain pour les dettes du père. Si donc notre acheteur rendait un terrain quelconque aux enfants du défendeur, les demandeurs n'auraient aucun droit sur ce terrain, et ils s'adresseraient toujours à l'acheteur. S'il en est ainsi, pourquoi donc le créancier et la femme ne diraient-ils pas tous les deux qu'il n'ont de droit que sur les terrains de la dernière vente, qui sont des terrains de la première classe?

Réponse. — L'acheteur leur répondrait : Nos rabbins ont établi la loi qu'on ne peut pas saisir les terrains vendus, tant

que le défendeur possède de terrains libres, pour *favoriser* les acheteurs ; je ne veux pas accepter cette loi de *faveur*. C'est l'opinion de Rabba qui a dit : Quand une loi a été faite en faveur d'un individu, cet individu peut refuser de l'accepter. Ex., la loi dont parle rab Houna qui dit : La femme n'est pas obligée de donner à son mari ce qu'elle gagne, si elle renonce à sa nourriture ; car c'est en faveur de la femme qu'on oblige le mari à nourrir sa femme et la femme à donner au mari ce qu'elle gagne [1].

Question. — Il est certain que si l'acheteur qui a acheté les terrains de la première classe à la dernière vente, a vendu plus tard les terrains de la deuxième et de la troisième classe qu'il a achetés du défendeur, pour ne garder que celui de la première classe, tous les trois demandeurs peuvent saisir ce terrain de la première classe qu'il a gardé, car il ne peut pas renvoyer le créancier et la femme aux terrains inférieurs, puisqu'il ne les a plus. Mais si cet acheteur a vendu le terrain de la première classe et s'il a gardé les terrains de la deuxième et de la troisième classe, les demandeurs peuvent-ils s'adresser au deuxième acheteur pour saisir le terrain de la première classe, par le motif que c'est ce terrain que le premier acheteur a acheté du défendeur à la dernière date ? Il va sans dire que le premier acheteur voudra bien dans ce cas accepter la loi établie en faveur des acheteurs, d'après laquelle on ne peut pas saisir les terrains vendus, tant que le défendeur possède de terrains libres, de sorte que les demandeurs n'auraient de droits que sur ce terrain de la première classe, que le défendeur a vendu à la dernière date.

Abayé pensa que tous les demandeurs peuvent s'adresser au deuxième acheteur pour saisir les terrains de la première classe. Mais Rabba lui dit : Le premier acheteur a vendu tous les droits qu'il avait sur les terrains au deuxième ; par conséquent celui-ci a le même droit de donner au créancier et à la femme les terrains des classes inférieures, comme le premier acheteur aurait pu le faire.

---

[1] V. ma traduction de Kethouboth [p. 39].

Rabba dit: Rouben a vendu tous ses terrains à Simon, et Simon en a vendu un qui appartient à la deuxième classe à Lévi; si le créancier de Rouben veut se faire payer, il peut réclamer le terrain de Lévi, parce que c'est un terrain de la deuxième classe, auquel un créancier a droit, et il peut aussi, s'il veut, prendre à Simon un terrain de la troisième classe, car Simon, ayant acheté tous les terrains de Rouben, il a toutes les charges de Rouben à supporter. Mais le créancier ne peut pas s'adresser à Lévi, si Simon a encore un terrain de la deuxième classe, car Lévi peut dire au créancier: je t'ai laissé assez de terrain de la deuxième classe pour ta dette. Il en est de même, si le terrain que Lévi a acheté est de la première ou de la troisième classe; car Lévi peut alors dire au créancier: j'ai acheté les terrains des classes qu'on ne saisit pas d'ordinaire pour dettes, pour te laisser chez Simon le terrain de la deuxième classe pour ta dette.

Abayé dit: Rouben a vendu à Simon un terrain, à la condition de le rembourser si le terrain venait à être saisi pour ses dettes; le créancier de Rouben veut saisir ce terrain. Dans ce cas Rouben a le droit d'aller le défendre contre le créancier en justice, et celui-ci ne peut pas lui dire: je n'ai rien à faire avec toi, c'est à Simon que je veux prendre un terrain; car Rouben peut lui répondre: si tu prends ce terrain, Simon s'adressera à moi pour être dédommagé. D'autres disent: quand même la vente aurait été faite sans la condition de remboursement en cas de saisie, Rouben peut toujours aller défendre le terrain en justice contre le créancier, qui ne peut pas lui dire: ce n'est pas à toi que je veux prendre le terrain; car Rouben peut lui répondre: je ne veux pas que Simon se plaigne d'avoir perdu son argent pour moi.

Fol. 9). Abayé dit encore: Rouben a vendu un terrain à Simon, sans condition de remboursement en cas de saisie, et d'autres individus prétendent avoir des droits sur ce terrain. Si Simon veut rendre la vente du terrain nulle, il peut le faire, tant qu'il n'en a pas pris possession; mais il ne le peut plus aussitôt qu'il en a pris possession, car Rouben peut lui dire: en achetant sans condition de remboursement en cas de sai-

sie, tu savais bien que tu prends un sac noué [1] et tu l'as accepté. D'autres disent: quand même la vente aurait été faite à la condition de remboursement, l'acheteur ne peut pas rendre la vente nulle, car Rouben peut lui dire: montre-moi d'abord l'acte constatant qu'on a saisi ce terrain, alors je te rembourserai.

Rab Houna dit: Si un individu réclame le paiement pour un dommage qu'on lui a causé, le défendeur peut le payer en argent ou en terrain; mais s'il donne du terrain, il faut qu'il donne un terrain de la première classe. S'il n'a ni argent ni terrain, il peut donner un meuble quelconque pour la réclamation.

Rab Assé dit: L'argent est comme un terrain.

Question. — Sous quel rapport?

Réponse. — Deux frères se sont partagé un héritage, dont l'un a pris le terrain et l'autre l'argent; le créancier de leur père a saisi le terrain. Rab Assé veut donc nous apprendre, que dans ce cas celui qui a pris l'argent en héritage doit aussi bien payer la dette de son père, que celui qui a pris le terrain; par conséquent, le terrain étant saisi, les deux frères se partagent entre eux l'argent qui est resté de leur père.

Question. — Cela va sans dire, rab Assé ne nous dit là rien de nouveau. D'autres font une objection tout à fait contraire. Ils pensent que le frère qui a pris l'argent en partage peut dire à son frère: Si on me volait mon argent, tu ne me l'aurais pas remboursé, donc, si on saisit ton champ, je ne suis pas non plus obligé de te payer.

Réponse. — Les paroles de rab Assé s'appliquent au cas suivant: Deux frères se sont partagé les terrains de leur héritage, le créancier de leur père a saisi la part de l'un d'eux [1];

---

[1] C'est une locution thalmudique « accepter un sac noué » pour dire ce qu'on exprime par la locution française « acheter un chat dans le sac. »

[2] Les Thossephoth disent, qu'il s'agit ici d'un cas où la part de l'un des frères que le créancier avait prise, était hypothéquée pour sa dette.

dans ce cas, l'autre frère peut lui donner une partie de son terrain ou bien lui payer la valeur de cette partie en argent.

Question. — Rab Assé n'a pas eu besoin de nous apprendre de nouveau ici ce qu'il a déjà dit une fois.

Car on a dit ailleurs : Deux frères se sont partagé les terrains de leur héritage, le créancier de leur père a saisi la part de l'un d'eux. Rab dit, que dans ce cas le partage est nul ; il faut donc qu'ils partagent entre eux deux le terrain qui est resté après la saisie. Samuel dit, que celui dont le terrain a été saisi a perdu, et qu'on ne fait pas de nouveau partage. Rab Assé dit, que le frère qui a gardé son terrain donne à l'autre frère le quart de ce terrain ou le quart de sa valeur en argent ; il paie le quart d'après rab Assé, car il y a doute s'il doit payer la moitié ou non.

Réponse. — Ici rab Assé veut dire, comme rab Houna, que si un individu réclame le paiement pour un dommage, on peut le payer en argent ou en terrain.

MISCHNAH.

Je suis responsable du dommage causé par toutes les choses que je dois surveiller. Si j'ai contribué un peu au dommage, je dois payer comme si j'avais fait seul tout le dommage [la ghemara va l'expliquer]. Il y a obligation de payer le dommage, quand les biens endommagés ne sont pas sacrés [1]. Il faut payer le dommage causé aux biens des *bené berith*, fils de l'alliance, qui acceptent les lois du pays [2],

[1] On n'est pas obligé de payer, quand on cause un dommage aux biens qui appartiennent au trésor sacré ; de même, quand l'animal qui a causé le dommage appartient au temple, il n'y a pas de paiement.

[2] On lit dans le traité Makoth une beraïtha qui dit : « Si un « Juif a fait à un *Couthi*, païen, ou à un esclave le tort qui en- « traîne la peine de l'internement dans les villes de refuge ou la « peine [des 39 coups] du fouet, il est condamné à subir ces pei-

si la chose qui a causé le dommage a un propriétaire connu [la ghemara va l'expliquer]. On est obligé de payer le dommage dans quelque endroit qu'il ait eu lieu, à l'exception des domaines du

---

« nes, comme s'il avait fait ce tort à un Israélite. » [Traité Makoth, fol. 8, verso.] On lit dans le traité Ghitin qu'il faut nourrir les pauvres païens comme les pauvres Juifs. Voir aussi plus bas, fol. 39, qu'on saisit les terrains des orphelins juifs pour payer la dette à un païen: et fol. 113 où Rabba indique le motif pour lequel un Juif ne doit pas témoigner devant des juges païens, parce que ces juges ne connaissent pas même les lois de leur pays; mais, dit-il, le Juif peut témoigner contre un Juif devant un tribunal païen compétent et honnête. Cependant, dans les cas mentionnés plus bas, où un Juif était la cause involontaire du dommage d'un païen, par exemple si le Juif a laissé sans surveillance son bœuf qui a endommagé le champ d'un païen étranger qui n'était pas naturalisé en Palestine, on n'oblige pas le Juif naturalisé dans le pays à payer le dommage. C'est pourquoi la mischnah emploie ici l'expression *bené berith*, expression qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans la mischnah, pour donner le motif et pour dire que la garantie de la loi contre les dommages causés par négligence n'est accordée qu'à ceux qui vivent sous nos lois. L'auteur de cette mischnah était un habitant de Jérusalem, puisqu'il dit *h'abthi* pour *h'iyabthi*, je suis obligé, comme on parlait à Jérusalem [v. plus haut, p. 10]. Plus loin la mischnah dit expressément : si le bœuf d'un Juif a blessé celui d'un païen *en Palestine*, le Juif est acquitté [fol. 37 verso, édition Francfort-sur-l'Oder, 1736]. Ce qui, d'après la ghemara, ne s'applique qu'aux descendants des sept peuples vaincus par Josué [V. plus bas, fol. 38], v. fol. 14, 17 et 19. Si un tribunal juif avait à juger un procès pareil dans un pays étranger, il devrait juger d'après la loi du pays, car *dina demalkhoutha dina*, la loi du pays est obligatoire pour les Juifs qui l'habitent. Il faut encore savoir que sous d'autres rapports aussi on n'assimile pas celui qui a causé un dommage involontairement faute de surveillance, à un débiteur ordinaire, car la circonstance que le dommage était involontaire était considérée comme circonstance atténuante, puisqu'on lui accordait la faveur de rendre l'objet endommagé pour la valeur actuelle, de sorte qu'il n'avait qu'à payer la différence qui existe entre cette valeur et celle que l'objet avait auparavant, faveur qu'on n'accordait ni au voleur, ni au brigand, ni même [d'après tous les docteurs à l'exception de Samuel, de rab et deux autres docteurs] à l'honnête homme qui avait emprunté un objet quand cet objet s'est endommagé chez lui sans qu'il y ait eu de sa faute [v. fol. 11, recto]. En effet, on admettait en principe général qu'on n'est pas obligé de payer les dommages

défendeur [par exemple, dit Raschi, si le bœuf du demandeur est entré chez le défendeur, où il a été blessé par le bœuf du propriétaire de la place, celui-ci n'est pas obligé de payer le dommage, car il peut dire au demandeur : Tu n'aurais pas dû laisser entrer ton bœuf chez moi]. Il en est de même d'une place commune au demandeur et au défendeur [la ghemara va l'expliquer]. On est donc obligé de payer le dommage avec le terrain de la première classe [si le défendeur ne s'acquitte pas avec de l'argent ou avec du mobilier].

GHEMARA.

On lit dans une heraïtha : Je suis responsable du dommage causé par toutes les choses que je dois surveiller. Si donc un homme a mis à la garde d'un sourd-muet [1], d'un fou ou d'un mineur son bœuf ou sa fosse qui a causé un dommage, il doit le payer ; il n'en est pas ainsi du feu.

Question. — De quel cas parle cette beraïtha ? Parle-t-elle d'un bœuf attaché et d'une fosse couverte ? Le feu mis en comparaison avec ce bœuf et cette fosse, ne peut être qu'un charbon éteint ; pourquoi ferait-on une différence entre le charbon éteint et le bœuf attaché ? S'agit-il d'un bœuf libre et d'une fosse découverte qu'on ne peut comparer qu'avec la flamme ? On pourrait encore demander, pourquoi fait-on une différence entre le bœuf libre où le propriétaire doit payer le dommage,

---

causés *par gramma*, par une action indirecte ; or, dans les dommages causés par les animaux, leur propriétaire n'en est que le *gorem*, la cause indirecte ; ce n'est donc que par exception qu'on fait payer les dommages causés par les animaux, comme si leur propriétaire les avait causés directement. La loi n'a pas fait ces exceptions en faveur des païens étrangers en Palestine qui n'acceptent pas les lois juives. Plus bas [fol. 38] il est dit expressément que les païens ne doivent pas en Palestine profiter des lois exceptionnelles, *parce qu'ils n'acceptent pas les lois.*

[1] Le sourd-muet est considéré comme un fou [V. ma traduction du Synhedrin].

et la flamme où il serait acquitté? Rîsch Lakesch a dit au nom de H'izkiyah : Si un homme avait donné à un fou ou à un mineur un charbon, que ce fou ou ce mineur a allumé, et que le feu ait causé un dommage, l'homme n'est pas obligé de le payer ; mais s'il avait donné au fou ou au mineur une flamme, il est obligé de payer le dommage.

Réponse. — La beraïtha parle d'un bœuf attaché et d'une fosse couverte, qu'elle compare avec un charbon éteint ; elle oblige de payer pour le bœuf qui peut se détacher et pour la fosse dont la couverture peut s'écrouler, mais elle n'oblige pas de payer pour le charbon qui ne peut pas s'allumer tout seul.

Question. — D'après rabbi Johanan qui dit : Quand même un individu a mis entre les mains d'un fou ou d'un mineur une flamme, il n'est pas obligé de payer le dommage, il faudra admettre que la beraïtha parle d'une flamme, qu'elle ne peut évidemment comparer qu'avec un bœuf libre et une fosse découverte. Pourquoi ferait-on une différence entre une flamme et un bœuf libre ?

Réponse. — Dans le cas de la flamme, c'est le fou ou le sourd-muet ou le mineur qui a causé le dommage ; tandis que le bœuf et la fosse ont seuls fait le mal.

On lit dans une beraïtha : le bœuf a quelque chose de plus grave que la fosse, et la fosse à son tour a quelque chose de plus grave que le bœuf. Voici sous quel rapport le bœuf est considéré comme plus grave : s'il tue un homme, son propriétaire paie le *Khopher*, prix de rachat ; s'il tue un esclave, le propriétaire paie 30 sicles [Exode, XXI, 32] ; si le bœuf est condamné pour avoir tué un homme, il est *assour behanaah*, défendu sous le rapport de jouissance, c'est-à-dire qu'on défend à son propriétaire tout profit qu'il pourrait se procurer du travail du bœuf ou de sa chaire ; le bœuf enfin a l'habitude d'*aller* faire du mal ; tout cela n'existe pas dans la fosse. La fosse est plus grave que le bœuf sous les rapports suivants : elle est destinée depuis qu'on l'a creusée à faire du mal ; dès la première fois qu'elle cause un dommage, elle est considérée

comme une chose nuisible par nature ou par habitude; le bœuf, au contraire, la première fois qu'il a tué un animal, est encore considéré comme un *tham*, habituellement inoffensif, et le propriétaire ne paie que la moitié du dommage.

Fol. 10). Le bœuf est sous certains rapports plus grave que le feu, sous d'autres rapports c'est le feu qui est plus grave. Si le bœuf a tué un homme, son propriétaire paie le prix de rachat; s'il a tué un esclave, le propriétaire paie 30 sicles; s'il est condamné pour avoir tué un homme, il est *assour behanaah*; si son propriétaire l'a mis sous la garde d'un sourd-muet [qui est considéré comme un aliéné], d'un fou ou d'un mineur, il est responsable des dommages qu'il cause; tout cela n'existe pas dans le feu.

Si, dit Raschi, le feu a brûlé un homme, on n'est pas condamné, car la victime a dû se sauver; si la victime était attachée, il y a condamnation à mort et pas de prix de rachat.

Le feu est plus grave que le bœuf, en ce sens que, dès la première fois qu'il cause un dommage, il est considéré comme une chose nuisible par nature et par habitude; il n'en est pas ainsi du bœuf.

Le feu est sous certains rapports plus grave que la fosse, sous d'autres c'est la fosse qui est plus grave. La fosse est plus grave en ce sens que depuis qu'on l'a creusée, elle est destinée à faire du mal, et si on la met sous la garde d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, on est responsable du dommage qu'elle cause; il n'en est pas ainsi du feu. Le feu est plus grave que la fosse, en ce sens que le feu par sa nature va chercher les choses qu'elle détruit, et qu'on doit payer non-seulement s'il brûle ce que le feu brûle d'ordinaire [ex. le bois], mais aussi s'il endommage des choses qui ne sont pas destinées à être brûlées par le feu [la ghemana va l'expliquer]; tout cela n'existe pas dans la fosse.

Question. — Pourquoi la beraïtha ne parle-t-elle pas d'un autre rapport, sous lequel le bœuf est plus grave que la fosse? c'est que, si le bœuf a endommagé le harnais, son propriétaire doit payer, mais si un âne avec son harnais est tombé dans la

fosse, on ne paie pas pour le harnais. [V. Mischnah, fol. 52, recto.]

Réponse. — La beraïtha adopte l'opinion de rabbi Joudah, qui fait payer pour le harnais déchiré dans la fosse. On peut dire aussi que notre beraïtha n'adopte pas l'opinion de rabbi Joudah, mais qu'elle n'a pas eu l'intention d'énumérer tous les cas dans lesquels le bœuf, la fosse et le feu se distinguent entre eux, puisqu'elle a négligé aussi de parler des choses cachées; si le feu a brûlé le blé du champ et les choses que le propriétaire a cachées dans le blé, on ne paie que pour le blé, et non pas pour les choses cachées, si ces choses ne se cachent pas d'ordinaire dans les champs, et le défendeur est acquitté; car il peut dire que les choses étaient cachées et qu'il ne pouvait pas s'attendre à ce qu'elles se trouvassent là [1]. L'acquittement pour une cause pareille n'existe pas dans le cas de dommage fait par le bœuf ou par la fosse [v. plus bas fol. 61, verso].

Question. — Quelles sont les choses qui ne sont pas destinées à être brûlées, dont parle la beraïtha?

Réponse. — La beraïtha veut dire que, si le feu a endommagé le champ ou les pierres, on est obligé de payer le dommage.

Notre mischnah dit: Si j'ai contribué un peu au dommage, je dois payer comme si j'avais fait seul tout le dommage. Une beraïtha en donne un exemple. Un homme a creusé une fosse jusqu'à la profondeur de 9 *tephah'im* [2] et un autse individu y a ajouté un *tephah'*, pour compléter les 10 tephah'im [3]. Dans ce cas c'est le dernier qui doit payer le dommage causé par la fosse, quoiqu'il n'ait fait que contribuer un peu au dommage, puisqu'il n'a creusé qu'un *tephah'*.

---

[1] Une idée analogue se trouve plus bas [fol. 62]. Si un individu donne à un gardien une pièce d'or en lui disant que c'est une pièce d'argent, et si le gardien la perd, il ne paie que pour une pièce d'argent. L'explication de Raschi est réfutée par les Thossephoth.

[2] *Tephah'im*, pluriel de *tephah'*, une mesure de quatre travers de doigt [v. Exode XXXVII, 12].

[3] On admettait que l'animal tombé dans une fosse peut se blesser ou mourir par deux causes, savoir :

Question. — Il paraît que notre beraïtha n'adopte pas l'opinion de Rabbi. Car on lit dans une autre beraïtha : Si un individu creuse une fosse jusqu'à la profondeur de 9 *tephah'im*, et qu'un autre y ajoute le 10e *tephah'*, c'est le dernier qui doit payer le dommage. Rabbi dit : Si l'animal tombé dans la fosse est mort, c'est le dernier qui paie [car sans le 10e *tephah'* la chaleur de la fosse n'aurait pas tué l'animal] ; mais si l'animal est seulement blessé [ou malade], tous les deux sont obligés de payer.

Réponse. — Rab Papa répond que notre beraïtha parle d'un cas où l'animal est mort.

Rabbi Zéra dit qu'on pourrait citer un autre exemple pour notre mischnah, comme l'exemple d'un cas où un individu a mis son bœuf sous la garde de cinq personnes, et que l'un de ces cinq gardiens a commis une faute, et le bœuf a causé un dommage ; car dans ce cas ce gardien est obligé de payer tout le dommage.

Mais on lui répond, que cet exemple ne serait pas bien choisi pour démontrer comment un individu qui ne fait que contribuer un peu au dommage est obligé de payer tout le dommage. Car de deux choses l'une. Ou bien les quatre autres gardiens ne pouvaient pas retenir le bœuf sans le cinquième, alors le cinquième ne remplissant pas son devoir, a fait tout le mal à lui seul. Ou bien les quatre individus pouvaient bien retenir le bœuf sans le cinquième, alors celui-ci n'a rien fait et il ne peut pas être obligé de payer.

Rab Schescheth dit qu'on pourrait citer l'exemple d'un cas, où un homme a allumé le feu et un autre individu a ajouté des faisceaux de bois pour augmenter le feu.

Mais on lui répond que c'est encore là un mauvais exemple. Car de deux choses l'une : si le feu n'avait pas fait le dommage

---

a) Par le choc,

b) Par la chaleur de la fosse. Pour que la chaleur le tue, il faut une profondeur de 10 tephah'im, et il faut que la fosse ne soit pas plus large que profonde. Pour que la chaleur blesse ou rende malade, on n'a pas besoin d'une profondeur de 10 tephah'im, mais il faut toujours que la fosse ne soit pas plus large que profonde. On pouvait reconnaître, si l'animal est mort par le choc ou par la chaleur [v. plus bas fol. 51].

sans les faisceaux ajoutés par le deuxième individu, celui-ci a fait tout le mal; si le mal avait pu être fait sans les faisceaux, le deuxième individu doit être acquitté.

Rab Papa dit qu'on pourrait citer l'exemple de la beraïtha qui dit: Si cinq individus étaient assis sur un banc qui ne s'était pas cassé sous leur poids, mais qui s'est cassé quand une sixième personne est arrivée, c'est la sixième personne qui paie.

Mais on lui répond aussi qu'on ne pouvait pas citer cet exemple pour notre mischnah; car si le banc ne s'était pas brisé sans l'intervention du sixième individu, c'est celui-ci qui a fait tout le mal; si le banc s'était brisé sans lui, il doit être acquitté.

Question. — Comment expliquera-t-on cette beraïtha?

Réponse. — La beraïtha parle d'un cas, où le banc se serait brisé sans le sixième individu en deux heures, mais par l'intervention de cet individu il s'est brisé en une heure; dans ce cas il est nécessaire que la beraïtha nous apprenne que les cinq individus sont acquittés, quoiqu'ils aient pu briser le banc en deux heures, car ils peuvent dire qu'ils ne seraient pas restés deux heures sur le banc.— Pourquoi le sixième individu ne pourrait-il pas dire à son tour, que sans les cinq autres il n'aurait pas brisé le banc à lui seul? — Il s'agit d'un cas où il a brisé le banc, en s'appuyant sur les autres individus. On pourrait dire en sa faveur qu'il ne l'a pas brisé directement par le poids de son corps, mais indirectement par la force de ses bras; mais la beraïtha nous apprend qu'on ne peut pas faire cette différence, car toutes les fois qu'on brise quelque chose par son corps, on le fait par la force aussi bien que par la pesanteur.

On pourrait encore citer l'exemple de la beraïtha qui dit: Si dix individus ont frappé un homme, chacun avec son bâton, soit qu'il l'aient fait à la fois, soit l'un après l'autre, ils ne sont pas condamnés à mort. Rabbi Joudah fils de Bethera dit que le dernier est condamné à mort, parce que c'est lui qui a accéléré la mort de la victime. Mais on ne s'occupe pas ici de la peine capitale.

On peut conclure des paroles que notre mischnah emploie,

que, si l'animal est tué, le défendeur n'est pas obligé de restituer au demandeur un animal vivant ou de lui en donner la valeur, en prenant l'animal mort, mais que le demandeur est, au contraire, obligé de garder l'animal mort, et le défendeur ne lui paie que la différence qu'il y a entre la valeur actuelle de l'animal et celle qu'il avait avant sa mort. Cette idée est clairement exprimée dans une beraïtha.

Question que rab Khahana demande à Rab : — Comment pourrait-on penser que le défendeur fût obligé de prendre l'animal mort et de payer la valeur d'un animal vivant? Puisqu'il peut payer avec la marchandise la plus vile, il est évident qu'il peut aussi payer avec l'animal mort, c'est-à-dire qu'il peut dire au demandeur : je te donne l'animal mort pour sa valeur, et je te paierai le reste en argent ou en marchandises.

Réponse. — Il s'agit d'un cas très-ordinaire, où le cadavre s'est corrompu, et a perdu de sa valeur depuis sa mort jusqu'à la condamnation du défendeur. Si on admettait que le cadavre appartenait au défendeur qui est obligé de le remplacer par un animal vivant, et que ce défendeur donnât à présent le cadavre en paiement, il ne pourrait le donner que pour sa valeur actuelle. Mais la mischnah et la beraïtha admettent que le cadavre appartient au demandeur, et que le défendeur n'est obligé que de payer la différence qui existe entre la valeur d'un animal vivant et celle que l'animal avait aussitôt qu'il fut tué ; de sorte que c'est le demandeur qui subit la perte de la valeur par la corruption du cadavre [1].

Question. — Il paraît que la question de savoir, qui supportera la perte causée par la corruption du cadavre, n'est pas

---

[1] Les Thossephoth demandent : N'y a-t-il pas contradiction entre ce passage et celui mentionné plus bas [folio 34, recto], que si l'animal blessé a perdu de sa valeur depuis le moment de la blessure jusqu'à la condamnation du défendeur, c'est le défendeur qui supporte cette perte. Mais ils répondent, que dans notre cas le demandeur est la cause de la perte qui était prévue, et il aurait dû vendre le cadavre tout de suite après la mort. Dans l'autre cas il peut dire qu'il n'a pas vendu l'animal blessé, car il espérait sa guérison, ou une amélioration de son état de santé.

résolue par tout le monde de la même manière ; car on lit dans une beraïtha :

Fol. 11]. Si une bête a été déchirée par un carnivore chez un *schomer S'akhar* [gardien pour salaire], le gardien est acquitté, s'il a des témoins que l'accident est arrivé sans sa faute. Abba Saül dit : Si l'accident est arrivé par la faute du gardien, il doit apporter le cadavre pour le taxer, afin de savoir à quelle somme monte la différence entre la valeur du cadavre et celle de l'animal vivant, et le gardien paiera cette différence. Quel peut être le désaccord entre Abba Saül et ses collègues ? Tout le monde est évidemment d'accord que, si l'accident arrive par la faute du gardien, il doit payer le dommage. Le désaccord ne peut donc être que par rapport à la perte causée par la corruption du cadavre, Abba Saül veut que les juges fixent la valeur que l'animal a eue au moment de sa mort, et la perte qu'il a subie par la corruption sera supportée par le demandeur ; tandis que d'après ses collègues cette perte sera supportée par la défendeur.

Réponse. — Tout le monde admet, que la perte causée par la corruption du cadavre doit être supportée par le demandeur, mais Abba Saül veut que ce soit le gardien qui se charge de la besogne d'apporter le cadavre de l'endroit où l'accident est arrivé, et ses collègues veulent que cette charge incombe au propriétaire de l'animal. On trouve aussi une beraïtha où l'on dit : D'autres [1] disent que c'est celui qui a creusé la fosse qui est obligé de monter l'animal qui y est mort. Ils adoptent l'opinion d'Abba Saül. Rabba dit qu'il est obligé de le faire, quand même il ne gagnerait rien par cette besogne, c'est-à-dire que le cadavre n'aura pas une valeur plus élevée étant en dehors de la fosse que celle qu'il avait dans la fosse.

Samuel dit : Si un individu a volé ou enlevé par force des bestiaux ou d'autres objets et que ces bestiaux ou ces objets se soient endommagés chez lui, on n'est pas dans l'usage de faire taxer leur valeur actuelle pour faire payer la différence qu'il

---

[1] L'expression *d'autres* disent, indique rabbi Meyer [v. traité Horjoth, fol. 13, verso].

y a entre cette valeur et celle qu'ils avaient au moment du vol ou de l'enlèvement, mais on oblige le voleur ou le brigand de payer la valeur entière, et on le laisse garder les choses endommagées pour lui.

Ce n'est que dans le cas de dommage [causé involontairement par défaut de surveillance du bœuf, de la fosse, etc.] qu'on oblige le demandeur d'accepter les choses gâtées. Mais moi je dis qu'il doit en être de même d'un *schoël*, celui qui emprunte un animal ou un objet, qui s'est endommagé chez lui ; et Abba [1] est d'accord avec moi.

Question. — Comment faut-il comprendre les paroles : *il en est de même d'un schoël?* Est-il comparé au voleur qui est obligé de payer la valeur entière de l'objet endommagé, ou bien est-il comparé au cas de dommage, où le défendeur peut rendre l'objet endommagé pour ne payer que la différence qui existe entre la valeur actuelle de l'objet et celle qu'il avait avant d'être endommagé?

Réponse. — Un homme avait emprunté une hache à un autre individu, et il l'avait cassée. On se présenta devant Rab qui dit au défendeur : Va lui payer la valeur d'une bonne hache ; mais rab Khahana et rab Assé lui dirent : Est-ce ainsi qu'on juge une affaire pareille? Et Rab ne répondit rien. Il en résulte que le défendeur peut rendre la hache cassée pour le prix qu'elle vaut et ne payer que le reste.

Oùla dit au nom de rabbi Elàzar que même un voleur et un brigand peuvent rendre les objets gâtés pour la valeur qu'ils ont actuellement, afin de ne payer que le reste. Rab Papé dit que non. La ghemara décide qu'un voleur et un brigand sont obligés de payer la valeur entière, en gardant l'objet gâté, tandis que le *schoël*, celui qui emprunte, peut rendre l'objet gâté pour ce qu'il vaut, en payant le reste.

Oùla dit encore au nom de rabbi Elàzar : La vente du gros bétail devient valable par l'acte de la *meschikhah* [2].

---

[1] Abba est celui qu'on appelle d'ordinaire Rab [v. ma trad. de Kethouboth, p. 9].

[2] *Meschikah* vient de *maschakh*, tirer, attirer à soi [v, ma traduction de Kethouboth, p. 106].

Question. — N'avons-nous pas une mischnah, où il est dit que la vente devient valable par la *messirah* [1] ?

Réponse. — Oùla admet l'opinion des docteurs de la beraïtha, car on lit dans une beraïtha : Les docteurs disent : le gros bétail et le petit bétail s'achètent par la *meschikhah ;* Rabbi Simon dit par le soulèvement. [Raschi dit, que le soulèvement du gros bétail se fait, en le faisant marcher sur quelque chose.]

Oùla dit encore au nom de rabbi Elàzar : Quand les frères qui ont vécu de l'héritage en commun, veulent enfin le partager entre eux, on taxe les habits qu'ils portent comme tout ce qu'on trouve dans la succession, mais on ne taxe pas les habits de leurs enfants, car, dit Raschi, ce serait une humiliation de faire venir les enfants au tribunal pour taxer les vêtements qu'ils portent. Rab Papa dit que souvent on ne taxe pas même leurs propres habits, comme ceux du plus âgé des frères, car c'est avantageux pour les autres frères que le plus âgé, comme représentant de la maison, soit convenablement habillé ; si donc ses vêtements valent plus que ceux des autres frères, on ne doit pas compter cette différence comme une dépense faite pour lui seul, mais comme faite dans l'intérêt commun.

Oùla dit encore au nom de rabbi Elàzar : Si un gardien a remis un dépôt à un autre gardien, et que ce dépôt se soit perdu ou endommagé, le premier gardien n'est pas plus responsable pour l'accident arrivé chez le deuxième gardien que si cet accident était arrivé chez lui-même.

On sait qu'un *schomer h'inam,* un gardien sans salaire, ne paie pas si le dépôt est perdu ou volé sans qu'il y ait eu de la faute du gardien ; un *schomer s'akhar,* un gardien pour salaire, doit payer dans ce cas. Il en résulte qu'un *schomer s'akhar* garde le dépôt d'ordinaire mieux qu'un *schomer h'inam.* Eh bien, Oùla dit au nom de rabbi Elàzar que non-seulement si un *schomer h'inam* qui a remis le dépôt à un *schomer s'akhar* [il a payé le deuxième gardien pour garder le dépôt], on ne peut pas le condamner au paiement, parce qu'il l'a remis à un

[1] *Messirah* [de *massar,* remettre], la remise de l'objet à l'acheteur [v. ma trad. de Kethouboth, p. 95].

autre individu, puisque celui-ci se faisant payer un salaire, le garderait mieux; mais encore si le premier gardien recevait un salaire pour le garder, et qu'il l'ait donné à un autre individu pour le garder sans salaire, le premier n'est pas responsable si le dépôt s'est perdu par un *ones*, accident qu'on ne pouvait pas éviter, et on ne peut pas le condamner au paiement pour avoir remis le dépôt à un autre individu, car il l'a remis à un homme qui jouit de sa raison. Rabba dit, au contraire, que le premier gardien doit payer, si le dépôt se perd par un *ones*, non-seulement si le premier était un *schomer s'akhar*, et le deuxième un *schomer h'inam*, mais encore si le premier était un *schomer h'inam* et le deuxième un *schomer s'akhar*, le premier doit payer, si le dépôt s'est perdu par un *ones;* car le propriétaire peut lui dire : moi je ne peux pas savoir s'il y avait un *ones*, un accident qu'on ne pourrait pas éviter, ou s'il y avait négligence coupable de la part du gardien, c'est pourquoi la loi oblige le gardien de prêter serment qu'il ne s'est rendu coupable d'aucune négligence. C'est pourquoi j'ai donné le dépôt à toi, parce que j'ajouterais foi à ton serment, mais je ne l'aurais pas confié au deuxième gardien, dont le serment ne m'inspire pas confiance.

Oùla dit encore au nom de Rabbi Elàzar: Un créancier peut saisir les esclaves du débiteur pour sa dette. Rab Nah'aman demande à Oùla, si Rabbi Elàzar veut qu'on puisse saisir les esclaves même après la mort du débiteur, en comparant les esclaves aux immeubles qu'on peut saisir même des héritiers. Oùla répondit que non [il compare les esclaves au mobilier qu'on ne peut pas saisir des héritiers].

Question. — Comment! Oùla vient nous apprendre qu'on peut saisir les esclaves du débiteur lui-même? Cela va sans dire, puisqu'on peut même prendre les habits qu'il porte [1].

Réponse. — Oùla parle d'un cas où le débiteur a hypothéqué son esclave pour sa dette, et qu'il l'a vendu ensuite. Il admet

[1] Les Tossephoth rappellent que le créancier ne peut pas saisir les vêtements du débiteur [v. traité Baba metzia', fol. 113], et ils répondent qu'on parle ici d'un débiteur qui a plus de vêtements qu'il n'en a besoin.

l'opinion de Rabba qui dit : Si le débiteur a hypothéqué [1] son esclave et qu'il l'ait vendu ensuite, le créancier peut le prendre à l'acheteur; mais si le débiteur a hypothéqué son bœuf et qu'il l'ait vendu, le créancier ne peut pas le saisir; car on ne donne pas un esclave en hypothèque sans faire du bruit [l'acte qui peut faire changer de maître à un esclave est un événement important et ne passe pas inaperçu]; par conséquent l'acheteur aurait dû le savoir, et ne pas l'acheter. Donner un bœuf en hypothèque est un acte peu important et peut passer inaperçu; l'acheteur a donc pu l'ignorer, et on ne peut pas lui faire des reproches de l'avoir acheté pour lui faire perdre son argent.

Fol. 12. Quand Rab Nahàman est sorti, Oùla dit à ceux qui sont restés : Rabbi Elàzar veut qu'on puisse saisir les esclaves même des héritiers. Quand Rab Nahàman l'a appris, il a dit : Oùla a donc évité les objections que je lui aurais faites. Un fait s'est présenté dans la ville de *Nahardéa*, où les juges ont fait saisir les esclaves des héritiers. Un fait s'est présenté dans la ville de *Pombeditha*, où rab Hàna, fils de Bizna, en a fait autant. Mais rab Nahàman dit aux plaideurs : Allez faire rendre les esclaves, car autrement je ferai saisir vos maisons pour dédommager les hérétiers [2]. Rabba dit alors à Rab Nahàman : Voilà Oùla, rabbi Elàzar, les juges de Nahardéa et rab Hàna, fils de Bizna, qui sont tous d'accord à considérer les esclaves comme un immeuble, et toi seul tu fais opposition; sur qui peux-tu t'appuyer? Rab Nahàman lui répondit : Je connais une beraïtha sur laquelle je m'appuie. Car Abimé lit dans une beraïtha : Le *prozboul* [3] qu'on fait pour pouvoir se faire

---

[1] Le texte dit : « il l'a fait une *ipothequé*, avec *aleph* initial, et *tav* pour *th*. On peut en conclure que les Juifs prononçaient les mots grecs sans l'esprit rude, et que le *teta* grec correspond au *tav* hébreu. Raschi donne à ce mot une origine chaldéenne « *apo the ké*, composé de trois mots chaldéens, *apo*, ici; *thé*, elle [la dette] sera; *kaï*, placée, c'est-à-dire « ta dette se retrouvera dans cette hypothèque. »

[2] Rab Nahàman était le gendre du chef de l'exil et il considère ces jugements, disent les Thossephoth, comme contraires aux paroles explicites d'une mischnah qu'on doit annuler.

[3] V. ma trad. de Kethouboth, p. 79.

payer la dette après l'année de la *schmitah*, est valable pour saisir un immeuble, mais non pas pour saisir des esclaves. Si un individu achète à la fois un immeuble et du mobilier, il suffit qu'il prenne possession de l'immeuble de façon à valider sa vente, pour que celle du mobilier devienne également valable ; mais, s'il achète à la fois des esclaves et du mobilier, la prise en possession des esclaves ne suffit pas pour rendre valable la vente du mobilier. Il en résulte que les esclaves sont considérés comme du mobilier.

Question. — Il paraît que la question de savoir si les esclaves doivent être considérés comme un immeuble ou comme du mobilier, est une question de litige entre les thanaïm [1]. Car on lit ailleurs : Si on achète des esclaves et des terrains, la prise en possession des esclaves ne suffit pas pour valider la vente des terrains, ni celle des terrains pour valider la vente des esclaves [la ghemara va en donner le motif]. Si on achète des terrains et du mobilier, la prise en possession des terrains suffit pour valider la vente du mobilier, mais celle du mobilier ne suffit pas pour les terrains. Si on achète des esclaves et du mobilier, la prise en possession des esclaves ne suffit pas pour rendre valable la vente du mobilier, ni celle du mobilier pour valider la vente des esclaves. Dans une beraïtha on lit que la prise en possession des esclaves suffit pour rendre valable la vente du mobilier. Pourquoi ce désaccord entre l'auteur du premier passage et celui de la beraïtha ? C'est que le premier considère les esclaves comme du mobilier, et l'autre les considère comme un immeuble.

Réponse. — Rab Yka, fils de rab Amé, dit : On peut admettre qu'ils sont tous les deux d'accord à considérer les esclaves comme un immeuble. Mais celui qui dit que la prise en possession des esclaves ne suffit pas pour valider la vente du mobilier, pense qu'il n'y a que les terrains ou les maisons qui sont réellement immobiles, dont la prise en possession peut suffire pour valider la vente du mobilier, mais non pas la prise en possession des esclaves qui sont des êtres mobiles.

---

[1] Les *Thanaïm* sont les docteurs antérieurs ou contemporains du rédacteur de la mischnah.

D'autres disent que rab Yka, fils de rab Ydé, répondit autrement: On peut admettre, dit-il, qu'ils sont tous les deux d'accord à considérer les esclaves comme du mobilier, de sorte que leur prise en possession ne suffit pas pour rendre valable la vente du mobilier. Mais celui qui dit que la prise en possession de l'esclave suffit pour valider la vente du mobilier, parle d'un cas où cet esclave porte le mobilier sur soi.

Question. — A quoi sert-il que l'esclave porte le mobilier sur soi? On sait que la position du mobilier dans la cour de l'acheteur peut rendre l'achat de ce mobilier valable. Cependant si on achète une bête avec les choses qu'elle porte, la prise en possession de la bête ne suffit pas pour rendre valable la vente des objets, malgré leur position sur la bête qui peut bien être considérée comme la cour de l'acheteur, mais seulement comme une cour ambulante. Il ne suffira pas même que la bête ou l'esclave reste en place pour qu'on puisse le considérer comme la cour de l'acheteur, car Rabba a dit: Tout ce qui, en marchant, ne peut pas rendre valable l'achat des objets qu'il porte sur soi, ne peut pas le faire non plus, en restant en place étant assis [V. *Traité Raba Metzià*, fol. 9, *verso*].

Réponse. — Il s'agit d'un cas où l'esclave est attaché.

Autre question. — On a lu plus haut que la prise en possession des terrains ne suffit pas pour valider l'achat des esclaves. N'avons-nous pas une beraïtha qui dit: La prise en possession d'un terrain suffit pour rendre valable l'achat des esclaves?

Réponse. — Celui qui dit que la prise en possession d'un terrain suffit pour valider l'achat des esclaves, parle d'un cas où les esclaves se trouvent dans ce moment sur ce terrain; l'autre parle d'un cas où les esclaves se trouvent ailleurs au moment de la prise en possession du terrain.

Question. — Si on considère les esclaves comme du mobilier, on comprend que la prise en possession d'un terrain ne peut valider leur achat que s'ils se trouvent en ce moment sur ce terrain. Mais si on les considère comme un immeuble, il n'est pas nécessaire qu'ils se trouvent sur le terrain au moment de

sa prise en possession. Car Samuel a dit : Si un individu achète 10 terrains dans 10 pays différents, la prise en possession d'un seul terrain suffit pour valider l'achat de tous.

Réponse. — Quand même tu admettrais que les esclaves fussent considérés comme du mobilier, on pourrait ici dire qu'il n'est pas nécessaire qu'ils se trouvent sur le terrain, car nous savons que la prise en possession d'un terrain suffit pour valider l'achat du mobilier, quand même ce mobilier ne se trouve pas sur ce terrain. Comment donc expliqueras-tu l'opinion de celui qui dit : La prise en possession d'un terrain ne suffit pas pour valider l'achat des esclaves quand ceux-ci ne se trouvent pas sur le terrain ? Tu diras qu'il faut distinguer entre le mobilier qui est réellement mobile, comme un esclave, un animal, et un mobilier qui n'est pas spontanément mobile, comme les objets inanimés. S'il en est ainsi, tu peux bien admettre que les esclaves sont considérés comme un immeuble, mais tu distingueras entre un immeuble qui est réellement immobile, comme les terrains, et un être considéré comme immeuble mais qui en réalité est mobile, comme un esclave.

Fol. 13). *Question.* — La Mischnah dit : Biens des *bené berith*, de ceux qui vivent sous nos lois. Qu'est-ce qu'elle veut exclure ?

Réponse. — La mischnah l'explique plus loin [fol. 37, *verso*].

Question. — La mischnah dit : « Si la chose qui a causé le dommage a un propriétaire connu. » Qu'est-ce qu'elle veut exclure par ces mots?

Réponse. — Rab Joudah dit : Elle veut exclure le cas où l'on ne sait pas quel est le bœuf qui a causé le dommage, de sorte que l'un dit : c'est ton bœuf qui a fait le mal, et l'autre dit : c'est le tien. La mischnah qui dit plus bas [fol. 35] que dans ce cas personne n'est condamné à payer, est l'explication de notre mischnah.

Une beraïtha dit que notre mischnah veut exclure le cas où un bœuf qui n'appartenait à personne a causé un dommage, et où plus tard un individu s'est emparé de ce bœuf pour

garder comme sa propriété ; dans ce cas cet individu n'est pas obligé de payer le dommage.

Rabbina dit que la mischnah veut exclure le cas où le bœuf, après avoir causé le dommage et avant la condamnation de son propriétaire de payer ce dommage, est devenu libre, son propriétaire ayant déclaré qu'il renonce à ses droits sur lui et que tout le monde peut le prendre, ou bien si son propriétaire l'a offert au temple. Dans ces cas le propriétaire n'est pas obligé de payer le dommage [1].

Question. — La mischnah parle d'une place commune au demandeur et au défendeur. Que veut-elle dire ?

Fol. 14). *Réponse.* — Après une discussion la ghemara décide que si le défendeur avait le droit d'introduire son bœuf dans la place commune, il n'est pas obligé de payer le dommage que le bœuf a causé par les dents [ex. en mangeant ce qui appartient au demandeur] ou par les pattes ; mais il paie le dommage que le bœuf a causé par méchanceté avec les cornes. Si le défendeur n'avait pas le droit d'introduire dans la place commune son bœuf, il doit payer pour tous les dommages que le bœuf a causés. Il y a des doutes si d'après Rabbi Elàzar le propriétaire du bœuf est obligé de payer les dommages causés par les dents ou les pattes dans une place commune, où il avait le droit de mettre tout ce qu'il voulait, excepté les bœufs.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Simon, fils d'Elàzar, établit quatre règles dans les affaires de dommages concernant la place où le dommage a eu lieu, savoir : si la place appartient au demandeur, le défendeur doit payer tous les dommages ; si la place appartient au défendeur, il ne doit payer aucun dommage [car le demandeur ne devait pas y laisser entrer ce qui lui appartient] ; si la place est commune au défendeur et au demandeur [où ils peuvent introduire tout ce qu'ils veulent y compris leurs bestiaux], le défendeur n'est pas obligé de payer les dommages causés par les dents et les pattes de ses bestiaux,

---

[1] Je crois qu'on parle ici d'un *tham*, dont le propriétaire ne paie jamais plus que l'animal ne vaut.

mais il doit payer le dommage causé par la méchanceté de son animal qui a endommagé quelque chose avec les cornes, ou en poussant ou en mordant, ou en foulant avec les pattes pour faire du mal [v. plus haut les dérivés de la corne, fol. 2]; il doit payer [comme si le dommage avait eu lieu dans la rue] la première fois que l'animal a causé un dommage par méchanceté, la moitié du dommage quand l'animal est un *tham*, considéré comme inoffensif, et le dommage entier quand l'animal est un *mouad*, habitué à faire le mal [V. plus bas la mischnah, fol. 16, *verso*]. Si la place n'appartient ni au demandeur, ni au défendeur, celui-ci doit payer tous les dommages.

Question.— Si la place n'appartient pas au demandeur, pourquoi lui paiera-t-on le dommage causé par la dent ou la patte de l'animal qui a mangé ou foulé des choses qu'il y avait introduites sans avoir le droit de le faire?

Réponse. — Il s'agit d'une place où ni le demandeur, ni le défendeur ne pourrait laisser entrer de bœufs [1]; mais où le demandeur pouvait mettre ces objets.

Dans ce cas le défendeur est obligé de payer le dommage causé par les dents ou les pattes de son animal qui a mangé ou foulé les objets du demandeur, puisque celui-ci avait le droit d'y mettre ces objets, et si l'animal a causé un dommage par méchanceté avec les cornes, le défendeur paiera comme si ce dommage avait eu lieu dans la rue.

MISCHNAH.

Il faut qu'on estime la valeur du dommage en argent. On le paie par un terrain de la valeur du dommage. La condamnation au paiement des amendes ne peut se faire que par des juges *moumh'in*, des savants qui ont reçu leur diplôme. Les témoins doivent être des hommes libres et des *bené berith*, fils de

[1] J'accepte la variante des Thossephoth.

l'alliance, c'est-à-dire ceux qui vivent sous nos lois civiles [1]. Il n'y a pas de différence si les plaideurs sont des hommes ou des femmes. Le demandeur et le défendeur prennent part souvent tous les deux dans le paiement. [La ghemara va l'expliquer.]

GHEMARA.

Question. — Que veut dire la mischnah en disant : « Il faut qu'on estime la valeur du dommage en argent ? »

Réponse. — D'après rab Joudah la mischnah veut dire ce qu'on lit dans une beraïtha. Si une vache s'est embarrassée dans un vêtement qu'elle a déchiré en se cassant une patte, il faut qu'on estime la valeur de chacun de ces dommages, et

---

[1] On pensait que les esclaves et les païens étrangers qui ne reconnaissent pas les lois civiles des Juifs, devaient inspirer moins de confiance que les Juifs qui reconnaissent ces lois. Celui, par exemple, qui croit que la loi juive condamne injustement le défendeur pour le dommage causé par son bœuf, sera très-disposé à déposer un faux témoignage pour sauver le défendeur d'une condamnation qu'il croit injuste. Aussi le célèbre commentaire rabbi Acher dit-il que, pour le bœuf d'un païen qui a tué celui d'un Juif, le païen ne peut être condamné à payer que sur le témoignage des *bené berith*, qui vivent sous nos lois civiles [Rabbenou Acher, fol. 125]. Plus bas [fol. 113], Rabba dit qu'un Juif peut déposer contre un Juif en faveur d'un païen devant un tribunal païen composé de juges compétents ; mais il ne doit pas le faire devant des juges païens qui ne sont pas compétents. Ceci explique pourquoi la mischnah en parle précisément à propos du dommage causé par les animaux, et pourquoi elle désigne les Juifs ici par un nom qu'on ne trouve pas ailleurs dans la mischnah. C'est que les païens n'admettaient pas de paiement pour les dommages causés par des animaux ; ils ne reconnaissaient pas les lois mosaïques concernant ces réclamations ; c'est pourquoi leur témoignage est suspect dans ces cas et non pas dans d'autres cas [V. ma traduction de Ghitin, fol. 9 et 10]. Le commentaire rabbenou Ascher a été frappé aussi de ce que la mischnah parle du témoignage des païens précisément à propos des dommages causés par des animaux, mais son explication ne me paraît point admissible. De nos jours encore on n'admet pour témoins que ceux qui reconnaissent les lois de l'Etat comme des lois justes.

si l'un d'eux est plus grand que l'autre, on paiera la différence.

La mischnah dit qu'on paie par un terrain; cela s'applique au cas où le défendeur est mort, car le demandeur n'a pas le droit de saisir le mobilier de l'héritage. On lit dans une beraïtha : Le tribunal ne peut faire saisir pour les dommages que les immeubles; mais si le demandeur a saisi du mobilier, le tribunal lui fait payer de ce mobilier. La ghemara dit qu'il s'agit ici des héritiers, et que la beraïtha veut dire que le tribunal ne peut faire saisir des héritiers [après la mort du défendeur] pour les dommages que les immeubles ; mais si le demandeur a saisi du mobilier *du vivant du défendeur*, il peut se faire payer de ce mobilier.

Fol. 15). Quand un bœuf a causé un dommage par méchanceté avec les cornes pour la première fois, il est considéré comme un *tham*, inoffensif, et son propriétaire ne paie que la moitié du dommage [v. plus bas fol. 16, verso]. Rab Papa dit que cette moitié est *mamona*, l'argent du demandeur, comme s'il avait prêté de l'argent au défendeur. Il admet qu'en général les bœufs ont besoin d'être surveillés; si le propriétaire n'a pas surveillé son bœuf, il est responsable et il serait juste de lui faire payer le dommage entier; ce n'est que par une faveur spéciale, puisque son bœuf était un *tham*, inoffensif jusqu'à présent, que la loi ne demande que le paiement de la moitié du dommage. Rab Houna, fils de rab Josué, dit, au contraire, que cette moitié est *Knassa*, une punition pécuniaire, une amende. Il admet qu'en général les bœufs n'ont pas besoin d'être surveillés s'il n'ont pas encore fait de mal; dans le cas où le bœuf cause un dommage par méchanceté pour la première fois, on ne peut pas condamner son propriétaire pour ne pas l'avoir surveillé, puisqu'il était inoffensif; il serait donc juste de l'acquitter complètement; mais la loi le punit de l'amende, qui consiste dans le paiement de la moitié du dommage, pour qu'à l'avenir il surveille son bœuf [1].

---

[1] V. ma trad. de Kethouboth, p. 23.

Question. — Notre mischnah dit : « Le demandeur et le défendeur prennent part souvent dans le paiement. » Elle a raison d'après rab Papa, si le défendeur devait payer le dommage entier et il ne paie que la moitié. Mais d'après rab Houna, fils de rab Josué, le défendeur ne devrait rien donner et le demandeur prend encore ce qui ne lui appartient pas ; on ne peut donc pas dire que celui-ci prend part dans le paiement.

Réponse. — La mischnah parle de la perte en valeur que le cadavre de l'animal a subie par la corruption depuis l'accident jusqu'à la condamnation ; cette perte est supportée par le demandeur ; soit que le bœuf ait fait ce mal pour la première fois, soit qu'il fût déjà un *mouad,* habitué à le faire.

Autre question. — La mischnah dit plus bas [fol. 16, *verso*] : Quelle est la différence entre un *tham,* inoffensif, un bœuf qui fait le mal pour la première fois, et un *mouad,* un bœuf habitué à faire le mal? Pour le dommage causé [méchamment avec les cornes] par un *tham* on ne paie que la moitié du dommage, et seulement du bœuf même [1] ; tandis que pour un *mouad* on paie le dommage entier et des meilleurs des terrains [si le défendeur ne donne que des terrains ; et la somme à payer peut dépasser la valeur du bœuf qui a fait le mal]. D'après rab Houna, fils de rab Josué, que la moitié du dommage qu'on paie pour un *tham* est une amende, le défendeur serait complètement acquitté, si le fait n'était connu que par son aveu, car, on ne peut pas être condamné à payer une amende sur son propre aveu ; tandis que pour un *mouad* le défendeur sera obligé de payer, quand même le fait ne serait connu que par son aveu. La mischnah aurait donc dû ajouter encore cette différence entre le *tham* et le *mouad.*

Réponse. — La mischnah ne s'est pas proposé d'énumérer toutes les différences ; elle a aussi négligé cette autre diffé-

---

[1] Le défendeur ne peut pas être condamné à une somme qui dépasserait la valeur du bœuf qui a causé le dommage, si le bœuf était un *tham.*

rence que pour un *mouad* qui a tué un homme on paie le *Khopher* [Exode XXI, 30], [le prix pour se racheter] aux héritiers, tandis que pour un *tham* on ne donne rien. D'autres disent que notre mischnah adopte peut-être l'opinion de rabbi Jossé le Galiléen, d'après laquelle on paie pour un *tham* la moitié du *Khopher*.

Autre question. — On lit ailleurs : Si un individu dit : mon bœuf a tué tel homme ou le bœuf de tel homme, il est condamné à payer sur son aveu. S'il s'agit ici d'un *tham*, on pourrait en conclure que pour un *tham* on paie sur son aveu la moitié du dommage ; ce n'est donc pas une amende.

Réponse. — Il s'agit ici d'un *mouad*.

Autre question. — On lit dans une mischnah : Dans tous les cas où le paiement fixé par la loi dépasse en valeur le dommage causé, on ne peut pas l'imposer à celui qui s'accuse lui-même [1], car c'est une amende, et on ne peut pas être condamné à une amende sur son aveu. Il en résulte qu'il y a des amendes qui dépassent en valeur le dommage causé, mais il n'y en a pas qui soient moindres en valeur que le dommage causé. Autrement la mischnah devrait dire : dans tous les cas où le paiement fixé par la loi *n'est pas celui du dommage* causé, on ne peut pas l'imposer à celui qui s'accuse lui-même.

Réponse. — La mischnah ne peut pas dire que, si le paiement fixé par la loi n'est pas celui du dommage causé c'est une amende, car il y a un cas où le paiement fixé à la moitié du dommage n'est pas une amende ; c'est celui où l'animal n'a pas causé directement le dommage par les pattes en marchant, mais indirectement en marchant sur des copeaux, et que ces copeaux sont allés briser ou salir quelque chose.

La ghemara décide que le paiement de la moitié du dommage imposé à celui dont le bœuf a pour la première fois endommagé quelque chose par méchanceté avec les cornes est une amende [comme aussi le paiement de la moitié du dommage dans les cas dérivés de la corne, V. plus haut folio 2].

---

[1] V. ma trad. de Kethouboth, p. 22.

Si le paiement pour le dommage causé méchamment par la corne ou par ses dérivés par un animal *tham*, inoffensif [l'ayant fait pour la première fois] est une amende, il en résulte que, si un chien a dévoré des moutons ou si un chat a dévoré des poules [pour la première fois], cas tellement extraordinaire qu'on ne peut pas le placer dans la catégorie des dommages causés par les dents, où l'animal mange des choses habituelles pour apaiser sa faim, mais qu'il faut placer dans la catégorie des dommages causés par les cornes, où l'animal le fait par méchanceté ; dans ce cas le paiement légal doit être considéré comme une amende ; par conséquent à Babylone les tribunaux ne peuvent pas imposer ce paiement. Car, dit Raschi, il n'y a que les savants autorisés par la *smikhah*, la cérémonie de l'imposition des mains, qui ont le droit de condamner à des amendes; or, à Babylone cette cérémonie ne se pratique pas [1]. Cela s'applique seulement au cas où les animaux dévorés étaient grands, mais s'ils étaient petits, le cas est assez ordinaire et il rentre dans la catégorie des dommages causés par les dents.

On vient de dire que les tribunaux de Babylone ne peuvent pas condamner le propriétaire du chien ou du chat à payer la moitié du dommage causé. Si le demandeur a fait une saisie lui-même, il n'est pas obligé de le rendre, mais il peut s'en faire payer la moitié du dommage causé [2]. Si le demandeur

---

[1] Ce passage est en contradiction avec celui du traité de Synhedrin [fol. 5], où il est dit que l'autorisation donnée par le *Resh galoutha* est valable même pour la Palestine ; celle du *nassie* n'est pas valable pour Babylone [V. ma traduction de Synhedrin, p. 5]. Certains docteurs ont à certaines époques donné la supériorité à Babylone. La question des Thossephoth n'a donc aucune valeur. D'autres docteurs ou ceux d'une autre époque ont donné la supériorité à la Palestine. Il en résulte qu'on pourrait à d'autres époques donner la supériorité aux autorités du Judaïsme espagnol, français, etc. Cependant les successeurs de Thalmud ne voulaient attribuer cette autorité à aucun Juif de leur époque.

[2] Les Thossephoth disent au nom de rabbi Tham que cela veut dire : Si le demandeur a saisi l'animal même qui a dévoré ses moutons ou ses poules, il peut se faire payer. Mais s'il saisit autre chose, il est obligé de le rendre. Autrement il pourrait saisir tout ce qu'il voudrait et le défendeur perdrait plus que la valeur du dommage.

exige qu'on lui fixe un terme pour aller en Palestine, on lui accorde sa demande, et si le défendeur ne veut pas aller avec lui en Palestine, on l'excommunie [1] pour le forcer d'y aller [2]. Dans tous les cas on force par l'excommunication le propriétaire du chien ou du chat, de tuer cet animal nuisible. Car on lit dans une beraïtha : Rabbi Nathan dit : Il est défendu d'élever un chien méchant dans la maison, et il est défendu aussi de mettre dans la maison une échelle qui n'est pas solide, car il est écrit : « Tu n'introduiras pas dans ta maison des choses meutrières » [Deuteron. XXII, 8].

MISCHNAH.

Il y a 5 *thamin* [pluriel de *tham*], animaux considérés comme un *tham*, inoffensif; c'est-à-dire qu'il y a cinq cas de dommage dans lesquels l'animal le faisant pour la première fois est considéré comme inoffensif, car il n'est pas dans son habitude de le faire, et son propriétaire ne paie que la moitié du dommage [3]. Une *behamah*, un animal domestique, n'est pas considéré comme habitué naturellement à blesser [par méchanceté] avec les cornes, ou en poussant avec le corps, ou en mordant pour faire du mal, ou en se couchant sur quelque chose pour l'endommager, ou en foulant [par méchanceté] quelque chose avec les pattes.

Il y a aussi cinq *mouádin* [pluriel de *mouád*], animaux considérés comme un *mouád*, habitué ou des-

---

[1] V. ma traduction de la législation du Thalmud, traité Semahoth, perek 5.

[2] Il faut supposer des circonstances où le voyage en Palestine ne lui causera ni frais, ni aucun inconvénient, autrement il me semble qu'on ne pourrait pas l'imposer au défendeur [V. ma traduction du Synhedrin, p. 77].

[3] Ces cinq cas que la mischnah va énumérer sont : la corne et ses quatre dérivés ; v. plus haut fol. 2.

tiné à causer le dommage ; c'est-à-dire qu'il y a cinq catégories de dommages dans lesquelles l'être qui les fait est traité comme un *mouád*. Ce sont :

1) La dent de l'animal, quand il mange ce qui convient à sa nature.

2) La patte de l'animal, quand elle brise quelque chose en marchant sans avoir l'intention de le briser méchamment.

3) Le bœuf qui est un *mouád*, habitué à causer des dommages par méchanceté avec les cornes ou des quatre autres manières sus-mentionnées, lesquelles faites pour la première fois font considérer le bœuf comme un *tham*.

4) Le bœuf qui cause un dommage par méchanceté avec les cornes ou des quatre autres manières sus-mentionnées pour la première fois dans une place qui appartient au demandeur; car si l'animal est entré chez le demandeur, quand même il aurait été un *tham*, son propriétaire doit payer le dommage entier, comme si l'animal était un *mouád*.

5) L'homme qui cause un dommage, lui-même, doit toujours payer le dommage entier, comme s'il était un *mouád*.

Le loup, le lion, l'ours, le tigre, le bardeles [1] et le serpent sont considérés comme *mouádin*, animaux habitués à causer des dommages. Rabbi Elázar dit : s'ils sont apprivoisés, ils ne sont pas considérés comme *mouádin* [quand ils font le mal pour la première fois]; mais le serpent est toujours un *mouád*.

---

[1] Le commentaire rabbi O'badjah, de Bartenourah, dit que c'est l'animal qu'on appelle en arabe *altzaba*.

GHEMARA.

Question. — La mischnah parle évidemment d'un cas où le dommage a eu lieu chez le demandeur, puisqu'elle dit que *la dent de l'animal* quand il mange... entraîne le paiement du dommage causé ; or, on ne paie pas ce que l'animal a mangé dans la rue. D'autre part, nous savons qu'il y a désaccord entre Rabbi Triphon et ses collègues pour le cas où un bœuf a causé un dommage par méchanceté avec les cornes chez le demandeur. D'après les collègues de rabbi Triphon, on ne paie pour le mal causé méchamment par les cornes, que la moitié du dommage, si le bœuf est un *tham,* quand même ce dommage aurait eu lieu chez le demandeur ; d'après rabbi Triphon, on paie la moitié, si le dommage a eu lieu dans la rue, mais on paie le dommage entier, si le bœuf est entré chez le demandeur pour faire du mal avec les cornes, quand même le bœuf aurait été un *tham.* Or notre mischnah, qui parle des cas où le dommage a eu lieu chez le demandeur, dit d'abord que pour le dommage causé par la corne le bœuf est un *tham,* pour la première fois, et on ne paie que la moitié du dommage, comme le veulent les collègues de rabbi Triphon ; puis elle compte pour le quatrième *mouad* le bœuf qui cause un dommage avec les cornes pour la première fois chez le demandeur, et entraîne le paiement du dommage entier, comme le veut rabbi Triphon. Il y a donc ici une contradiction.

Réponse.—Samuel dit qu'en effet le rédacteur de la mischnah a parlé d'abord comme les collègues de rabbi Triphon, et ensuite il a inscrit l'opinion de rabbi Triphon.

Fol. 16). Rabbi Eliézer donne au nom de rab une autre réponse. La mischnah, dit-il, est rédigée d'après l'opinion de rabbi Triphon, et elle parle des cas où les dommages ont eu lieu dans une place où le demandeur a le droit de mettre ses objets et non pas ses bœufs [1]. Si donc le bœuf du défendeur

[1] Les Tossephoth admettent cette variante qui me semble être la meilleure.

y est entré pour manger ce qui appartient au demandeur, il entraîne le paiement comme s'il avait mangé dans le champ du demandeur ; mais s'il y est entré pour blesser méchamment avec les cornes le bœuf du demandeur, il n'entraîne que le paiement de la moitié du dommage, comme s'il l'avait fait dans la rue, puisque la place n'appartient pas au demandeur pour y mettre ses bœufs.

Question. — Quand rab Khahana communiqua cette réponse à rab Zbid de Nehardéa, celui-ci lui fit l'objection que la mischnah ne peut pas s'expliquer d'après rabbi Triphon. Car elle dit : « la dent de l'animal, quand il mange ce qui convient à sa nature » est un *mouad* et entraîne le paiement du dommage entier. Il en résulte que si l'animal a mordu quelque chose qui ne convient pas à sa nature, mais qu'il l'a fait par méchanceté ou par bizarrerie, il n'entraîne que le paiement de la moitié du dommage, s'il le fait pour la première fois, car ce cas rentre alors dans la catégorie des dommages faits par les cornes. [V. plus haut fol. 2.]

Or, d'après rabbi Triphon, on doit payer même pour les dommages de la catégorie de la corne, le dommage entier s'il a eu lieu chez le demandeur, puisque la mischnah parle d'un cas où le dommage a lieu dans une place où le demandeur a le droit de mettre ses objets.

Réponse. — Rabbina dit : *Hassuré mehasra*, la mischnah doit être corrigée [1]. Voici la lecture qu'il faut adopter :

Il y a cinq *thamin...*, les mêmes cinq, s'ils ont fait le dommage trois fois, deviennent *mauadin ;* la dent qui mange ce qui convient à sa nature et la patte qui brise quelque chose en marchant, sans méchanceté, sont considérés comme *mouadin*, même pour la première fois ; c'est dans tous ces cas que le bœuf est un *mouad*.

Quant au bœuf qui cause des dommages méchamment [avec

---

[1] Je crois que presque toujours quand la ghemara dit d'une mischnah *h'assouré méh'asra*, elle veut dire qu'il y a des mots sous-entendus. Ici elle fait une véritable correction, parce qu'elle s'appuie sur la beraïtha.

ses cornes] chez le demandeur, il y a désaccord entre rabbi Triphon et ses collègues. Il y a aussi d'autres animaux *mouadin*, comme le loup, le lion, etc. On trouve cette variante aussi dans une beraïtha [1].

Samuel dit: Quand un lion, passant dans la rue, mange un animal, comme c'est dans sa nature de le faire, son propriétaire n'est pas obligé de payer le dommage, car c'est un cas qui rentre dans la catégorie des dommages de la dent où l'animal mange pour apaiser sa faim; or, quand un animal mange dans la rue, son propriétaire n'est pas obligé de payer.

Mais si le lion a tué l'animal avant de le manger, son propriétaire doit payer le dommage, car il n'est pas dans la nature du lion d'agir ainsi [2].

---

[1] On lit ici dans la ghemara que pour le cas que l'animal ait brisé des vases avec les pattes, rabbi Ela'zar distingue entre les grands vases et les petits. Le commentaire rabbenou Ascher dit que rab Alphes ne parle pas de cette distinction, parce qu'il ne l'admet pas.

[2] La ghemara, comme les commentaires, interprète les paroles de Samuel dans ce sens que le lion ayant causé un dommage d'une façon insolite, il faut le comparer au bœuf qui blesse avec les cornes, et le propriétaire ne paiera que la moitié du dommage. J'avoue que je ne comprends pas cette comparaison. La ghemara dit plus haut que pour le bœuf on ne paie que la moitié, parce qu'en général les bœufs n'ont pas besoin d'être surveillés, et que le propriétaire ne devrait rien payer si le bœuf blesse avec les cornes [v. plus haut p. 40]. Peut-on en dire autant du lion? Je crois que, d'après Samuel, le lion qui a tué par méchanceté entraîne le paiement entier du dommage, car son propriétaire est condamné pour ne pas l'avoir surveillé; seulement Samuel nous apprend que, si le lion n'a pas été méchant et qu'il n'ait fait que manger un animal selon sa nature, on tombe dans le cas où un bœuf mange du foin dans la rue, ce qui n'entraîne pas d'indemnité.

La ghemara, d'après son interprétation des paroles de Samuel que le lion ayant tué un animal avant de le manger, n'entraîne que le paiement de la moitié du dommage, lui objecte ce qu'on lit dans une beraïtha : si une *hajah*, un animal sauvage est entré dans la cour du demandeur et qu'il y ait tué un animal et qu'il l'ait mangé, le propriétaire du carnivore paie le dommage entier.

D'après mon interprétation la beraïtha et Samuel admettent que dans ce cas il faut payer le dommage entier. En un mot, je crois que si l'Ecriture dit qu'il faut se contenter de la moitié du dom-

MISCHNAH

Quelle différence y a-t-il entre un *tham*, animal inoffensif qui cause méchamment un dommage avec les cornes pour la première fois, et un *moua'd*, animal habitué à faire le mal? Pour un *tham*, on paie seulement la moitié du dommage, et seulement du corps même du *tham* [en d'autres termes le défendeur donne son animal en paiement, ou une autre chose qui a une valeur égale, ou moindre, si la moitié du dommage ne vaut pas l'animal, mais jamais il ne doit payer plus que l'animal ne vaut]. Pour un *moua'd* on paie le dommage entier, quand même il dépasserait la valeur de l'animal, et si le défendeur se libère avec des terrains, il doit donner ceux de la première classe [v. plus haut, p. 2].

---

mage dans la catégorie des dommages de la corne, quand la bête fait du mal d'une façon insolite par méchanceté pour la première fois ; c'est parce que, comme la ghemara l'indique plus haut, les bœufs en général n'ont pas besoin d'être surveillés. Mais cela ne peut s'appliquer qu'aux animaux apprivoisés ; tandis que les animaux sauvages ont toujours besoin d'être surveillés, par conséquent, s'ils ont fait du mal par méchanceté d'une façon insolite, et même pour la première fois, le propriétaire doit payer le dommage entier. Seulement étant admis qu'on ne paie pas pour le bœuf qui mange dans la rue pour apaiser sa faim, Samuel veut qu'on ne paie pas non plus pour le lion qui mange naturellement dans la rue sans méchanceté.

DEUXIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 17). Comment la patte est-elle un *moua'd*? c'est-à-dire dans quel cas l'animal est-il considéré comme un *moua'd*, causant un dommage avec la patte, de sorte que son propriétaire soit obligé de payer le dommage entier? C'est quand l'animal brise quelque chose avec les pattes en marchant naturellement, sans méchanceté; la *behemah*, l'animal apprivoisé, est un *moua'd*, habitué à marcher selon sa nature et à briser avec les pattes les choses sur lesquelles il marche. Mais s'il foule les choses avec les pattes par méchanceté, ce cas rentre dans la catégorie des dommages causés par la corne, et le propriétaire ne paie que la moitié du dommage. Si l'animal marche sans méchanceté sur des copeaux et que ces copeaux aillent briser quelque chose, le propriétaire de l'animal ne paie que la moitié du dommage; c'est, dit Raschi, une tradition, et il ajoute que cela s'applique au cas où l'animal a causé ce dommage chez le demandeur, car s'il fait cela dans la rue, le propriétaire est acquitté. Si l'animal marche sur un objet qui se brise et dont les morceaux vont casser un autre objet, le propriétaire de l'animal paie pour le premier objet le dommage entier, et pour le

second la moitié du dommage. Les poules sont *mouadin*, elles ont l'habitude en marchant selon leur nature, de briser les choses sur lesquelles elles marchent. Si la poule avait un objet quelconque attaché à ses pattes, et que cet objet, mû par la marche de la poule, ait brisé quelque chose, ou bien si la poule en sautant a lancé des copeaux qui ont brisé quelque chose, le propriétaire ne paie que la moitié du dommage.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Un animal est un *mouad*, ayant l'habitude de briser quelque chose, en marchant naturellement, sans méchanceté. Si donc un animal est entré chez le demandeur, et qu'il y ait causé un dommage en marchant naturellement, avec son corps, ses poils ou sa selle, avec le fardeau qu'il portait, les freins qu'il avait dans la bouche, ou avec la clochette qu'il avait au cou, le propriétaire de l'animal paiera le dommage entier. Si l'animal a marché sur des copeaux, et que ces copeaux soient allés briser quelque chose, cela ayant eu lieu naturellement, sans méchanceté de la part de l'animal, son propriétaire ne paiera que la moitié du dommage. Si un porc [1] en fouillant dans le fumier a fait jaillir des copeaux qui ont brisé quelque chose, son propriétaire ne paie que la moitié du dommage. Soumkhous dit qu'on paie le dommage entier, s'il est causé par les copaux, soit

[1] Comme un juif ne devait pas posséder de porcs [v. plus bas fol. 79], la beraïtha parle évidemment ici du porc d'un païen. Il en résulte que, dans les cas où la loi accorde au défendeur juif la faveur de ne payer que la moitié du dommage, la même faveur doit s'accorder aussi au défendeur païen. Cependant on lit dans la mischnah : Si le bœuf d'un juif a tué celui d'un *mitzri*, égyptien, en *Palestine*, le défendeur est acquitté ; si le bœuf d'un *Egyptien* a tué celui d'un juif en *Palestine*, le défendeur paie le dommage entier, quand même le bœuf aurait été un *tham* [plus bas fol. 37]. Ici on dit *Egyptien*, pour indiquer le motif de ces dispositions car l'Égyptien est étranger en Palestine [v. plus bas, p. 69].

qu un animal quelconque ait marché sur eux, soit qu'un porc en fouillant dans le fumier les ait fait jaillir.

On lit dans une beraïtha : Si des poules, en volant d'un endroit à un autre, ont brisé quelque chose avec leurs ailes, propriétaire des poulés paie le dommage entier ; mais si elles ont causé le dommage par l'air qu'elles ont agité avec les ailes, on ne paie que la moitié du dommage [l'air, dit Raschi, est comme les copeaux, car le dommage n'a pas été fait directement par l'animal]. Soumkhous dit qu'on paie le dommage entier. On lit dans une autre beraïtha : Si des poules ont sauté sur une pâte ou sur des fruits, qu'elles ont endommagés en les salissant et en les picotant, le propriétaire des poules paie le dommage entier, mais si elles ont causé le dommage par la poussière ou les copeaux qu'elles ont agités, on ne paie que la moitié du dommage. Soumkhous dit qu'on paie le dommage entier. Dans une autre beraïtha on lit encore : Si un coq, en volant d'un endroit à un autre, a brisé quelque chose par l'air qu'il a agité avec ses ailes, son propriétaire ne paie que la moitié du dommage. On a donc ici une beraïtha anonyme rédigée d'après l'opinion des collègues de Soumkhous.

Rabba se demanda, pourquoi d'après les collègues de Soumkhous on ne paie que la moitié du dommage, si ce dommage a été fait non pas directement par le corps de l'animal, mais indirectement par des copeaux, l'air ou la poussière que l'animal avait agité ? Il répondit qu'on devrait payer le dommage entier, mais la tradition veut qu'on n'en paie que la moitié.

D'après l'opinion de Rabba, si la voiture traînée par un veau a brisé en passant quelque chose, le propriétaire du veau paie le dommage entier, comme si le veau l'avait brisée avec ses pattes ; mais si la chose eût été brisée par des copeaux que la voiture aurait soulevés en passant, on n'aurait payé que la moitié du dommage. L'opinion de Rabba qui fait payer le dommage entier si la voiture a brisé quelque chose, se trouve exprimée aussi dans cette beraïtha. Un animal est un *mouad*, habitué à briser les choses qu'il rencontre en marchant. Si donc un animal est entré dans la cour du demandeur et

qu'il y ait causé des dommages, soit en marchant, soit avec son corps, ses poils, sa selle, le fardeau qu'il portait, soit encore avec les freins qu'il avait dans la bouche, avec la clochette qu'il avait au cou, si un âne a causé des dommages avec la charge qu'il portait, ou un veau avec la voiture qu'il traînait, on paie le dommage entier.

On lit dans une beraïtha : Si des poules, en picotant la corde d'un seau, ont brisé la corde, de sorte que le seau suspendu est tombé et s'est brisé, le défendeur paie le dommage entier.

Question. — Rabba a des doutes pour le cas suivant : Un animal a marché sur une chose qui ne s'est pas brisée sous la patte, mais qui a roulé sur un autre endroit, où elle s'est brisée. Le dommage a donc été causé par deux causes, savoir par une cause directe, le contact de l'animal, et par une cause indirecte, la chute de la chose, qui n'était elle-même que l'effet du contact. Si le propriétaire de l'animal doit payer pour la première cause, le contact de l'animal, il paiera le dommage entier; s'il doit payer pour la dernière cause, son animal ne l'ayant brisé qu'indirectement comme dans le cas de copeaux, il ne paiera que la moitié du dommage.

Réponse. — Rabba devrait savoir qu'on prend en considération la première cause, qui est ici une cause directe, le contact de l'animal. Car Rabbah a dit : Si un individu jette quelque chose du haut d'un toit, et si un autre vient la briser avec un bâton avant qu'elle tombe à terre, c'est le premier qui doit payer le dommage, et l'autre est acquitté, car il n'a fait que briser une chose qui se serait brisée nécessairement en tombant. Il en résulte qu'on prend en considération la première cause.

Réplique. — Rabbah s'est décidé, mais Rabba a des doutes ; l'autorité de Rabbah ne lui suffit pas.

Fol. 18). *Autre réponse.* — On lit dans une beraïtha : Si des poules, en picotant la corde d'un seau, ont brisé la corde, de sorte que le seau suspendu s'est brisé en tombant, le proprié-

taire des poules paie le dommage entier; si un morceau du seau est tombé sur un autre vase qu'il a brisé, on paiera pour le seau le dommage entier et pour le vase la moitié du dommage. On voit donc qu'on paie pour le seau le dommage entier, quoiqu'il se soit brisé par deux causes, par les poules qui ont brisé la corde et par la chute. Il en résulte qu'on prend en considération la première cause.

Réplique. — Rab Bibé, fils d'Abayé, dit qu'on ne peut rien conclure de la beraïtha: car elle parle peut-être d'un cas où les poules ont poussé le seau, de sorte que la chute était aussi l'effet direct des poules.

Question. — Rabba avait encore un autre doute. On sait qu'il y a deux manières de payer les dommages : 1° on paie *migoupho,* avec le corps de l'animal qui a fait le dommage ; c'est-à-dire que le paiement ne doit pas dépasser la valeur de l'animal; 2° on paie *méaliyah,* avec les meilleurs terrains, c'est-à-dire que, quand même l'animal aurait une valeur très-minime, le défendeur ne peut pas dire : prends l'animal qui t'a causé le dommage, mais on peut lui saisir ses terres pour obtenir le paiement, et s'il paie avec un terrain, le demandeur peut choisir le terrain de la première classe. Le paiement *migoupho* se fait dans les dommages de la catégorie de la corne, où l'animal cause le dommage non pas en agissant selon son habitude, comme en mangeant et en marchant tranquillement, mais il le fait d'une façon insolite, par méchanceté ou par caprice; dans ce cas le paiement se fait *migoupho*, si l'animal est un *tham,* inoffensif, qui n'a fait un dommage pareil que pour la première fois, et on ne paie que la moitié du dommage. Dans tous les autres cas le paiement se fait *méaliyah*, et on paie le dommage entier. On peut donc dire qu'en général en payant la moitié du dommage, on paie *migoupho*, et en payant le dommage entier, on paie *méaliyah.* Par conséquent dans le cas de dommages faits par les copeaux, où l'on ne paie que la moitié du dommage, on devrait payer *migoupho.*

D'autre part on paie *migoupho* dans les dommages de la catégorie de la corne, quand l'animal l'a fait pour la première fois, en agissant d'une façon insolite, par méchanceté

ou par caprice. Si l'animal est habitué à le faire, ou s'il fait un dommage en agissant selon sa nature et son habitude, on paie *méaliyah*. Par conséquent dans le cas des copeaux que l'animal a soulevés en marchant selon son habitude, on devrait payer *méaliyah*, quoique par exception on ne paie ici que la moitié du dommage. Voilà pourquoi Rabba ne savait pas, si pour le dommage causé par les copeaux on paie *migoupho* ou *méaliyah*.

Réponse. — On lit dans une mischnah : Si un chien prend un gâteau dans le fourneau pour le porter sur un tas de blé, où il mange le gâteau et brûle le blé avec les charbons qu'il a pris en même temps que le gâteau, le propriétaire du chien paie la valeur entière du gâteau et la moitié de la valeur du blé. S'il paie seulement la moitié du dommage du blé, c'est probablement parce qu'on compare ce cas à celui des copeaux, le dommage n'ayant pas été fait directement par le chien, mais par l'intermédiaire des charbons, comme le dommage indirect qui se fait par les copeaux ; et une beraïtha dit que la moitié de la valeur du blé incendié se paie *migoupho*, par conséquent dans le cas de copeaux on doit payer aussi *migoupho*.

Réplique. — Cette explication est impossible, car dans tous les dommages que l'animal cause en agissant selon sa nature et son habitude, on paie *méaliyah* ; si dans les cas de copeaux Rabba a des doutes s'il faut payer *méaliyah* ou *migoupho*, c'est parce que dans ce cas on ne paie que la moitié du dommage ; ainsi, d'après Saumkhous, qui veut qu'on paie le dommage entier dans le cas de copeaux, Rabba lui-même est certain qu'on doit payer *méaliyah*. Or, la beraïtha dit que d'après rabbi Elazar on paie la valeur entière du blé incendié, mais on paie *migoupho*. Si donc on admettait que le cas du blé incendié par les charbons est comparable à celui du dommage fait par les copeaux, et que si rabbi Elazar fait payer la valeur entière du blé, c'est qu'il adopte l'opinion de Soumkhous, qui fait payer le dommage entier fait par les copeaux, on devrait payer *méaliyah*, comme dans tous les dommages que l'animal fait en agissant selon son habitude. Il faut donc admettre qu'il s'agit ici d'un cas où le chien a causé l'incendie du blé

en agissant d'une façon insolite, par méchanceté ou par caprice, de sorte que ce cas rentre dans la catégorie des dommages causés par les cornes, et il n'a aucun rapport avec le cas de copeaux, où l'animal agit selon son habitude, en marchant sur les copeaux qui brisent quelque chose. C'est dans les cas des dommages de la catégorie de la corne, qu'on paie toujours *migoupho*, et toujours la moitié du dommage, si l'animal le fait pour la première fois; seulement, rabbi Elazar veut qu'on paie la valeur entière du blé, parce que le chien est entré dans le champ du demandeur, et rabbi Elazar adopte l'opinion de rabbi Triphon, qui dit: Dans les cas des dommages de la catégorie de la corne, on paie le dommage entier, si l'animal l'a fait chez le demandeur.

Réfutation de la réplique. — On peut bien admettre que le chien a causé l'incendie du blé en agissant selon son habitude, de sorte que ce cas n'appartient pas du tout à la catégorie de la corne, mais il est comparable au cas de copeaux; c'est pourquoi on paie la moitié du dommage comme dans le cas de copeaux. Si rabbi Elazar veut qu'on paie la valeur entière du blé, c'est qu'il adopte l'opinion de Soumkhous, qui fait payer le dommage entier dans le cas de copeaux; et s'il veut qu'on paie *migoupho*, tout en payant le dommage entier, il veut dire que la moitié du dommage seulement se paiera *migoupho*, tandis que l'autre moitié se paiera *mealiyah*. Si, par exemple, le blé vaut une somme de 100 zouzes, dont la moitié est 50, et si le chien ne vaut que 10 zouzes, la première moitié de 50 zouzes ne se paiera que *migoupho*, du corps de l'animal, et comme le chien ne vaut que 10 zouzes, le défendeur donnera seulement 10 zouzes, et le demandeur perdra les 40 zouzes; mais l'autre moitié de 50 zouzes se paiera *méaliyah*, des meilleurs terrains du défendeur, le défendeur donnera donc ces 50 zouzes, quoiqu'ils dépassent la valeur du chien; en tout le défendeur donnera 60 zouzes pour le blé qui valait 100 zouzes. Il faut admettre alors que rabbi Elazar adopte l'opinion de rabbi Joudah qui aurait admis dans une autre occasion, d'après rab Ada, fils d'Ahabah, la possibilité de partager le dommage entier en deux moitiés, de sorte que la réclamation de la première moitié

se juge d'après les lois qu'on applique dans les cas où on ne paie que la moitié du dommage, tandis que la réclamation de la seconde moitié se juge d'après les lois qu'on applique dans les cas où on paie le dommage entier [v. plus bas, fol. 45, verso].

Réponse à la réfutation. — Rab Samya, fils de rab Aschê, dit à Rabbina : Ce partage du dommage entier en deux réclamations n'est pas admissible. Si rabbi Ioudah avait admis une idée pareille d'après rab Ada, fils d'Ahabah, cela ne pouvait être que dans le cas des dommages de la catégorie de la corne, où l'animal agit d'une façon insolite par méchanceté ou par caprice. Dans ce cas, si l'animal le fait pour la première fois, il est considéré comme un *tham*, inoffensif, et non habitué à le faire, et le propriétaire ne paie que la moitié du dommage, et il est jugé selon les lois qu'on applique pour les dommages causés par un *tham*. Si cet animal répète cette action méchante ou capricieuse, il est considéré désormais comme un *mouad*, habitué à faire le mal, le propriétaire paie alors le dommage entier, et il est jugé selon les lois qu'on applique pour les dommages causés par un *mouad*. Dans ce cas, l'animal ayant été un *tham* avant d'être devenu *mouad*, on peut à la rigueur dire que les lois qui étaient applicables au propriétaire, du temps que son animal était un *tham*, pour la moitié du dommage qu'il devait payer alors, restent en vigueur même à présent, pour la première moitié du dommage, quoique l'animal soit devenu un *mouad*, tandis que les lois d'un *mouad* ne s'appliqueront que pour l'autre moitié.

Mais dans le cas de copeaux on ne peut pas dire que l'animal soit d'abord un *tham*, et qu'il devienne ensuite un *mouad*, en répétant l'action. Car, dès la première fois que l'animal cause un dommage en marchant sur des copeaux, il ne fait qu'agir selon sa nature et son habitude ; il est donc déjà la première fois un *mouad*, habitué à causer des dommages en marchant sur les copeaux, puisqu'il n'est certes pas dans son habitude de s'abstenir de marcher sur les copeaux. Dans ce cas, si l'on paie le dommage entier, il faut payer les deux moitiés selon la même loi, c'est-à-dire *méaliyah*.

Autre réponse à la question de Rabba. — On peut résoudre le doute de Rabba d'une autre manière. On peut admettre qu'il s'agit ici d'un cas où le chien a incendié le blé d'une façon insolite, par méchanceté ou par caprice, et qu'il l'a déjà fait trois fois ; ce cas rentre donc dans la catégorie des dommages faits par les cornes. La première fois il était un *tham*, comme un bœuf qui cause pour la première fois un dommage avec les cornes, et le propriétaire ne devait payer que la moitié du dommage. Ayant répété l'action trois fois, le chien est devenu un *mouad ;* c'est pourquoi rabbi Elazar veut que le défendeur paie le dommage entier, comme pour un bœuf qui a causé des dommages avec les cornes, à trois reprises ; et il pense comme rabbi Ioudah, que la loi qui était applicable au propriétaire, du temps que le chien était un *tham*, c'est-à-dire la loi qui fait payer *migoupho*, reste en vigueur même à présent, pour la première moitié du dommage, quoique le chien soit devenu un *mouad ;* tandis que la loi d'un *mouad*, c'est-à-dire la loi qui fait payer *méaliyah* sera appliquée pour l'autre moitié. C'est pourquoi rabbi Elazar veut que la moitié de la valeur du blé se paie *migoupho* et l'autre moitié *méaliyah*. Les collègues de rabbi Elazar disent qu'on ne paie que la moitié de la valeur du blé, quoique le chien soit *mouad*, habitué à agir de cette façon insolite par méchanceté ou par caprice ; parce que le dommage n'a pas été fait directement par le chien, mais celui-ci a incendié le blé indirectement, comme dans le cas de copeaux, où le dommage se fait d'une façon indirecte, et ils veulent que cette moitié du dommage se paie *migoupho*, quoique le chien ait agi selon son habitude, puisqu'il l'a fait déjà trois fois. Il en résulte que si un animal marche selon son habitude sur des copeaux qui brisent quelque chose, le propriétaire paie la moitié du dommage *migoupho*.

Réplique. — S'il en est ainsi, on ne comprend pas un autre doute de Rabba, qui concerne précisément le cas où un animal a causé un dommage d'une façon indirecte, comme dans le cas de copeaux, en agissant d'une manière insolite par méchanceté ou par caprice, de sorte que le cas rentre dans la catégorie des dommages causés par les cornes d'une manière insolite.

l'animal a fait cette action déjà trois fois, Rabba ne sait pas si on peut le considérer comme un *mouad* et condamner le défendeur à payer le dommage entier, comme pour un bœuf qui cause trois fois des dommages avec les cornes, ou bien si on ne fera payer que la moitié du dommage, parce que l'animal l'a fait d'une façon indirecte. Eh bien ! Rabba ne devait pas avoir de doutes sur ce cas, puisque nous voyons ici que d'après rabbi Elazar on paie le dommage entier, et que d'après ses collègues on ne paie que la moitié du dommage.

Réponse à la réplique. — Ce deuxième doute de Rabba s'explique très-bien si on admet l'idée que, dans les cas d'action indirecte, comme dans celui des copeaux, on ne paie que la moitié du dommage, et on ne peut rien conclure de rabbi Elazar et de ses collègues, qui admettent tous, d'après Rabba, l'opinion de Soumkhous, que même dans le cas d'action indirecte, comme celui des copeaux, on paie le dommage entier. Car d'après Rabba, il s'agit ici d'un cas où le chien a incendié le blé d'une façon insolite par méchanceté et où il l'a fait pour la première fois, de sorte que le cas rentre dans la catégorie des dommages causés par la corne ; c'est pourquoi les collègues de rabbi Elazar disent qu'on paie la moitié du dommage, et on fait ce paiement *migouphō ;* tandis que rabbi Elazar admet l'opinion de rabbi Triphon, qui veut que même dans les cas de la catégorie de la corne, on paie le dommage entier, si l'animal l'a fait chez le demandeur, mais qu'on fait le paiement *migoupho.*

Question. — Nous savons que rabbi Triphon veut que dans ce cas on paie le dommage entier, mais où a-t-il dit qu'on paie *migouphō ?*

Réponse. — On lit dans la mischnah :

Dans les cas des dommages de la catégorie de la corne, si ces dommages ont eu lieu chez le demandeur, rabbi Triphon dit qu'on paie le dommage entier ; les autres docteurs disent qu'on ne paie que la moitié du dommage [si l'animal l'a fait pour la première fois], comme si le dommage avait eu lieu dans la rue. Mais rabbi Triphon leur dit : Je vais vous prouver.

par un *kal ve-homer* [1] qu'il faut payer le dommage entier. Les catégories des dommages causés par la dent ou par la patte, où l'animal cause le dommage, ou en mangeant ou en marchant selon sa nature et son habitude sans méchanceté, sont considérées par la loi comme des cas légers, puisqu'elle acquitte le propriétaire de l'animal, si le dommage a eu lieu dans la rue, où tout ce qui vit a le droit de rester et de marcher ; cependant, si ces cas légers ont eu lieu dans le domaine du demandeur, le propriétaire de l'animal qui y est entré est condamné à payer le dommage entier. A plus forte raison faut-il payer le dommage entier si l'animal est entré chez le demandeur, non pas pour y manger et s'y promener selon son habitude, mais pour y causer des dommages avec les cornes, par méchanceté, cas plus graves aux yeux de la loi, puisqu'elle fait payer pour ce cas au moins la moitié du dommage quand il a lieu dans la rue. Les autres docteurs lui répondirent par le principe de *dayo* [il suffit pour lui], c'est-à-dire *dayo leba min ha-din lihayoth khenadon*, il suffit à la chose qui dérive d'une chose décidée, d'être comme la chose décidée, elle ne doit pas la dépasser ; on dit que le cas de dommage par la corne est très-grave, puisque la loi a décidé de condamner le défendeur, même quand ce cas a lieu dans la rue, et on veut en faire dériver la condamnation pour le cas du dommage fait par la corne chez le demandeur ; eh bien ! on ne paiera pas dans le dernier cas qui dérive du premier plus que dans le premier cas lui-même ; on ne paiera dans ces deux cas que la moitié du dommage. [V. plus bas, fol. 24, verso.]

Il résulte de cette mischnah que si rabbi Triphon fait payer pour le cas de dommage fait par la corne chez le demandeur, le dommage entier, c'est qu'il fait dériver ce cas de celui où le

---

[1] *Kal ve-homer*, léger et grave, est un terme technique pour désigner une des règles de déduction qui consiste à conclure de la chose qui est moins grave à celle qui est plus grave et *vice versa* ; Ex. : si tel crime moins grave entraîne telle punition grave, à plus forte raison tel crime plus grave doit-il entraîner cette grave punition ; et *vice versa :* Ex. : si tel crime très-grave n'entraîne que telle punition, à plus forte raison tel délit peu grave ne doit entraîner que cette légère punition.

dommage par la corne a été fait dans la rue, or, *dayo leba min hadin lihayoth khenadon,* il suffit à la chose qui dérive d'une chose décidée d'être comme la chose décidée; comme dans le cas décidé, le cas de dommage par la corne fait par un *tham* dans la rue, on ne paie que *migoupho,* dans le cas qu'on en fait dériver on doit également payer seulement *migoupho*, et non pas *méaliyah.*

Question. — Comment peut-on admettre d'après rabbi Triphon le principe de *dayo* pour le *mode* du paiement, à savoir qu'on paie *migoupho*? Ne voyons-nous pas dans la mischnah que rabbi Triphon n'admet pas ce principe pour la *quantité* du paiement, à savoir qu'on ne paie que la moitié du dommage?

Réponse. — Rabbi Triphon admet bien le principe de *dayo*, qu'il suffit à la chose dérivée d'un cas décidé d'être comme ce cas dont on la fait dériver, elle ne doit pas le dépasser. Aussi admet-il ce principe pour le *mode* du paiement, à savoir que dans le cas de dommage fait par la corne chez le demandeur, on paie *migoupho,* comme dans le cas de dommage fait par la corne dans la rue. Mais il ne veut pas admettre, comme ses collègues, ce même principe de *dayo* pour la *quantité* de paiement, à savoir qu'on ne paie que la moitié du dommage, car alors le *Kal ve-homer* deviendrait inutile, puisque même sans *Kal ve-homer*, on sait bien que pour le dommage fait chez le demandeur, il faut payer au moins autant que pour celui qui a été fait dans la rue [1].

Autre question. — On vient de dire que Rabba avait un second doute, relatif au cas où un animal cause un dom-

---

[1] Cette réponse nous fait voir que l'application du *Kal ve-homer* dans un cas donné pour en tirer une conclusion, était souvent de tradition. C'est ainsi qu'on comprend que rabbi Triphon ayant appris par son maître la tradition du *Kal ve-homer* pour le cas de dommage causé par la corne dans la cour du demandeur, il ne peut pas admettre que ce *Kal ve-homer* ne serve à rien. Tandis que ses collègues qui n'avaient pas cette tradition, pouvaient bien l'annuler par le principe de dayo. On trouvera le développement de cette idée dans ma préface [v. plus bas, fol. 25].

mage d'une façon indirecte, comme dans le cas de copeaux, en le faisant, non pas suivant sa nature et ses habitudes, pour satisfaire sa faim ou pour marcher, mais d'une façon insolite, par méchanceté ou par exprice [1], de sorte que ce cas rentre dans la catégorie des dommages causés par les cornes ; si l'animal a fait déjà cette action trois fois, il est devenu un *mouád*, habitué à faire le mal. Or, quand l'animal a causé un dommage d'une façon directe avec les cornes trois fois, son propriétaire paie désormais le dommage entier ; mais dans le cas où le dommage se fait d'une façon indirecte, le défendeur doit-il payer le dommage entier ou la moitié du

---

[1] La ghemara ne dit pas clairement si Rabba parle d'un cas où le dommage a été fait d'une façon insolite, de sorte que ce cas rentre dans la catégorie de la corne, ou d'une façon naturelle. Ainsi la première fois où la ghemara cite ce doute de Rabba [p. 58]; Raschi cite deux interprétations, dont l'une admet qu'il s'agit d'une action insolite et l'autre admet qu'il s'agit d'une action naturelle ; mais Raschi ajoute qu'il ne comprend pas comment dans une action naturelle on peut vouloir faire une différence si l'animal le fait pour la première fois ou s'il l'a déjà répété 100 fois.

En outre, la ghemara cite, pour résoudre le doute de Rabba, deux cas qu'on considère comme des cas d'une action insolite. Le commentaire rabbenou Ascher dit que rab Alphés ne parle pas de ce doute de Rabba, parce qu'il n'a pas d'importance pratique, car dans aucun des cas d'une action insolite qui appartiennent à la catégorie de la corne, on ne condamne à présent au paiement du dommage entier, quand même l'animal l'aurait fait plusieurs fois. Tous ces motifs me semblent suffisants pour prouver que Rabba parle d'une action insolite de la catégorie de la corne, et non pas d'une action naturelle de la catégorie de la dent ou de celle de la patte.

Il faut faire remarquer cependant que les deux citations du doute de Rabba ne se ressemblent pas. Dans la première citation il est dit : « Rabba demanda, si l'on admet le *mouad* dans le cas [pareil à celui] de copeaux, ou si on ne l'admet pas ». La seconde citation est plus longue, «Rabba demanda, si l'on admet le *mouad* dans le cas [pareil à celui] de copeau, ou si on ne l'admet pas ; le compare-t-on à la corne, ou [le considère-t-on comme un] dérivé de la patte ? » J'avoue que je ne comprends pas comment l'action insolite peut être considérée comme appartenant à la catégorie de la patte, où l'animal agit selon sa nature et ses habitudes. Ce sont peut-être des mots intercalés. On sait qu'après la rédaction de la ghemara les successeurs appelés *rabanan sabouraï*, maîtres explicateurs, ont intercalé souvent quelques mots explicatifs.

dommage? Eh bien, Rabba a pu trouver la solution de son doute dans le passage suivant : On trouve ailleurs [1] : Si un animal fait ses besoins dans une pâte, rab Joudah veut que le propriétaire de l'animal paie le dommage entier, et rabbi Elazar dit qu'il ne paie que la moitié du dommage.

Or, c'est ici une action insolite qui rentre dans la catégorie des dommages causés par les cornes ; rab Joudah dit qu'on paie le dommage entier, quand l'animal l'a fait déjà trois fois, et rabbi Elazar dit qu'on ne paie que la moitié du dommage, parce que c'est une action indirecte, comme dans le cas de copeaux.

Réponse. — On peut admettre qu'il s'agit ici d'un cas où l'animal l'a fait pour la première fois. Rabbi Elazar veut qu'on paie la moitié du dommage, parce que c'est une action indirecte comme dans le cas de copeaux ; rab Joudah veut qu'on paie le dommage entier, car il adopte l'opinion de Soumkhous, d'après lequel on paie le dommage entier même dans le cas de copeaux.

Question. — Comment rab Joudah peut-il dire qu'on paie dans ce cas le dommage entier, quand l'animal le fait pour la première fois? C'est une action insolite, et le cas rentre dans la catégorie des dommages causés par les cornes, où l'on ne paie la première fois que la moitié du dommage.

Réponse. — Il y a des circonstances où l'animal le fait naturellement pour satisfaire à ses besoins, sans méchanceté et sans caprice ; par exemple si l'animal n'a pas d'autre place pour le faire ; alors le cas rentre dans la catégorie des dommages causés par la dent, où l'animal agit pour satisfaire à un

---

[1] La ghemara fait souvent des citations d'une mischnah ou d'une beraïtha ou des paroles des *amoraïm* [de ceux qui ont vécu après la rédaction de la mischnah], pour en tirer des conclusions ou pour faire des objections à quelqu'un. La citation est introduite par le mot *thnan* ou *thanya*, on apprend dans... *tha schma*, va écouter ce que, *ithmer* il est dit que, *ethbé* ou *methbé*, objection. Le mot *thnan* indique toujours la citation d'une mischnah ; *thanya* indique une beraïtha ; ici il y a *tha schma*, qui indique d'ordinaire une mischnah ou une beraïtha, mais Raschi dit ici que ce sont les paroles des *amaraïm* que la ghemara cite.

besoin ; seulement comme le dommage a été fait, non pas par le corps de l'animal directement, mais d'une façon indirecte, par ce qui en est sorti, on peut le comparer au cas de copeaux.

Question. — Ramé, fils d'Ezéchiel, a lu dans une beraïtha : Si un coq chante dans un vaisseau en verre et le brise par ce chant, le propriétaire du coq paie le dommage entier [quoiqu'il y ait là action indirecte]. Rab Joseph dit au nom de l'école de Rab : Si un cheval par l'action de hennir ou un âne par l'action de crier brise quelque chose, le défendeur paie seulement la moitié du dommage. Comme l'action de briser quelque chose par la voix est une action insolite et rentre dans la catégorie des dommages faits par les cornes, la beraïtha ne peut condamner le défendeur au paiement du dommage entier que si l'animal l'a fait déjà trois fois.

[Fol. 19]; et comme d'autre part l'action de briser quelque chose par la voix est une action indirecte, comme l'action de causer des dommages par les copeaux, il en résulte que d'après la beraïtha, si l'animal a causé trois fois des dommages par des actions insolites on paie le dommage entier, quoique le dommage se fasse d'une façon indirecte ; d'après rab Joseph on ne paie dans ce cas que la moitié du dommage. Le doute de Rabba est donc résolu, d'après la beraïtha on paie le dommage entier, et d'après rab Joseph on paie la moitié du dommage.

Réponse. — On peut admettre qu'il s'agit ici d'un cas, où l'animal l'a fait pour la première fois, rab Joseph veut qu'on paie la moitié du dommage, parce que c'est une action indirecte comme dans le cas de copeaux; la beraïtha veut qu'on paie le dommage entier, car elle adopte l'opinion de Soumkhous, d'après lequel on paie le dommage entier même dans le cas de copeaux.

Question. — Comment la beraïtha peut-elle dire qu'on paie le dommage entier dans ce cas, quand l'animal le fait pour la première fois? C'est une action insolite que celle d'un coq qui chante dans un vaisseau, et le cas rentre dans la catégorie des dommages causés par les cornes.

Réponse. — Il y a des circonstances où le coq le fait naturellement; ex. s'il y a des grains dans un grand vaisseau, où le coq vient les manger, et en même temps il peut chanter.

Autre question. — Rab Aschè a un autre doute. On sait que dans les catégories de la dent et de la patte, où l'animal cause le dommage en agissant selon son habitude, on paie le dommage entier; dans la catégorie de la corne on ne paie pour la première fois que la moitié du dommage, parce que l'animal a agi d'une façon insolite [le propriétaire ne pouvait pas s'attendre à ces actions pour surveiller l'animal]. On admet que dans le cas de copeaux, où l'animal cause un dommage en agissant selon son habitude, on ne paie que la moitié du dommage, parce que le dommage a été fait par une action indirecte. Si l'action indirecte est en même temps insolite, paie-t-on seulement le quart du dommage ou la moitié ?

Réponse. — Rab Aschè peut trouver la solution de son doute dans les paroles de Rabba. Car Rabba demanda plus haut : Si l'animal a causé déjà 3 fois un dommage par une action insolite et en même temps indirecte, doit-on payer le dommage entier ou la moitié du dommage? Il en résulte que, d'après Rabba, si l'animal cause un dommage insolite et en même temps indirect pour la première fois, on paie la moitié du dommage. Car si dans ce cas on ne payait que le quart, il est certain que si l'animal l'a fait déjà trois fois, on ne paierait que le double du quart, c'est-à-dire la moitié.

Réplique. — Il est possible que Rabba a eu le même doute que rab Aschè, et il demanda seulement si, *en supposant* que pour une action insolite et en même temps indirecte on paie la première fois la moitié du dommage, on paiera le dommage entier dans le cas où l'animal l'a déjà fait trois fois, ou bien on paiera toujours la moitié du dommage.

Le doute de rab Aschè n'est pas résolu.

Rab Aschè a encore un autre doute : On a vu que Soumkhous n'admet pas du tout la circonstance atténuante de l'action indirecte; il veut donc qu'on paie le dommage entier, si

un animal marche selon son habitude sans méchanceté sur des copeaux et que ces copeaux soient allés briser quelque chose. Que dira Soumkhous dans le cas d'une action doublement indirecte, ex.: si les copeaux ont agité un objet, lequel objet est allé briser quelque chose ?

Ce doute reste sans solution.

Rabbi Aba, fils de Mamal demanda à rabbi Amé ou à rabbi Hiya fils d'Abba : si l'animal se trouve dans un endroit, où il est obligé pour marcher de faire jaillir des objets et de les endommager et s'il foule avec violence les objets et les brise en morceaux, doit-on mettre ce cas dans la catégorie de la corne, où l'on ne paie que la moitié du dommage, puisque l'animal a agi avec violence, ou bien doit-on le ranger dans la catégorie des dommages causés par la patte, où l'on paie le dommage entier, parce que l'animal l'a fait seulement pour satisfaire le besoin de marcher, puisqu'il ne pouvait pas marcher sans briser [1] ?

---

[1] Raschi explique le passage autrement : l'animal a foulé avec violence pour faire jaillir des copeaux qui sont allés briser quelque chose ; c'est donc une action indirecte et en même temps insolite. Or, rab Aschè a eu des doutes si dans ce cas on paie la moitié du dommage ou le quart. Rabbi Abba a un autre doute ; en supposant que dans le cas de rab Aschè on ne paie que le quart, parce que l'action est insolite, si l'animal ne pouvait pas faire autrement, est-ce encore une action insolite et on paie le quart, ou est-ce une action naturelle et on paiera la moitié. Si on admettait que dans le cas de rab Aschè on paie la moitié, rabbi Abba n'aurait rien à demander, sa question n'aurait eu aucune raison d'être, puisque dans tous les cas d'action indirecte on paie la moitié du dommage. Il m'a donc semblé plus rationnel d'admettre qne rabbi Abba parle d'une action directe, et il veut savoir si on paie le dommage entier ou la moitié. Car toute la question est de savoir si le cas de nécessité pour l'animal change l'action insolite en une action naturelle. En d'autres termes, l'action insolite est une circonstance atténuante pour le défendeur, car il peut dire qu'il ne s'y attendait pas et qu'il ne croyait pas devoir surveiller l'animal pour l'empêcher de faire une action pareille. Rabbi Abba veut savoir, si cette circonstance atténuante était encore admise, quand les circonstances étaient telles que l'animal, voulant marcher selon son habitude, ne pouvait le faire sans briser quelque chose ; voilà le doute de rabbi Abba. Ce doute reste le même, qu'il s'agisse

Rabbi Jérémie demanda à rabbi Zera : Si l'animal foule avec *violence* dans la *rue* quelque objet pour le briser, et si les morceaux de l'objet vont briser quelque autre objet, doit-on ranger ce cas dans la catégorie de la corne, puisque c'est une action insolite, et condamner le défendeur à payer la moitié du dommage, comme dans le dommage fait par les cornes? ou bien faut-il le ranger dans la catégorie des dommages faits par la patte et acquitter complètement le défendeur, car on ne paie pas les dommages des catégories de la dent et de la patte, si le dommage a lieu dans la rue, où les animaux ont le droit de marcher et de manger.

Rabbi Zéra répondit que le défendeur doit être acquitté, car il paraît rationnel de ranger le cas dans la catégorie de la patte.

Autre question. — Si l'animal en marchant dans la *rue* a fait jaillir des copeaux qui sont allés briser quelque chose chez le *demandeur*, faut-il payer ?

Rabbi Zéra répondit que non, puisque l'animal l'a fait dans la rue.

Question contre rabbi Zéra. — On lit dans la mischnah : si l'animal a marché sur un objet qui s'est brisé et dont les morceaux sont allés briser un autre objet, on paie pour le premier

---

d'une action directe ou qu'il s'agisse d'une action indirecte; s'il est résolu dans un de ces deux cas, il est résolu aussi dans l'autre. S'il en est ainsi, on ne comprend pas, pourquoi rabbi Abba aurait préféré, comme le veut Raschi, parler d'une action indirecte, où la solution du doute ne peut avoir d'importance pratique qu'en supposant la solution dans un certain sens du doute de rab Aschê? Pourquoi rabbi Abba n'aurait-il pas préféré parler d'une action directe, où la solution du doute a une importance pratique plus certaine?

Raschi était peut-être guidé par les mots *menathezah tzrouroth*, elle fait jaillir des copeaux, et Raschi pensait que l'animal fait jaillir des copeaux qui brisent autre chose. Mais cette expression peut aussi être comprise dans ce sens, faire jaillir les copeaux d'un objet, c'est-à-dire briser un objet, et c'est pour l'objet brisé [dont l'animal a fait jaillir les copeaux ou les morceaux] qu'il s'agit de payer.

objet le dommage entier et pour le second la moitié du dommage. Une beraïtha dit que cela s'explique au cas où l'animal a brisé le premier objet chez le demandeur, mais s'il l'a fait dans la rue, on ne paie rien pour le premier objet, mais on paie pour le second. Il en résulte que si l'animal en marchant dans la rue fait jaillir des copeaux qui vont briser quelque chose chez le demandeur, il faut payer [1].

Réponse. — Rabbi Zéra dit : Je me suis trompé et je me rétracte.

Rab Houna dit : Si un individu attache quelque objet aux pattes d'un animal, et si cet objet mû par la marche de l'animal cause des dommages, l'individu doit les payer, car ce cas rentre dans la catégorie des dommages causés par la fosse ; c'est comme si l'individu avait creusé une fosse sous les pieds des hommes et des animaux qui pourraient s'y heurter et tomber ou se blesser.

MISCHNAH.

La dent est un *mou'ad*, destiné ou habitué à manger ce qui convient à la nature de l'animal, ainsi l'animal est-il un *moua'd*, habitué à manger les produits des champs et les herbes vertes. Mais si l'animal mange des choses insolites, par exemple s'il ronge un vêtement, un objet quelconque qui n'est pas sa nourriture habituelle, on ne paie que la moitié du dommage, car c'est une action insolite et elle rentre dans la catégorie des dommages causés par

---

[1] Si l'objet se trouve dans la rue, on peut dire que le demandeur a commis lui-même une faute de ne pas le surveiller ; cette faute est une circonstance atténuante pour le défendeur, qui ne devrait pas s'attendre à une faute pareille. Mais si l'objet se trouve chez le demandeur, celui-ci ne peut rien se reprocher, et la faute entière est du côté du défendeur qui devrait surveiller son animal pour qu'il ne fasse aucun dommage dans les maisons d'autrui.

les cornes. On paie le dommage causé par la dent de l'animal, s'il a mangé dans le domaine du demandeur, mais s'il a mangé dans la rue, le défendeur est acquitté. Cependant le défendeur paiera ce que vaut le profit qu'il en a tiré [la ghemara va l'expliquer]. Tout cela dépend de l'endroit où il a mangé; ainsi, quand l'animal mange sur une place publique, le défendeur ne paie que ce que vaut le profit qu'il en a tiré; s'il mange à côté de la place [la ghemara va l'expliquer], le défendeur paie la valeur du dommage [1]. S'il a mangé à la porte d'une boutique, on paie la valeur du profit de l'animal; mais s'il a mangé dans la boutique, on paie la valeur du dommage.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : La dent est un *mouad*, habitué à manger ce qui convient à l'animal, ainsi, quand un animal entre dans la cour du demandeur, où il mange ce qui lui convient, où il boit ce qui lui convient, le propriétaire de l'animal paie le dommage entier; si un carnivore entre dans la cour du demandeur et y tue une bête et la mange, le défendeur paie le dommage entier. Si l'animal, en entrant chez le demandeur, y mange ce qui n'est pas dans son habitude, mais ce qu'il peut manger quand il est très-pressé par la faim, par exemple, si une vache mange de l'orge, si un chien boit de l'huile, si un porc mange un morceau de viande [1], le propriétaire paie le dommage entier.

---

[1] Raschi dit qu'on paie la moitié du dommage, comme dans la catégorie de la corne. Aucun autre commentaire ne le dit, rabbi O'badjah de Bartenourah dit simplement qu'on paie ce que l'animal a endommagé.

[2] Un juif ne devant pas posséder des porcs [v. fol. 79], il s'agit ici d'un païen, qui a sous ce rapport les mêmes droits qu'un juif [v. plus haut, p. 51].

Un cas s'est présenté où un âne a mangé le pain contenu dans un panier en mordant aussi dans le panier. Rab Joudah condamna son propriétaire à payer pour le pain le dommage entier, et pour le panier la moitié du dommage, car l'âne a mordu dans le panier après avoir mangé le pain, ce qui était un acte insolite.

Fol. 20). Une chèvre a vu des légumes dans un vase, elle monta pour manger les légumes et elle brisa le vase. Rabba fit payer le dommage entier pour les légumes et pour le vase; car l'animal a fait une action naturelle en brisant le vase, puisqu'il ne pouvait pas arriver autrement aux légumes ; ce n'était donc pas une action insolite comme celles de la catégorie de la corne.

Ylpha dit : si un animal se trouvant dans la rue, étend le cou pour manger ce qu'une autre bête [la bête du demandeur] porte sur le dos, le défendeur doit payer le dommage, car le dos de la bête est le domaine du demandeur, comme sa cour.

Question. — On pourrait rapporter une preuve en faveur de l'opinion d'Ylpha, car on dit ailleurs : si un individu a son panier sur le dos, et si l'animal d'un autre individu étend le cou pour y manger, le défendeur doit payer ; c'est qu'on considère ce cas, comme si l'animal était entré dans la cour du demandeur pour manger.

Réponse. — Il s'agit peut-être ici d'un cas où l'animal a sauté d'une façon insolite, pour manger dans le panier, de sorte que le cas rentre dans la catégorie des dommages causés par les cornes ; or, dans cette catégorie on paie la moitié du dommage, même quand le dommage a lieu dans la rue.

Rabbi Zéra a des doutes dans le cas suivant : un tas de blé se trouvant dans la cour du demandeur, l'animal qui est dans la rue, attire le tas vers lui et le mange dans la rue. Faut-il condamner le défendeur à payer le dommage, parce que l'animal a pris le blé dans la cour du demandeur, ou doit-on l'acquitter, parce que l'animal l'a mangé dans la rue?

La ghemara voulut résoudre cette question par les paroles d'une beraïtha de rabbi Hiya, qui dit : Si le tas se trouve en

partie chez le demandeur et en partie dans la rue, il faut payer si l'animal a mangé chez le demandeur, mais on est acquitté s'il a mangé dans la rue. La ghemara interpréta cette beraïtha en ce sens que l'animal a mangé tout le tas, et que la beraïtha voulait dire : si l'animal l'a attiré dans la rue pour y manger, on est acquitté, et s'il l'a attiré dans la cour du demandeur pour y manger, il faut payer. Il en résulte que tout dépend de l'endroit où l'animal se trouve en mangeant. Mais on répondit qu'on ne pouvait pas en tirer cette conclusion, car la beraïtha doit peut-être s'interpréter dans un autre sens, savoir : si l'animal a mangé la partie qui se trouvait dans la cour du demandeur, il faut payer, et s'il a mangé la partie qui se trouvait dans la rue, on est acquitté. Ou bien il s'agit peut-être dans la beraïtha des substances longues, que l'animal n'a qu'à prendre par le côté qui est près de lui pour attirer toute la substance ; mais il n'en est pas ainsi quand il s'agit d'un tas de blé.

Question. — Notre mischnah parle d'abord de deux cas, savoir : si l'animal mange des choses ordinaires, on paie le dommage entier; s'il mord dans les choses insolites, le cas rentre dans la catégorie des dommages faits par une action insolite comme en frappant avec les cornes, et on ne paie que la moitié du dommage. Puis, elle dit que, si le dommage a lieu dans la rue, on est acquitté, et qu'on ne paie qu'à la condition que le dommage ait eu lieu chez le demandeur. Cette condition est-elle nécessaire dans les deux cas mentionnés, ou seulement dans le premier cas?

Réponse. — Rab dit que la condition est nécessaire même dans le second cas, car si un individu agit autrement qu'il ne devait faire et qu'un autre vienne agir envers lui, également en dehors des habitudes établies, le second est acquitté. Le demandeur a le premier fait une faute en laissant ses vêtements ou ses objets dans la rue sans les surveiller, puis l'animal du défendeur est venu les mordre d'une façon insolite, par méchanceté ou par caprice, le propriétaire de l'animal est donc acquitté.

Samuel dit, au contraire, que la condition de la mischnah n'est nécessaire que dans le premier cas, celui où l'animal agit selon son habitude, sans méchanceté, en mangeant les produits des champs ou les herbes vertes ; dans ce cas, le propriétaire ne paie que si son animal est entré dans le champ du demandeur pour y manger, mais il ne paie rien si son animal a mangé dans la rue ou dans une place publique, où il a le droit de marcher et de manger. Mais si l'animal agit par méchanceté en mordant les vêtements [ce qui rentre dans la catégorie des dommages causés par les cornes], ce qu'il n'a pas le droit de faire, et ce que le demandeur ne devait pas prévoir pour mettre les vêtements à l'abri d'un accident pareil, le défendeur doit toujours payer la moitié du dommage exigée par la loi pour les dommages de la catégorie de la corne, quand même l'animal les aurait mordu dans la rue ou sur une place publique.

Risch Lakesch admet avec Rab que si l'animal a mordu des vêtements dans la rue, le défendeur est acquitté, car le demandeur a commis la première faute, en les laissant dans la rue sans les surveiller. Risch Lakesch est conséquent avec lui-même, car il a dit aussi : Si une vache couchée dans la rue a blessé une autre vache qui passait devant elle, le défendeur doit payer. Mais si, au contraire, la vache qui passait, a blessé celle qui était couchée dans la rue, le défendeur est acquitté, car le demandeur a commis la première faute, en laissant sa vache se coucher dans la rue sans la surveiller.

Rabbi Johanan adopte l'opinion de Samuel, que, si l'animal a mordu des vêtements dans la rue, le défendeur doit payer. Est-ce que Rabbi Johanan n'adopte pas l'idée de Risch Lakesch dans le cas de la vache couchée, blessée par celle qui marchait ? — Il peut bien être d'accord avec Risch Lakesch dans l'exemple de la vache. Car il y a une différence entre celui des vêtements et celui de la vache couchée. On a bien l'habitude de laisser un vêtement dans la rue en se reposant, mais on n'a pas l'habitude de laisser les vaches se coucher dans la rue.

Question. — Notre mischnah dit : « Cependant le défendeur paiera ce que vaut le profit qu'il en a tiré. » Combien faut-il alors payer ?

Réponse. — Rabbah dit : Si par suite de ce que l'animal a mangé dans la rue, son propriétaire était dispensé de lui donner son repas habituel, il paiera ce que vaut ce repas ; par exemple, si l'animal a mangé dans la rue de l'orge du demandeur, assez pour que son propriétaire fût dispensé de lui donner son repas habituel de foin, il paiera ce que vaut un repas de foin, et non pas la valeur de l'orge ; car il peut dire qu'il se serait contenté de foin. Rabba dit, au contraire, qu'il faut payer la valeur de l'orge, mais non pas au prix actuel, mais au plus bas prix, car il peut dire qu'il n'aurait donné de l'orge à son animal qu'à ce prix. Raschi cite un passage du traité *Baba bathra*, fol. 146, d'où il résulte qu'il aura à payer les deux tiers du prix actuel.

Il y a une beraïtha qui admet l'opinion de Rabbah, et une autre qui admet celle de Rabba. Dans une beraïthah on lit : Rabbi Simon, fils de Johaï, dit qu'on ne paie que le prix du foin, quand même l'animal aurait mangé de l'orge ; c'est l'opinion de Rabbah. L'autre beraïthah adopte, au contraire, l'opinion de Rabba, car elle dit : Il paiera ce que vaut le profit qu'il en a tiré, c'est-à-dire que, si l'animal a mangé un kab [mesure] ou deux d'orge, et que le propriétaire de l'animal ne lui donne d'ordinaire que du foin, il ne sera pas obligé de donner le prix actuel de l'orge, mais il paiera ce qu'un autre aurait voulu dépenser pour donner à son animal l'orge au lieu du foin. Mais il faut toujours que ce que l'animal a mangé soit bon pour lui ; mais si l'animal a mangé du froment ou une autre nourriture qui est mauvaise pour lui, le propriétaire ne paiera rien.

Rab Hisda dit à Ramé, fils de Hama : Tu n'étais pas avec nous dans notre enceinte, hier, quand nous avons agité d'excellentes questions. — Quelles sont ces excellentes questions ? — En voici une : Si un individu demeure dans la cour d'un autre, à son insu, doit-il lui payer le loyer ou non ? Il est cer-

tain qu'il ne doit rien payer, s'il n'avait pas besoin de louer un logement, et que la cour n'était pas à louer; car, dans ce cas, le demandeur n'a rien perdu et le défendeur n'a rien gagné. D'autre part, il est certain qu'il doit payer le loyer, s'il avait besoin de louer un logement et si la cour était destinée à être louée. Mais il y a doute dans le cas où le défendeur avait besoin de louer un logement, mais la cour n'était pas destinée à être louée; car, dans ce cas, le défendeur peut dire : tu n'as rien perdu, mais le demandeur peut répondre : tu as toujours profité de ma cour.

Ramé, fils de Hama, lui répondit : La solution de cette question se trouve dans la mischnah. Dans quelle mischnah? Je te le dirai, quand tu m'auras rendu un service. Rab Hisda lui arrange son manteau. Alors Ramé lui dit : C'est la mischnah où on lit que, si un animal a mangé dans la rue, son propriétaire paie ce que vaut le profit qu'il en a tiré.

Mais Rabba dit : C'est remarquable, comme celui que Dieu favorise, n'a aucune douleur ni aucune sensation désagréable. Ramé, fils de Hama, a eu de la chance; il fait accepter par rab Hisda la comparaison de son cas avec celui de la mischnah, comparaison de deux cas qui ne se ressemblent pas du tout, et rab Hisda ne dit rien. En effet, rab Hisda parle d'un cas où le demandeur n'a rien perdu, puisque sa cour n'était pas à louer, tandis que dans le cas de la mischnah le demandeur a perdu les choses que l'animal a mangées.

Quelle était donc l'idée de Ramé, fils de Hama, de faire une comparaison pareille ?

Il pense que celui qui laisse ces objets dans la rue, de façon qu'un animal puisse venir les manger, les a sacrifiés, de sorte qu'il n'a rien perdu si l'animal les a mangés.

Question. — On lit dans une mischnah : Si les champs de Rouben entourent celui de Simon des trois côtés, et que Rouben ait planté sur ces trois côtés la haie qui sépare ses champs de celui de Simon, ce dernier n'est pas obligé de contribuer aux dépenses, car il peut dire que cela ne lui sert à rien, puisque son champ reste ouvert du quatrième côté. Il en ré-

sulte que si Rouben avait quatre champs qui entoureraient celui de Simon de tous les côtés et qu'il ait fait la haie partout, Simon aurait été obligé de contribuer aux dépenses, parce qu'il en profite, quoique Rouben ne perde rien de ce que Simon a son champ entre les siens. On peut donc en conclure que dans le cas de rab Hisda le défendeur est obligé de payer le loyer.

Réponse. — On ne peut pas en tirer cette conclusion, car dans le cas de la mischnah, Rouben perd à cause de Simon, car c'est par suite de la présence du champ de Simon au milieu des siens, qu'il est obligé de faire plus de haies.

Question. — Rabbi Jossé dit que dans le cas de la mischnah, si Simon a complété l'enclos de son champ en faisant la haie du quatrième côté, il doit contribuer aux dépenses faites auparavant par Rouben en faisant la haie des trois côtés ; car, en faisant la haie du quatrième côté, il fait voir qu'il tient à ce que son champ ne reste pas ouvert. Il en résulte que si c'était Rouben qui, ayant acheté un autre champ du quatrième côté de celui de Simon, aurait complété l'enclos en plantant la quatrième haie, Simon aurait été acquitté. On peut donc en déduire ce principe : Si le défendeur a profité sans que le demandeur en ait souffert, il est acquitté.

Réponse. — On ne peut pas en tirer cette conclusion. Car, dans le cas de la mischnah, si Rouben avait fait la haie des quatre côtés du champ de Simon, celui-ci pourrait lui dire qu'il était bien content que son champ fût clos, mais que pour lui il se serait contenté d'une haie d'épines, qui coûte peu de chose, et qu'il n'avait pas besoin d'une haie coûteuse telle que Rouben l'a faite.

Question. — On lit ailleurs : Deux individus possèdent une maison à deux étages ; Rouben en possède le premier et Simon le second. La maison s'est écroulée ; Simon veut que Rouben rebâtisse le premier étage, pour qu'il rebâtisse ensuite le second, mais Rouben ne le veut pas. Dans ce cas, Simon peut rebâtir le premier étage, et l'occuper jusqu'à ce

que Rouben lui rende ce qu'il a dépensé. On voit donc que Rouben est obligé de rendre toutes les dépenses, et il ne peut même en défalquer le loyer pour le temps que Simon demeure dans le premier étage; car Simon peut lui dire : Il est vrai que j'ai profité, en demeurant dans le premier étage, ce qui m'a évité les frais de rebâtir le second étage ou de louer un autre logement, mais tu n'as rien perdu par mon séjour, puisque tu n'as pas voulu le rebâtir, et que, sans moi, tu n'aurais pas eu de maison. On peut donc en déduire le principe : Si l'un profite sans que l'autre y perde, le premier ne paie pas.

Réponse. — On ne peut pas en déduire ce principe général; car, dans ce cas, Simon qui était le propriétaire du second étage, avait des droits aussi sur le premier, qui devait soutenir le second; c'est pourquoi il peut demeurer dans le premier sans payer, tant qu'il n'a pas son second étage, et tant que Rouben ne lui rend pas ce qu'il a dépensé.

Question. — On lit dans le même endroit que d'après rabbi Joudah, Simon doit payer à Rouben le loyer pour le premier étage. On peut donc en conclure que, d'après rabbi Jondah : Si l'un profite, même sans que l'autre y perde, le premier est obligé de payer.

Réponse. — On ne peut pas en tirer cette conclusion générale, car, dans le cas de rabbi Joudah, Rouben perd par le séjour de Simon dans le premier étage, car la maison s'use, ses parois noircissent, et elle ne sera plus neuve; ce qu'on ne peut pas dire dans le cas de rab Hisda où il s'agit d'une cour vieille.

On envoya demander cette question à l'école de rabbi Amé, qui a répondu que si l'un profite sans que l'autre y perde, il est acquitté. Rabbi Hiya, fils d'Abba, demanda du temps pour réfléchir. On envoya de nouveau le demander à rabbi Hiya, fils d'Abba, qui a répondu : Ils sont si pressés? Est-ce que je ne leur aurais pas déjà envoyé la réponse, si j'avais trouvé un motif pour la solution de la question? Rab Khahana dit au

nom de rabbi Johanan qu'il est acquitté ; mais rabbi Abouhou dit au nom de rabbi Johanan qu'il faut payer le loyer. Rab Papa dit que rabbi Abouhou n'a pas entendu de rabbi Johanan qu'il fallait payer le loyer ; il croyait seulement que c'était l'opinion de rabbi Johanan, mais il s'était trompé.

Fol. 21). Rabbi Abba, fils de Zabda, envoya prier Mari, fils de Mar, de demander à rab Houna, si celui qui demeure dans la cour d'un individu à son insu, doit payer le loyer ou non. En attendant la réponse, rab Houna mourut, mais Rabbah, le fils de rab Houna, répondit : Voici ce qu'a dit mon père au nom de Rab : un homme qui demeure dans la maison d'un individu, à son insu, n'est pas obligé de payer, si la maison n'était pas à louer. Si un homme loue une maison à Rouben, et qu'il se trouve qu'elle appartient à Simon, il est obligé de payer le loyer à Simon, puisque la maison était à louer. La même opinion a été exprimée par rab Hiya, fils d'Abbin, au nom de Rab ou au nom de rab Houna qui dit : Si un homme demeure dans la cour d'un individu à son insu, il est acquitté, si la cour n'était pas à louer ; mais si un homme loue une maison à la ville, et si on trouve le propriétaire, il est obligé de payer le loyer au propriétaire, puisque la maison était à louer.

Rab Sehorah raconte que rab Houna dit au nom de Rab : Si un homme demeure dans la cour d'un individu à son insu, il n'est pas obligé de payer le loyer, car il a rendu un service au propriétaire, puisqu'une cour déserte est bientôt ruinée. Rab Joseph s'exprime autrement : Une maison, dit-il, qui est habitée, se maintient en bon état. Quelle différence y a-t-il entre Rab et rab Joseph ? Il y a une différence dans le cas où le propriétaire employait cette cour pour y mettre ses bois et sa paille. D'après Rab, le défendeur ne peut pas dire qu'il a rendu un service au propriétaire, puisque la cour n'était pas complètement abandonnée ; mais, d'après rab Joseph, il peut le dire, car en demeurant dans une maison on la soigne mieux que si l'on ne l'emploie que pour y mettre du bois.

Un homme a bâti une maison dans une cour en ruine qui appartenait aux orphelins, et il n'a pas voulu leur payer le

loyer. Rab Nahaman a donc fait saisir la maison. Est-ce que rab Nahaman pense qu'un homme qui demeure dans la cour d'un individu à son insu [sans l'avoir louée], doit payer le loyer, quand même la cour ne serait pas à louer? D'autres y demeuraient avant cet homme et ils donnaient quelque chose aux orphelins; rab Nahaman dit donc à cet homme: Va t'arranger avec les orphelins; il n'a pas voulu le faire; c'est pourquoi on a saisi la maison.

Notre mischnah dit: Quand l'animal mange dans une place publique, le défendeur ne paie que ce que vaut le profit qu'il en a tiré; s'il mange à côté de la place, le défendeur paie la valeur du dommage. D'après Rab cela veut dire que si l'animal, tout en se trouvant dans la place publique, tourne la tête pour manger les choses qui se trouvent à côté de la place [chez le demandeur], le défendeur paie la valeur du dommage. Mais, d'après Samuel, il ne suffit pas, pour condamner le défendeur à payer la valeur du dommage, que l'animal tourne la tête; ainsi d'après Samuel, si l'animal se trouve dans la place publique, quoiqu'il tourne la tête pour manger à côté, le défendeur est acquitté [en ne payant que le profit qu'il en a tiré]; mais si l'animal a quitté la place publique pour se placer là où se trouvaient les choses qu'il a mangées, le défendeur paiera la valeur du dommage.

Question de rab Nahaman fils d'Isaac contre Rab. — Notre mischnah dit: « S'il a mangé à la porte d'une boutique, on paie seulement la valeur du profit de l'animal. » Ici les objets se trouvaient dans la boutique, de sorte que l'animal se trouvant dans la rue, ne pouvait en manger qu'en tournant la tête: Il en résulte que si l'animal, se trouvant dans la place publique, tourne la tête pour manger à côté, le défendeur est acquitté, en ne payant que le profit qu'il en a tiré.

Réponse. — Rab Nahaman fils d'Isaac a répondu lui-même que la boutique peut se trouver dans le coin d'une petite rue qui aboutit dans une grande, de sorte que l'animal venant de la grande rue pour entrer dans la petite, peut manger de la porte de la boutique sans tourner la tête.

D'autres disent que, dans le cas où l'animal tourne la tête pour manger, Rab et Samuel admettent tous les deux que le défendeur doit payer la valeur du dommage ; en d'autres termes, le cas où le demandeur met ses objets dans un endroit où les animaux de la rue ne puissent les manger qu'en tournant la tête, est comme celui où le demandeur les garde chez lui et les animaux y entrent pour manger; dans ce cas il faut payer la valeur du dommage; car on ne peut pas le comparer au cas où le demandeur a commis le premier la faute de laisser ses objets dans un endroit, où les animaux de la rue peuvent les manger même sans tourner la tête. Mais le désaccord entre Rab et Samuel porte sur le cas suivant : Un homme qui possède devant sa maison une place, n'a pas occupé cette place tout entière, il n'en a occupé qu'une partie, en éloignant sa maison de la rue, et en laissant devant cette maison une partie de sa place libre. C'est dans cette partie de la place qui lui appartient et qui se trouve entre sa maison et la rue, qu'il a placé ses objets, qu'un animal de la rue avait mangés. C'est Rab qui veut que dans ce cas le propriétaire de l'animal soit acquitté [en ne payant que le profit qu'il en a tiré], et que Samuel dit qu'il doit payer la valeur du dommage.

Question. — Il paraît que le désaccord qui existe entre Rab et Samuel est en rapport avec celui qu'on rencontre à propos de la fosse ou du puits se trouvant chez le défendeur. On trouve, dit Raschi, plus bas [fol. 49], un désaccord entre rabbi Akiba et rabbi Ismaël pour le cas où un homme creuse une fosse ou un puits chez lui [Raschi ajoute, qu'il garde la propriété des puits et abandonne celle de la place dans laquelle il est creusé], et l'animal d'un autre individu entre chez lui et tombe dans la fosse ou dans le puits ; d'après rabbi Akiba il faut payer la valeur du dommage que l'animal a reçu en tombant dans le puits; d'après rabbi Ismaël il est acquitté, car le propriétaire de l'animal ne devait pas le laisser entrer chez le défendeur. Or, dans notre cas l'homme qui a mis ses objets devant sa maison, a exposé les passants à s'y heurter; c'est donc comme s'il avait creusé une fosse dans cette place

qui exposerait les passants à y tomber [1]. Rab adopte l'opinion de rabbi Akiba; si donc un animal s'étant heurté contre ces objets s'était blessé, le propriétaire de ces objets serait obligé de payer le dommage; donc il n'avait pas le droit de les y mettre. Or, la mischnah dit plus bas [fol. 30, recto] : Si un individu met ses objets dans un endroit où tout le monde marche et où ils peuvent causer du mal, il doit payer le dommage qu'il a causé, et tout le monde a le droit de s'emparer de ces objets. Si donc un animal est venu manger les objets mis devant la maison, le propriétaire de l'animal est acquitté. Samuel, au contraire, adopte l'opinion de rabbi Ismaël qu'un homme qui creuse une fosse chez lui ou sur une place qui lui appartient n'est pas obligé de payer le dommage d'un animal qui est entré chez lui pour tomber dans la fosse. Si donc un animal s'était heurté contre les objets que l'homme a mis devant sa maison dans une place qui lui appartient, il n'aurait pas été obligé de payer le dommage que l'animal y aurait reçu. Il avait donc le droit d'y mettre ses objets, et si un animal les mange, le propriétaire de l'animal doit payer la valeur des objets.

Réponse. — Ces deux questions, savoir celle qui fait l'objet du désaccord entre Rab et Samuel et celle qui divise rabbi Akiba et rabbi Ismaël, ne dépendent pas nécessairement l'une de l'autre. Rab peut bien admettre l'opinion de rabbi Ismaël qu'en creusant chez soi une fosse on n'est pas responsable de l'animal qui y entre pour se blesser; de sorte que si un animal venait se heurter contre les objets que l'homme a mis devant sa maison dans la place qui lui appartient, cet homme n'aurait pas été obligé de payer le dommage. Mais si l'animal les a mangés et que cet homme vienne réclamer le paiement de la valeur de ces objets, le propriétaire de l'animal peut lui répondre : tu n'as pas le droit de mettre tes objets tout près de la rue pour me rendre responsable de ce que mon animal les a mangés. C'est ta faute.

---

(1) V. plus haut, p. 3, où l'action de mettre une pierre dans la rue est comparée à celle d'y creuser une fosse.

D'autre part Samuel peut admettre l'opinion de rabbi Akiba, qu'en creusant chez soi une fosse on est responsable de l'animal qui y entre pour se blesser; mais il peut faire une différence entre une fosse que l'animal ne voit pas, et les objets mis devant la maison que l'animal voit. Raschi dit que dans la rue il n'y a pas de différence entre celui qui creuse une fosse et celui qui y met un objet quelconque, contre lequel on peut se heurter, mais qu'on peut à la rigueur faire cette différence quand il s'agit d'une place qui appartient à celui même qui y a mis les objets.

Autre question. — Il paraît que pour le cas où l'animal passant dans la rue tourne la tête pour manger à côté de la rue [chez le demandeur], il y a divergence d'opinion entre les thanaïm [les docteurs contemporains ou antérieurs, prédécesseurs de la rédaction de la mischnah]. Car on lit dans une beraïtha : Si l'animal mange dans une place publique, le défendeur est acquitté, en ne payant que le profit qu'il en a tiré; mais s'il mange à côté de la place [chez le demandeur], le défendeur doit payer la valeur du dommage; c'est l'opinion de rabbi Meyer et de rabbi Joudah. Rabbi Jossé et rabbi Eliézer disent : l'animal pouvait marcher, mais non pas manger. Cela veut dire probablement, que si l'animal a tourné la tête pour manger chez le demandeur, tout en restant dans la place publique, rabbi Jossé et rabbi Eliezer condamnent le défendeur à payer le dommage, car l'animal pouvait marcher dans la rue, mais non pas tourner la tête pour manger chez le demandeur: tandis que rabbi Meyer et rabbi Joudah veulent que dans le cas où l'animal n'a fait que tourner la tête, le défendeur soit acquitté, et ils ne le condamnent que quand l'animal a complètement quitté la place publique pour entrer à côté chez le demandeur.

Réponse. — Il ne s'agit pas du tout dans cette beraïtha d'un animal qui restant dans la rue a tourné la tête pour manger chez le demandeur, dans ce cas tous les docteurs de cette beraïtha peuvent condamner le défendeur à payer le dommage comme Rab, ou l'acquitter comme Samuel. Mais il s'agit ici

du cas d'Ylpha et de rabbi Oschia, car Ylpha a dit : Si l'animal passant dans la rue étend le cou pour manger ce que porte l'animal du demandeur, il faut payer le dommage, comme s'il avait mangé dans la maison du demandeur. Rabbi Oschia dit : Si l'animal passant dans la rue saute pour manger dans le panier que le demandeur portait sur le dos, il faut payer le dommage. Rabbi Jossé et rabbi Eliezer adoptent l'opinion d'Ylpha et de rabbi Oschia, mais rabbi Meyer et rabbi Joudah ne l'adoptent pas.

MISCHNAH.

Si un chien ou une chèvre a sauté d'un toit dans la place du demandeur et a cassé un objet, on paie le dommage entier, car ces animaux sont *mouádin*, habitués de sauter [il fallait donc les surveiller]. Si un chien a pris un gâteau du fourneau [avec les charbons] et s'il est allé dans le champ du demandeur, où il a mangé le gâteau et incendié un tas de blé, on paie pour le gâteau le dommage entier, et pour le blé la moitié du dommage.

GHEMARA.

La mischnah dit qu'on paie le dommage, quand le chien ou la chèvre a sauté, parce qu'il fallait s'y attendre et les surveiller ; mais s'ils étaient tombés du toit sur un objet, le défendeur serait acquitté, car c'est un *ones*, un accident imprévu [1] ; quoique le défendeur soit toujours fautif, puisqu'il devait toujours les surveiller pour qu'ils ne sautent pas. Il en résulte que dans le cas qui commence par une faute répréhensible et finit par un *ones*, un accident imprévu, on est acquitté.

---

[1] Les Thossephoth disent que l'objet était long et pouvait se briser par les animaux, soit qu'ils tombent du toit, soit qu'ils sautent.

Une beraïtha exprime clairement cette idée, en disant : Si des chiens ou des chèvres sautent du toit et brisent un objet, on paie le dommage entier ; mais s'ils tombent et brisent un objet, on ne paie rien.

Question. — Celui qui dit que dans le cas qui commence par une faute répréhensible et finit par un accident imprévu, on paie le dommage [v. traité Baba metzia, fol. 42, recto], comment expliquera-t-il la beraïtha ?

Réponse. — On peut répondre, que la beraïtha veut dire, que si l'objet était si près de la maison que les animaux l'ont brisé en tombant du toit, le défendeur est acquitté, car dans ce cas on ne peut pas dire que le cas a commencé par une faute, le propriétaire des animaux ayant commis la faute de ne pas les surveiller pour qu'ils ne brisent pas l'objet en sautant, puisque s'ils sautaient, l'objet n'aurait pas été brisé, cet objet se trouvant trop près de la maison, pour qu'il puisse être touché par un chien qui sauterait du toit.

Rab Zbid dit au nom de Rabba : Il y a des cas où il faut payer le dommage, même quand les animaux ont brisé l'objet en tombant, par exemple si le mur de la maison n'était pas sûr ; dans ce cas le défendeur devrait prévoir la chute et surveiller les animaux.

On lit dans une beraïtha : Si un chien ou une chèvre a causé un dommage en sautant de bas en haut, le défendeur est acquitté [1] ; s'ils ont causé un dommage en sautant de haut en bas, il est obligé de payer le dommage. Si un homme ou un coq a causé un dommage, soit en sautant de haut en bas, soit de bas en haut, on est obligé de payer le dommage.

Fol. 22). *Question.* — Comment accorder cette beraïtha avec une autre qui dit : Si un chien ou une chèvre a causé un dommage en sautant de bas en haut ou de haut en bas, le défendeur n'est pas obligé de payer ?

---

[1] Les Thossephoth disent qu'il est acquitté complètement. C'est le *seul* passage où l'on trouve que le défendeur est acquitté quand son animal agit d'une façon *tout à fait* insolite.

Réponse. — Rab Papa dit que cette autre beraïtha parle d'un cas où le chien ou la chèvre a sauté d'une façon insolite, de sorte que ce cas rentre dans la catégorie des dommages causés par la corne. La beraïtha veut donc dire que le défendeur n'est pas obligé de payer le dommage entier, mais il paie la moitié du dommage, comme dans tous les cas de la catégorie de la corne.

Rabbi Johanan dit : Quand on cause un dommage par le feu, il faut le payer, parce que le feu est considéré comme la flèche de celui qui l'allume, ou qui cause l'incendie par faute de surveillance. Risch Lalkesch dit qu'on paie le dommage causé par le feu, comme celui qui se fait par les bestiaux qui sont la propriété du défendeur, car c'est le propriétaire du feu qui doit le surveiller, comme on surveille ses bestiaux [1].

[1] Raschi dit que d'après Risch Lakesch il faut que le défendeur soit réellement le propriétaire du feu. Les Thossephoth rejettent cette idée avec raison. Car, disent-ils, celui qui cause un incendie avec un feu qui appartient à un autre doit aussi payer le dommage, comme celui qui approche le blé du feu d'un autre ; car autrement l'incendiaire pourrait causer de grands dommages avec le feu d'un autre individu, sans être même obligé de payer. D'après les Thossephoth Risch Lakesch voulait seulement dire que celui qui cause un dommage par le feu doit payer comme *s'il en était le propriétaire.* Le commentaire rabbenou Ascher dit aussi que d'après Risch Lakesch « la loi condamne celui qui n'a pas surveillé ses charbons, comme s'ils étaient sa propriété, quoiqu'en réalité les charbons appartiennent à un autre individu. »

Je crois qu'on doit interpréter ce passage autrement. Si un homme cause un incendie volontairement, il doit payer le dommage, que le feu lui appartienne ou non. Mais rabbi Iohanan et Risch Lakesch parlent d'un cas où personne n'a eu l'intention de brûler quelque chose, où l'incendie doit être attribué à une faute de précaution et où cette faute doit être attribuée à deux individus ; par exemple Rouben porte une bougie dans sa boutique, Simon conduit un chameau portant des choses inflammables près de la bougie, les choses prennent feu, et une maison est brûlée. D'après rabbi Iohanan c'est Simon qui doit payer, pour la maison ; d'après Risch Lakesch c'est Rouben qui doit le payer, car c'est à lui que la bougie appartenait et c'est lui qui aurait dû la surveiller. Il est évident que si le feu n'appartient à personne, ou si le propriétaire du feu n'a rien à se reprocher, Risch Lakesch est d'accord avec rabbi Iohanan, que c'est Simon conduisant son chameau avec des choses inflammables près du feu, qui doit payer le dommage.

Question. — Nôtre mischnah dit : « Si un chien a pris un gâteau du fourneau [avec les charbons] et qu'il soit allé dans le champ du demandeur ...incendier uu tas de blé, on paie... pour le blé la moitié du dommage. » Cette mischnah s'explique très-bien d'après rabbi Johanan, qui considère le feu comme une flèche. Car dans le cas de la mischnah le feu est la fléche lancée par le chien. Or, un cas d'un dommage causé par une flèche qu'un animal aurait lancée, rentre dans la catégorie des dommages par l'action indirecte d'un animal, comme le cas d'un dommage causé par les copeaux lancés par les pattes de l'animal qui marche [v. plus haut, p. 4], où le propriétaire de l'animal paie la moitié du dommage. Mais cette mischnah ne s'explique pas bien d'après Risch Lakesch, car si le chien prend le charbon du fourneau d'un boulanger pour incendier le blé, ce n'est pas le propriétaire du chien qui doit être considéré comme la cause principale du dommage, c'est plutôt le boulanger. Pourquoi donc le propriétaire du chien serait-il obligé de payer pour le blé?

Réponse. — Risch Lakesch peut dire que la mischnah parle d'un cas où le chien a jeté les charbons sur le blé d'une façon insolite [v. les Thossephoth], un cas qui rentre dans la catégorie des dommages causés par la corne, où on paie la moitié du dommage. Dans ce cas le propriétaire du chien paiera la moitié du dommage pour le blé qui se trouvait à l'endroit où le chien a jeté le charbon; mais il ne sera pas obligé de payer pour tout le blé que le feu a dévoré de proche en proche, car pour cette partie de blé ce n'est pas lui qu'on peut considérer comme la cause principale du dommage, c'est plutôt le boulanger. D'après rabbi Johanan la mischnah parle d'un cas où le chien a mis les charbons sur le blé d'une façon ordinaire comme les chiens font habituellement dans un pareil cas ; aussi le propriétaire du chien paiera-t-il le dommage entier pour le gâteau et pour le blé qui se trouvait à l'endroit où le chien a mis le charbon. Mais pour tout le blé que le feu a dévoré de proche en proche le propriétaire du chien ne paiera que la moitié du dommage, car le feu est comme une flèche lancée

par le chien, ce qui rentre dans la catégorie des dommages par l'action indirecte d'un animal, comme le cas des copeaux.

Autre question. — On lit dans une mischnah : « Un chameau chargé de filasse passe dans la rue devant une boutique où il y a une chandelle allumée. La filasse entre dans la boutique, prend feu, et la maison entière est brûlée. Dans ce cas le propriétaire du chameau doit payer le dommage. Si le boutiquier a laissé sa chandelle dehors, c'est le boutiquier qui paie. » D'après rabbi Johanan, le feu est la flèche du conducteur du chameau, par conséquent celui-ci doit payer le dommage. Mais, d'après Risch Lakesch, pourquoi le propriétaire serait-il condamné au paiement? On ne peut pas le considérer comme la cause principale du dommage, c'est plutôt le boutiquier.

Réponse. — D'après Risch Lakesch, on expliquera la mischnah, en disant qu'elle parle d'un cas où le chameau a directement incendié toute la maison ; dans ce cas, le propriétaire du chameau doit payer le dommage, car il n'aurait pas dû mettre sur le chameau tant de filasse, pour qu'il en entre dans la boutique. Cependant, si le boutiquier a mis sa chandelle dehors, c'est lui qui paie, car il n'aurait pas dû la mettre dehors.

Autre question. — On lit dans une mischnah : « Si un individu a incendié un tas de blé, où il y avait une chèvre attachée et un esclave près du blé qui furent brûlés, l'incendiaire doit payer le dommage pour le blé et pour la chèvre. [Il n'est pas puni pour l'esclave, car celui-ci aurait dû se sauver.] Mais si l'esclave était attaché, l'incendiaire n'est pas obligé de payer le dommage, car il est condamné à mort pour avoir brûlé l'esclave, et on ne peut plus le condamner au paiement à cause du principe *non bis in idem*. »

D'après rabbi Johanan, le feu est une flèche, et l'individu est condamné à mort s'il incendie un tas de blé où il y a un esclave attaché. Mais, d'après Risch Lakesch, celui qui allume le feu par inadvertance n'est pas plus coupable que le pro-

priétaire du feu qui a manqué de surveillance ; le feu n'est pas une flèche ; par conséquent, celui qui l'allume même volontairement ne peut pas être condamné à mort pour l'esclave attaché et il doit payer le dommage. C'est comme si un bœuf tue un esclave, où le propriétaire de l'animal n'est pas condamné à mort, quand même il aurait irrité le bœuf contre la victime, et s'il irritait son bœuf contre un esclave et contre une chèvre, il serait obligé de payer pour la chèvre comme pour l'esclave [1].

Réponse. — Risch Lakesch peut dire que la mischnah parle d'un cas où l'individu a directement brûlé l'esclave qui était attaché ; dans ce cas, il est condamné à mort, par conséquent on ne peut pas le condamner en outre au paiement du blé et de la chèvre.

Autre question. — On lit dans une mischnah : « Si un individu remet le feu sous la garde d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, et si le feu cause un dommage, il est acquitté par le tribunal des hommes, mais il sera condamné par la justice du ciel. » D'après rabbi Johanan, le feu est ici la flèche du mineur et non pas de l'individu qui le lui a remis ; c'est pourquoi le tribunal des hommes ne peut pas le condamner.

Mais, d'après Risch Lakesch, le propriétaire du feu est plus coupable par son manque de surveillance que celui qui en a approché la chose inflammable ; par conséquent, c'est celui qui a remis le feu à un mineur qui est la principale cause de l'incendie, et non pas le mineur ; il en résulte que, comme celui qui remet son bœuf sous la garde d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, est obligé de payer le dommage causé par ce bœuf ; celui qui a remis le feu sous la garde d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, devrait également être condamné au paiement par le tribunal des hommes.

Réponse. — On ne peut pas comparer un charbon qui ne ferait pas du mal sans l'intervention du fou ou du mineur, au bœuf qui fait le mal tout seul. Aussi Risch Lakesch a-t-il dit, au nom de Hizkiyah, que la mischnah en question parle d'un

---

[1] Raschi l'interprète autrement. [V. Traité Synhédrin, fol. 76.

cas où un individu a remis au fou ou au mineur un charbon que ce fou a allumé ; mais s'il avait remis sous sa garde une flamme, il serait condamné par le tribunal des hommes, car le danger serait sûr, comme dans le cas du bœuf remis à la garde d'un fou ou d'un mineur [1].

D'après rabbi Johanan, il est acquitté par le tribunal des hommes, même quand il remet au fou ou au mineur une flamme, car la flamme ne causerait pas de dommage sans l'intervention du fou ou du mineur ; le tribunal des hommes ne le condamnera au paiement que s'il lui remet une flamme et des bois secs.

Fol. 23). On trouve une beraïtha qui considère le feu comme la flèche de celui qui l'allume ; ce qui est d'accord avec l'opinion de rabbi Johanan.

Rabba raconte qu'Abayé ne comprenait pas d'abord, si l'incendiaire doit payer pour les dommages causés par le feu, qui est considéré comme sa flèche, pourquoi fait-on une exception des choses cachées [2], où la loi l'acquitte ? Puis il dit que cet acquittement peut avoir lieu dans le cas suivant : Un individu fut la cause d'un incendie dans une cour, une clôture qui aurait pu empêcher le feu d'aller dans une autre cour, s'écroula par une cause autre que celle du feu, le feu s'est alors propagé dans cette autre cour, où il a brûlé des choses cachées. Dans ce cas, la force du feu, considéré comme une flèche, devait se borner à la première cour, et on ne peut pas dire que l'individu a tiré une flèche à la seconde cour ; si donc dans cette seconde cour des choses cachées ont été brûlées, l'incendiaire n'en est pas responsable.

Question. — Dans ce cas l'incendiaire doit être acquitté, quand même le feu aurait brûlé dans la seconde cour des choses non cachées.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où l'incendiaire avait le temps de rétablir la haie avant que le feu eût pénétré dans la seconde cour. Or, celui qui dit que l'incendiaire paie pour

[1] V. plus haut, fol. 9.
[2] V. plus haut, fol. 5, et plus bas, fol. 61, verso.

les dommages causés par le feu, parce que ce feu est considéré comme sa flèche, admet aussi, comme Risch Lakesch, qu'il est obligé de surveiller le feu qu'il a allumé, comme s'il était sa propriété. Par conséquent, dans le cas en question, l'incendiaire paie pour les dommages de la première cour, parce que le feu est sa flèche qu'il a tirée sur cette cour ; il paie pour les dommages de la seconde cour [quoiqu'il n'ait pas tiré sur cette cour, puisque la haie devrait arrêter le feu], parce que le feu est comme sa propriété qu'il devrait surveiller, ce qu'il aurait pu faire en rétablissant la haie ; il paie donc pour ne pas avoir arrêté le feu qu'il a allumé, comme il aurait payé pour les dommages faits par son bœuf pour ne pas l'avoir enfermé. Seulement pour les choses cachées de la seconde cour on ne fait pas payer celui qui était la cause de l'incendie, qui ne devait atteindre que la première cour.

Autre question. — On vient de dire que celui qui adopte l'opinion de rabbi Johanan, qui considère le feu comme une flèche, admet aussi celle de Risch Lakesch, que celui qui l'allume doit le surveiller comme ses animaux ou sa propriété ; seulement Risch Lakesch n'admet pas l'opinion de rabbi Johanan. Quelle différence pratique y a-t-il entre rabbi Johanan qui admet la comparaison du feu avec la flèche et Risch Lakesch qui ne l'admet pas ?

Réponse. — Dans les blessures faites à un homme par la propriété d'un individu, ex. : par son bœuf, on ne paie que la valeur du dommage ; si ces blessures sont faites par l'individu lui-même, il doit faire encore quatre paiements [v. plus bas, fol. 83, verso]. Si donc un individu cause à un homme une brûlure à la main, il sera condamné aux quatre paiements, d'après rabbi Johanan, comme s'il avait tiré et lancé contre lui une flèche. D'après Risch Lakesch, il ne fera que le paiement du dommage, comme si cet homme était blessé par le bœuf du défendeur [1].

---

[1] Raschi et Thossephoth disent que la ghemara aurait pu parler encore des autres différences pratiques, comme dans les cas sus-mentionnés des incendies faits par le chien et le chameau.

Autre question. — Notre mischnah dit que le propriétaire du chien paie pour le blé la moitié du dommage. Pourquoi le boulanger, dans le fourneau duquel le chien a pris le charbon, ne paierait-il pas aussi ?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le boulanger a bien gardé ses charbons, en fermant la porte, mais le chien est entré en grattant la terre au-dessous.

Autre question. — On sait que dans les cas où un animal a mangé ce qui appartient à un autre individu, le propriétaire de l'animal est obligé de le payer, si l'animal l'a fait chez le demandeur ; mais il est acquitté si l'animal l'a fait chez le défendeur. Si donc un fou ou un mineur, qui n'est pas responsable de ses actes, a mis l'aliment qui s'est trouvé chez le demandeur dans la bouche de l'animal [1], la bouche de l'animal est-elle considérée comme le domaine du défendeur, et celui-ci sera acquitté, puisque l'animal n'a pas pris lui-même la nourriture, ou bien, l'animal se trouvant chez le demandeur, c'est comme s'il avait pris l'objet dans la maison du demandeur ? [2]

Les chèvres de la famille de Tharbou causaient beaucoup

---

[1] C'est l'interprétation des Thossephoth et du rabbenou Ascher.

[2] L'interprétation des Thossephoth et du rabbenou Ascher me semble forcée. Je crois que nous avons ici une discussion qui n'est pas sérieuse, elle ne devait jamais avoir de conséquence pratique. C'est un exercice littéraire, comme on le rencontre parfois dans le Thalmud : comme la ghemara le dit souvent. « Tel Thalmudiste n'a dit telle chose que pour exercer les disciples et pour aiguiser leur esprit » [Traité Nazir, fol. 59, verso].

Nous avons donc ici un simple exercice littéraire de quelques Thalmudistes, qui consistait à essayer de prouver par des passages de la Bible et de la mischnah, ce que le bon sens indique clairement sans laisser le moindre doute dans l'esprit, à savoir que la bouche de l'animal qui mange un objet chez le demandeur, est considérée comme le domaine du demandeur, en d'autres termes, si l'animal entre chez le demandeur et y mange quelque chose, le propriétaire de l'animal est obligé de payer le dommage. On a des exemples de ces exercices littéraires dans d'autres endroits, comme dans le traité Synhedrin, où rab dit qu'il était capable de ce

de dommages dans les champs de rab Joseph. Celui-ci dit donc à Abayé : « va dire aux propriétaires de ces chèvres de les enfermer. » Abayé répondit : « Il est inutile d'y aller, car ils diront que c'est à *mar*, mon maître, de faire une haie autour de ses champs. — Si l'on admettait cette loi [païenne], quand la loi qui condamne à payer ce qu'un animal mange dans les champs, pourra-t-elle s'appliquer ? — Elle s'appliquera, quand l'animal a gratté la terre pour passer sous la

---

tour de force de trouver des preuves pour la chose la plus contraire à l'évidence [Synhédrin, fol. 17]. Comment en effet prendre au sérieux la question et la réponse que voici ? On veut prouver que la bouche de l'animal est considérée comme le domaine du demandeur ; car si elle était considérée comme le domaine du défendeur, la loi mosaïque qui condamne le défendeur à payer ce que son animal a mangé chez le demandeur, ne pourrait jamais avoir d'application pratique, puisqu'il est impossible que l'animal mange dans le domaine du demandeur, étant obligé de mettre la nourriture dans sa bouche qui est le domaine du défendeur. Cette preuve semble être parfaitement suffisante. Mais on veut montrer un tour de force et continuer la discussion. On répond donc ceci : La loi qui condamne au paiement de ce que l'animal mange, implique aussi tous les cas où l'animal cause un dommage quelconque en voulant satisfaire à ses besoins ou à ses plaisirs ; ex. : s'il fait écrouler la haie ou la paroi d'une maison en se grattant, ou s'il salit quelque chose en faisant ses besoins. Une réponse pareille n'est pas sérieuse, et elle ne pouvait être prise comme telle par aucun Thalmudiste. Mais on pousse la discussion plus loin. On dit qu'on ne peut donner au passage une interprétation pareille, car il y a le mot *bier*, qui vient de *baer*, détruire une chose entièrement, et on répond que si l'animal se gratte contre le mur, il peut y effacer des portraits entièrement. Ainsi le passage qui dit qu'il faut payer quand « l'animal mange dans le champ d'un autre individu » [Exode XXII, 4] veut dire : quand l'animal se gratte contre le mur, et efface des portraits, tandis qu'on ne paie rien, s'il mange dans le champ du demandeur, car le champ veut dire domaine, or l'animal ayant mis le blé dans sa bouche, l'a transporté dans le domaine du défendeur.

Toute la discussion est de la même nature ; c'est pourquoi je ne l'ai pas traduite. Il suffit de savoir que tous les commentateurs ont compris ce que le bon sens indique, que la bouche de l'animal qui se trouve chez le demandeur est considérée comme le domaine du demandeur, en d'autres termes si un animal mange dans le champ du demandeur, le défendeur est obligé de payer le dommage.

haie, ou quand la haie s'est écroulée pendant la nuit, et qu'on n'avait pas le temps de la réparer [1].

MISCHNAH.

Quand le bœuf est-il considéré comme un *tham*, inoffensif, en faisant du mal avec les cornes [pour que son propriétaire n'ait qu'à payer la moitié du dommage], et quand est-il considéré comme un *mouád*, habitué à faire le mal? [pour que le propriétaire paie le dommage entier]. Quand le bœuf a frappé pendant trois jours et qu'on en a averti chaque fois son propriétaire, ce bœuf est désormais considéré comme un *mouád*, et il redevient un *tham*, quand il

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'Abayé n'a fait que *chercher un prétexte* pour ne pas faire la commission de rab Joseph ; car la loi condamne toujours le défendeur à payer, si son animal mange dans les champs qui n'ont pas de haie. C'est aussi l'opinion de rab Alphes. Mais rabbi Hananel distingue entre la maison et le champ. Si l'animal entre dans une maison ouverte, le défendeur doit payer, car c'est à lui de surveiller son animal, on n'est pas obligé d'avoir la maison constamment fermée ; mais si l'animal entre dans le champ ouvert, on est acquitté ; car d'une part le berger ne peut pas surveiller le troupeau pour empêcher l'entrée dans un champ, et d'autre part le cultivateur peut bien faire une haie et avoir le champ constamment fermé [Rabbenou Ascher, fol. 127, recto].

Je crois que si Abbayé s'attendait à ce que la famille de Tarbou lui donnât une pareille réponse, c'est que d'après la loi païenne on ne condamnait pas à payer le dommage des objets causés par les animaux, elle admettait que le propriétaire des objets devait les mettre à l'abri contre les animaux [v. plus haut p. 39 et fol. 54; v. aussi la préface et ma traduction de *Baba bathra*, le passage où la ghemara parle d'une loi persane, que les commentateurs ont prise pour une loi thalmudique.

Rab Joseph était célèbre par sa connaissance complète de *toutes* les lois nationales [v. Traité Horjoth, fol. 14]. S'il s'agissait ici d'une loi thalmudique, rab Joseph l'aurait connue et il n'aurait pas chargé Abayé d'une commission inutile.

lui arrive dans trois jours de ne plus tuer avec les cornes ; c'est l'opinion de rabbi Joudah. Rabbi Meyer dit : Quand même il a frappé trois fois, dans un seul jour, le bœuf est désormais un *mouád*, et il redevient un *tham*, quand des enfants peuvent jouer avec lui sans qu'il les frappe.

GHEMARA.

Abayé dit que d'après rabbi Joudah, si le bœuf a causé un dommage avec les cornes la troisième fois, son propriétaire paie la moitié du dommage, ce n'est que si le bœuf le fait pour la quatrième fois, que son propriétaire sera obligé de payer le dommage entier. Rabba dit que, d'après rabbi Joudah, on paie le dommage entier, si le bœuf le fait pour la troisième fois.

Question. — Pourquoi rabbi Meyer dit-il qu'il suffit que le bœuf ait fait du mal avec les cornes trois fois en un jour, quand l'Ecriture parle de trois jours ? [Exode XXI, 29].

Fol. 24). *Réponse.* — On lit dans une beraïtha : Rabbi Meyer dit que si le bœuf devient un *mouád*, quand il frappe avec les cornes trois fois en trois jours, à plus forte raison doit-il être considéré comme un *mouád*, s'il frappe trois fois en un seul jour.

On lit dans une beraïtha : Le bœuf devient un *mouád*, quand on a fait l'avertissement déjà en trois jours du mal qu'il a répété dans chacun de ces jours ; il redevient un *tham*, quand des enfants peuvent jouer avec lui sans qu'il les frappe ; c'est l'opinion de rabbi Jossé. Rabbi Simon, dit-il, est un *mouád*, quand même les avertissements ont été faits par trois fois qu'il avait fait le mal en un seul jour ; ce n'est que pour qu'il redevienne un *tham*, qu'on a parlé de trois jours, c'est-à-dire que si après être devenu *mouád*, il a vu pendant trois jours des bœufs sans les frapper, il redevient un *tham*.

Rab Nahaman dit au nom de rab Ada, fils d'Ahabah, qu'il faut adopter l'idée de rabbi Joudah, quand il s'agit de la con-

dition qui rend le bœuf un *mouád*, à savoir qu'il faut qu'il ait répété le mal en trois jours, et non pas trois fois en un seul jour; puisque rabbi Jossé est du même avis. Mais il faut adopter l'idée de rabbi Meyer, quand il s'agit de la condition qui fait le bœuf redevenir un *tham*, à savoir qu'il faut que des enfants aient joué avec lui sans être frappés; puisqu'en ce point rabbi Jossé est d'accord avec rabbi Meyer. En d'autres termes, rab Nahaman veut qu'on adopte dans les deux cas les opinions de rabbi Jossé.

Question. — La condition de trois jours nécessaire pour qu'on considère désormais le bœuf comme un *mouád*, habitué à faire le mal, sert-elle à constater la mauvaise habitude du bœuf à faire le mal, ou bien à constater la mauvaise habitude de son propriétaire à négliger sa surveillance? Il y a une différence pratique entre ces deux opinions, si le bœuf a répété sa mauvaise action en trois jours, et que les témoins qui ont vu ces trois répétitions soient venus seulement une seule fois en avertir le propriétaire. S'il suffit de constater la mauvaise habitude du bœuf, elle est bien constatée, puisqu'il a répété la mauvaise action en trois jours; il est donc désormais un *mouád*, et s'il le fait pour la quatrième fois, son propriétaire paiera le dommage entier. Mais s'il faut constater la mauvaise habitude du propriétaire de négliger la surveillance, elle n'est pas constatée, puisque le propriétaire pourra dire : c'est la première fois que je suis averti.

Réponse. — On lit ailleurs : Un bœuf ne devient un *mouád*, qu'à la condition que l'avertissement ait été fait devant son propriétaire et devant le tribunal. Si l'avertissement a été fait devant le tribunal en l'absence du propriétaire, ou devant celui-ci en dehors du tribunal, le bœuf ne devient pas un *mouád*, car il faut que l'avertissement se fasse devant le tribunal en présence de son propriétaire. S'il y avait deux témoins pour le premier avertissement, deux pour le second et deux autres pour le troisième avertissement, ces trois dépositions sont indépendantes l'une de l'autre. Cependant on les considère comme une seule déposition par rapport au démenti

par un alibi. C'est pourquoi, quand le bœuf a causé un dommage après la troisième déposition, où le défendeur devrait payer le dommage entier, par suite des trois dépositions qui ont fait déclarer le bœuf un *mouád*, quand le défendeur amène ensuite des témoins qui donnent aux premiers témoins un démenti par un alibi, on ne peut pas condamner ces témoins démentis, à donner au défendeur ce qu'ils avaient voulu lui faire payer, car leur déposition n'a pu rien faire seule ; elle n'a pu rendre le bœuf *mouád* qu'avec l'aide des deux autres dépositions, de sorte que ces trois dépositions ne forment qu'un seul témoignage, ou en d'autres termes, les six témoins ne forment qu'un seul groupe ; or, les témoins démentis par un alibi ne peuvent être condamnés que si tous les témoins qui appartiennent au même groupe sont démentis. Il va sans dire que le défendeur, dont le bœuf a causé un dommage avec les cornes après la troisième déposition, ne paiera que la moitié du dommage, puisque les premiers témoins sont démentis, et il ne reste plus que deux avertissements. Il en est de même si les deux témoins du deuxième avertissement ont été démentis par un alibi, comme ceux du premier avertissement ; les témoins démentis ne sont pas condamnés, et le propriétaire du bœuf qui a causé un dommage après le troisième avertissement ne paiera que la moitié du dommage. Mais si les témoins des trois avertissements sont démentis par un alibi, ils seront condamnés à donner au propriétaire du bœuf, ce qu'ils ont voulu lui faire payer injustement par leurs faux témoignages.

On pourrait demander pourquoi les témoins démentis seraient-ils condamnés à donner au défendeur la valeur du dommage entier que le bœuf a causé après le troisième avertissement ? Les témoins du premier avertissement ne pourraient-ils pas dire qu'ils ont voulu lui faire payer la moitié du dommage que le bœuf aurait fait ce jour-là, et qu'ils n'ont pas du tout pensé à contribuer par leur témoignage à rendre le bœuf un *mouád*, puisqu'ils ne pouvaient pas deviner qu'il y aurait un nouvel avertissement ; les témoins du deuxième avertissement ne pourraient-ils pas dire la même chose ? Il fau-

drait donc répondre à cela, qu'il s'agit d'un cas où les trois dépositions ont été faites le même jour, de sorte que tous les six témoins avaient l'intention évidente de rendre le bœuf *mouád*, et de faire payer au défendeur le dommage entier que le bœuf a causé après le troisième avertissement. Mais cette réponse n'est possible que si l'on admet que les avertissements aient pour but de constater la mauvaise habitude du bœuf, alors les trois avertissements peuvent avoir lieu en un jour. Mais si ces avertissements doivent servir à constater la mauvaise habitude du propriétaire du bœuf de négliger la surveillance, il faudra que les avertissements aient lieu en trois jours. Il résulte donc de cette beraïtha que les avertissements ont pour but de constater la mauvaise habitude du bœuf.

Réplique. — Rab Aschè dit: Quand j'ai communiqué cette réponse à rab Khahana, il m'a fait cette réplique : En supposant même que les avertissements aient pour but de constater la mauvaise habitude du bœuf, et que les trois avertissements dont parle la beraïtha aient eu lieu en un seul jour, ne peut-on pas encore demander pourquoi les témoins du troisième avertissement, démentis par un alibi, doivent donner au défendeur ce qu'ils ont voulu lui faire perdre en voulant rendre son bœuf un *mouád?* Ne pourraient-ils pas dire qu'ils ne connaissaient pas les deux premiers avertissements, et qu'ils ne sont venus que pour faire payer au défendeur la moitié du dommage que le bœuf aurait causé pour la troisième fois?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où l'on a vu que les témoins du troisième avertissement étaient d'intelligence avec ceux des deux premiers avertissements, en se faisant des signes. Rab Aschè dit qu'il s'agit d'un cas où les six témoins sont venus ensemble faire chacun son avertissement. Rabbina dit qu'il s'agit d'un cas où les témoins des avertissements ne savaient pas quel était le bœuf qui a causé les dommages ; ils avertirent seulement en disant : Nous avons vu qu'un de tes bœufs a frappé avec les cornes, tu dois donc surveiller tous tes bœufs. Dans ce cas, disent les Thossephoth, les témoins ne

peuvent pas dire qu'ils sont venus seulement pour faire payer au défendeur la moitié du dommage que le bœuf aurait fait avant de devenir *mouád*, car pour le bœuf qui n'est pas *mouád*, mais qui est un *tham*, on ne paie que *migoupho*, du corps de l'animal qui a causé le dommage, de sorte que si cet animal est perdu, son propriétaire ne paie rien. Or, les témoins ne connaissant pas le bœuf, le défendeur pouvait dire qu'il en a perdu un et il ne paiera rien. Les témoins ne peuvent pas dire non plus qu'ils sont venus déposer leur témoignage, pour faire payer au défendeur la moitié du dommage, quand on finira par connaître le bœuf qui l'a fait, car ils auraient dû attendre qu'on le reconnaisse et ils n'avaient aucun motif pour se presser. S'ils se sont pressés à déposer leur témoignage avant qu'on reconnaisse le bœuf, c'était évidemment dans le but de le rendre *mouád*, pour le cas où on finirait par le reconnaître, car, pour cela, il fallait se presser et rendre le bœuf *mouád* avant qu'il fasse le mal pour la quatrième fois, pour faire payer au défendeur le dommage entier [1].

---

[1] Les Thossephoth disent : d'après Rabbina que les témoins ne connaissaient pas le bœuf, on ne peut plus conclure de la beraïtha que les avertissements ont pour but de constater la mauvaise habitude du bœuf, et qu'il suffit de faire les trois avertissements en un seul jour, car on peut admettre que les trois avertissements dont parle la beraïtha ont eu lieu en trois jours ; mais les témoins démentis ne peuvent pas dire qu'ils sont venus seulement pour faire condamner le défendeur à la moitié du dommage, car alors ils n'auraient pas dû se presser de témoigner avant de reconnaître le bœuf qui a fait le mal.

Les Thossephoth demandent pourquoi Rabbina n'a pas donné une réponse plus simple qu'il s'agit d'un cas où les témoins disent qu'ils connaissaient le bœuf qui a frappé, mais qu'ils ne savaient pas quel bœuf a été frappé ; alors il sera évident qu'ils sont venus pour le rendre *mouad*, et non pas pour faire payer la moitié du dommage du bœuf frappé, puisqu'ils ne le connaissaient pas. Les Thossephoth répondent « peut-être pour rendre *mouad* il faut que l'avertissement amène une condamnation au paiement de la moitié du dommage. » Cette réponse n'est pas admissible. Je crois plutôt qu'il est plus facile de dire qu'on ne connaît pas l'assassin que de dire qu'on ne connaît pas la victime, qui reste là mort ou blessé.

Autre question. — Si Lévi excite le chien de Rouben contre Simon, celui-ci peut-il se faire payer le dommage ? Ce n'est pas Lévi qui sera condamné au paiement, parce qu'il n'est qu'un *gorem*, la cause indirecte du dommage ; Rouben, au contraire, est plus coupable, car il n'a pas enfermé son chien [1]. Mais Rouben, le propriétaire du chien, peut-il être condamné au paiement, ou peut-il dire que son chien était apprivoisé, et qu'il n'aurait pas fait de mal s'il n'avait pas été excité.

Réponse. — Rabbi Zera veut trouver la solution de la question dans notre mischnah qui dit : Le bœuf redevient un *tham*, quand des enfants peuvent jouer avec lui sans qu'il frappe. D'où il résulte que s'il frappait, quoique excité par les enfants, son propriétaire devrait payer le dommage qu'il aurait causé.

Réplique. — On ne peut rien conclure de cette mischnah, car elle ne dit pas du tout que s'il frappait, son propriétaire devrait payer le dommage ; la mischnah veut seulement dire que s'il frappait, il ne redeviendrait pas un *tham*, il resterait un *mouád*, de sorte que s'il frappait plus tard, sans être excité, son propriétaire paierait le dommage entier.

Autre réponse à la question. — On lit ailleurs : Si un individu excite contre quelqu'un un chien ou un serpent, il n'est pas condamné. Il paraît que le propriétaire du chien est condamné à payer le dommage.

Réplique. — La mischnah veut dire que même celui qui l'a excité ne peut pas être condamné.

Rabba dit : En admettant même que si Lévi excite le chien de Rouben contre Simon, Rouben soit condamné à payer le dommage ; si c'est le blessé lui-même qui a irrité le chien, le propriétaire du chien est acquitté ; car si un individu fait le premier une faute et qu'un autre pèche envers lui, celui-ci est acquitté. Rab Papa dit à Rabba : Risch Lakesch

---

[1] Il était défendu d'élever ou de garder des chiens ou d'autres animaux nuisibles [v. fol. 79] ; c'est pourquoi le propriétaire du chien était plus coupable que celui qui l'excitait.

est de ton avis, car Risch Lakesch a dit: Si une vache, qui est couchée dans la rue, en a blessé une autre qui passait devant elle, ce dommage doit être payé; mais si c'est la vache qui passait qui a blessé celle qui était couchée, le défendeur est acquitté. Mais Rabba dit à rab Papa: Dans ce cas, je n'adopte pas l'opinion de Risch Lakesch; car la vache qui passait pouvait bien marcher sur celle qui était couchée, mais elle ne devait pas la frapper violemment avec les pattes; si elle a frappé, c'est un animal nuisible, et le propriétaire est responsable du mal fait par son animal.

MISCHNAH.

On a parlé plus haut [page 45] d'un bœuf qui cause un dommage dans le domaine du demandeur. Voici en quel sens. On sait que si un *tham* a causé un dommage avec les cornes, ou d'une des autres manières qui sont de la catégorie des dommages causés par les cornes, par exemple si le bœuf a poussé avec le corps, ou mordu, ou s'il s'est couché sur un objet d'une façon insolite par méchanceté ou par caprice, ou s'il a frappé avec les pattes, dans tous ces cas si l'action a lieu dans une place publique, le propriétaire du bœuf ne paie que la moitié du dommage. Mais si l'action a eu lieu chez le demandeur, où le bœuf a pénétré pour faire une de ces actions, rabbi Triphon condamne le propriétaire du bœuf à payer le dommage entier; cependant les autres docteurs disent que, même dans le cas où ces actions ont eu lieu chez le demandeur, le propriétaire du bœuf ne paie que la moitié du dommage. Rabbi Triphon leur fit alors cette objection: Les dommages des catégories de la dent et de la patte

sont considérés comme peu graves s'ils ont lieu dans une place publique, puisque le propriétaire de l'animal, est complètement acquitté ; cependant si ces dommages ont lieu dans le domaine du demandeur, le défendeur est condamné à payer le dommage entier. Les dommages de la catégorie de la corne qui sont plus graves s'ils ont lieu dans une place publique, puisque le défendeur est condamné à payer la moitié du dommage, doivent à plus forte raison entraîner le paiement du dommage entier, s'ils ont lieu dans le domaine du demandeur.

Mais les autres docteurs ont répondu à rabbi Triphon : c'est du cas des dommages de la catégorie de la corne causés dans la place publique que tu veux tirer des conclusions pour le cas des dommages de la même catégorie causés chez le demandeur. Eh bien, nous avons un principe *dayo leba min hadin lihayoth khenadon*, il suffit à la chose dérivée d'un cas déjà décidé d'être comme ce cas décidé ; c'est-à-dire que si on fait dériver une chose d'une autre, la chose dérivée ne doit pas dépasser l'autre. La chose dérivée c'est ici le cas des dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur ; la chose décidée c'est le cas des dommages de la même catégorie causés dans la place publique. Or, comme dans la place publique on ne paie dans cette catégorie que la moitié du dommage, de même chez le demandeur on ne paiera que la moitié du dommage.

Fol. 25). Rabbi Triphon réplique alors : Je ne ferai pas dériver le cas des dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur du cas des dommages de la même catégorie causés sur une

place publique ; mais je ferai dériver le cas des dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur du cas des dommages de la catégorie de la patte [ou de la dent] causés chez le demandeur. Voici comment je veux raisonner : Les dommages qui ont lieu dans la place publique sont peu graves s'ils sont des catégories de la dent et de la patte, puisque le défendeur est complètement acquitté, parce que c'est une place publique, où les animaux peuvent manger et marcher, cependant s'ils sont de la catégorie de la corne, où l'animal cause un dommage par méchanceté, le défendeur doit payer. Si l'animal pénètre chez le demandeur, où il n'a pas le droit d'entrer, le cas est plus grave, puisque même les dommages des catégorie de la dent et de la patte qui ont lieu chez le demandeur, entraînent le paiement du dommage entier; à plus forte raison le défendeur doit-il payer le dommage entier, si l'animal pénètre chez le demandeur où il n'a pas le droit d'entrer, et y cause un dommage de la catégorie de la corne par méchanceté.

Mais on donna à rabbi Triphon la même réponse du *dayo leba min hadin*..., la chose qu'on veut faire dériver, les dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur, ne doit pas dépasser le cas décidé, le cas des dommages de la même catégorie causés dans la place publique; rabbi Triphon peut tourner le raisonnement comme il veut, il a toujours besoin d'invoquer le cas décidé, c'est-à-dire le cas de la catégorie de la corne ayant lieu dans la place publique, où on paie la moitié du dommage; on paiera donc aussi la moitié dans le cas qu'on veut en faire dériver,

c'est-à-dire les dommages de la catégorie de la corne causés chez le demandeur.

GHEMARA.

Question. — Rabbi Triphon dit que, dans les cas de la catégorie de la corne qui ont eu lieu chez le demandeur, on paie le dommage entier, et il veut le prouver par un *kal va-homer* [1], en tirant des conclusions de la chose moins grave à la chose plus grave ; les docteurs lui répondent par le principe de *dayo leba min hadin*, c'est-à-dire que si on tire des conclusions d'un cas connu à un cas inconnu par un *kal va-homer*, on ne doit pas aller jusqu'à rendre ces conclusions plus fortes dans le deuxième cas qu'elles ne le sont dans le premier. Est-ce que rabbi Triphon n'admet pas le principe de *dayo*? C'est cependant un principe très-rationnel, et on en trouve l'application dans l'Écriture, à propos de Mirjam, la sœur de Moïse, où Dieu dit à Moïse : « Si son père [en colère] lui avait craché « au visage, ne serait-elle pas humiliée pendant sept jours? « Qu'elle reste donc enfermée sept jours hors du camp » [Numbres XII, 14]. Ici on peut appliquer également le *kal va-homer*, et dire : si elle avait offensé son père, ce qui est moins grave que le péché contre Dieu, elle serait punie pendant sept jours ; si elle a offensé Dieu, ce qui est plus grave, elle doit à plus forte raison être punie pendant quatorze jours [ou davantage]. Cependant Mirjam ne fut punie que pendant sept jours ; c'est par suite de l'application du principe de *dayo leba min hadin*..., puisqu'on tire des conclusions de l'offense contre le père à l'offense contre Dieu, on ne doit pas aller jusqu'à rendre ces conclusions plus fortes dans le péché envers Dieu qu'elles ne le sont dans l'offense envers le père.

---

[1] *Kal va-homer*, léger et grave, est un terme technique pour désigner une des règles de conclusion qui consiste à conclure de la chose moins grave à celle qui est plus grave et *vice versa* [v. plus haut p. 60].

Réponse. — Rabbi Triphon admet bien le principe de *dayo*... comme dans le cas de Mirjam, où l'on appliqua d'abord le *kal va-homer* pour prouver qu'elle devait être punie, et ensuite par l'application du principe de *dayo*, on fixa la punition à sept jours pour le péché envers Dieu, comme elle est fixée pour l'offense envers le père. Mais dans notre cas on ne peut pas admettre le principe de *dayo* pour fixer le paiement dans les cas de la catégorie de la corne ayant lieu chez le demandeur à la moitié du dommage, comme il est fixé dans les cas de la même catégorie, qui ont lieu dans la place publique. Car si on admettait ce principe pour fixer le paiement à la moitié du dommage, le *kal va-homer* ne trouverait aucune application et il serait complètement inutile [1], puisque même

---

[1] Voir plus haut [p. 61], où j'ai dit qu'une réponse pareille nous fait voir que l'application du *Kal va-homer* dans un cas donné était souvent de tradition. C'est parce que rabbi Triphon avait une tradition qu'on applique ici un *Kal va-homer*, qu'il ne pouvait pas abandonner la conclusion ; tandis que ses collègues n'avaient pas ici cette tradition.

Il est certain cependant que très-souvent, sans aucune tradition, le bon sens seul indiquait l'application du *Kal va-homer*, comme tout le monde le fait encore. Supposons par exemple qu'un code quelconque inscrive la peine de mort pour l'assassinat. On appliquera le *Kal va-homer* pour le parricide, en disant : Si l'assassinat, qui est moins grave, entraîne la peine de mort, le parricide qui est plus grave, doit à plus forte raison entraîner la peine de mort. La ghemara elle-même prouve ici qu'on pouvait appliquer le *kal va-homer* sans tradition, mais alors on pouvait aussi rejeter son application, si on avait des motifs pour le faire. Voici les applications du *kal va-homer* qu'elle propose ici, qui sont toutes rejetées :

1) Il faudrait payer la moitié pour les dommages des catégories de la dent et de la patte s'ils ont lieu dans la place publique : Les cas de la catégorie de la corne sont peu graves, puisqu'on ne paie que la moitié du dommage s'ils ont lieu chez le demandeur, cependant on est condamné au paiement de la moitié du dommage s'ils ont lieu dans la place publique. Les cas des catégories de la dent et de la patte sont plus graves, puisqu'on paie le dommage entier s'ils ont lieu chez le demandeur, on doit donc à plus forte raison être condamné au paiement de la moitié du dommage dans ces cas s'ils ont lieu dans la place publique.

2) Il ne faudrait payer que la moitié du dommage dans les cas des catégories de la dent et de la patte s'ils ont lieu chez le de-

sans *kal va-homer* on sait bien, qu'on doit pour les cas de cette catégorie qui ont lieu chez le demandeur payer au moins la moitié du dommage, comme on paie dans les mêmes cas qui ont lieu dans la place publique.

---

mandeur: les cas de la catégorie de la corne sont plus graves, puisqu'on est condamné au paiement s'ils ont lieu dans la place publique, cependant on ne paie que la moitié du dommage, s'ils ont lieu chez le demandeur. Les cas des catégories de la dent et de la patte sont moins graves, puisqu'on est acquitté s'ils ont lieu dans la place publique; on doit donc à plus forte raison ne faire payer que la moitié du dommage dans ces cas, s'ils ont lieu chez le demandeur.

3) Il faudrait acquitter le défendeur dans les cas de la catégorie de la corne s'ils ont lieu dans la place publique: les cas des catégories de la dent et de la patte sont plus graves, puisqu'on paie le dommage entier s'ils ont lieu chez le demandeur, cependant on est acquitté s'ils ont lieu dans la place publique. Les cas de la catégorie de la corne sont moins graves, puisqu'on ne paie que la moitié du dommage s'ils ont lieu chez le demandeur, on doit donc à plus forte raison acquitter complètement le défendeur dans ces cas s'ils ont lieu dans la place publique.

4) Il faudrait condamner un assassin au prix du rachat, quand il ne peut pas être condamné à mort. Le cas où un accident a été causé par un bœuf qui n'a pas été surveillé est moins grave, puisque dans le cas où un bœuf blesse un homme, le défendeur ne paie que la valeur du dommage et non pas les quatre autres paiements [dont on parle plus bas fol. 83], cependant on paie le *khopher*, prix du rachat, si le bœuf tue un homme [Exode XXI, 30]. Le cas où l'homme fait le mal lui-même est évidemment plus grave, puisqu'il est condamné aux quatres paiements sus-mentionnés s'il blesse un homme, on doit donc à plus forte raison le condamner au prix du rachat, s'il tue un homme.

5) Il faudrait condamner aux quatre paiements sus-mentionnés pour un bœuf qui blesse un homme. Le cas où un homme tue quelqu'un dans les circonstances où il ne peut pas être condamné à mort est moins grave, puisqu'on ne l'oblige pas même de payer le prix du rachat, cependant s'il blesse quelqu'un il est condamné aux quatre paiements. Le cas où le bœuf tue un homme, faute de surveillance de son propriétaire, est plus grave, puisqu'il y a condamnation au prix du rachat, à plus forte raison devrait-on condamner son propriétaire aux quatre paiements, si le bœuf blesse un homme.

Toutes ces applications du *kal va-homer* sont rejetées par la ghemara, parce que les conclusions qu'on voulait en tirer étaient contraires à la tradition. Il est vrai que la ghemara ici rattache la tradition à un passage biblique. Ainsi la 2e application est rejetée,

Fol. 26). *Question.* — Si un animal, en marchant sur le domaine du demandeur, selon son habitude, sans méchanceté, a écrasé avec les pattes un enfant qui en est mort, le propriétaire de l'animal doit-il payer le prix de rachat comme si son bœuf l'avait tué avec les cornes [Exode XXI, 30] après être devenu un *mouád*, habitué à frapper avec les cornes ; ou bien doit-il être acquitté, parce que l'animal a agi sans méchanceté ?

Réponse. — On lit ailleurs : Si un individu a laissé entrer son bœuf dans une maison sans permission, et que le bœuf ait tué le maître de la maison avec les cornes, le bœuf sera lapidé [Exode XXI, 28 et 29], et son propriétaire donnera le *khopher* [prix de rachat] entier, que le bœuf ait été un *tham* ou un *mouád* ; c'est l'opinion de rabbi Triphon. Comment rabbi Triphon peut-il faire payer le *khopher* entier pour un *tham* ? C'est qu'il admet l'opinion de rabbi José le galiléen, qui fait payer la moitié du *khopher* pour un *tham* qui tue un homme dans la place publique [et qu'il admet aussi la condamnation au paiement du *khopher* entier pour un animal qui tue un homme avec les pattes en marchant sans méchanceté], et il applique le *kal va-homer* pour faire payer le *khopher* entier pour un *tham* qui tue un homme avec les cornes chez le demandeur. Voici comment il peut appliquer le *kal va-homer* : Si l'animal en

---

parce que, dit la ghemara, il est écrit « il paiera » ce qui veut paiera le dommage entier. La 3e application est rejetée, parce que, dit rabbi Johanan, il est écrit « ils partageront » ce qui veut dire, on paiera la moitié du dommage, que le dommage ait eu lieu chez le demandeur ou dans la place publique. La 4e application est rejetée, parce que, dit la ghemara, il est écrit « il donnera le prix de sa vie selon qu'il sera imposé *alaw* » [Exode XXI, 30] ; la ghemara paraît traduire *alaw*, pour lui, pour le bœuf, et elle en conclut qu'on n'impose pas le prix de rachat pour un homme qui a tué lui-même son semblable. Tous ces passages ne sont pas concluants ; Maimonide a bien établi, que des citations, interprétations et conclusions de cette nature qu'on trouve dans le Thalmud ne sont que de simples attaches, c'est-à-dire qu'on avait une tradition et qu'on la rattachait à un passage biblique. Voir du reste ma préface.

marchant dans la rue écrase un enfant, sans méchanceté, son propriétaire est acquitté, car on ne paie jamais pour le dommage que l'animal fait en mangeant ou en marchant selon sa nature, sans méchanceté, s'il fait ce dommage dans la rue, où il a le droit de marcher ; cependant on paie le *khopher* entier si cet accident a lieu chez le demandeur. Le cas où le bœuf tue un homme avec les cornes, par méchanceté, est plus grave, puisqu'on paie dans ce cas la moitié du *khopher* s'il l'a fait dans la place publique, à plus forte raison doit-on payer le *khopher* entier, si le bœuf a tué avec les cornes un homme chez le demandeur. Il en résulte donc qu'on paie le *khopher* pour un animal qui écrase un enfant avec les pattes, car autrement rabbi Triphon n'aurait pas eu de *kal va-homer*.

Réplique. — Rab Simé de Nehardéa dit : Cela ne prouve rien. Il est possible qu'il n'y a pas de *khopher* pour le cas où un animal écrase un enfant avec les pattes en marchant sans méchanceté, ce qui n'empêcherait pas rabbi Triphon d'appliquer le *kal va-homer* comme il suit : Les dommages des catégories de la dent et de la patte sont peu graves, puisque le défendeur est acquitté si ces dommages ont lieu dans la place publique, cependant on paie le dommage entier si l'accident a lieu chez le demandeur. Le cas où un bœuf a tué un homme avec les cornes par méchanceté est plus grave, puisqu'on paie la moitié du *khopher* si l'accident a lieu dans la place publique, à plus forte raison doit-on payer le *kyopher* entier, si l'accident a lieu chez le demandeur.

Réponse. — On ne peut pas appliquer ce *kal va-homer* pour conclure des dommages au *khopher* ; car on pourrait objecter qu'il y a des cas où on est condamné à payer les dommages et non pas le *khopher*, savoir dans les cas du feu, car si on a laissé par négligence le feu brûler un objet, il faut payer le dommage, mais si on a laissé par négligence le feu brûler un homme, on ne donne pas de *khopher*.

Réplique. — Rabbi Triphon pourra appliquer le *kal va-homer* pour conclure des dommages des *choses cachées* au *khopher*. Il

l'appliquera de la manière suivante : Les dommages des catégories de la dent et de la patte sont peu graves, puisque le défendeur est acquitté si ces dommages ont lieu dans la place publique, cependant on paie le dommage entier s'il a lieu chez le demandeur, même quand les objets endommagés étaient *cachés* [1]. Le cas où le bœuf tue un homme est plus grave, puisqu'on paie la moitié du *khopher*, si l'accident a lieu dans la place publique, à plus forte raison doit-on payer le *khopher* entier, si l'accident a lieu chez le demandeur. On ne pourrait plus faire l'objection du feu, car dans les cas de dommages causés par le feu, on ne paie pas pour les choses cachées [1].

Réponse. — On pourrait encore faire l'objection de la fosse, car dans les accidents causés par la fosse on paie pour les dommages des choses cachées et on ne paie pas de *khopher*.

Réplique. — Rabbi Triphon pourra appliquer le *kal vahomer* pour conclure des dommages des *khelim*, harnais, etc., au *khopher* de la manière suivante : Les dommages de la catégorie de la patte sont peu graves, puisque le défendeur est acquitté si ces dommages ont lieu dans la place publique, cependant on paie le dommage entier s'il a lieu chez le demandeur, même quand le bœuf en marchant sans méchanceté s'est heurté contre un cheval et qu'il a endommagé ainsi son *harnais* [2]. Le cas où le bœuf tue un homme est plus grave, puisqu'on paie la moitié du *khopher*, si l'accident a lieu dans la place publique, à plus forte raison doit-on payer le *khopher* entier, si l'accident a lieu chez le demandeur. On ne pourrait plus faire l'objection de la fosse, car si un animal est tombé avec son harnais dans une fosse, on paie pour l'animal et non pas pour le harnais s'il s'est déchiré en tombant [2].

Réponse. — S'il veut tirer des conclusions du harnais au *khopher*, on pourrait faire l'objection sus-mentionnée du feu,

---

[1] V. plus bas fol. 61, verso.
[2] V. plus bas fol. 52, recto.

car si le feu brûle un harnais, il faut le payer, mais s'il brûle un homme on ne donne pas de *khopher*.

Réplique. — On pourra toujours appliquer le *kal va-homer* pour conclure du *harnais caché* au khopher, de la même manière: Les dommages de la catégorie de la patte sont peu graves, puisque le défendeur est acquitté s'ils ont lieu dans la place publique, cependant on paie le dommage entier s'il a lieu chez le demandeur, même quand le bœuf en marchant sans méchanceté s'est heurté contre un animal qui portait au cou un objet [d'ornement] qui était enveloppé, il faut payer si cet objet s'est brisé. Le cas où le bœuf tue un homme est plus grave, puisqu'on paie la moitié du *khopher* si l'accident a lieu dans la place publique, à plus forte raison doit-on payer le *khopher* entier, si l'accident a lieu chez le demandeur. On ne pourrait plus faire l'objection du feu, ni celle de la fosse; car si le feu brûle cet objet caché, on ne paie pas, parce qu'il était caché, et si l'animal portant un objet [d'ornement] tombe dans la fosse et si l'objet se brise, on ne paie pas non plus ce dommage, comme on ne paie pas pour le harnais d'un cheval qui est tombé dans une fosse.

Réponse. — Si on veut appliquer le *kal va-homer* pour conclure des dommages au *khopher*, on pourrait encore faire l'objection d'un autre cas où on paie les dommages et non pas le *khopher*, savoir: si l'homme lui-même cause un dommage, il doit toujours payer, quel que soit l'objet qu'il ait endommagé; mais s'il tue un homme, il ne donne pas de *khopher*.

Il en résulte qu'il est impossible d'admettre que rabbi Triphon veuille tirer des conclusions des dommages au *khopher*. Il faut donc admettre qu'il applique le *kal va-homer* pour conclure du *khopher* qu'on paie dans les cas de la catégorie de la patte si l'accident a lieu chez le demandeur, au *khopher* qu'on paie pour le bœuf qui a tué un homme avec les cornes. Il en résulte donc qu'on paie le *khopher* pour un animal qui a écrasé un enfant avec les pattes en marchant sans méchanceté.

Rab Aha de Diphthé dit à Rabbina: Il est en effet probable qu'on paie le *khopher* dans le cas de mort d'homme par la patte

de l'animal, et que rabbi Triphon applique le *kal va-homer* pour conclure du *khopher* de la patte au *khopher* de la corne. Car si l'on ne payait pas le *khopher* dans le cas de mort d'homme par la patte, et qu'il appliquât ce *kal va-homer* pour conclure des *dommages* causés par la patte au *khopher* de la corne, on n'aurait pas même besoin de faire l'objection du feu ou de la fosse, pour prouver qu'il y a des cas où l'on est condamné à payer les dommages et non pas le *khopher ;* on pourrait faire l'objection de la patte elle-même, c'est-à-dire qu'on pourrait objecter que, dans les cas des accidents causés par la patte de l'animal, on paie s'il y a des dommages, mais on ne donne pas de *khopher*, si l'animal écrase un enfant avec la patte en marchant sans méchanceté.

MISCHNAH.

L'homme est toujours un *mouád*, qu'il cause un dommage volontairement ou involontairement, en veillant ou en dormant ; il est considéré comme un *mouád*, un être qui cause habituellement de dommages, s'il manque de précaution. S'il a rendu aveugle un individu, même en le faisant involontairement, s'il a brisé quelque chose, il paie le dommage entier.

GHEMARA.

S'il a rendu aveugle un individu involontairement, il paie le dommage, mais il n'est pas condamné aux quatre autres paiements de la blessure [v. plus bas fol. 83, verso].

Rabbah dit : Si un individu étant assis ou couché, avait sur lui, sans le savoir, une pierre qu'il a fait tomber en se levant, et si cette pierre en tombant a causé un dommage, il est obligé de payer le dommage ; si la pierre en tombant a blessé quelqu'un, il paie le dommage, mais il n'est pas condamné aux quatre paiements de la blessure. Il en est de même, s'il

savait d'abord qu'il avait la pierre sur lui, mais qu'il l'eût oublié avant de se lever. Si un individu a jeté une pierre à une petite distance et si cette pierre est tombée plus loin qu'il ne voulait où elle a causé un dommage ou blessé quelqu'un; il paie le dommage, mais non pas les quatre paiements de la blessure.

Rabbah dit encore : Si un homme a jeté un objet d'un toit, et qu'un autre l'ait brisé avec un bâton avant qu'il tombât à terre, l'autre est acquitté, car l'objet se serait brisé sans lui par la chute. Rabbah dit encore : si un individu a jeté du toit l'objet d'un autre, pendant qu'il y avait à terre un oreiller mou qui aurait pu amortir le choc et sauver l'objet, mais qu'avant que l'objet soit tombé un autre soit venu enlever l'oreiller, ou bien qu'il l'ait lui-même enlevé, il est acquitté, car quand il jeta l'objet, l'oreiller était là, et en enlevant l'oreiller il n'était que la cause indirecte du mal (1).

Fol. 27). Rabbah dit encore : Si un individu est tombé du toit par un vent extraordinaire et qu'il ait blessé quelqu'un en tombant, il paie le dommage, mais il n'est pas condamné aux quatre paiements de la blessure. S'il est tombé par un vent ordinaire, il est condamné aux quatre paiements [v. plus bas, fol. 83], à l'exception de la *boscheth*, la honte ; car on ne paie pour la honte qu'à la condition d'avoir eu l'intention de blesser. S'il s'est tourné pour tomber sur l'individu qu'il a blessé en tombant, il paie aussi pour la honte.

Rabbah dit encore : Si un individu met un charbon ardent sur le cœur d'un homme qui en meurt; il est acquitté, si l'autre a pu se sauver ; mais s'il le met sur l'habit de quelqu'un, il doit payer le dommage, quoique l'autre ait pu sauver son habit. Rabba dit que ces deux sentences sont conformes au texte de la mischnah. Car on lit dans une mischnah : Si un individu a poussé un homme dans le feu ou dans l'eau, et que l'homme y soit mort, l'individu est acquitté, si l'homme avait

---

[1] Les Thossephoth et rabbenou Ascher citent rab Alphes qui n'adopte pas l'opinion de Rabbah.

pu se sauver; et on lit dans une autre mischnah: Si un homme avait dit à un individu: déchire mon habit, brise ma cruche, et que l'individu l'ait fait, il est obligé de payer le dommage, à moins que l'homme ne lui ait dit expressément qu'il peut le faire sans crainte d'être obligé de payer le dommage.

Rabbah ajoute: Si un individu met le charbon sur le cœur d'un esclave, il est acquitté dans le cas où l'esclave a pu se sauver; mais s'il le met sur un animal, il est obligé de payer le dommage.

TROISIÈME PEREK

MISCHNAH.

Si un individu met sa cruche ou son tonneau dans la place publique et qu'un passant s'y heurte et le brise, celui-ci est acquitté ; si le passant s'est blessé en se heurtant, l'autre doit payer le dommage.

GHEMARA.

Question. — La mischnah dit que le passant qui a brisé la cruche en s'y heurtant est acquitté. Pourquoi? Ne devait-il pas faire attention en marchant?

Réponse. — Les disciples de Rab disent au nom de leur maître qu'il s'agit d'un cas où l'individu a rempli la rue de ses cruches ; Samuel dit que le cas a eu lieu dans l'obscurité ; rabbi Joh'anan dit qu'il a mis sa cruche dans un carrefour au détour d'une rue, de sorte que le passant en tournant n'a pas vu la cruche.

Rab Papa dit qu'il faut bien admettre l'explication de Samuel ou de rabbi Joh'anan, et non pas celle de Rab ; car si la rue était encombrée, le passant serait acquitté même en brisant la cruche volontairement pour passer. Rab Zbid défend au nom de Rabba l'idée de Rab, d'après lequel la mischnah parle d'un cas où la rue était encombrée, et où le passant serait, en effet, acquitté même en brisant volontairement la cruche pour passer. Car la mischnah emploi les mots *il s'est heurté*, pour le cas où le passant s'est blessé, et c'est lui qui est

le demandeur ; car dans ce cas il ne peut se faire payer pour sa blessure que s'il s'est heurté involontairement ; mais s'il avait brisé volontairement la cruche pour passer et qu'il se fût blessé avec les morceaux de la cruche, il ne pourrait pas se faire payer pour sa blessure.

Rabbi Abba dit à rab Aschè : On dit en Occident (Palestine), au nom de Rabbi Ou'la, qu'on n'a pas besoin d'admettre les explications de Rab, de Samuel ou de rabbi Joh'anan, car le passant qui se heurte à la cruche et la brise, est toujours acquitté ; ce n'est pas aux passants de faire attention, c'est aux autres de ne pas mettre dans la rue des choses qui peuvent se briser.

Un fait s'est présenté à Nehardéa, où un passant en se heurtant contre un objet qu'on a mis dans la rue, l'a brisé. Samuel l'a condamné à payer le dommage. Un fait pareil s'est présenté à Ponmbeditha, où Rabba a également condamné le passant. Est-ce que Rabba pense comme Samuel que le passant est condamné pour ne pas avoir fait attention en marchant ? Rab Papa dit que le cas a eu lieu dans un coin près d'un pressoir, où les ouvriers avaient l'habitude de mettre leurs objets ; c'était donc aux passants d'y faire attention, c'est pourquoi Rabba l'a condamné.

Rab H'isda envoya quelqu'un pour adresser à rab Nah'aman la question suivante : Si l'on blesse un homme, on est condamné, non-seulement à payer le dommage, mais encore à faire les quatre paiements [v. plus bas, fol. 83], parmi lesquels se trouve le dédommagement pour la honte. Si la blessure a été faite par le genou, on paie pour la honte 3 *selâïm* [pièce de monnaie] ; si elle a été faite par le pied, on paie 5 *selâïm*, car la honte est plus grande, quand on est foulé avec les pieds ; si le coupable l'a frappé avec la selle d'un âne, il paie 13 *selâïm*. Combien faut-il payer, si on frappe avec le manche ou le fer d'un mara [1]. Rab Nah'aman lui envoya en réponse : Hisda, Hisda ! Est-ce que tu fais payer des amendes

---

[1] Raschi dit que c'est l'instrument appelé *Fossoir*.

à Babylone [1]? Dis-moi; comment la chose s'est-elle passée?

Rab Hisda répondit: Il y a un puits qui appartient à deux individus; chacun d'eux a son jour pour y puiser. Voilà que l'un d'eux vient puiser pendant un jour qui appartient à l'autre. Celui-ci lui rappelle qu'il ne devait pas puiser pendant ce jour, mais voyant que l'autre ne l'écoute pas, il le frappe avec le manche de son instrument. Rab Nah'aman dit alors: s'il en est ainsi, il aurait pu lui donner 100 coups, qu'il ne devrait pas être puni; même en admettant qu'il ne faut pas se faire justice à soi-même, qu'il faut plutôt porter plainte devant le juge, on peut toujours le faire; si le retard peut causer des pertes.

Rab Joudah dit qu'il ne faut pas se faire justice à soi-même, qu'il faut plutôt porter plainte devant le juge. Rab Nah'aman dit qu'on peut se faire justice à soi-même.

Tous les deux sont d'accord qu'on peut se faire justice à soi-même, si le retard peut causer des pertes; mais s'il n'y a rien à perdre à attendre la décision judiciaire, rab Joudah veut qu'on s'adresse au juge, et rab Nah'aman pense que quand on sait qu'on a raison, on n'a pas besoin de se donner la peine de porter plainte.

Question de rab Khahana contre rab Joudah. — On lit ailleurs: Le fils de Bag Bag dit: Si quelqu'un a pris tes objets, ne va pas chez lui en cachette pour les reprendre, car tu aurais l'air d'un voleur; casse-lui plutôt les dents et dis-lui que tu prends ce qui t'appartient. Il en résulte qu'on peut se faire justice à soi-même.

Fol. 28). *Réponse.* — Rab Joudah répondit: Le fils de Bag Bag est seul de son opinion, mais les autres docteurs ne l'admettent pas.

Autre question. — On lit ailleurs: Un bœuf monte sur un autre pour le tuer, le propriétaire de l'animal qui est dessous

[1] Le paiement pour la honte est une punition, une amende; or, les juges de Babylone n'avaient pas l'autorisation de l'infliger [v. plus haut, p. 43].

le retire; de sorte que l'autre tombe et meurt : Dans ce cas celui qui a retiré son animal n'est pas obligé de payer le dommage. Si au lieu de retirer son animal, il a poussé l'autre qui est mort, il doit payer le dommage. Dans le cas où il retire son animal de manière à faire tomber l'autre, il se fait justice à lui-même et il est acquitté, d'où il résulte qu'on peut se faire justice à soi-même, quoiqu'on ait pu porter plainte devant le juge, et il n'aurait rien perdu à la mort de son animal, car l'autre aurait été obligé de lui payer le dommage entier, si son bœuf est un *mouád,* habitué à faire du mal.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le bœuf est un *tham,* inoffensif, apprivoisé, il aurait donc perdu par la mort de son animal, car l'autre n'aurait payé que la moitié du dommage; c'est pourquoi il est acquitté, puisqu'il ne pouvait pas attendre sans perdre de l'argent; ce n'est que dans le cas où il a poussé le bœuf pour le faire mourir, qu'il doit payer, parce qu'il aurait dû plutôt retirer le sien.

Autre question. — On lit ailleurs : Si un individu remplit la cour d'un autre de ses tonneaux de vin et d'huile, le propriétaire de la cour peut entrer et sortir en brisant les tonneaux. Il en résulte qu'on peut se faire justice à soi-même.

Réponse. — Rab Nah'aman, fils d'Isaac, dit qu'on ne peut rien en conclure; car on peut l'interpréter en ce sens qu'il peut briser un tonneau pour aller chez le juge et pour rentrer chercher ses papiers s'il en a besoin.

Autre question. — Un esclave devient libre dans l'année du jubilé où il quitte son maître. S'il ne veut pas sortir et si le maître le blesse pour le faire sortir, il est acquitté. Il en résulte qu'on peut se faire justice à soi-même, puisque le maître ne doit rien payer pour la blessure.

Réponse. — Il s'agit d'un esclave voleur ; si le maître attend la décision du juge, l'esclave pourrait le voler en attendant. — Comment? Jusqu'à présent il n'a pas volé, et justement à présent il commencera à le faire? — Jusqu'à présent il avait peur de son maître, à présent il ne le craint plus.

Autre question. — Notre mischnah dit: Si un individu met sa cruche ou son tonneau dans la place publique et qu'un passant s'y heurte et le brise, celui-ci est acquitté. Il en résulte que s'il l'avait brisé volontairement pour pouvoir passer il serait condamné à payer le dommage, quand même la cruche aurait encombré la rue [comme Rab l'a dit plus haut]; on le ferait donc payer, en lui disant qu'il ne devrait pas se faire justice à lui-même et qu'il aurait dû faire un détour et aller porter plainte devant le juge s'il le voulait.

Réponse. — Il serait acquitté, quand même il aurait brisé la cruche volontairement; mais la mischnah emploie les mots *il s'est heurté*, pour le cas où le passant s'est blessé, et c'est lui qui est le demandeur; car dans ce cas il ne peut se faire payer pour sa blessure que s'il s'est heurté involontairement; mais s'il a brisé volontairement la cruche et qu'il se soit blessé par les morceaux de cette cruche, il ne peut pas se faire payer pour sa blessure.

Autre question. — On lit ailleurs: Il est écrit: «Si la femme de l'un s'approche pour délivrer son mari de la main de celui qui le bat, et qu'elle le saisisse... tu lui couperas la main» [Deutéron. XXV, 12]. Au lieu de couper la main à la femme, la loi rabbinique la punit d'une amende pécuniaire [1]. Il en résulte qu'on ne doit pas se faire justice à soi-même, puisque la femme est punie d'une amende.

Réponse. — La femme est punie d'une amende seulement dans le cas où elle pouvait sauver son mari sans blesser son adversaire; mais si elle ne pouvait pas le faire autrement, elle n'est pas punie du tout, puisqu'elle était dans son droit en défendant son mari.

Autre question. — On lit ailleurs: Une route traverse le champ d'un individu, le maître du champ remplace cette route par une autre qu'il donne au public à côté de son champ. Dans ce cas le public peut passer à travers l'ancienne route et

---

[1] La loi rabbinique a adouci la loi mosaïque [v. plus bas fol. 84].

aussi dans la nouvelle. Il en résulte qu'on ne peut pas se faire justice à soi-même ; autrement il pourrait empêcher le public de passer dans l'ancienne route.

Réponse de rab Aschè. — Il n'a pas le droit de changer la route, car la nouvelle route sera plus rapprochée pour l'un, mais plus éloignée pour l'autre. Pourquoi alors ne reprendrait-il pas la nouvelle route qu'il a donnée au public? Rab Joudah l'a dit: Une route dont le public s'est saisi ne peut pas être occupée par un particulier.

Autre question. — On lit ailleurs : Si le maître a laissé la *peah* prescrite [Lévitique XIX, 9] pour les pauvres d'un côté, et si les pauvres sont venus la prendre de l'autre, toutes les deux sont considérés comme *peah* [1]. Il en résulte qu'on ne peut pas se faire justice à soi-même; autrement il pourrait bien empêcher les pauvres de prendre de l'autre côté.

Réponse de Rabba. — Toutes les deux sont considérées comme *peah* dans ce sens qu'on n'est pas obligé d'en donner la dîme aux Lévites, quand même le maître reprend pour lui ce que les pauvres laissent.

MISCHNAH.

Si une cruche contenant de l'eau se brise dans la rue, et qu'un passant glisse dans l'eau ou se heurte contre les morceaux de la cruche, celui qui l'a portée doit payer le dommage; Rabbi Joudah dit: Il doit payer, s'il a eu l'intention ; sinon, il est acquitté [la ghemara va l'expliquer, v. p. 122].

GHEMARA.

Remarque préalable pour comprendre ce qui va suivre. On admet en principe général qu'on ne condamne le défendeur

---

[1] *Peah* veut dire *bout*. La Bible prescrit de laisser, en faisant la moisson, un bout de champ pour les pauvres.

que pour ses actions directes, et non pas quand il a causé le mal indirectement. On comprend qu'il ne peut pas y avoir de règles générales pour distinguer toujours les actions directes des indirectes. Quand un homme fait quelque chose avec la main ou avec une partie quelconque de son corps, on a évidemment une action directe. Il y a des cas où les actions sont évidemment indirectes; d'autres où elles sont douteuses. C'est pourquoi on en a admis deux classes dont l'une s'appelle *grama*, action évidemment indirecte, pour laquelle on n'est pas condamné; l'autre s'appelle *garmi* [1], pour laquelle on est condamné d'après certains docteurs et acquitté d'après d'autres. Supposons le cas où un individu creuse une fosse, un animal y tombe et se blesse ou meurt par la violence de la chute. Samuel considère dans ce cas l'action de l'individu comme une action directe, comme s'il avait blessé ou tué l'animal avec sa main. Rab y voit une action indirecte, c'est la terre qui a blessé ou tué l'animal, et celui qui a creusé la fosse n'en a été que la cause indirecte. Cependant l'Ecriture dit : «Si quelqu'un «creuse une fosse... qu'il y tombe un bœuf ou un âne... il «paiera» [Exode XXI, 33, 34], c'est d'après Rab quand le bœuf ou l'âne est mort, non pas par la violence de la chute, mais par la chaleur de la fosse, chaleur créée par l'action directe de celui qui l'a creusée [2]

On a vu plus haut [p. 3] que beaucoup de cas sont considérés comme semblables à celui de la fosse; ex.: le cas où quelqu'un place dans la rue une pierre à laquelle les passants

---

[1] C'est au moins ainsi que je lis le mot, dont les voyelles manquent, comme dans tout le Thalmud, et c'est ainsi que je l'ai prononcé dans mon enfance, comme mon professeur qui en ignorait la cause. Je crois que *garmi* [dérivé de *gerem*] est la traduction chaldéenne du mot hébreu *àtzmi* [dérivé de *etzem*], moi-même, c'est moi-même qui l'ai fait. Ce mot indique donc une action presque directe ou considérée comme directe. Le mot *etzem*, comme *atzmi* qui en dérive, ou *garmi*, veut dire aussi *même*, ex. *etzem hajom hazeh*, ce jour *même*.

[2] C'est ainsi que la ghémara interprète les paroles de Rab. Je crois qu'on peut donner aux paroles de Rab une interprétation plus rationnelle [v. plus bas fol. 50, verso].

peuvent se heurter et se blesser. Les lois établies pour le cas de la fosse sont applicables aussi à ces cas qui ne sont pas mentionnés dans la Bible, mais qui sont les *tholdôth*, les dérivés de la fosse, c'est-à-dire les cas semblables à celui de la fosse. La divergence d'opinion qui existe entre Rab et Samuel à propos de la fosse est étendue à ses dérivés ; ex. : un individu verse un liquide dans la rue, le passant glisse, tombe et se blesse par la violence de la chute ; d'après Samuel il y a action directe, et l'individu est condamné à payer le dommage. D'après Rab il n'y a là qu'une action indirecte, c'est la terre qui a blessé le passant, et celui qui a versé le liquide n'en a été que la cause indirecte ; cependant si le passant a reçu un dommage du liquide lui-même, l'individu qui l'a versé sera condamné même d'après Rab, qui verra là une action directe.

Seconde remarque. l'Écriture dit : « Si quelqu'un creuse une fosse.... qu'il y tombe un bœuf ou un âne, il paiera » [L. c.]. On admet en principe qu'il ne paie que pour le bœuf ou l'âne, et non pas pour les objets, comme les harnais, etc., que l'animal portait et qui se sont brisés dans la chute. Le même principe s'applique dans les cas qui sont les dérivés de la fosse ; ex., quelqu'un verse un liquide dans la rue, un passant glisse, se blesse et ses habits sont endommagés ; dans ce cas celui qui a versé le liquide est condamné à payer pour la blessure du passant, mais non pas pour le dommage de ses habits.

Rab Joudah dit au nom de Rab : si la mischnah condamne celui qui a porté la cruche, c'est quand le passant réclame pour ses vêtements qui ont été gâtés par l'eau [1] ; mais s'il réclame pour la blessure qu'il a reçue par la violence de la chute sur la terre, étant tombé à cause de l'eau qui l'a fait glisser, le porteur de la cruche n'est pas condamné au paiement, car c'est la terre qui a fait la blessure, et le porteur de la cruche n'en a été que la cause indirecte. Rab, dit Raschi, est conséquent

---

[1] Il faut ajouter ici ce que la mischnah dit « ou déchirés par le coup qu'il a reçu des morceaux de la cruche. »

avec lui-même, car il dit aussi à propos de la fosse que celui qui l'a creusée n'est condamné que si l'animal qui y tombe meurt par la chaleur de la fosse, et non pas s'il meurt par la violence de la chute. Quand rab Joudah eut communiqué cette opinion de Rab à Samuel, celui-ci lui fit cette objection : ce cas de la mischnah est comme ceux où un individu met dans la rue une pierre, un couteau ou un objet lourd, cas qui appartiennent à la catégorie des dommages causés par la fosse. Or, si un âne portant son harnais tombe dans la fosse, on ne paie que pour l'âne et non pas pour le harnais ; par conséquent dans le cas de la mischnah celui qui a porté la cruche peut bien être condamné pour la blessure du passant et non pas pour ses habits.

Question. — Que peut Rab répondre à cette objection ?

Réponse. — Rab fait une différence entre le cas où un individu met dans la rue quelque objet qu'il abandonne et qu'il ne regarde plus comme sa propriété, et celui où il y met une chose qu'il tient à garder comme sa propriété. Si un individu met dans la rue un objet qu'il abandonne, il n'est pas plus responsable des dommages que cet objet peut causer qu'un autre individu, qui peut l'enlever aussi bien que lui, puisque cet objet appartient désormais à tout le monde. Si donc on le condamne à payer le dommage, ce n'est pas pour ne pas avoir enlevé l'objet, qu'un autre aurait pu faire aussi bien que lui, mais c'est pour l'avoir mis dans la rue, comme on condamne celui qui a creusé une fosse. Ce cas rentre donc dans la catégorie des dommages causés par la fosse, par conséquent on paiera pour les blessures des hommes ou des animaux, et non pas pour les harnais ou les habits qu'ils portent. Mais si un individu met dans la rue un objet qu'il n'abandonne pas et qu'il veut toujours garder comme sa propriété, il est responsable des dommages qu'il cause, non-seulement pour l'y avoir mis, mais aussi et surtout pour ne pas l'avoir enlevé, car personne autre ne peut l'enlever que lui, puisque c'est sa propriété. Ce cas ne rentre pas du tout dans la catégorie des dommages causés par la fosse. Il doit payer

pour les dommages causés par son objet, comme il paierait pour le mal causé par son bœuf ou son chat, pour ne pas l'avoir enlevé ou surveillé. Dans ce cas, on paie pour l'homme et pour ses habits. Or, la mischnah parle d'après Rab d'un cas, où l'individu portait dans la cruche un liquide qu'il n'a pas abandonné ; si donc le passant a perdu ses habits par le contact de ce liquide, le propriétaire doit payer le dommage pour ne pas l'avoir ramassé.

Rab Oschiá cite une beraïtha qui a besoin d'être corrigée, ce que Rab et Samuel font, chacun selon son opinion. D'après Rab la beraïtha dit : Si un individu creuse une fosse et si un bœuf ou un âne y tombe avec les objets qu'il porte, on paie pour l'animal et non pas pour les objets ; il en est de même s'il met dans la rue une pierre, un couteau ou son fardeau, où il ne paie que pour l'homme ou l'animal qui s'y blesse, mais il est acquitté si le demandeur réclame pour les objets qu'il portait lui-même ou son animal. Cet acquittement n'a lieu que dans le cas où l'individu abandonne l'objet qu'il a mis dans la rue et ne le regarde plus comme sa propriété. Mais s'il ne l'abandonne pas, il doit payer aussi pour les objets que le passant portait ; si donc le passant portait un verre qui s'est brisé sur la pierre mise dans la rue, il doit le payer. D'après Samuel la beraïtha dit : Si un individu creuse une fosse... Il en est de même s'il met dans la rue une pierre..., il ne paie que pour l'homme ou pour l'animal, mais non pas pour les objets qu'il portait. D'après rabbi Joudah qui condamne celui qui creuse une fosse à payer pour les objets que l'homme ou l'animal portait, celui qui met une pierre dans la rue doit également payer pour la blessure du passant et pour le dommage de l'objet qu'il portait ; si donc le passant portait un verre qui s'est brisé par la pierre mise dans la rue, il doit le payer.

Rab Elázar dit : L'individu est condamné à payer le dommage, si le passant s'est heurté à la pierre ; mais s'il est tombé par une autre cause en se heurtant contre quelque autre objet, et si ce n'est qu'en tombant que le contact de la pierre lui a causé le dommage, le défendeur est acquitté. Ce cas est comparable à celui où un bœuf a poussé un animal dans une

fosse, où le propriétaire du bœuf doit payer, et celui qui a creusé la fosse est acquitté ; rab Elázar n'adopte pas l'opinion de rabbi Nathan qui condamne aussi celui qui a creusé la fosse [v. plus bas fol. 53].

D'autres disent, au contraire, que rab Elázar condamne celui qui a mis la pierre dans la rue même dans le cas où le passant s'est heurté contre quelque autre objet, car il adopte l'opinion de rabbi Nathan.

Question. Notre mischnah dit que d'après rabbi Joudah « il doit payer, s'il a eu l'intention.» De quelle intention s'agit-il ?

Réponse. — Rabbah dit: Celui qui porta la cruche sur l'épaule a eu l'intention de la descendre à terre, et c'est en la descendant qu'il s'est heurté contre un mur qui a brisé la cruche. — Abayé lui demanda: Est-ce que rabbi Meyer [1] le condamne même quand la cruche s'est brisée toute seule ? — Oui, dit Rabbah, quand même l'anse lui est resté dans la main et que la cruche s'est brisée et est tombée par la pesanteur.

Question. — Comment peut-on le condamner dans un cas pareil ? C'est un *ones*, un accident imprévu, dans quel cas Dieu miséricordieux acquitte, car il est écrit: « tu ne feras rien à la jeune fille, parce que, l'ayant trouvée aux champs, la jeune fiancée aura pu crier, sans que personne l'ait délivrée » [Deutéron. XXII, 26, 27]. Tu diras peut-être que cette excuse n'est admise que dans les affaires capitales, pour ne pas condamner à mort une personne innocente ? Non, cette excuse est aussi admise dans les procès civils pour les cas des dommagés. Car on lit dans une beraïtha : Si la cruche s'est brisée et que le porteur ne l'ait pas enlevée, ou si le chameau est tombé et que son conducteur ne l'ait pas remis debout, rabbi Meyer condamne le défendeur à payer le dommage que la cruche ou le chameau cause aux passants.

Fol. 29) Mais les autres docteurs [2] disent qu'il n'est pas

---

[1] La mischnah ne dit pas quel est l'adversaire de rabbi Joudah, mais la beraïtha nomme rabbi Meyer.

[2] L'expression *les autres docteurs* désigne ici rabbi Joudah, qui est nommé dans la mischnah.

condamné par le tribunal des hommes, mais qu'il est responsable devant Dieu, pour ne pas avoir enlevé l'obstacle qui cause des dommages aux passants. Mais les docteurs [rabbi Joudah] s'accordent avec rabbi Meyer dans le cas où un individu a mis sur le toit sa pierre, son couteau, ou son fardeau, qui est tombé par un *vent ordinaire* par terre où il a causé un dommage. Dans ce cas, rabbi Joudah est d'accord avec rabbi Meyer, pour que l'individu soit condamné pour avoir mis l'objet de façon qu'un coup de vent ordinaire puisse le faire tomber. D'autre part rabbi Meyer accorde que, si un individu met des cruches sur le toit pour les sécher, et qu'elles tombent par un vent *extraordinaire* par terre et causent des dommages, l'individu est acquitté. Il en résulte que même rabbi Meyer acquitte dans le cas d'accident imprévu.

Réponse. — Abayé dit : Rabbi Meyer et rabbi Joudah sont en désaccord entre eux dans deux cas différents, savoir :

a) Le dommage a eu lieu pendant la chute de celui qui portait la cruche [ou avant qu'il ait eu le temps de ramasser le liquide et les morceaux de la cruche pour en débarrasser la rue, afin de prévenir les dommages que les passants pourraient en recevoir]. Rabbi Meyer dit : *nithkal poscheá*, celui qui glisse et qui cause un dommage à quelqu'un doit le payer comme s'il l'avait fait volontairement, car il aurait dû faire attention à ne pas glisser ; si donc celui qui portait la cruche a glissé de manière que la cruche s'est brisée dans la rue, il doit payer le dommage que l'eau versée dans la rue cause aux passants. Rabbi Joudah pense : *uithkal lav poscheá*, celui qui glisse ne doit pas être condamné comme s'il l'avait fait volontairement ; c'est pourquoi il dit : Si le porteur de la cruche a eu l'intention de la briser, il doit payer le dommage, mais s'il a glissé involontairement, il est acquitté.

b) Le dommage a eu lieu après la chute, c'est-à-dire que le porteur de la cruche a eu le temps de ramasser les débris de la cruche pour en débarrasser la rue, afin que ces débris ne cassent pas de dommages aux passants. On suppose que le porteur de la cruche renonce à ses droits sur les débris de la

cruche, il ne les regarde plus comme sa propriété, et il permet à tout le monde de les prendre. Rabbi Meyer dit qu'il a toujours le devoir de les enlever, quoiqu'il renonce à les considérer comme sa propriété, puisqu'ils encombrent la rue par sa faute ; par conséquent s'il ne les enlève pas et qu'ils causent un dommage, il doit le payer. Rabbi Joudah l'acquitte, car d'après rabbi Joudah on ne peut pas le condamner pour avoir glissé (1) ; c'est pourquoi Rabbi Joudah dit : Si le porteur de la cruche a eu l'intention de ramasser les débris pour les garder comme sa propriété, il doit payer le dommage qu'il a causé, pour ne pas les avoir enlevés à temps; mais s'il n'a pas eu l'intention de les prendre, c'est-à-dire s'ils les a abandonnés comme n'étant plus sa propriété, il n'est pas responsable du dommage qu'ils causent.

Rabbi Elézar adopte l'opinion d'Abayé. Rabbi Joh'anan dit expressément que Rabbi Joudah acquitte le porteur de la cruche, s'il renonce à regarder les débris comme sa propriété, parce qu'il l'a brisée involontairement ; mais s'il l'avait brisée volontairement, rabbi Joudah l'aurait condamné à payer le dommage.

Si un individu laisse dans la rue un objet qu'il abandonne à tout le monde, ne voulant plus le considérer comme sa propriété, et que cet objet cause des dommages aux passants, il y a divergence d'opinion entre rabbi Joh'anan et rabbi Elázar ; l'un le condamne à payer les dommages et l'autre l'acquitte. Ils admettent tous les deux que d'après rabbi Meyer il doit être condamné à payer les dommages, mais ils ne sont pas d'accord entre eux dans la supposition qu'on suive l'opinion des autres docteurs, c'est-à-dire celle de rabbi Joudah, qui dit dans notre mischnah, que le porteur de la cruche, dont les débris ont causé un dommage, est acquitté, quoiqu'il ait eu le temps d'enlever ces débris avant que le dommage ait eu lieu ; l'un pense que rabbi Joudah l'acquitte également s'il a laissé dans la rue ses objets volontairement, pourvu qu'il les abandonne

---

[1] J'adopte l'interprétation de rab Alphes, qui me semble meilleure que celle de Raschi et des Thossephoth.

à tout le monde, ne voulant plus les regarder comme sa propriété ; l'autre pense que rabbi Joudah n'acquitte le porteur de la cruche que parce qu'il a glissé et qu'il n'a pas brisé sa cruche volontairement ; mais si un homme laisse ses objets dans la rue volontairement, quoiqu'il les abandonne, il doit, même d'après rabbi Joudah, payer le dommage que ces objets causent aux passants.

C'est évidemment rabbi Elázar qui le condamne à payer le dommage [1]. Car rabbi Elázar dit au nom de rabbi Ismaël, qu'un individu est responsable des dommages causés par une fosse qu'il a creusée dans la rue, comme si la fosse était sa propriété, quoiqu'elle ne lui appartienne pas. Il en résulte que l'individu qui a laissé dans la rue un objet, doit payer le dommage qu'il cause, quoique cet objet ne lui appartienne plus.

Question. — A une autre occasion, rabbi Elázar a manifesté une opinion contraire. On lit dans une mischnah : Si un individu, rencontrant du fumier dans la rue, le déplace d'un endroit à un autre, et que ce fumier cause là où il l'a placé des dommages à un passant, l'individu doit payer ces dommages, car ce passant n'aurait pas reçu le dommage, si le fumier était resté là où il était auparavant. Rabbi Elázar dit à ce propos que l'individu n'est condamné que s'il avait l'intention, en soulevant le fumier, d'en prendre possession par cet acte, pour qu'il devienne sa propriété ; dans ce cas il a l'obligation de surveiller ou d'enlever le fumier qui lui appartient désormais, afin qu'il ne cause pas de dommages aux passants. Mais s'il n'avait pas cette intention, il n'en est pas responsable et il est acquitté.

---

[1] On vient de lire le passage où la ghemara dit: « D'après « rabbi Joh'anan rabbi Joudah acquitte le porteur de la cruche.... « parce qu'il l'a brisée involontairement; mais s'il l'avait brisée « volontairement, il l'aurait condamné ; «c'est donc rabbi Joh'anah qui le condamne, et non pas rabbi Elázar. Mais, disent les Thossephoth, rabbi Joh'anan ne l'a pas dit ici clairement ; plus bas la ghemara va citer des passages où il était plus explicite. [V. Thossephoth, l'article *Thisthayem.*]

Réponse. — Rab Ada fils d'Ahabah dit : Rabbi Elázar parle ici d'un cas où l'individu a remis le fumier à la place où il était ; c'est pourquoi il l'acquitte, s'il n'avait pas l'intention d'en prendre possession. Rabbina ajoute que le cas où l'individu déplace le fumier et le remet ensuite à sa place est comparable à celui où un individu, rencontrant une fosse ouverte, la couvre et la découvre ensuite, qui doit être acquitté, si quelqu'un tombe dans la fosse.

Question. — Mar Zoutra, fils de rab Meri, dit à Rabbina, que sa comparaison n'est pas exacte. Celui qui a couvert une fosse creusée par un autre, ne l'a pas fait disparaître ; s'il la découvre ensuite, la chose reste comme elle était auparavant. Mais celui qui a déplacé le fumier d'un endroit à l'autre, a débarrassé le premier endroit complètement ; s'il rapporte ensuite le fumier au premier endroit qui était déjà débarrassé, c'est comme s'il encombrait un endroit libre de la rue. Il faut le comparer à celui qui, rencontrant une fosse, la comble pour la faire disparaître, et puis creuse la même fosse de nouveau ; il doit évidemment payer si quelqu'un y tombe.

Réponse. — Rab Aschi répondit que rabbi Elázar parle d'un cas où le déplacement du fumier n'était pas complet, de sorte qu'on ne peut pas dire qu'il a débarrassé un endroit de la rue ; il a laissé plutôt les choses telles qu'elles étaient. C'est pourquoi il est acquitté, s'il n'a pas eu l'intention d'en prendre possession comme sa propriété.

Autre question. On vient de dire à propos de la divergence d'opinion entre rabbi Elázar et rabbi Joh'anan que c'est le premier qui veut faire payer le défendeur ; c'est donc rabbi Joh'anan qui l'acquitte. Mais à une autre occasion rabbi Joh'anan a émis une opinion contraire. On lit dans une mischnah : Si un individu fait une haie en épines qui cause des dommages aux passants, il doit payer les dommages. Rabbi Joh'anan dit à ce propos qu'il n'est condamné au paiement que s'il laisse les épines s'étendre sur la route ; mais s'il ne laisse pas ces épines atteindre la route, il est acquitté, quoiqu'elles puissent blesser

les passants qui ont le droit de marcher près de la haie. Il en résulte que d'après rabbi Johanan si un homme creuse une fosse dans une place qui lui appartient, quoiqu'il permette à tout le monde d'y marcher, il est acquitté, si un passant y tombe. Si donc l'Ecriture condamne celui qui creuse une fosse, cette condamnation ne s'appliquera qu'au cas où il creuse la fosse dans la place publique. Rabbi Johanan admet donc que celui qui creuse dans la place publique une fosse, qui évidemment n'est pas sa propriété, doit payer le dommage causé par cette fosse; par conséquent rabbi Joh'anan condamnera aussi bien celui qui mettra dans la rue un objet qu'il abandonnera à tout le monde, ne voulant plus le garder comme sa propriété, si cet objet cause un dommage.

Réponse. — On ne peut rien en conclure. Il est possible que rabbi Joh'anan admette au contraire que l'Ecriture condamne celui qui creuse une fosse dans la place qui lui appartient, en permettant à tout le monde d'y marcher; car alors la fosse est sa propriété et il en est responsable comme de son bœuf; mais que l'Ecriture acquitte celui qui creuse une fosse dans la place publique, où la fosse n'est pas sa propriété. Si donc un individu met dans la rue un objet qu'il ne veut pas garder comme sa propriété, il est acquitté; il ne serait condamné que si l'objet était sa propriété. C'est pourquoi celui qui laisse les épines de sa haie s'étendre dans la place publique, est condamné à payer le dommage, car les épines sont sa propriété; seulement s'il ne laisse pas les épines atteindre la route, il est acquitté, car c'est la faute des passants s'ils s'approchent assez pour aller se frotter à la haie.

Autre question. — On lit dans une mischnah : Si un individu creuse une fosse dans la place publique, et qu'un bœuf ou un âne y tombe, il est condamné à payer le dommage. Or, rabbi Joh'anan dit qu'il faut toujours adopter l'opinion d'une mischnah qui est anonyme[1]. Par conséquent rabbi Joh'anan doit adopter l'opinion de cette mischnah qui condamne le défen-

[1] V. ma traduction du traité Khethouboth, p. 3.

deur, quoique la fosse ne lui appartienne pas ; il en est de même d'un objet qu'il a mis dans la rue, en renonçant aux droits de propriété sur l'objet.

Réponse. — Il faut admettre dans la divergence d'opinion entre rabbi Joh'anan et rabbi Elázar, que c'est rabbi Johanan qui condamne le défendeur, et que c'est rabbi Elázar qui l'acquitte, quoiqu'il ait dit lui-même que son maître rabbi Ismaël le condamnerait.

MISCHNAH.

Fol. 30.) Si un individu verse de l'eau dans une place accessible au public et que l'on cause un dommage à quelqu'un, il doit payer le dommage. Si un individu cache dans un lieu accessible au public des épines, des verres, qui causent des dommages, ou s'il fait sa haie en épines, ou si sa haie s'est renversée dans la place accessible au public, ce qui a causé des dommages aux passants, il doit payer ces dommages.

GHEMARA.

Rab dit : Si la mischnah condamne celui qui verse l'eau dans la place accessible au public, c'est quand le passant réclame pour ses vêtements gâtés par l'eau ; mais s'il réclame pour la blessure qu'il a reçue par la violence de la chute contre la terre, étant tombé à cause de l'eau qui l'a fait glisser, le défendeur est acquitté ; car c'est la terre qui a fait la blessure, et le défendeur n'en était que la cause indirecte. Cette idée a déjà été exprimée plus haut [p. 119], mais on la répète ici pour nous apprendre que même en hiver, où l'on peut verser de l'eau dans une place accessible au public, on est condamné à payer les dommages qu'elle cause aux passants. On lit aussi dans une béraïtha : Ceux qui veulent nettoyer leurs gouttières et leurs caves ne peuvent pas jeter leur contenu dans une place

accessible au public en été où ces places sont propres, mais ils peuvent le faire en hiver, seulement même en le faisant en hiver, ils doivent payer les dommages qu'ils causent ainsi aux passants [v. plus haut, fol. 6].

La mischnah dit : S'il fait sa haie en épines, il doit payer les dommages que les épines causent aux passants. Rabbi Joh'anan dit qu'il n'est condamné à payer les dommages que s'il a laissé les épines s'étendre sur la route ou sur la place publique ; mais s'il n'a pas laissé ces épines atteindre la route, il est acquitté. — Pourquoi est-il acquitté ? — Rab Ahá fils de rab Yka dit : parce que les passants ne s'approchent pas d'ordinaire si près des murs pour s'y frotter.

On lit dans une beraïtha : Si un individu cache ses épines et ses verres dans le mur d'un autre, et que le propriétaire du mur le renverse plus tard et laisse ces objets dans la rue où ils causent des dommages, c'est l'individu qui y a mis les objets qui doit payer les dommages. Rabbi Joh'anan dit qu'il s'agit ici d'un mur destiné à être abattu ; mais si le mur était solide, de sorte que l'individu qui y a caché ses objets ne devait pas s'attendre au renversement du mur, ce n'est pas lui qui paiera les dommages, mais le propriétaire du mur. Rabbina dit : Il en résulte que si celui qui creuse un puits le couvre avec le couvercle qui appartient à un autre et que l'autre soit venu reprendre son couvercle en laissant le puits ouvert, c'est celui qui a creusé le puits qui doit payer les dommages qu'il cause, car il devait s'attendre à ce qu'on enlevât le couvercle ; c'est comme celui qui a caché ses verres dans un mur qui était destiné à être abattu. Celui qui a creusé le puits ne peut pas rejeter la responsabilité sur le propriétaire du couvercle, de ce qu'il ne l'a pas averti, en le reprenant et en laissant le puits ouvert.

On lit dans une beraïtha : Les anciens *h'assidims*, hommes pieux, cachaient leurs épines et leurs verres dans leurs champs à la profondeur de 3 *tephah'ims*, pour ne pas arrêter la charrue [1]. Rab Schescheth les jetait au feu ; rabba les jetait dans

[1] Les Thossephath citent un passage du Thalmud Jerouschalmi, qui dit : Pour que la charrue ne les amène pas au dehors et ne les jette sur la route.

le fleuve Hideckel [Genèse II, 14]. Rab Joudah dit : Celui qui veut devenir un *h'assid*, un homme pieux, doit observer tous les préceptes de *nezikin*, qui doivent prévenir les dommages d'autrui [1] ; Rabba dit qu'il doit observer les préceptes du traité *Aboth*.

MISCHNAH.

Si un individu avait mis son chaume et sa paille dans la place qui appartient au public, pour en faire du fumier, et qu'un passant en ait reçu un dommage, il doit payer ce dommage ; en outre, tout le monde a le droit d'en prendre possession. Rabban Simon fils de Gamaliel dit : Tous ceux qui mettent des objets nuisibles dans une place accessible au public subissent ces deux conséquences, d'abord ils sont obligés de payer les dommages qu'ils causent, et ensuite tout le monde a le droit de prendre possession de ces objets. Si un individu, rencontrant du fumier dans une place accessible au public, le déplace et qu'un passant en reçoive un dommage, l'individu doit payer ce dommage.

---

[1] C'est un passage remarquable. On compare ici les lois civiles concernant les *nezikin*, les dommages, à la morale la plus élevée du traité Aboth. On n'est pas un *hassid*, un homme pieux, si on observe les lois civiles concernant les prêts, les ventes, etc., mais on est un *hassid*, un homme pieux, si l'on observe les lois civiles concernant les *nezikin*, les dommages qu'on cause par ses animaux ou par ses objets. Ces lois sont en effet basées sur un principe exclusivement mosaïque et rabbinique, inconnu aux anciens païens de l'Asie, c'est le principe qui oblige chacun à surveiller ses animaux et ses objets pour qu'ils ne causent pas de dommage à autrui. Les païens avaient des lois sur les prêts, les ventes, etc., mais ils n'en avaient pas sur les *nezikin*, car ils n'admettaient pas le principe, sur lequel était basé le commandement de la *maakeh*, balustrade, [Deuteronome XXII. 8], et les lois sur les dommages causés par les animaux, le puits, etc.

GHEMARA.

Question. — Il paraît que notre mischnah n'adopte pas l'opinion de rabbi Joudah, car on lit dans une beraïtha : Rabbi Joudah dit : Quand le temps de sortir le fumier arrive, il est permis de sortir son fumier dans la place qui appartient au public, de l'y accumuler pendant trente jours, afin qu'il soit foulé par les pieds des hommes et des bestiaux, car c'est à ces conditions que Josué a distribué la Palestine, pour que les Juifs se rendent entre eux ces services ; c'est-à-dire que depuis que les Juifs ont pris possession de la Palestine, ils observaient cet usage.

Réponse. — La mischnah peut bien admettre l'opinion de rabbi Joudah, que le cultivateur peut y mettre son fumier, mais à la condition de payer les dommages qu'il causerait.

Question. — On lit dans une mischnah : Un chameau chargé de filasse passe devant une boutique, la filasse prend feu à une chandelle que le boutiquier a laissée dehors et cause des dommages, dans ce cas le boutiquier doit les payer. Rabbi Joudah dit : Si c'était une lampe qu'on allume pendant la fête des Macchabées [1], le boutiquier est acquitté. Il en résulte qu'en faisant une chose permise, on n'est pas condamné au paiement d'après rabbi Joudah.

Reponse. — Ici rabbi Joudah acquitte le boutiquier, non pas parce qu'il a fait une chose permise, mais parce qu'il a accompli un devoir religieux.

Question. — On lit ailleurs : ceux auxquels on permet de mettre dans une place accessible au public des objets nuisibles, comme ceux qui veulent nettoyer leurs gouttières et leurs caves [v. plus haut p. 128], sont obligés de payer les dommages causés par ces objets ; rabbi Joudah les acquitte. Il en résulte que notre mischnah n'est pas d'accord avec rabbi Joudah.

---

[1] Jadis les Juifs les allumaient en dehors, devant la maison, comme on fait à présent les illuminations.

Réponse. — Kab Nah'aman dit : Rabbi Joudah ne permet de sortir le fumier que quand le temps de le faire est arrivé, mais notre mischnah parle d'un cas où un individu le fait en dehors de cette époque. Rab Aschè dit que rabbi Joudah ne permet de sortir que le fumier, et notre mischnah parle du chaume et de la paille qui font plus souvent tomber les passants.

Notre mischnah dit que si un individu met sa paille dans une place accessible au public pour en faire du fumier, le premier venu a le droit de s'en emparer. Rab dit : Celui qui s'en empare aura non-seulement le bénéfice de ce que la paille devenue fumier a plus de valeur, mais il aura aussi le capital, en gardant le fumier sans rien rembourser à son propriétaire. C'est une punition qu'on a infligée à celui qui veut avoir des bénéfices en mettant sa paille dans une place accessible au public au risque de causer des dommages aux passants ; on le punit donc dans le capital à cause du bénéfice qu'il voulait en tirer aux dépens du public. Zéri dit, au contraire, qu'on ne le punit pas dans le capital à cause du bénéfice ; de sorte que celui qui s'empare du fumier n'aura que le bénéfice, c'est-à-dire il aura ce que le fumier vaut plus que la paille, mais l'ancien propriétaire ne perdra pas la valeur de la paille.

Question contre Rab. — On lit dans notre mischnah : Si un individu déplace dans un endroit accessible au public du fumier qui cause un dommage à un passant, il doit payer le dommage. On ne dit pas ici que tout le monde peut s'en emparer, parce qu'il n'y a pas de bénéfice, et qu'on ne punit pas celui qui met un objet nuisible dans la rue jusqu'à lui faire perdre le capital, c'est-à-dire l'objet même.

Réponse. — Les paroles de notre mischnah : « tout le monde peut s'en emparer, » se rapportent aussi au cas où l'on déplace du fumier.

Question. — Une beraïtha dit à propos du fumier, qu'il est défendu de l'enlever.

Réponse. — Cela veut dire que si un passant s'en est emparé, il est défendu de le lui enlever.

Question. — Cette interprétation n'est pas admissible, car nous lisons ailleurs : Si un individu met son chaume ou sa paille dans une place accessible au public pour en faire du fumier, et qu'un passant en ait reçu un dommage, il doit payer ce dommage, et le premier venu peut s'emparer de ces objets, qui ne sont pas défendus comme la propriété d'autrui. Si un individu met son fumier dans une place accessible au public, il doit également payer le dommage qu'il cause, mais il est défendu aux passants de s'en emparer. Il en résulte que pour avoir mis un objet nuisible dans la rue, on ne punit pas l'individu à perdre le capital, c'est-à-dire l'objet même.

Réponse. — Rab Nah'aman fils d'Isaac répond pour Rab. Si un individu met de la paille pour en faire du fumier, c'est-à-dire pour en tirer un bénéfice aux dépens du public, on le punit même dans le capital à cause de ce bénéfice qu'il voulait en tirer. Mais s'il met dans une place accessible au public du fumier, il n'en attend aucun bénéfice ; c'est pourquoi on ne lui inflige aucune punition.

Doute. — D'après Rab qui veut qu'on le punisse dans le capital pour le bénéfice qu'il voulait en tirer aux dépens du public, le punit-on tout de suite, ou seulement après avoir obtenu le bénéfice, c'est-à-dire : le punit-on aussitôt qu'il a mis sa paille dans une place accessible au public, de sorte que le premier venu peut s'emparer de la paille pour se l'approprier, ou bien la punition ne lui est infligée qu'après que la paille est devenue fumier, de sorte que tout le monde peut le prendre dans cet état, mais on n'a pas le droit de prendre la paille quand elle est encore dans l'état de paille. On veut résoudre la question en ce sens qu'on le punit tout de suite avant qu'il y ait bénéfice, puisque la ghemara fit plus haut une objection contre Rab de la mischnah qui parle d'un cas, où un individu met du fumier dans une place accessible au public, où il n'y a aucun bénéfice. Il en résulte que d'après celui qui fit cette objection, la puni-

tion ne dépend pas du bénéfice. Mais on répond qu'on ne peut rien en conclure pour Rab. Car celui qui fit cette objection ne connaissait pas encore la réponse de rab Nah'aman, d'après laquelle la punition n'a lieu que dans le cas où l'on met de la paille dans une place accessible au public pour en tirer un bénéfice aux dépens du public. Le doute n'est donc pas résolu.

Question. — Le désaccord de Rab et Zéri paraît être le même qui existe entre rabbi Meyer et ses collègues. Car on lit dans une beraïtha : Si l'acte qui constate un emprunt, renferme l'engagement pris par le débiteur de payer avec usure, le créancier est puni et on ne lui donne ni capital ni usure, c'est l'opinion de rabbi Meyer; ses collègues disent qu'il perd l'usure, mais il peut se faire payer le capital. Rab adopterait donc l'idée de rabbi Meyer, qu'on le punit dans le capital pour avoir voulu obtenir un bénéfice illicite, et Zéri adopterait celle des collègues de rabbi Meyer.

Réponse. — Rab peut être d'accord avec les collègues de rabbi Meyer qui font rendre au créancier un capital qui est légitime; tandis que dans le cas de Rab le capital lui-même, la paille, est une chose nuisible quand elle se trouve dans une place accessible au public, où les passants peuvent en recevoir des dommages. D'autre part Zéri peut être d'accord avec rabb Meyer qui fait perdre au créancier le capital, parce que le dommage qu'il voulait causer au débiteur était certain ; mais dans le cas de Zéri il n'était pas certain qu'un passant en recevrait un dommage.

Autre question. — Il paraît que le désaccord entre Rab et Zéri est le même qui existe entre rabban Simon fils de Gamaliel et ses collègues. Car on lit dans une beraïtha : Si un individu met son chaume et sa paille dans une place accessible au public pour en faire du fumier, et qu'un passant en ait reçu un dommage, il faut payer ce dommage, et le premier venu peut s'en emparer, mais il est défendu de prendre ces objets ; c'est-à-dire que le passant qui s'en est emparé peut

obtenir le bénéfice, mais il doit rendre la valeur du capital. Rabban Simon fils de Gamaliel dit : Tout individu qui met un objet nuisible dans une place accessible au public, doit payer le dommage causé par cet objet, et le premier venu peut s'emparer de l'objet, qui n'est pas défendu comme propriété d'autrui, c'est-à-dire qu'il peut garder l'objet sans rien rendre à son propriétaire. Rab adopterait donc l'opinion de rabban Simon fils de Gamaliel, et Zéri celle des collègues de rabban Simon.

Réponse. — Il est certain que Zéri ne peut pas être d'accord avec rabban Simon fils de Gamaliel. Mais rab peut être d'accord avec rabban Simon ou avec ses collègues. Car d'après Rab ils sont tous d'avis que l'individu doit être puni dans son capital même, pour avoir voulu obtenir un bénéfice aux dépens du public. Seulement, rabban Simon fils de Gamaliel veut qu'on donne la permission à tout le monde de s'emparer de l'objet; tandis que d'après ses collègues si quelqu'un nous demande s'il peut le prendre, on lui dit que c'est défendu; mais s'il l'a pris sans consulter personne, il peut le garder.

Rab Houna dit au nom de Rab que si un passant s'empare de l'objet, il peut le garder, mais s'il vient demander s'il peut le prendre, on lui dit que c'est défendu. Rab Ada fils d'Ahabah dit qu'on donne la permission à tout le monde de le prendre. Un fait s'est présenté où un individu a encombré la rue avec ses objets ; rab Ada fils d'Ahabah l'a déclaré déchu de ses droits sur les objets.

Fol. 31.) Un autre fait s'est présenté où rab Houna a fait la même chose, parce que l'individu était averti plusieurs fois.

MISCHNAH.

Deux potiers marchent l'un derrière l'autre, le premier trébuche et tombe, et le second se heurte contre le premier ; dans ce cas, le premier doit payer les dommages du second.

GHEMARA.

Rabbi Johanan dit : Il ne faut pas croire que la mischnah fait payer les dommages en suivant l'opinion de rabbi Meyer qui dit : *nithkal poscheà*, celui qui trébuche ou glisse doit payer les dommages qu'il occasionne, comme s'il l'avait fait volontairement, parce qu'il aurait dû faire attention en marchant. Car les collègues de rabbi Meyer eux-mêmes qui acquittent celui qui cause un dommage en glissant, condamneraient dans le cas de la mischnah le premier potier, s'il avait le temps de se relever avant que le second s'approchât de lui. Rab Nahàman fils d'Isaac dit qu'on le condamne même quand il n'avait pas le temps de se lever, car il aurait dû avertir le second potier de se garer. Rabbi Johànan, au contraire, pense qu'on ne doit pas le condamner pour ne pas avoir averti, car il était occupé de lui-même.

Question contre rabbi Johànan. — On lit dans une mischnah : Un individu qui porte une poutre marche le premier, un autre qui porte une cruche [1] marche derrière lui, et la cruche se brise par la poutre, dans ce cas le premier est acquitté ; mais s'il s'est arrêté en marchant, il est condamné à payer le dommage. Cela veut dire probablement qu'il s'est arrêté pour arranger la poutre, comme on le fait d'ordinaire, et il est condamné pour ne pas avoir averti l'autre individu.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où il s'est arrêté pour se reposer ; or, on n'est pas dans l'usage de le faire, et il est condamné pour s'être arrêté dans la rue contre l'usage avec une poutre sur l'épaule qui peut blesser les passants.

Question. — Cette réponse n'est pas admissible, car la mischnah ajoute : « Si après s'être arrêté il avertit l'homme à la cruche de s'arrêter aussi, il est acquitté. » Si donc on admettait la réponse en question, qu'il faut distinguer, s'il s'est

---

[1] Le texte dit *h'abith*, qui est souvent synonyme avec *khad*, kruche. [V. plus haut fol. 27, recto.]

arrêté pour arranger la poutre ou seulement pour le plaisir de se reposer, la mischnah aurait dû dire que même sans avoir averti il est acquitté, s'il s'est arrêté pour arranger la poutre.

Réponse. — La mischnah a cru devoir nous apprendre que même s'il s'est arrêté pour le plaisir de se reposer, s'il en a averti l'homme à la cruche, il est acquitté.

Autre question contre rabbi Johánan. — On lit ailleurs : Des individus qui portent des pots ou des verres marchent l'un derrière l'autre; le premier glisse et tombe, le deuxième se heurte contre le premier et le troisième contre le deuxième : dans ce cas le premier doit payer les dommages du deuxième, et le deuxième paiera ceux du troisième. Si tous sont tombés en se heurtant contre le premier, c'est le premier qui paiera les dommages de tous; s'il se sont avertis l'un l'autre de se garer, ils sont acquittés. Il s'agit probablement ici d'un cas où celui qui était tombé n'avait pas le temps de se relever, avant que celui qui était derrière s'approchât de lui, et il est condamné pour ne pas l'avoir averti.

Réponse. — Non, il s'agit d'un cas où il avait le temps de se lever, car s'il n'avait pas le temps de se lever, il serait acquitté.

Question. — Cette réponse n'est pas admissible, car si l'on était acquitté dans le cas où on n'avait pas le temps de se lever, au lieu de dire « s'ils ont averti, ils sont acquittés » il valait mieux dire « s'ils n'avaient pas le temps de se lever ils sont acquittés, » quand même ils n'auraient pas averti.

Réponse. — On veut nous apprendre qu'il est acquitté quand même il a eu le temps de se lever, pourvu qu'il ait averti l'autre de se garer.

Rabba dit : Des porteurs de pots et de verres marchent l'un derrière l'autre, le premier glisse et tombe, le deuxième se heurte contre le premier et le troisième contre le deuxième, dans ce cas le premier paiera les dommages du deuxième, que ce soient les dommages de son corps ou ceux de ses objets; le

deuxième paiera les dommages du troisième, si ce sont les dommages de son corps et non pas ceux de ses objets.

Question. — Si Rabba admet l'opinion *nithkal poschea*, celui qui glisse est condamné, s'il cause un dommage, comme s'il l'avait fait volontairement, le deuxième doit être condamné comme le premier. S'il n'admet pas cette opinion, pourquoi le premier est-il plus condamné que le deuxième ?

Réponse. — Rabba admet l'opinion *nithkal poschea* pour le premier. Le premier qui est tombé est condamné comme s'il l'avait fait volontairement, car il devait faire attention en marchant pour ne pas tomber ; il doit donc payer les blessures du deuxième, que celui-ci a reçu, soit en se heurtant contre le corps du premier, soit en se heurtant contre les objets du premier. Mais Rabba n'admet pas *nithkal poschea* pour le deuxième qui a glissé par la faute du premier. Le deuxième qui à son tour a causé des dommages au troisième n'est donc pas condamné pour être tombé, mais pour ne pas s'être relevé à temps avant que le troisième soit arrivé près de lui. Il paiera donc les dommages que le troisième a reçus en se heurtant contre le corps du deuxième, car il aurait dû se lever, mais il ne paiera pas ceux que le troisième a reçus en se heurtant contre les objets du deuxième ; car le deuxième peut dire, ce n'est pas moi qui ai creusé cette fosse, c'est-à-dire : Il est vrai qu'on devrait payer les dommages causés par des objets laissés sur ton passage, comme si l'on avait creusé une fosse dans laquelle tu serais tombé, mais ce n'est pas moi qui ai creusé cette fosse, c'est le premier qui en tombant m'a fait tomber malgré moi. Je ne suis pas la cause de ma chute, et je ne peux pas être condamné pour ne pas avoir enlevé mes objets qui ne sont plus les miens, car j'ai renoncé à mes droits que j'avais sur eux [1].

---

[1] Raschi rappelle le passage [fol. 29] que si un potier tombé par un *accident*, renonce à ses droits de propriété sur les pots cassés, et si les pots causent un dommage aux passants, il n'est pas condamné pour ne pas les avoir enlevés. Si un individu tombe par un *accident* avec ses objets, et si ses objets causent un

Question. — On lit ailleurs qu'ils sont *tous* condamnés à payer les dommages faits par leurs corps et non pas ceux qui sont causés par leurs objets. Il en résulte que même le premier est acquitté, si le deuxième a reçu les dommages en se heurtant contre les *objets* du premier; tandis que d'après Rabba le premier doit payer les dommages causés par ses *objets*.

Réponse. — Les paroles de Rabba sont susceptibles d'une deuxième interprétation : le premier paiera les dommages du deuxième, que ce soient les blessures du corps du deuxième, ou les dommages des objets du deuxième. Le deuxième paiera les dommages du troisième, si ce sont les blessures de son corps, mais non pas les dommages des objets du troisième. Car nous savons que si un individu creuse une fosse dans laquelle un âne tombe avec les objets qu'il porte, ex. avec son harnais, l'Ecriture le condamne au paiement de l'âne et non pas à celui de son harnais; or, le deuxième qui en tombant est devenu un obstacle aux passants, ne peut pas être condamné plus que celui qui creuse une fosse: il paiera donc pour la plaie du troisième et non pas pour ses objets. Seulement le premier qui est plus coupable, paiera aussi pour l'endommagement des objets. Cependant même le premier ne paiera les dommages du deuxième que si celui-ci les avait reçus en se heurtant contre le corps du premier, et non pas s'il les avait reçus en se heurtant contre les objets du premier.

Question. — Cette réponse est admissible, si on admet l'opinion de Samuel que tout objet qui est un obstacle aux pas-

---

dommage, il est condamné pour ne pas avoir enlevé *ses* objets. Si un potier tombe par une inadvertance coupable, et s'il renonce à ses droits de propriété sur les pots cassés, il n'est pas condamné à payer le dommage que les pots ont causé, pour ne pas les avoir enlevés, puisqu'ils ne lui appartiennent plus, il n'est donc plus chargé de les enlever; mais il est condamné pour avoir tombé et avoir cassé les pots dans la rue. Mais s'il est tombé par *accident* et que les pots ne lui appartiennent plus, il est acquitté.

sants est comparable à une fosse creusée dans la rue ; ainsi le deuxième qui en tombant est devenu un obstacle, ne paiera pas plus que s'il avait creusé une fosse, où il aurait été condamné à payer pour l'homme ou l'âne qui y serait tombé, mais non pas pour le harnais ou les autres objets qu'ils portaient. Mais la réponse n'est pas admissible, si l'on admet l'opinion de Rab que l'objet devenu obstacle aux passants n'est comparable à la fosse que dans le cas où l'objet n'appartient à personne, de sorte que personne n'est obligé de le surveiller ou de l'enlever pour débarrasser la rue ; il n'y a que celui qui l'a mis dans la rue qui est condamné pour l'y avoir mis, comme celui qui creuse une fosse est condamné pour l'avoir creusée. Mais si l'objet appartient à un individu, cet individu est condamné, non-seulement pour l'avoir mis dans la rue, mais encore pour ne pas l'avoir surveillé ou enlevé, puisque l'objet est sa propriété qu'il doit surveiller ou enfermer comme son bœuf. Son cas est donc plus grave que celui qui creuse une fosse, et il doit payer non-seulement pour la blessure de l'homme qui s'y heurte, mais aussi pour les habits que cet homme portait et qu'il a déchirés en se heurtant contre cet objet. S'il en est ainsi de l'objet qui appartient à un individu, à plus forte raison il doit en être ainsi, si c'est l'individu lui-même qui en tombant est devenu un obstacle aux passants, s'il ne se relève pas assez vite pour prévenir les dommages des passants et des objets qu'ils portent. Comment donc Rabba peut-il dire : le deuxième paiera pour les blessures du troisième et non pas pour les dommages des objets que celui-ci portait ?

Réponse. — Il faut admettre la première interprétation des paroles de Rabba. La seule objection qu'on a faite contre cette interprétation peut facilement être écartée. On a cité un passage, d'où il résulte que même le premier est acquitté, si c'est par ses objets qu'il a causé un dommage au deuxième, mais rab Ada fils de Minjomé, dit à Rabbina que cela veut dire seulement qu'il est acquitté si ses objets ont endommagé les *objets* du deuxième ; car le premier ne peut pas être condamné pour ses objets devenus un obstacle aux passants plus que

s'il avait creusé une fosse, où il n'aurait payé que pour la blessure de l'homme ou de l'âne qui y serait tombé, et non pas pour les harnais où les objets que l'homme ou l'âne portait. Si Rabba dit que le premier doit payer pour les dommages du deuxième que celui-ci a reçus en se heurtant contre les objets du premier, cela veut dire, si le deuxième a reçu une blessure lui même, et non pas s'il a déchiré ses objets en se heurtant contre les objets du premier.

On a dit plus haut : s'ils sont tous tombés en se heurtant contre le premier, c'est le premier qui paie les dommages de tous. — Comment cela peut-il se faire? — Il est tombé de façon à occuper toute la largeur de la rue.

MISCHNAH.

Un individu marche dans la rue avec une cruche, et il rencontre quelqu'un qui porte une poutre, la cruche se brise en se heurtant contre la poutre, dans ce cas celui qui portait la poutre n'est pas obligé de payer le dommage de la cruche, car il a le droit de marcher dans la rue comme l'autre. Si l'homme à la poutre marche le premier et si l'autre va derrière lui, et que la cruche se brise, l'homme à la poutre est acquitté.

Fol. 32). S'il s'est arrêté, il est condamné à payer le dommage; mais si après s'être arrêté, il avertit l'homme à la cruche de s'arrêter également, il est acquitté. Si l'homme à la cruche marche le premier et si l'homme à la poutre va derrière lui, et que la cruche se brise en se heurtant contre la poutre, le dommage doit être payé; si l'homme à la cruche s'est arrêté, l'autre est acquitté; mais si après s'être arrêté, l'homme à la cruche demande à l'autre de s'arrêter aussi, l'autre doit payer le dommage. Il en

est de même, si l'un porte une chandelle et l'autre de la filasse, qui s'enflamme au contact de la chandelle.

GHEMARA.

Rabbah fils de Nathan dit à rab Houna : si l'homme blesse sa femme pendant l'acte conjugal, doit-il payer le dommage, ou non? sera-t-il acquitté, parce qu'il faisait une chose permise quand l'accident est arrivé ; ou bien sera-t-il condamné pour ne pas avoir fait attention? Rab Houna répondit : On peut conclure de notre mischnah qu'il doit être acquitté ; la mischnah dit que l'homme à la poutre est acquitté s'il rencontre celui qui porte une cruche, car il a le droit de marcher. Rabba dit, au contraire, que la mari doit payer le dommage. Une forêt, dit-il, est un endroit où tout le monde en entrant, entre chez soi ; malgré cela l'Ecriture condamne celui qui tue son prochain involontairement comme s'il entrait sur le domaine d'autrui ; à plus forte raison doit-on condamner le mari qui entre dans le domaine de la victime. Si la mischnah acquitte l'homme à la poutre, c'est parce qu'il n'est pas le seul agent de l'accident, l'homme à la cruche marchait comme l'autre et il contribua aussi à rapprocher la cruche de la poutre ; tandis que dans notre cas le mari est le seul qui ait agi.

Risch Lakesch dit : Deux vaches se trouvent dans la rue, l'une est couchée et l'autre marche, si celle qui marche blesse en marchant celle qui est couchée, le défendeur est acquitté ; si c'est celle qui est couchée qui blesse avec la patte celle qui marche, le propriétaire doit payer le dommage.

Question. — Risch Lakesch ne pourrait-il pas s'appuyer sur notre mischnah qui dit : l'homme à la poutre marche le premier et l'homme à la cruche marche derrière lui, et la cruche se brise en se heurtant contre la poutre, dans ce cas l'homme à la poutre est acquitté ; mais si celui-ci s'est arrêté, il doit payer le dommage. Or, ce cas de la mischnah, où la poutre qui s'est arrêté brise la cruche qui marche derrière elle, est comparable à celui où la vache couchée blesse celle qui marche vers elle,

et la mischnah condamne l'homme à la poutre de payer le dommage.

Réplique. — Non-seulement on ne peut pas conclure de la mischnah qu'elle adopte l'idée de Risch Lakesch, mais elle paraît même admettre l'opinion contraire. Car Risch Lakesch dit : si la vache couchée blesse avec la patte celle qui marche, son propriétaire doit payer le dommage ; d'où il résulte que si celle qui marche s'est blessée toute seule en se heurtant contre la vache couchée, le défendeur est acquitté ; tandis que la mischnah condamne l'homme à la poutre, même si la cruche s'est brisée en se heurtant contre la poutre.

Réponse. — On peut répondre à cette objection : la mischnah parle d'un cas, où la poutre occupe toute la largeur de la rue; tandis que dans le cas de Risch Lakesch la vache couchée n'occupe pas toute la largeur de la rue, de sorte que l'autre vache aurait pu marcher à côté.

Autre question. — Il paraît que Risch Lakesch peut s'appuyer sur le deuxième passage de notre mischnah, qui dit : l'homme à la cruche marche le premier et l'homme à la poutre va derrière lui, et la cruche se brise en se heurtant contre la poutre, dans ce cas le dommage doit être payé ; mais si l'homme à la cruche s'est arrêté, l'autre est acquitté. Or, ce cas où la poutre en mouvement blesse la cruche immobile, ressemble à celui où la vache qui marche blesse celle qui est couchée, et la mischnah acquitte le demandeur.

Réponse. — Il y a une différence entre ces deux cas. La mischnah acquitte l'homme à la poutre qui a brisé la cruche, en passant sou chemin dans la rue ; mais elle n'aurait pas acquitté peut-être le défendeur, dont la vache a blessé la vache couchée, non pas en passant *naturellement* sur son chemin, mais en la frappant avec la patte. Or, Risch Lakesch acquitte même dans ce cas.

MISCHNAH.

Deux individus sont dans la rue, l'un court et l'autre marche d'un pas ordinaire, ou bien ils courent tous les deux; s'ils se causent des dommages l'un à l'autre, ils sont acquittés.

GHEMARA.

Notre mischnah n'adopte pas l'opinion d'Yssé fils de Joudah. Car on lit dans une beraïtha : Yssé fils de Joudah dit que celui qui court dans la rue doit payer le dommage qu'il cause, car il s'est écarté des habitudes ordinaires et il doit en être responsable; mais Yssé accorde l'acquittement à celui qui court le vendredi soir, car dans ce moment il est permis de courir pour se préparer vite à la célébration du samedi.

Rabbi Johánan dit : il faut adopter l'opinion d'Yssé fils de Joudah.

Question. — Comment? Rabbi Johánan n'a-t-il pas dit qu'il faut toujours adopter l'opinion d'une mischnah anonyme [1]. Or, notre mischnah, qui est sans nom d'auteur, n'est pas d'accord avec Yssé fils de Joudah.

Réponse. — Notre mischnah est bien d'accord avec Yssé, et elle n'acquitte celui qui court que s'il le fait le vendredi soir. En voici la preuve. Elle dit : si l'un court et que l'autre marche d'un pas ordinaire ou s'ils courent tous les deux, ils sont acquittés. A-t-elle besoin d'ajouter, «ou s'ils courent tous les deux»? Si l'homme qui court causant un dommage à un individu qui marche d'un pas ordinaire est acquitté, à plus forte raison doit-il être acquitté, si la victime a également couru. Il faut donc interpréter la mischnah dans ce sens, que dans le cas où le défendeur a seul couru et où le demandeur a marché

[1] V. plus haut p. 127 et ma traduction du traité Khethouboth, p. 3.

d'un pas ordinaire, il n'est acquitté que si cela a lieu le vendredi soir, tandis qu'à tout autre moment il est condamné à payer le dommage; mais s'ils ont couru tous les deux, le défendeur est toujours acquitté, même quand cela a lieu les autres jours de la semaine.

MISCHNAH.

Si un individu fend du bois dans une place accessible au public, et cause ainsi un dommage chez le demandeur, ou bien s'il le fait chez lui et cause ainsi un dommage dans un lieu accessible au public ou chez le demandeur, il doit payer le dommage.

GHEMARA.

La mischnah parle des différents cas qui ont tous besoin d'être mentionnés, car ils ne se ressemblent pas, et on n'aurait pas pu tirer des conclusions de l'un à l'autre. Le cas où le dommage a eu lieu dans une place accessible au public, est plus grave, car il fallait s'attendre à ce que dans cette place où il y a beaucoup de monde, un accident arrive, tandis que si le dommage a lieu dans un endroit isolé appartenant au demandeur, le défendeur pourrait dire qu'il ne savait pas qu'il y eût là quelqu'un. D'autre part s'il fend du bois dans une place accessible au public, il est plus coupable que s'il le fait chez lui.

On lit dans une beraïtha : Si un individu entre sans permission dans la boutique d'un charpentier, où un copeau le frappe à la figure et le tue, le charpentier est acquitté ; mais si l'individu avait la permission d'y entrer, le charpentier est condamné — à quoi est-il condamné? — Rabbi Jossé fils de Hánina dit : Si l'individu est blessé, le charpentier est condamné aux quatre paiements de la blessure [v. plus bas fol. 83]; mais s'il meurt, le charpentier n'est pas condamné à l'inter-

nement dans une des villes de refuge, car ce cas ne ressemble pas à celui où la mort par imprudence a lieu dans un forêt [v. Exode XIX, 5]; dans la forêt tout le monde en y entrant entre chez soi, mais ici la victime est entrée dans le domaine d'un autre. Mais Rabba dit, au contraire, que notre cas est plus grave. Si dans la forêt où la victime et le meurtrier sont entrés chacun à l'insu l'un de l'autre, l'Ecriture condamne le meurtrier comme s'il connaissait la présence de la victime, à plus forte raison dans notre cas où le charpentier donna la permission à l'individu d'entrer dans sa boutique, il devrait être condamné. Rabba dit donc que rabbi Jossé fils de Hánina admet que le charpentier ne soit pas interné dans une ville de refuge par un autre motif, c'est que son cas est trop grave pour que le coupable jouisse de la faveur d'être abrité dans une ville de refuge, car il est un *schogheg Karob lemezid*, homicide par imprudence presque volontaire, homicide par témérité.

Question de Rabba. — On lit dans une mischnah : Si celui qui est chargé de donner à un condamné un certain nombre de coups, lui donne un coup de trop et le tue, il est interné dans une ville de refuge. Il en résulte que pour un homicide par imprudence qui est presque un assassinat volontaire, on est interné dans une ville de refuge.

Réponse. — Rab Simé de Nehardéa dit qu'il s'agit d'un cas où l'homme chargé d'administrer les coups s'est trompé dans son compte. — Mais Rabba lui dit : est-ce lui qui compte ? C'est un des juges qui compte les coups. — On répond qu'il s'agit d'un cas où le juge s'est trompé.

Autre question. — On lit dans une mischnah : Si un individu jette une pierre dans une place accessible au public et tue un homme, il va dans une ville de refuge. Ici c'est un homicide évidemment semblable à un assassinat volontaire, et le coupable va dans une ville de refuge.

Réponse. — Rab Samuel fils d'Isaac dit qu'il s'agit ici d'un individu qui est occupé à abattre sa maison, et qui a laissé

une pierre tomber dans une place accessible au public. On ajoute qu'il l'a fait dans un endroit qui est rarement fréquenté.

Rab Papa dit au nom de Rabba que les paroles de rabbi Jossé fils de Hánina se rapportent au cas où l'individu est entré chez le charpentier sans permission ; c'est dans ce cas que s'il est blessé, le charpentier est condamné aux quatre paiements de la blessure [v. plus bas fol. 83], et s'il meurt le charpentier est acquitté ; mais si l'individu est entré avec permission, le charpentier va dans une ville de refuge, s'il le tue par imprudence.

Question. — On lit dans une beraïtha : Si un individu entre dans l'atelier [1] d'un forgeron, où une étincelle le frappe à la figure et le tue, le forgeron est acquitté, quand même l'individu est entré avec permission.

Réponse. — Il s'agit ici d'un apprenti du forgeron auquel il ordonna de sortir, et il ne savait pas que son apprenti n'était pas encore sorti.

Fol. 33.) Il était d'autant plus convaincu que l'apprenti était sorti, que celui-ci devait craindre de désobéir à son maître.

Rab Zbid dit au nom de Rabba que les paroles de rabbi Jossé fils de Hánina se rapportent à la mischnah, où rabbi Eliézer fils de Jacob dit : s'il n'y avait personne dans la rue quand la pierre commençait à tomber, et que la victime est survenue ensuite, il est acquitté. C'est dans ce cas que rabbi Jossé fils de Hánina dit : il est acquitté, si la pierre a tué la victime, mais il est condamné aux quatre paiements de la blessure, si la victime n'est que blessée.

On lit dans une beraïtha : Si les ouvriers entrent chez le patron pour demander leur salaire, et que le bœuf ou le chien du patron les tue, le patron est acquitté ; d'autres disent que non, car les ouvriers ont le droit d'entrer chez leur patron pour demander leur salaire. La ghemara dit que si le patron est facile à rencontrer en ville, les ouvriers ne devraient pas entrer

[1] Je crois que *hanouth* s'emploie aussi dans le sens d'atelier.

chez lui sans permission ; s'il est habituellement chez lui, les ouvriers pouvaient aller chez lui. La divergence d'opinion qu'on trouve dans la beraïtha se rapporte au cas, où le patron est souvent en ville, mais non pas habituellement, les ouvriers le rencontrant à la porte, lui demandent le salaire, il dit *oui*, mais on ne sait pas si cela voulait dire *oui*, attendez je vous l'apporterai, on *oui*, entrez [1].

MISCHNAH.

Si deux bœufs, *tham* [2] tous les deux, se sont blessés l'un l'autre, on fait l'estimation des dommages de l'un et de l'autre, et celui dont le bœuf a causé le dommage le plus considérable, paie à l'autre la moitié de la différence ; ex. si le dommage de l'un monte à une valeur de 10 zouzes et celui de l'autre à 50, la différence est de 40, et on paiera 20 zouzes. Si les deux bœufs étaient *mouádin* [pluriel de móuad], habitués à frapper avec les cornes, on paierait la différence entière [car si un *mouád* cause un dommage, son propriétaire paie le dommage entier]. Si l'un des bœufs était un *tham* et l'autre un *mouád*, le propriétaire du *mouád*, si c'est lui qui doit payer, son bœuf ayant causé le dommage le plus grand, paiera la différence entière ; mais le propriétaire du *tham*, si c'est lui qui doit payer, ne paiera que la moitié de la différence. Si

---

[1] Le commentaire rabenou Archer dit que ces idées ne sont pas conformes aux mœurs de son temps et que rab Alphes les a également rejetées, car les ouvriers, dit-il, ont toujours le droit d'entrer chez le patron pour demander leur salaire.

[2] On se rappellera qu'un bœuf blessant avec ses cornes, pour la premiere fois, est considéré comme un *tham*, inoffensif, et on ne paie que la moitié du dommage [v. p. 49].

deux individus se sont blessés l'un l'autre, celui qui a fait le dommage le plus grand, paiera la différence entière [1]. Si un homme et un bœuf *mouád* se sont blessés l'un l'autre, celui qui a fait le dommage le plus grand, paiera la différence entière. Si le bœuf qui a blessé l'homme est un *tham*, son propriétaire, si c'est lui qui doit payer, le dommage que son bœuf a fait à l'homme étant plus grand que celui que l'homme lui a fait, ne paiera que la moitié de la différence; mais l'homme, si c'est lui qui doit payer, paiera la différence entière. Rabbi A'kiba dit: Le propriétaire du *tham*, si son bœuf a fait à l'homme un dommage plus grand que celui que l'homme lui a fait, paiera la différence entière.

GHEMAHA.

On lit dans une beraïtha : Quand un bœuf blesse un autre bœuf, le défendeur ne paie le dommage entier que si son bœuf est un *mouad*, mais s'il est un *tham*, il ne paie que la moitié du dommage; il en est de même quand un bœuf blesse un homme, si ce bœuf est un *tham*, son propriétaire ne paiera que la moitié du dommage. Rabbi Akiba dit : quand même le bœuf qui blesse un homme est un *tham*, son propriétaire paie le dommage entier; seulement il ne paie pas *min ha-ályah* [2], il ne paie que *migoupho* [2], de sorte que si le dommage causé à l'homme monte à une valeur plus considérable que ne vaut le bœuf, le défendeur ne paiera que la valeur du bœuf qui a fait le mal. Tout le monde est d'accord que si un bœuf, *tham*

---

[1] Il s'agit ici, je crois, de blessures par imprudence, et non pas de querelles, où il faudrait prendre en considération le droit de la légitime défense de celui qui est attaqué.

[2] *Mealiyah*, des terrains de la 1re classe, et *migoupho* du corps de l'animal, v. plus haut p. 49.

ou *mouad*, a blessé un homme, son propriétaire n'est pas condamné aux quatre paiements de la blessure [v. fol. 83].

MISCHNAH.

Si un bœuf [qui est un tham] de la valeur de 100 zouzes, a tué avec les cornes un autre bœuf qui vaut 200 zouzes, et que le cadavre n'ait aucune valeur, le demandeur prend le bœuf en paiement de la moitié du dommage.

GHEMARA.

Notre mischnah adopte l'opinion de rabbi A'kiba. Car on lit dans une beraïtha que dans un pareil cas rabbi Ismaël dit: les juges estiment la valeur du bœuf, et le défendeur la paie en argent; rabbi A'kiba dit que le demandeur prend le bœuf. Rabbi Ismaël considère le propriétaire du bœuf qui a fait le mal, comme un simple débiteur de celui qui a subi le dommage, et il peut payer en argent. Rabbi A'kiba le considère comme l'associé du demandeur, car l'Ecriture dit que si les deux bœufs étaient d'une valeur égale, ils vendront le bœuf vivant et ils en partageront l'argent, et ils partageront aussi le mort » [Exode XXI, 35]; ils sont donc associés.

Question. — Quelle différence pratique y a-t-il entre rabbi Ismaël et rabbi A'kiba?

Réponse. — Si le demandeur offre le bœuf au temple, l'offre est valable d'après rabbi Akiba et non pas d'après rabbi Ismaël.

Doute. — Rabba demande à rab Naháman : si le défendeur vend le bœuf, la vente est-elle valable ou non d'après rabbi Ismaël? D'une part le défendeur pouvant s'acquitter avec de l'argent, il reste propriétaire de son bœuf; d'autre part le demandeur a sur lui des droits conditionnels, car s'il n'est pas payé en argent, il peut prendre le bœuf.

Rab Nahâman répondit que la vente n'est pas valable — une beraïtha dit cependant pue la vente est valable? — Elle est valable temporairement, car le demandeur [s'il n'est pas payé] peut prendre le bœuf à l'acheteur. — S'il peut le prendre, comment peut-on dire que la vente est valable? — Elle est valable en ce sens que si l'acheteur a employé en attendant le bœuf pour labourer la terre, il n'est pas obligé de payer pour cela au demandeur, ce qu'il aurait donné pour un bœuf loué.

Question. — S'il en était ainsi, on devrait en tirer la conclusion, que si un débiteur vend du mobilier, le tribunal peut le prendre à l'acheteur pour le donner au créancier; ce qui serait contraire à la loi qui ne permet de prendre aux acheteurs que l'immeuble.

Réponse. — Notre cas est différent; le bœuf qui a fait le dommage est comme l'hypothèque du demandeur.

Question. — Rabba dit : Si un débiteur vend son esclave qui était hypothéqué pour la dette, le créancier peut le prendre à l'acheteur; mais si le débiteur vend un bœuf hypothéqué, le créancier ne peut pas le prendre.

Réponse. — Pourquoi a-t-il dit que le créancier peut prendre l'esclave à l'acheteur? C'est parce que l'action d'hypothéquer un esclave est un événement qui fait du bruit, tout le monde le sait; l'acheteur ne peut donc pas dire qu'il l'ignorait en l'achetant. Or, un bœuf qui tue un autre avec les cornes est également un événement qui fait du bruit, car tout le monde l'appelle *le bœuf qui frappe* [1], il ne fallait donc pas l'acheter.

Rab Thahâlipha de l'Occident [de la Palestine] lit devant rabbi Abouhou une beraïtha : s'il vend le bœuf, la vente n'est pas valable; s'il l'offre au temple, l'offre est valable.

Question. — Qui le vend et qui l'offre au temple? Est-ce le défendeur? si la vente n'est pas valable, c'est que la beraïtha

[1] Il en résulte que c'était une chose rare et surprenante que de voir un bœuf frapper avec les cornes; ce qui explique les adoucissements de la peine infligée à son propriétaire.

adopte l'opinion de rabbi Akiba; mais en disant que l'offre au temple est valable, elle adopte l'idée de rabbi Ismaël; il y a donc contradiction. Est-ce le demandeur? En disant que l'offre au temple est valable, elle suit l'idée de rabbi Akiba; mais en disant que la vente n'est pas valable, elle adopte l'opinion de rabbi Ismaël; il y a donc encore contradiction.

Réponse. — Il s'agit du défendeur. S'il vend le bœuf, la vente n'est pas valable, même d'après rabbi Ismaël, car le bœuf est hypothéqué au profit du demandeur. S'il l'offre au temple, l'offre est valable même d'après rabbi Akiba, comme rabbi Abouhou l'a dit, qu'il faut donner quelque chose au trésor sacré, pour qu'on ne dise pas qu'on peut faire une offrande au temple et puis la reprendre sans la racheter.

On lit dans une beraïtha : Si un bœuf *tham* [1] a causé un dommage et que son propriétaire le vende avant qu'il ait été condamné au paiement, la vente est valable; s'il l'offre au temple, l'offre est valable; s'il le tue ou s'il le donne à quelqu'un, ces actes sont également valables [la ghemara va l'expliquer]. Après que le défendeur a été condamné au paiement, s'il vend le bœuf, la vente n'est pas valable; s'il l'offre au temple, l'offre n'est pas valable; il en est de même, s'il le tue ou s'il le donne à quelqu'un [cela va être expliqué]. Si les créanciers du défendeur ont saisi le bœuf, que les dettes aient été contractées avant ou après que le bœuf a causé le dommage, la saisie n'est pas valable, car pour un bœuf *tham* on ne paie le dommage que *migoupho*, du corps du bœuf, il est donc hypothéqué pour le paiement du dommage. Si un bœuf *mouad* a causé un dommage, soit que son propriétaire n'ait pas encore été condamné au paiement, soit qu'il l'ait déjà été, s'il vend le bœuf, la vente est valable; s'il l'offre au temple, l'offre est valable; de même s'il le tue ou s'il le donne à quelqu'un. Si les créanciers du défendeur ont saisi le bœuf

[1] On se rappelera que pour un *tham* on paie *migoupho*; si le bœuf est perdu, on ne paie rien. Pour un *mouad* on paie *mealiyah*, si le bœuf est perdu, son propriétaire doit payer. [V. plus haut, p. 49.)

mouad, que les dettes aient été contractées avant ou après que le bœuf a causé le dommage, leur saisie est valable, car le dommage fait par un *mouad* ne se paie pas *migoupho*, mais *min ha-aliyah*, le bœuf n'est donc pas hypothéqué.

Explication de la beraitha. —La beraïtha dit que, si un bœuf *tham* cause un dommage et que son propriétaire, avant d'être condamné au paiement, le vende, la vente est valable. Cela veut dire qu'elle est valable temporairement; le demandeur peut le prendre à l'acheteur pour se faire payer le dommage, mais en attendant l'acheteur peut l'employer pour labourer la terre, sans être obligé de donner à ce demandeur ce qu'il aurait payé pour un bœuf loué. Quand la beraïtha dit que, s'il offre le bœuf au temple, l'offre est valable, cela veut dire qu'on ne peut pas reprendre le bœuf sans rien donner au trésor sacré pour le racheter; il faut donner quelque chose, comme l'a dit rabbi Abonhou. Quand la beraïtha dit « s'il le tue ou s'il le donne à quelqu'un, ces actions sont également valables» cela veut dire que, si le bœuf hypothéqué pour le paiemeut du dommage a moins de valeur après avoir été tué pour la boucherie que pendant sa vie, quand on pouvait l'employer dans les champs, c'est le demandenr qui en subit la perte, et le défendeur n'est pas obligé de le dédommager de sa bourse; quoiqu'il ait causé un dommage au demandeur en diminuant la valeur de son hypothèque, puisqu'il a tué le beuf hypotéqué qui vaut moins dans la boucherie que s'il était employé pour les travaux des champs.

Rab Houna fils de rab Josué dit : on peut en conclure que si un individu endommage un objet hypothéqué à quelqu'un, il n'est pas obligé de lui payer le dommage comme si l'objet était sa propriété [1]. — Rabbah a déjà dit que si un individu brûle les actes de quelqu'un, il n'est pas obligé de payer le

---

[1] Le célèbre commentaire rabbenou Archer dit que ces idées ne sont pas adoptées, car la ghemara dit plus bas [fol. 98] qu'il faut payer les dommages causés par des actions pareilles ; ce sont actions *de-garmi*. [V. plus haut, p. 118]

dommage ? [1] — On aurait pu distinguer entre le cas où l'individu ne fait que brûler un parchemin et celui où il tue un bœuf ou creuse des fosses dans le champ hypothéqué.

Question. — Notre beraïtha dit : Si les créanciers ont saisi le bœuf *tham*, que les dettes aient été contractées avant ou après que le bœuf a causé le dommage, la saisie n'est pas valable. Si la dette a été contractée avant que le bœuf ait causé le dommage, la saisie doit être valable, puisque le créancier vient pour une réclamation d'une dette plus ancienne.

Fol. 34.) Du reste, même dans le cas où la dette a été contractée après que le dommage a eu lieu, la saisie doit être valable d'après le docteur qui admet que dans le cas, où il y a deux créanciers, si celui dont la dette est postérieure en date a fait une saisie, la saisie est valable.

Réponse. — Quand il s'agit d'un dommage causé par un bœuf *tham*, le demandeur a plus de droits sur le bœuf que le créancier n'en a sur les objets du débiteur [2].

On lit dans une beraïtha : Un bœuf *tham* qui vaut 200 zouzes, blesse un autre bœuf qui valait également 200 zouzes, mais qui par suite de la blessure n'en vaut plus que 150, donc le dommage est de 50 zouzes dont la moitié est de 25 ; plus tard avant qu'on ait eu le temps de paraître devant le tribunal, le bœuf blessé monte en valeur jusqu'à 400 zouzes, de façon que s'il n'avait pas été blessé il aurait à présent la valeur de 800 zouzes. Dans ce cas le défendeur paiera seulement 25 zouzes, la moitié du dommage tel qu'on l'a apprécié au moment où la blessure a été faite. Si, au contraire, l'état du bœuf blessé s'est empiré [de sorte qu'au moment du jugement il ne vaut plus que 50 zouzes, donc le dommage est de 150, dont la moitié est 75], le défendeur paiera 75 zouzes, car l'aggravation de l'état du bœuf est la conséquence de la bles-

---

[1] Il s'agit, dit la ghemara [fol. 98], d'un acte de prêt, et le débiteur ne nie pas le contenu de l'acte. Le rab Alphas et rabbenou Archer rejettent l'idée de Rabbah.

[2] J'adopte ici l'interprétation des Thoessphoth.

sure. Si le bœuf qui a fait la blessure a monté en valeur pendant le jugement, jusqu'à la somme de 400 zouzes ; le défendeur ne paiera que 25 zouzes, ce qui constitue la 1/8 partie des 200 zouzes que le bœuf valait au moment de l'accident, et il n'est pas obligé de lui donner la 1/8 partie des 400 zouzes. Si le bœuf qui a fait la blessure a diminué de valeur et s'il ne vaut plus que 80 zouzes à l'époque du jugement, le défendeur ne paiera que 10 zouzes, la 1/8 partie de 80. [La ghemara va l'expliquer.

Question. — La beraïtha se contredit : Elle dit d'abord, que si le bœuf qui a fait la blessure monte en valeur, le demandeur n'en profite pas ; elle suit donc l'opinion de rabbi Ismaël qui considère le demandeur comme un simple créancier, qui n'a pas de droits sur le bœuf, mais de se faire payer la moitié du dommage. Puis la beraïtha dit que si ce bœuf perd en valeur et descend jusqu'à 80 zouzes, le demandeur n'en aura que 10 zouzes, la 1/8 partie de 80 ; elle suit donc ici l'opinion de rabbi Akiba qui considère le demandeur comme un associé [v. plus haut p. 150].

Réponse. — La beraïtha admet l'opinion de rabbi Akiba que le demandeur est considéré comme l'associé pour sa part dans le bœuf *tham* qui a blessé son animal ; il doit donc partager le profit et la perte résultant de ce que ce bœuf monte ou perd en valeur. Quand la beraïtha dit que si ce bœuf monte en valeur, le demandeur n'en partage pas le profit, elle parle d'un cas où le défendeur était obligé de faire des dépenses pour engraisser son bœuf et le faire ainsi monter en valeur.

MISCHNAH.

Rabbi Meyer dit : le passage « Ils vendront le bœuf vivant et ils se partageront son argent » [Exode XXI, 35] parle d'un bœuf d'une valeur par exemple de 200 zouzes qui a tué un autre bœuf d'une valeur égale et dont le cadavre ne vaut rien. Mais

rabbi Joudah lui dit : Il est vrai que dans ce cas le défendeur doit payer la moitié du dommage, 100 zouzes, mais ce n'est pas le cas dont parle l'Ecriture, parce qu'elle ajoute : « et ils se partageront le bœuf mort. » [L. c.] L'Ecriture parle donc d'un bœuf de la valeur par exemple de 200 zouzes, qui a tué un autre bœuf d'une valeur égale, et dont le cadavre vaut 50 zouzes ; dans ce cas le demandeur et le défendeur se partagent à parties égales la bœuf vivant et le mort.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si un bœuf de la valeur de 200 zouzes a tué un autre bœuf qui était d'une valeur égale, et dont le cadavre vaut 50 zouzes, le demandeur prend la moitié du bœuf vivant et du mort, et le défendeur a également la moitié du vivant et du mort ; c'est le cas dont parle l'Ecriture d'après rabbi Joudah. Rabbi Meyer dit : Ce n'est pas le cas de l'Ecriture. C'est dans le cas où les deux bœufs étaient d'une valeur égale et où le cadavre ne vaut rien, qu'elle dit « ils vendront le bœuf vivant et ils se partageront son argent, » et les mots qu'elle ajoute « ils se partageront le mort » ne donnent pas au défendeur de droits sur le bœuf mort. L'écriture veut dire que sur le vivant on partage le dommage causé par la mort.

Question. — Quelle différence pratique y a-t-il, si le défendeur a des droits sur le bœuf mort ou s'il n'en a pas, puisque dans tous les cas il paie la moitié du dommage ?

Réponse. — Rabba dit : Il y a une différence pratique, si le cadavre a perdu de sa valeur depuis la mort. D'après rabbi Joudah le défendeur a des droits sur le cadavre, il est considéré comme un associé, il doit donc subir la moitié de la perte ; d'après rabbi Meyer le défendeur n'a aucun droit sur le cadavre, et il ne doit pas en subir la perte.

Question. — Abayé demande à Rabba, s'il en est ainsi, il en résulterait que d'après rabbi Joudah pour le dommage fait par un bœuf *tham* la condamnation pourrait être plus grande que si le bœuf était un *mouad,* puisqu'ici rabbi Joudah dit que le défendeur subit la moitié de la perte de la valeur du cadavre, tandis que dans le cas où un bœuf mouad a tué un autre bœuf, où le défendeur paie le dommage entier de sa poche, tout le monde est d'accord qu'il n'a aucun droit sur le cadavre et qu'il ne subit pas la perte de sa valeur (v. plus haut fol. 15]. Si rabbi Joudah dit dans une mischnah « on paie pour un *tham* et non pas pour un *mouad* » [v. plus bas folio 45, verso], cela se rapporte à la surveillance dont on admet deux genres, il y a une surveillance parfaite et une surveillance non parfaite; rabbi Joudah veut donc dire que dans le cas où le bœuf a été soumis à une surveillance imparfaite, s'il est un *tham*, le propriétaire doit payer ce qu'on paie d'ordinaire pour un *tham,* la moitié du dommage, car la surveillance non parfaite n'est pas suffisante pour acquitter du paiement de la moitié du dommage; mais si le bœuf est un *mouad*, le propriétaire ne paie pas pour lui ce qu'on paie d'ordinaire pour un *mouad,* le dommage entier, car la surveillance non parfaite est suffisante pour acquitter du paiement de la seconde moitié qu'on donne pour un *mouad,* et le propriétaire ne donnera pour ce *mouad* que la moitié du dommage qu'il aurait donné pour un *tham* soumis à une surveillance non parfaite [1]. On peut donc dire en effet qu'au point de vue de la surveillance un *tham* est plus grave qu'un *mouad,* en ce sens qu'une surveillance non parfaite ne suffit pas pour acquitter du paiement de la moitié du dommage qu'on doit donner pour un *tham*, mais elle suffit pour acqnitter du paiement de la seconde moitié qu'on devrait payer pour un *mouad.* Mais au point de vue du paiement, il est impossible que le cas d'un dommage fait par un *tham* soit plus grave que celui d'un dommage fait par un *mouad.* On lit, du reste, dans une beraïtha : Rabbi Joudah dit : Il est écrit que si un bœuf *tham* tue un autre bœuf, le demandeur et

[1] Voir l'interprétation des Thossephoth dans l'article *Matzinou.*

le défendeur prennent, chacun, la moitié du bœuf vivant et la moitié du mort [Exode XXI, 35]. Supposons le cas où un bœuf de 100 zouzes ait tué un autre bœuf de la valeur de 20 zouzes, et que le cadavre en vaut 4 [un *sela*], le dommage est donc de 16, dont la moitié est 8 zouzes. Est-ce que le défendeur donnera 50 zouzes, la moitié de la valeur de son bœuf vivant? Non. L'Ecriture parle dans le verset suivant d'un *mouad*, comme d'un cas plus grave que celui d'un *tham*; or, pour un *mouad* on paie le dommage entier, mais pas davantage, à plus forte raison ne doit-on pas pour un *tham* payer plus que le dommage.

Réponse. — Rabbi Johánan rejette la réponse de Rabba et il en donne une autre : La différence pratique entre rabbi Meyer et rabbi Joudah se rapporte au cas où le cadavre a gagné en valeur à l'époque du jugement. D'après rabbi Joudah le défendeur a des droits sur le cadavre, il est comme l'associé, il peut donc profiter du bénéfice pour sa part; d'après rabbi Meyer il n'a aucun droit sur le cadavre et ne peut pas profiter de ce qu'il a gagné en valeur. Ceci explique ce que rabbi Joudah dit dans une autre beraïtha : L'Ecriture accorde cette faveur au défendeur de profiter de ce que le cadavre monte en valeur, pour avoir moins à payer pour le dommage. Supposons un cas où un bœuf de la valeur de 20 zouzes [5 seláïm] ait tué un autre bœuf de la valeur de 100 zouzes, et dont le cadavre en vaut 50 ; est-ce que le défendeur prendra la moitié du cadavre, de sorte que le défendeur au lieu de payer aura encore du profit, et que le demandeur, au lieu d'obtenir un dédommagement, aura à payer au défendeur la moitié de la valeur de son cadavre? Non, le défendeur ne peut pas gagner par suite du dommage que son bœuf a fait. Supposons encore un cas où un bœuf de la valeur de 20 zouzes ait tué un autre bœuf d'une égale valeur; le cadavre valait évidemment au moment de l'accident moins que 20 zouzes, il y avait donc dommage ; mais plus tard le cadavre a tellement monté en valeur qu'il vaut à présent 30 zouzes, le demandeur n'a plus aucun dommage ; est-ce qu'on appliquera ici les paroles de

l'Ecriture: « ils se partageront le bœuf vivant et le mort,» de sorte que le défendeur en donnant 10 zouzes pour la moitié de son bœuf vivant, et en recevant 15, la moitié du cadavre, gagnera 5 zouzes? Non. Le défendeur doit payer, et il ne doit pas gagner.

MISCHNAH.

Il peut arriver qu'on soit condamné pour une action faite par son bœuf, qui n'entraînerait pas de paiement si on l'avait faite soi-même; d'autre part on peut être condamné pour une action faite par soi-même, qui n'entraînerait pas de paiement, si elle était faite par son bœuf; ex. si un bœuf fait une action qui cause une honte à quelqu'un, son propriétaire n'est pas obligé de payer pour la honte; mais s'il fait l'action lui-même, il est condamné au paiement. Si son bœuf a blessé son esclave, en lui faisant perdre un œil ou une dent, l'esclave n'est pas affranchi; mais s'il le fait lui-même, l'esclave est affranchi. Si son bœuf a fait une plaie à son père ou à sa mère, il est condamné à payer le dommage; mais s'il le fait lui-même, il ne paie pas le dommage, car il est condamné à mort, et on admet le principe *non bis in idem*. Si son bœuf incendie un tas de blé le jour du Sabbath, il doit payer; mais s'il le fait lui-même, il ne paie pas, car il est condamné à mort, pour avoir violé le Sabbath.

MISCHNAH.

Fol. 35.) Si un bœuf en poursuit un autre, et qu'on trouve l'autre blessé, de sorte que le demandeur dit: C'est ton bœuf qui l'a blessé, et que le défendeur

répond : Il s'est blessé en se heurtant contre une roche; on applique le principe : celui qui réclame doit avoir des preuves. Si deux bœufs en poursuivent un troisième, et si les deux propriétaires de ces bœufs disent l'un à l'autre : c'est ton bœuf qui l'a blessé ; ils sont tous les deux acquittés. Si les deux bœufs appartiennent à un seul propriétaire, tous les deux sont hypothéqués pour le paiement du dommage. Si un de ces deux bœufs est petit, de peu de valeur, et l'autre grand, et le défendeur dit que c'est le petit qui a causé le dommage ; or, le petit étant un *tham*, il ne doit jamais payer plus que le *tham* ne vaut [v. plus haut p. 49], mais le demandeur dit que c'est le grand qui a fait le mal ; dans ce cas on applique le même principe : celui qui réclame doit avoir des preuves. Si l'un de ces deux bœufs est un *tham* et l'autre un *mouád*, le demandeur dit que c'est le *mouád* qui a fait le mal [pour un *mouád* on paie le dommage entier], et le défendeur dit que c'était le *tham* [pour un *tham* on ne paie que la moitié du dommage], on applique le même principe : celui qui réclame doit avoir des preuves. Le même principe est encore appliqué dans le cas suivant : si deux bœufs *tham*, dont l'un est petit [de peu de valeur] et l'autre est grand, blessent deux autres bœufs, dont l'un est également petit et l'autre grand, le demandeur dit : le grand a blessé le grand et le petit a blessé le petit, il y aura donc de quoi payer la moitié du dommage du grand et la moitié de celui du petit ; mais le défendeur dit, au contraire, que c'est le grand qui a blessé le petit [il paiera donc la moitié du dommage du petit], et c'est son petit qui

a blessé le grand, il n'est donc pas obligé de payer toute la moitié du dommage du grand bœuf blessé, si elle dépasse la valeur du petit qui a fait la blessure. Enfin, le même principe s'applique encore, si l'un des deux bœufs qui ont blessé les autres, était un *tham* et l'autre un *mouád*, le demandeur dit : C'est le *mouád* qui a blessé le grand [il réclame donc pour le grand le dommage entier] et c'est le *tham* qui a blessé le petit ; mais le défendeur dit, au contraire, que c'est le *tham* qui a blessé le grand [il n'en paiera donc que la moitié du dommage] et c'est le *mouád* qui a fait du mal au petit.

GHEMARA.

Rabbi Hiya fils d'Abba dit : On peut conclure de la mischnah que l'idée de Soumkhous n'est pas admise par ses collègues ; car Soumkhous dit que dans le cas de doute on partage l'argent entre les deux plaideurs, et la mischnah dit : Celui qui réclame doit avoir des preuves. Rabbi Abba fils de Mamal demanda à rabbi Hiya fils d'Abba, si Soumkhous maintient son idée, quand les parties affirment, chacune, leur assertion avec certitude ? Rabbi Hiya répondit que oui. — Comment sait-on que notre mischnah parle d'un cas où les deux parties affirment, chacune, leur dire avec certitude ? C'est que la mischnah s'exprime par les mots *zeh omer... wezeh omer lo khi*, celui dit... et l'autre dit : non pas, mais...

Question de rab Papa. — Si la mischnah parle au commencement d'un cas où les deux parties affirment leur dire avec certitude, il est probable qu'à la fin il s'agit également d'un cas où les deux parties affirment leur dire avec certitude. Or, elle parle à la fin d'un procès où le demandeur dit que c'est le grand bœuf qui a fait le mal et le défendeur répond que c'est le petit bœuf, ou bien le demandeur dit que c'est le *mouad* qui

l'a fait et il demande le paiement du dommage entier, et le défendeur répond que c'est le *tham* qui l'a fait et il veut payer seulement la moitié du dommage. Dans ce procès, la mischnah décide que le demandeur doit apporter des preuves que c'est le *mouad* qui a fait le mal pour se faire payer le dommage entier ; d'où il résulte que s'il n'a pas de preuves, il se fait payer la moitié du dommage, ce dont le défendeur a fait l'aveu, en avouant que son bœuf le *tham* a fait le mal, quoique le demandeur ait dit lui-même que le *tham* n'a fait aucun mal, puisqu'il dit avec certitude que c'était le *mouad*. S'il en est ainsi, la mischnah serait contraire à l'opinion de Rabbah fils de Nathan. Car Rabbah fils de Nathan dit : Si le demandeur réclame [sans avoir de preuves à l'appui] du froment qu'il dit avoir donné au défendeur, et que celui-ci réponde que c'était de l'orge qu'il a reçu, il est acquitté, car le demandeur n'a pas de preuves pour se faire payer du froment, et le défendeur n'est pas même obligé de donner de l'orge, parce que le demandeur lui-même dit qu'il ne lui a jamais donné de l'orge, puisqu'il dit que c'était du froment [1].

Réponse. — Ici il s'agit d'un cas où le demandeur n'affirme pas avec certitude que c'était le *mouad*, tandis que le défendeur affirme avec certitude que c'était le *tham*.

Question. — S'il en est ainsi, il est probable qu'au commencement la mischnah parle également d'un cas où le demandeur ne sait pas si c'est le bœuf du défendeur qui a blessé le sien, ou si le sien s'est blessé en se heurtant contre une pierre, et c'est dans ce cas que la mischnah veut nous apprendre que le demandeur a besoin de preuves, et qu'elle n'adopte pas l'opinion de Soumkhous qui veut qu'on fasse le partage égal dans le cas douteux. Mais est-ce possible que Soumkhous fasse le partage de la somme discutée, quand le demandeur ne sait pas lui-même, si la somme lui est due.

Réponse. — Au commencement la mischnah parle d'un cas où le demandeur affirme avec certitude que c'est le bœuf du

[1] C'est l'interprétation de rabbenou Ascher, qui rejette celles de Raschi et des Thossephoth.

défendeur qui a blessé le sien, et où le défendeur n'a que des doutes, il dit : *peut-être* que le bœuf s'est blessé lui-même en se heurtant contre une pierre. Dans ce cas Soumkhous aurait fait le partage, et la mischnah ne fait pas de partage.

Autre question. — Rabbah fils de Nathan dit que, si le demandeur réclame du froment et que le défendeur dise que c'était de l'orge qu'il lui devait, celui-ci est acquitté. Notre mischnah semble être contraire à cette opinion, car elle dit : Si deux bœufs, dont l'un est un *tham* et l'autre est un *mouad*, ont tué deux autres bœufs dont l'un est grand et l'autre est petit, que le demandeur dise : le *mouad* a tué le grand et le *tham* le petit, et il demande le paiement du dommage entier pour le grand, et que le défendeur réponde : c'est, au contraire, le *mouad* qui a tué le petit et le *tham* le grand, et il veut payer le dommage entier du petit ; dans ce cas le demandeur doit avoir des preuves.

Fol. 36) ; s'il n'a pas de preuves, dit une beraïtha, le défendeur paiera le dommage entier du petit pour le *mouad*, et la moitié du dommage du grand pour le *tham*, quoique le demandeur dise lui-même que le *mouad* n'a pas tué le petit et que le *tham* n'a pas tué le grand, puisqu'il affirme que c'est le grand que le *mouad* a tué, et que c'est le petit que le *tham* a frappé.

Réponse. = Il s'agit ici d'un cas où le demandeur a saisi les bœufs ; comme il a des prétentions sur les deux bœufs, dont chacun a certainement tué un des siens, soit le grand, soit le petit, il peut se faire payer au moins selon les conclusions du défendeur [1].

La mischnah dit : Si les deux bœufs qui poursuivaient un troisième, lequel fut tué par l'un d'eux, appartiennent à un seul propriétaire, tous les deux sont hypothéqués pour le paiement du dommage. Rabba de Parzika dit à rab Aschè : On peut conclure de cette mischnah que si deux bœufs *thamim*

[1] C'est l'interprétation des Thossephoth, qui ajoutent que dans le cas de Rabbah, fils de Nathan, où le demandeur n'a aucune prétention sur l'orge [puisqu'il ne demande que du froment], une saisie de l'orge ne lui aurait servi probablement à rien.

[pluriel de *tham*] ont blessé ensemble un autre bœuf, le demandeur peut se faire payer de l'un ou de l'autre. Mais la ghemara dit que la mischnah suit ici l'opinion de rabbi Akiba, car d'après rabbi Akiba si un bœuf *tham* cause un dommage, le demandeur et le défendeur deviennent, chacun pour sa part, des associés par rapport à ce bœuf qui a causé le dommage, de sorte que si ce bœuf est perdu ils ont perdu leurs parts, et le demandeur n'a rien à réclamer du défendeur. La mischnah veut donc dire, que dans le cas où la victime a été tuée par l'un des deux bœufs, sans qu'on sache lequel des deux, si l'un des deux est perdu, le demandeur n'a rien à réclamer, car le défendeur peut dire que c'est le bœuf perdu qui a fait le dommage; ainsi le demandeur ne peut se faire payer que, si les deux bœufs ne sont pas perdus [1].

---

[1] Les Thossephoth et rabbenou Ascher disent qu'il en est de même d'après rabbi Ismaël qui considère dans le cas d'un dommage fait par un *tham*, le défendeur comme un simple débiteur; le demandeur n'a rien à réclamer, si l'un des deux bœufs est perdu, car pour un *tham* on ne paie que *migoupho*. [V. plus haut p. 49.]

QUATRIÈME PEREK

MISCHNAH.

Si un bœuf tue quatre ou cinq bœufs l'un après l'autre, en restant toujours *tham* [on verra plus bas comment un bœuf peut frapper avec les cornes quatre ou cinq bœufs, sans être considéré comme un *mouád*, habitué à faire le mal], comme on ne paie pas pour les dommages fait par un *tham* plus que le bœuf ne vaut, son propriétaire paiera d'abord au dernier demandeur; s'il y en a davantage, c'est-à-dire si le bœuf vaut plus que la somme payée au dernier demandeur, on paiera de ce reste l'avant-dernier demandeur; s'il y en a encore, on paiera à celui qui précède l'avant-dernier et ainsi de suite; en un mot, plus la réclamation est postérieure en date, mieux elle vaut; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Simon dit: Si un bœuf *tham* de la valeur de 200 zouzes a tué un autre bœuf d'une valeur égale et que le cadavre ne vaille rien, le défendeur doit au demandeur 100 zouzes, la moitié du dommage, par conséquent, on partage le bœuf vivant, l'un prend 100 zouzes et l'autre prend également 100 zouzes. Si ce même bœuf a tué encore un

autre de la valeur de 200 zouzes [et le cadavre ne vaut rien], le deuxième demandeur prend du bœuf vivant 100 zouzes, le premier demandeur en prend 50 et le défendeur en garde 50, car le premier demandeur et le défendeur étaient considérés comme associés, le bœuf vivant leur appartenant à tous les deux, dont chacun avait 100 zouzes; si donc ce bœuf qui leur appartient à tous les deux tue encore une fois, ils sont obligés tous les deux de payer au deuxième demandeur, étant tous les deux propriétaires du bœuf et par conséquent tous les deux responsables. Si le bœuf tue une troisième fois un bœuf de la même valeur [et le cadavre ne vaut rien], le troisième demandeur a la moitié complète du dommage, c'est-à-dire 100 zouzes, le deuxième en a 50, le premier en a 25 et le défendeur en garde 25. Car quand le bœuf avait tué pour la deuxième fois, il est devenu la propriété de trois maîtres, savoir le deuxième demandeur qui en avait la moitié, et le premier demandeur et le défendeur qui en avaient, chacun, le quart; ces trois maîtres sont donc des associés. Si donc le bœuf tue une troisième fois en entraînant le paiement de la moitié du dommage, 100 zouzes, ce paiement est imposé à chacun de ces trois associés selon sa part, de sorte que le deuxième demandeur qui avait la moitié du bœuf, 100 zouzes, subira la moitié du paiement, 50 zouzes, il lui restera donc 50. Le premier demandeur et le défendeur qui avait chacun le quart du bœuf, 50 zouzes, subiront chacun le quart du paiement, 25 zouzes, il leur restera donc à chacun 25 zouzes.

GHEMARA.

Question. — Quelle opinion adopte la mischnah? Est-ce celle de rabbi Ismael ou celle de rabbi Akiba? Rabbi Ismael dit que dans le cas d'un dommage fait par un bœuf *tham*, le demandeur est un simple créancier. Pourquoi donc la michnah dit-elle au nom de rabbi Meyer: « plus la réclamation est *postérieure* en date, mieux elle vaut. » C'est le contraire qu'elle devrait dire: « plus la réclamation est *antérieure* en date, mieux elle vaut. » Rabbi Akiba dit que dans ce cas le demandeur et le défendeur deviennent associés; si rabbi Meyer adopte cette opinion, il devrait dans notre mischnah être d'accord avec rabbi Simon.

Réponse. — Rabba dit: rabbi Meyer adopte l'opinion de rabbi Ismaël qui considère les demandeurs dans ce cas comme de simples créanciers, de sorte qu'en effet, plus la réclamation est *antérieure* en date, plus elle devrait avoir de valeur. Mais rabbi Meyer parle d'un cas où chaque demandeur a saisi le bœuf aussitôt qu'il a tué le sien, de sorte que, par suite de la saisie, il est devenu responsable du dommage fait par le bœuf, comme s'il était le *schomer sakhar*, gardien d'un objet pour gage. Si donc le premier demandeur saisit le bœuf et que le bœuf tue une deuxième fois, c'est lui qui doit payer le dommage, et non pas le propriétaire qui ne pouvait plus le surveiller: si le deuxième demandeur le saisit, et que le bœuf tue une troisième fois, c'est le deuxième demandeur qui doit payer, et ainsi de suite; ce sera donc toujours le dernier qui se fera payer la moitié complète du dommage, et les prédécesseurs perdront.

Question. — S'il en est ainsi, il faudrait, par exemple, dans le cas de deux demandeurs, après avoir satisfait le dernier demandeur, s'il en reste, donner ce reste au propriétaire, et non pas au premier demandeur qui a saisi le bœuf et qui est seul responsable, et non pas le propriétaire qui ne pouvait plus le

surveiller. Pourquoi donc la mischnah dit-elle, « s'il y en a davantage, on en paiera l'avant-dernier demandeur?

Réponse. — Rabbina répondit: Les mots *s'il y a davantage* ne signifient pas : si le bœuf a une valeur plus grande que la somme à payer au dernier demandeur; ces mots signifient: si le dommage du prédécesseur est plus grand que celui de son successeur; par exemple: le quatrième demandeur avait à réclamer la moitié de son dommage qui montait à 50 zouzes, il saisit le bœuf comme garantie de ce paiement, le bœuf tue une cinquième fois; le quatrième demandeur ayant saisi le bœuf, en est seul responsable, et il doit seul payer de sa part qu'il a dans le bœuf la moitié complète du dommage du cinquième demandeur ; si le cinquième a une réclamation égale à la part du quatrième, c'est-à-dire 50 zouzes, celui-ci perdra tout et le cinquième sera payé; mais si le cinquième ne peut réclamer que 25 zouzes, il restera encore 25 zouzes pour le quatrième demandeur. Quand Rabbin est arrivé, il dit que rabbi Johánan adopte aussi cette interprétation de la mischnah. Ainsi, rabbi Meyer adopte l'opinion de rabbi Ismáel, et rabbi Simon adopte celle de rabbi Akiba. C'est aussi l'interprétation de Samuel.

On lit dans une mischnah: Si un individu donne un soufflet à un autre, il doit payer pour la honte un *selá* [4 zouzes]; rabbi Joudah dit au nom de rabbi Jossé le galiléen 100 zouzes. Un individu donna un soufflet à un autre. Le cas arriva devant rab Tobiyah, fils de Mathanah, qui envoya demander à rab Joseph, s'il faut faire payer un selá de Tyr ou un selá *medinah*, du pays [1]. On répondit en citant rab Joudah qui dit au nom de Rab : Toutes les monnaies d'argent de la Bible sont celles de Tyr, mais les monnaies rabbiniques, c'est-à-dire les selaïm rabbiniques [v. Thossephoth], sont ceux de *medinah*, du pays. On a donc décidé que le *selá* fixé comme amende pour

---

[1] Raschi dit que les pièces de monnaie de Tyr valaient 8 fois autant que celles de la *modinah*, soit qu'on parle du *selá*, soit qu'on emploie le mot *sicle*.

le soufflet serait la moitié d'un zouze, qui est la huitième partie d'un selá de Tyr. Alors celui qui a reçu le soufflet était d'abord trop fier pour accepter la moitié d'un zouze et il dit: donnez-la aux pauvres ; puis il se rétracta et il voulut la prendre. Mais rab Joseph dit: l'argent est déjà la propriété acquise des pauvres, quoiqu'il n'y en ait pas ici, car moi, je les représente [il était le caissier du bureau de la bienfaisance, dit Raschi] [1].

Fol. 37). Rab Joudah dit au nom de Samuel: Les orphelins n'ont pas besoin de prozboul [2], ils peuvent donc se faire payer leurs dettes après l'année de la *schmitah* sans *prozboul*. Ramé, fils de Háma, lit aussi dans une beraïtha : Les orphelins; n'ont pas besoin de *prozboul*, car rabban Gamaliel et son tribunal [ou un tribunal quelconque] sont les pères des orphelins; si les orphelins ont des actes qu'ils auraient dû remettre au tribunal avant l'année de la *schmitah* pour obtenir le *prozboul*, on les considère comme dispensés de cette formalité [3].

Hánan le méchant donna un soufflet à un individu. On se présenta devant rab Houna, qui le condamna à payer une amende de la moitié d'un zouze. Hánan n'ayant pas de petite monnaie, veut changer un zouze un peu effacé, mais on ne veut pas le prendre. Il donne donc à son individu un deuxième soufflet et lui donne ensuite le zouze entier [4].

MISCHNAH.

Si un bœuf est un *mouád* [habitué à frapper avec les cornes] pour les animaux de son espèce, et non pas pour ceux d'une autre espèce; s'il est un *mouád*

---

[1] Nous avons ici un exemple où l'on a jugé, à Babylone, un procès d'amende. [V. plus haut, p. 43.]

[2] V. ma traduction des *Khethouboth* [p. 79].

[3] Le *prozboul* était un acte commençant par ces mots : Je soussigné remets mes actes à vous, tel ou tel juge, etc. Voir ma traduction du Traité Ghitin, fol. 36.]

[4] Nous avons ici un autre exemple, où l'on jugea à Babylone un procès d'amende.

pour les hommes et non pas pour les animaux, ou bien s'il est un *mouád* pour les petits animaux et non pas pour les grands, son propriétaire paiera le dommage entier, si le bœuf a blessé ceux pour lesquels il est un *mouád*; mais il ne paiera que la moitié du dommage, si le bœuf a blessé ceux pour lesquels il n'est pas un *mouád*. On demanda à rabbi Joudah : Comment décidera-t-on dans le cas, où le bœuf est un *mouád*, habitué à faire le mal, les jours de sabbath [quand il ne travaille pas], et non pas les autres jours de la semaine ? [quand il travaille.] Rabbi Joudah répondit : Son propriétaire paiera le dommage entier que le bœuf causera le samedi, et la moitié du dommage qu'il fera les autres jours.

Quand ce bœuf redeviendra-t-il un thâm?

Quand il aura passé trois jours de sabbath sans faire de mal.

GHEMARA.

Rab Zbid dit qu'il faut lire dans la mischnah *ve-eino mouád*, et il n'est pas un *mouád*, avec la particule *ve*, et. Il faut donc lire : Si un bœuf est un *mouád* pour les animaux de son espèce, *et* s'il n'est pas un *mouád* pour ceux d'une autre espèce ; s'il est un *mouád* pour les hommes *et* s'il n'est pas un *mouád* pour les animaux ; ou bien s'il est un *mouád* pour les petits animaux, *et* s'il n'est pas un *mouád* pour les grands ; c'est-à-dire qu'on sait positivement qu'il passe devant les animaux d'une autre espèce sans les frapper, tout en frappant ceux de son espèce, ou bien on sait qu'il passe devant les animaux sans les frapper, tout en frappant les hommes, etc. Dans ces cas on peut dire qu'il est un *mouád* pour les uns et non pas pour les autres. Mais si l'on n'a pas cette certitude, on doit supposer qu'un bœuf qui est un *mouád* pour les uns l'est aussi pour les autres. Rab Papa dit : au contraire, qu'il faut lire dans la mischnah

eino mouád, il n'est pas un *mouád*, sans la particule *ve*; il faut donc lire : Si un bœuf est un *mouád* pour les animaux de son espèce, *il* n'est pas encore un *mouád* pour ceux d'une autre espèce, etc.

Question contre rab Zbid. — On lit ailleurs : Soumkhous dit : Si un bœuf est un *mouád* pour les hommes, il est à plus forte raison un *mouád* pour les animaux. Il en résulte que les autres docteurs admettent l'idée de rab Papa que, s'il est un *mouád* pour les hommes, il ne l'est pas encore pour les animaux.

Réponse. — On peut dire qu'ils admettent tous l'opinion de rab Zbid qu'un bœuf qui est un *mouád* pour les hommes, l'est aussi pour les animaux. Mais le désaccord entre Soumkhous et les autres docteurs porte sur un autre cas : Un bœuf était un *mouád* pour les hommes et pour les animaux ; puis on a constaté qu'il a cessé de frapper les animaux, mais il n'a pas cessé de frapper les hommes. Soumkhous dit : s'il frappe encore les hommes, il ne peut pas redevenir un *tham* pour les animaux ; mais les autres docteurs pensent qu'il redevient un *tham* pour les animaux, puisqu'on a vu qu'il a cessé de les frapper quand ils passent devant lui.

Rab Aschè et rab Yanaï disent : Le style de la mischnah prouve avec évidence que rab Zbid a raison. Du reste, même d'après rab Papa, si le bœuf a frappé des animaux des trois espèces différentes, comme un bœuf, un âne et un chameau, il est un *mouád* pour toutes les espèces.

On lit dans une berhaïtha : Un bœuf a frappé le premier bœuf qu'il a vu, et il n'a pas frappé le deuxième, puis il a frappé le troisième et non pas le quatrième, puis il a frappé le cinquième et non pas le sixième ; ce bœuf est désormais considéré comme *mouád*, habitué à frapper en *seragin*, toutes les deux fois, les bœufs qu'il voit. Ainsi s'il frappe le septième bœuf, s'il laisse tranquille le huitième et s'il frappe le neuvième, etc., son propriétaire paiera le dommage entier pour le septième et le neuvième bœuf ; mais seulement pour des bœufs ; s'il frappe un animal d'une autre espèce, il n'est pas un *mouad*. Si ce sont six animaux de diverses espèces que le bœuf a

vus, et dont il a frappé le premier, le troisième et le cinquième, et épargné le deuxième, le quatrième et le sixième, il est désormais considéré comme *mouád* en *seragin* pour toutes les espèces.

Doute. — Si le bœuf a frappé trois bœufs successivement, puis un âne et un chameau, est-il un *mouád* pour tous les animaux, puisqu'il en a frappé de trois espèces, ou bien il n'est un *mouád* que pour les bœufs, puisque c'est les bœufs qu'il s'est habitué d'abord à frapper ; quant aux autres espèces, il n'en a frappé que deux, le bœuf ne pouvant pas être mis en série avec l'âne et le chameau, puisque c'est contre les bœufs qu'il s'est habitué tout d'abord à se mettre en colère.

S'il a frappé d'abord un âne, puis un chameau, puis trois bœufs successivement, est-il un *mouád* pour toutes les espèces, ou bien ne l'est-il que pour les bœufs; quant aux autres espèces, il n'en a frappé que deux, car le bœuf ne compte pas, puisqu'on le voit à la fin montrer un acharnement particulier contre les bœufs.

On peut avoir un doute analogue, s'il a frappé d'abord dans trois samedis successivement, puis dimanche et lundi; est-il un *mouád* pour tous les jours ou seulement pour le samedi? On peut avoir le même doute dans le cas où il a frappé jeudi, vendredi et puis dans trois samedis consécutifs.

Ces doutes ne sont pas résolus.

S'il a frappé le quinzième jour d'un mois, puis le seizième du mois suivant, puis le dix-septième du troisième mois, d'après Rab il est un *mouád;* d'après Samuel il ne devient un *mouád* qu'après avoir frappé un autre bœuf le dix-huitième du quatrième mois.

Rabba dit : Si le bœuf a frappé trois fois et toutes les fois à la suite du bruit du *schophar* qui l'a effrayé ou mis en humeur, il est considéré comme *mouád,* habitué à frapper, à la suite de ce bruit ; si donc il frappe une quatrième fois à la suite d'un pareil bruit, son propriétaire paie le dommage entier, comme pour un *mouád;* mais s'il frappe sans avoir entendu ce bruit, il n'est pas considéré comme un *mouád,* et son propriétaire ne paie que la moitié du dommage.

MISCHNAH.

Si le bœuf d'un individu a frappé un bœuf consacré au temple, il est acquitté; de même si le bœuf consacré a frappé le bœuf d'un individu, cet individu ne peut pas se faire payer du trésor sacré. Si le bœuf d'un juif a frappé celui d'un païen, en Palestine, le défendeur est acquitté [1]. Si le bœuf d'un païen a frappé celui d'un juif, en Palestine, que le bœuf ait été un *tham* ou un *mouád*, le défendeur paie le dommage entier [1].

GHEMARA.

Notre mischnah n'admet pas l'opinion de rabbi Simon, fils de Menassia. Car on lit dans une beraïtha: Si le bœuf d'un in-

[1] Cette mischnah émet une idée théorique et se rapporte aux sept peuples vaincus par Josué, contre lesquels on n'a pas adouci la sévérité biblique, parce que leurs descendants n'existaient plus à l'époque thalmudique. Autrement la mischnah serait en contradiction avec elle-même. On parle, dans d'autres passages [plus haut, pp. 51, 69 et 82] des dommages causés par un porc ou un chien, qu'un Juif ne devait pas posséder [fol. 79, verso], dont le propriétaire, évidemment païen, ne paie que la moitié du dommage comme un juif. Mais ici il s'agit de la Palestine [v. plus haut pp. 20 et 21]. Dans bien des éditions les mots *en Palestine* manquent, mais on verra que, d'après l'explication de la ghemara, la mischnah ne parle que des descendants des 7 peuples cananéens qui vivaient en Palestine. Il ne faut pas, du reste, en conclure qu'il y en avait beaucoup à l'époque thalmudique. La mischnah parle des descendants de ces peuples, comme elle parle souvent des *Nethinim*, les descendants des Ghibeonites [v. Josué, IX], qui probablement, à l'époque thalmudique, n'existaient guère, quoiqu'on trouve que du temps de Rabbi, on a voulu permettre les mariages entre Juifs et Nethinim, et que rab Joseph a soupçonné 2 villages de l'origine des Nethinim [v. Traité Kidouschin]. Il est vrai que dans l'Évangile on parle d'un disciple Simon le cananéen [Matth. X, 4, Marc III, 18] et d'une femme cananéenne [Matth. XV, 22]; mais le copiste ou le traducteur a confondu ici le mot hébreu *kana*, zélotes [Luc VI, 15, Act. I, 13] avec l'autre mot hébreu *kanani*, cananéen.

dividu a frappé un bœuf consacré au temple, il est acquitté; de même si le bœuf consacré a frappé celui d'un individu, le demandeur ne reçoit rien du trésor sacré. Rabbi Simon, fils de Menassia, dit: Si le bœuf consacré a frappé celui d'un individu, le trésor sacré ne paie rien; mais si c'est le bœuf d'un individu qui a frappé le bœuf consacré, le défendeur doit payer le dommage entier, quand même son bœuf aurait été un *tham*.

Fol. 38). *Question.* — Notre mischnah dit que si le bœuf du païen est blessé, le juif est acquitté, et si c'est celui d'un juif qui est blessé, le païen doit payer le dommage entier. Pourquoi? [La loi mosaïque qui oblige de payer pour les dommages causés par des animaux est une loi *exceptionnelle*, qui, malgré la règle générale d'acquitter les personnes accusées d'avoir causé un dommage par *grama*, cause indirecte, condamne le propriétaire pour des actions de son bœuf, dans le but de mieux garantir la propriété. Les païens n'observent pas cette loi, v. p. 92. On peut donc dire que les juifs sont aussi dispensés d'observer envers les païens une loi que ceux-ci n'observent pas pour eux-mêmes]; la loi de condamner pour les dommages faits par les animaux ne sera donc appliquée qu'entre juifs. Mais alors le païen ne devrait pas être condamné pour le dommage fait par son bœuf. Si, au contraire, la loi mosaïque s'applique aussi au païen, qui est obligé de payer le dommage que son bœuf fait à un juif, le juif aussi doit être condamné à payer le dommage que son bœuf fait à celui d'un païen.

Réponse. — Rabbi Abouhou dit: Ce sont les païens qui, s'étant engagés à observer les sept commandements [1], ne les observent pas, c'est-à-dire les descendants des sept peuples cananéens qui étaient en Palestine et qui n'observaient pas les lois de la justice, que tout homme est engagé à observer. [Cela ne veut pas dire que les sept peuples païens ou leurs descendants

---

[1] Les 7 commandements sont: s'abstenir du culte des divinités païennes, du meurtre, de l'adultère, de la viande d'un animal vivant non tué, du blasphème, de la propriété d'autrui; enfin, d'observer la justice [v. ma traduction de Synhedrin, p. 117].

étaient tous des brigands, mais qu'ils ne reconnaissaient pas les lois qui obligent de surveiller ses animaux ou ses objets, pour qu'ils ne causent pas de dommages à d'autres [v. p. 130, note]. Si le bœuf d'un païen blessait le bœuf d'un autre païen, leurs tribunaux acquittaient le défendeur. Si donc le bœuf d'un juif le blesse, il sera également acquitté. Si le bœuf d'un païen blesse celui d'un juif habitant la Palestine, le païen paiera le dommage entier, sans distinction entre un *tham* et un *mouád*.]

Remarque. — Si le défendeur est un juif, on fait cette distinction. Pourquoi? Rab Papa dit : On accorde la faveur au défendeur juif de ne lui demander que le paiement de la moitié du dommage, car on ne l'a pas encore averti que son bœuf a de mauvaises habitudes, et on suppose qu'il le surveillera quand il sera averti [plus haut, p. 40]; cette supposition n'est pas applicable à un païen, qui ne surveillera jamais son bœuf. Rab Houna, fils de rab Josuë, dit : Le défendeur juif ne paie pour un *tham* que la moitié du dommage, car en général, les bœufs [des juifs] sont doux [car il est défendu à un juif de garder un animal méchant et nuisible], le défendeur juif ne devrait donc rien payer pour un *tham*, mais on le fait payer la moitié du dommage, pour qu'il surveille à l'avenir son bœuf [l. c.]. Ce motif n'est pas applicable à un païen qui se permet de garder des animaux nuisibles. Les juifs seuls observaient les lois mosaïques de surveiller leurs animaux, leurs puits, etc.; leurs maisons avaient des *maakeh*, balustrades, et leurs rues se distinguaient, parce que les portes des maisons du côté de la rue ne correspondaient pas à celles de l'autre côté, ce qui avait pour but d'empêcher les uns de regarder dans les maisons des autres [v. ma traduction du traité Baba bathra].

Rab Mathanah dit: Comme les païens n'observaient pas les sept commandements, Dieu les a expulsés de leur pays [1].

---

[1] Les paroles de rab Mathanah, prouvent qu'il s'agit ici des descendants des 7 peuples, puisqu'il n'y en avait pas d'autres que

Rab Joseph dit [d'après l'interprétation de Mar, fils de Rabbana] : Les sept commandemcnts que les païens sont engagés d'observer et qu'ils n'observent pas, sont devenus inutiles pour eux, quand même ils les exécutent.

Question. — Comment peut-on dire que l'observation de ces commandements est inutile aux païens? Rabbi Meyer a dit le contraire. Car on lit dans une beraïtha : Rabbi Meyer dit : Même un païen qui observe la loi est comme le grand prêtre, car il est écrit : « Vous observerez mes statuts et mes lois, car l'*homme* qui les accomplit vivra par eux » [Lévitique, XVIII, 5]. La Bible ne dit pas le prêtre, le lévite ou l'israélite, mais elle dit l'*homme* ; d'où il résulte que même un païen qui observe la loi vivra par elle comme le grand prêtre.

Dieu ait chassés devant les juifs. [Raschi dit que cela s'applique aux émigrations des nations ; cette explication n'est pas admissible, car les juifs étaient bien plus souvent expulsés de leur pays]. On sait que, dans plusieurs occasions, on distingue ces peuples de toutes les autres nations de la terre. Ce qui prouve encore que mon interprétation est exacte, c'est que le Thalmud lui-même dit plus loin : Rab Bibé, fils de Ghida, dit au nom de rabbi Simon le pieux : Il est défendu de prendre ce qui appartient à un païen, car rab Houna dit : Il est écrit : « tu mangeras [le butin] de tous les [sept] peuples que Jehovah, ton Dieu te livre » [Deutéron., VII, 16], c'est-à-dire tu peux prendre leur propriété quand ils sont livrés par le droit de la guerre, et non pas autrement [v. plus bas, fol. 113, verso]. Or, ce passage biblique parle des 7 peuples en question ; car, dans le verset suivant, il est dit : « Tu diras peut-être dans ton cœur : ces peuples sont nombreux, comment pourrais-je les chasser, » etc. [L. c., verset 17]. On voit donc qu'il est défendu même de prendre la propriété d'un païen de ces 7 peuples. Seulement, on n'est pas obligé de leur payer le dommage fait par des animaux. Il va sans dire, que les passages et les mots bibliques que le Thalmud cite ici, ne sont que des *asmakhtha*, de simples attaches, comme Maimonide l'a dit en plusieurs endroits. Plus bas on vend les terrains des orphelins juifs pour payer la dette, avec les intérêts, à un païen [p. 179] ; si on blesse un païen, même un esclave, on est condamné à 5 paiements ; savoir : à payer le dommage, à payer en outre pour la douleur, pour la guérison, pour l'empêchement du travail; et enfin, à payer pour avoir offensé sa *dignité* [fol. 87, Mischnah].

Réponse. — Rab Joseph veut dire seulement que les païens, n'observant pas la loi par principe [et d'une façon continue] ne peuvent pas en tirer le même avantage que ceux qui les observent par principe. Car rabbi Hánina dit : Celui qui agit étant commandé est plus grand que celui qui le fait sans commandement; c'est-à-dire qu'il est préférable d'agir par principe, scrupuleusement et constamment [1].

On lit dans une beraïtha : Le gouvernement païen envoya deux chefs chez les docteurs pour apprendre la loi juive. Ils l'ont apprise et répétée plusieurs fois. Avant de partir ils dirent aux docteurs : Nous avons bien examiné toutes vos lois, et nous les avons trouvées conformes à la justice et à la vérité ; à l'exception de la seule décision que si le bœuf d'un juif tue celui d'un païen, le défendeur est acquitté, tandis que le païen doit payer le dommage que son bœuf cause à un juif [2].

On lit dans une beraïtha : Si le bœuf d'un juif a frappé celui d'un Cuthéen, le défendeur est acquitté ; si celui d'un Cuthéen a frappé celui d'un juif, le défendeur paie le dommage entier si son bœuf était un *mouád*, et la moitié du dommage si le bœuf est un *tham*. Rabbi Meyer dit que dans le dernier cas le Cuthéen paie le dommage entier, même quand son bœuf était un *tham*.

Rabbi Abouhou dit que c'était une loi temporaire pour empêcher les communications avec les Cuthéens [3]. [Cela veut dire évidemment que c'était une *hora oth schaáh*, une décision de circonstance, que rabbi Meyer et ses collègues ont prise dans

---

[1] D'après l'apôtre Saint-Paul un Juif qui fait une bonne action doit être mieux récompensé qu'un Grec. [Epître aux Romains, II, 10].

[2] On ne dit pas ce que ces docteurs ont répondu; peut-être ont-ils répondu ce que la ghemara dit plus haut, seulement les Romains, souverains de l'Univers, n'admettaient peut-être pas que les juifs se considérassent comme les seuls maîtres de la Palestine. Il résulte de cette beraïtha, que ces païens n'ont trouvé, dans toutes les lois rabbiniques, aucune marque d'intolérance envers les païens.

[3] Les Cuthéens ou Samaritains n'étaient pas toujours des amis des juifs [v. Jean, IV, 9], cependant d'après Joseph ils combattaient pour les Juifs contre les Romains.

un cas. Car on ne peut pas admettre qu'une loi pareille concernant les bœufs puisse avoir une influence quelconque sur les communications des peuples entre eux. Il est du reste possible que le mot Cuthéen veut dire ici païen, descendant des Cananéens ; la beraïtha dit alors la même chose que la mischnah, laquelle mischnah aurait été rédigée d'après l'opinion de rabbi Meyer.

MISCHNAH.

(Fol. 39). Si le bœuf d'un homme jouissant de ses facultés mentales a frappé celui d'un fou, d'un sourd-muet ou d'un mineur, le défendeur doit payer le dommage ; si c'est le bœuf d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur qui a frappé celui d'un individu jouissant de ses facultés mentales, le défendeur est acquitté. Si le bœuf d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur a causé un dommage avec les cornes, le *beth-din* [1] nomme pour ces individus un *épitropos*, et les avertissements [v. plus haut, p. 92] ont lieu devant l'*épitropos*, pour rendre le bœuf un *mouád*. Si après que le bœuf était devenu *mouád* par suite des avertissements faits devant l'*épitropos*, le sourd-muet, ou le fou a été guéri, ou le mineur est arrivé à sa majorité, le bœuf redevient *tham*, car les avertissements faits devant l'*épitropos* ne suffisent pas pour les nouveaux maîtres ; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Jossé dit : Le bœuf reste *mouád*. Le bœuf des cirques, qu'on excite pour qu'il frappe les hommes, n'est pas condamné à mort.

---

[1] *Beth-din*. Voir ma traduction du traité Kethouboth, p. 25.

GHEMARA.

Question. — La mischnah se contredit. Elle dit d'abord que si le bœuf d'un fou, etc., a frappé celui d'un individu bien portant, le dommage n'est pas payé; d'où il résulte qu'on ne nomme pas d'*épitropos* pour un bœuf *tham* afin de faire payer le dommage *migoupho* [1]. Puis elle dit que si ce bœuf a causé un dommage, le *beth-din* nomme un *épitropos*.

Réponse. — Raba répondit: On ne nomme pas d'*épitropos* pour faire payer le dommage que le bœuf a fait, étant à l'état de *tham*; mais si le bœuf frappe souvent, on nomme un *épitropos* pour qu'on fasse devant lui les avertissements nécessaires pour le rendre *mouád*, afin que, s'il cause encore un dommage après être devenu un *mouád*, on fasse payer ce dommage *mealiyah*, des meilleurs terrains du défendeur, s'il ne s'acquitte pas autrement. Des terrains de qui? Rabbi Johânan dit: Des terrains des orphelins mineurs auxquels le bœuf appartient. Rabbi Jossé fils de Hánina, dit: Des terrains de l'*épitropos*.

Question. — Rabbi Johánan est en contradiction avec lui-même. Car on lit ailleurs: Rab Joudah dit au nom de rab Assé: Si les orphelins mineurs sont débiteurs, le tribunal ne les fait pas payer, mais il fait attendre le demandeur jusqu'à ce qu'ils deviennent majeurs, à l'exception d'un cas, où leur père a emprunté à usure, car dans ce cas on ne peut pas faire attendre le créancier, puisque les orphelins y perdraient [2]. Rabbi Johánan admet l'opinion de rab Assé, seulement il ajoute qu'on vend aussi les terrains des orphelins pour payer la kethoubah, car les orphelins y gagnent, puisque la veuve

---

[1] *Migoupho.* Voir plus haut, p. 49.

[2] Raschi ne comprenait pas qu'un créancier juif pût prêter à usure, puisque Moïse l'a défendu. Raschi pense donc qu'il s'agit ici d'un créancier païen. C'est donc pour payer au païen la dette avec les intérêts convenus, que le tribunal juif fait vendre les terrains des orphelins mineurs.

de leur père ayant reçu la kethoubah, ne peut plus se faire nourrir à leurs frais.

Réponse. — C'est probablement rabbi Johánan qui a dit que si le bœuf cause un dommage après être devenu *mouad*, on fait payer ce dommage sur les terrains de l'*épitropos*, et c'est rabbi Jossé, fils de Hánina, qui veut qu'on le fasse payer sur les terrains des orphelins.

Mais Rabba dit: Est-ce que parce que tu ne veux pas laisser rabbi Johánan en contradiction avec lui-même, tu attribueras à rabbi Jossé des erreurs? Rabbi Jossé, fils de Hánina, est un juge [1] et il approfondit toujours le jugement. Il ne faut donc pas leur faire changer d'opinion. C'est rabbi Johánan qui fait payer le dommage sur les terrains des orphelins, car si on le faisait payer sur ceux de l'*épitropos*, personne ne voudrait se charger de ces fonctions. Mais rabbi Jossé, fils de Hánina, dit qu'on le fait payer en attendant sur les terrains de l'épitropos, qui se fera rembourser quand les orphelins seront majeurs.

La question de savoir, si on nomme un *épitropos* pour un bœuf *tham*, afin de faire payer le moitié du dommage *migoupho*, est en litige parmi les *Thanaim*. Car on lit dans une beraïtha: Si le propriétaire d'un bœuf est devenu sourd-muet ou fou, ou s'il est parti à l'étranger, Joudah, fils de Nekoussa, dit au nom de Soumkhous que le bœuf reste à l'état de *tham*, jusqu'à ce qu'on ait fait les avertissements nécessaires devant le propriétaire; les autres docteurs disent: on nomme un *épitropos*, pour qu'on fasse les avertissements devant lui. Si le sourd-muet ou le fou guérit, ou si le propriétaire revient de l'étranger, Joudah, fils de Nekoussa, dit au nom de Soumkhous que le bœuf redevient *tham*, jusqu'à ce qu'on ait fait les avertissements devant le propriétaire; rabbi Jossé dit: Le bœuf reste comme il était. — Que veulent dire les mots de Soumkhous, le bœuf reste à l'état de *tham*? Il ne veut pas dire que le bœuf ne peut jamais devenir *mouad* en l'absence de son

---

[2] Cela veut dire : il est un juge distingué ; du reste, tous les docteurs étaient juges.

propriétaire, puisqu'il dit qu'au retour du propriétaire de l'étranger le bœuf redevient *tham*, il était donc *mouad* avant son retour. Les paroles «il reste *tham*» veulent donc dire «il reste *entier*, c'est-à-dire qu'on ne retranche pas de sa valeur pour payer la moitié du dommage qu'il cause étant un *tham*. Il en résulte que d'après Soumkhous on ne nomme pas d'*épitropos* pour un bœuf *tham*, afin de faire payer la moitié du dommage *migoupho*. Les autres docteurs disent, au contraire, qu'on nomme un *épitropos*, pour qu'on fasse les avertissements devant lui, et pour qu'on fasse aussi payer la moitié du dommage [que le bœuf a causé étant *tham*] *migoupho*.

Question. — Pourquoi Soumkhous est-il en désaccord avec rabbi Jossé dans le cas de la guérison du fou ou du retour du propriétaire de l'étranger?

Réponse. — Soumkhous pense que le changement du maître change l'état du bœuf. S'il était considéré comme *mouad* quand il était soumis à l'*épitropos*, c'est que l'*épitropos* était suffisamment averti et il était obligé de le surveiller. Maintenant c'est le propriétaire qui s'occupe lui-même de son bœuf, et le propriétaire n'est pas averti, par conséquent il ne paiera pour le dommage causé par son bœuf que ce qu'on paie pour un *tham*, comme si le bœuf était redevenu un *tham*. Rabbi Jossé, au contraire, dit que le changement du maître ne change pas l'état du bœuf.

On lit dans une beraïtha: Si le bœuf d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur a causé un dommage avec les cornes, rabbi Jacob dit qu'il faut payer la moitié du dommage.

Question. — De quoi s'agit-il? Le bœuf est-il un *tham?* Il va sans dire qu'on paie la moitié du dommage. Le bœuf est-il un *mouad*? Il faut alors savoir s'il était bien gardé ou non. S'il était bien gardé et que malgré toute la surveillance le bœuf par suite d'une circonstance imprévue cause un dommage, il ne faut rien payer, car c'est un accident qu'on ne pouvait pas prévenir. S'il n'était pas gardé, il faut payer le dommage entier.

Réponse. — Rabba dit : Il s'agit ici d'un cas, où le bœuf est un *mouad*, et qu'il a été gardé d'une manière non parfaite, Rabbi Jacob adopte l'opinion de rabbi Joudah que pour être acquitté de payer le dommage entier pour un *mouad*, une surveillance non parfaite est suffisante, c'est-à-dire que si le propriétaire l'a enfermé derrière une porte qui pouvait résister à un vent ordinaire, mais non pas à un vent extraordinaire, ce qui est une garde non parfaite, et que le bœuf soit sorti pour causer un dommage, après qu'un vent extraordinaire a renversé la porte, le propriétaire n'est pas obligé de payer le dommage entier, puisqu'il l'a enfermé. Mais rabbi Jacob adopte aussi l'autre opinion de rabbi Joudah que dans ce cas le propriétaire doit au moins payer la moitié du dommage, comme si le bœuf était un *tham*, puisque pour un *tham* la surveillance non parfaite n'est pas suffisante pour acquitter le propriétaire de payer la moitié du dommage, de sorte que s'il avait enfermé un bœuf *tham* derrière une porte pareille à celle dont on vient de parler, et que cette porte eût été renversée par un vent extraordinaire, il aurait été obligé de payer la moitié du dommage. C'est pourquoi rabbi Jacob dit qu'il faut payer la moitié du dommage, quoique le propriétaire soit un fou ou un mineur, car il adopte aussi l'opinion des collègues de Soumkhous qui disent qu'on nomme un *épitropos* pour un bœuf *tham*, pour faire payer la moitié du dommage.

Question. — Abayé demande à Rabba : Tu crois que rabbi Jacob est d'accord avec rabbi Joudah ? On lit dans une beraïtha : Si le bœuf d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur a causé un dommage, rabbi Joudah le condamne à payer ; rabbi Jacob dit : il paie la moitié du dommage. Il en résulte que d'après rabbi Joudah on paie le dommage entier.

Réponse. — Rabbah fils d'Oula répondit : Rabbi Jacob ne fait qu'interpréter les paroles de rabbi Joudah, à savoir qu'il condamne le défendeur à payer la moitié du dommage (1).

---

[1] Cette réponse est bonne à remarquer ; on en rencontre rarement d'analogues.

Question. — D'après Abayé qui dit qu'il y a désaccord entre rabbi Joudah et rabbi Jacob, à quoi se rapporte ce désaccord?

Réponse. — Il se rapporte au cas d'un *mouád* qui n'a pas été gardé du tout. Or, rabbi Joudah admet en règle générale que le mode du paiement de la moitié du dommage causé par un *tham*, reste le même quand même le bœuf serait devenu *mouád;* par exemple, la moitié du dommage causé par un *tham* se paie *migoupho;* quand le bœuf devient *mouád* pour lequel son propriétaire paie le dommage entier, il paiera la première moitié *migoupho*, comme on la paie pour un *tham*, et la seconde seule sera payée *meáliyah*. C'est pourquoi rabbi Joudah dit qu'il faut payer le dommage entier, savoir, une moitié *meáliyah*, et l'autre moitié *migoupho*, car rabbi Joudah admet qu'on nomme un *épitropos* pour faire payer la moitié du dommage *migoupho*. Rabbi Jacob pense aussi comme rabbi Joudah que pour un *mouád* on paie une moitié *meáliyah* et une moitié *migoupho*, mais il n'admet pas qu'on nomme un *epitropos* pour faire payer la moitié *migoupho*; c'est pourquoi rabbi Jacob dit qu'on ne paie que la moitié du dommage, savoir celle qu'on paie *meáliyah*.

Question. — Rab Ahé, fils d'Abayé, demande à Rabbina : Rabba vient de dire [v. p. 182] que la première beraïtha où rabbi Jacob fait payer la moitié du dommage, parle d'un *mouád* qui a été surveillé d'une manière non parfaite. Il aurait pu dire que la beraïtha parle d'un *tham*, et rabbi Jacob veut nous apprendre qu'on nomme un *épitropos* pour faire payer *migoupho* la moitié du dommage causé par un *tham*.

Fol. 40). Avec cette interprétation, on aurait eu l'avantage de pouvoir mettre d'accord rabbi Jacob avec rabbi Joudah ou avec rabbi Eliézer, fils de Jacob. On sait que rabbi Joudah dit que, pour un *tham* une surveillance non parfaite n'est pas suffisante; rabbi Eliézer, fils de Jacob, dit, dans une beraïtha, qu'une surveillance non parfaite est suffisante pour acquitter le propriétaire du bœuf, que ce bœuf soit un *mouád* ou un *tham*. On pourrait mettre d'accord rabbi Jacob avec rabbi Joudah, en disant qu'il fait payer la moitié du dommage,

parce que le bœuf a été surveillé d'une manière non parfaite (ou bien qu'il n'a pas été surveillé du tout); on pourrait aussi le mettre d'accord avec rabbi Eliézer, fils de Jacob, en disant que rabbi Jacob fait payer la moitié du dommage dans un cas où le bœuf n'a pas été surveillé du tout.

Réponse.—Rabbina répondit: Rabba a préféré mettre rabbi Jacob d'accord avec rabbi Joudah en tout point, savoir dans cette opinion que pour un *mouad* une surveillance non parfaite est suffisante pour acquitter le défendeur de la deuxième moitié, et dans cette autre opinion que le mode du paiement de la moitié du dommage causé par un *tham* reste le même, quand même le bœuf serait devenu *mouád*, et en même temps il nous apprend qu'on nomme un épitropos pour la première moitié.

Rabbina, de son côté, dit qu'il y a désaccord entre rabbi Jacob et rabbi Joudah, et que cè désaccord porte sur un cas où le bœuf a changé de maître. La beraïtha parle donc d'un cas où le bœuf d'un fou ou d'un mineur, remis sous la garde d'un *épitropos*, est devenu un *mouád*, puis le fou est guéri et le mineur est arrivé à la majorité; le bœuf n'est plus entre les mains de l'*épitropos*, mais sous la garde de son propriétaire. Rabbi Joudah dit que dans ce cas le bœuf reste *mouád* et il faut payer le dommage entier; rabbi Jacob dit qu'avec le changement du maître, le bœuf change d'état, il redevient *tham* et on ne paie que la moitié du dommage; car les avertissements faits devant l'*épitropos* ne suffisent pas pour le propriétaire.

Remarque. — Il paraît que si un bœuf *mouád* a été vendu, il reste *mouád* même d'après rabbi Jacob. Ce n'est que parce que le premier maître n'était qu'un *épitropos*, que d'après rabbi Jacob, le propriétaire peut dire qu'il n'est pas obligé de payer le dommage entier, parce que l'*épitropos* s'est laissé avertir, et qu'il ne s'est pas beaucoup occupé du bœuf, dont il n'était pas le propriétaire (1).

1] Rabbah admet cette idée pour un *schoel* plus bas p. 189].

On lit dans une beraïtha : L'*épitropos* des orphelins paie *meáliyah* le dommage fait par leur bœuf qui est un *mouád*, mais si le bœuf a tué un homme, il n'est pas obligé de payer le *khopher*, le rachat (V. Exode XXI, 30), car le *khopher* est l'expiation du péché d'avoir causé une mort d'homme, faute de surveillance, et les mineurs n'ont pas commis de péché.

Question. — Rab Hisda dit : Il paraît que notre beraïtha adopte l'idée de rabbi Ismáel, fils de rabbi Johánan, fils de Berokah. Car on lit dans une autre beraïtha : Il est écrit : « il donnera la rançon de sa vie » (Exode XXI, 30); cela veut dire : il se rachètera en payant la valeur de la victime (on verra plus bas, fol. 83, comment on estime judiciairement la valeur physique de l'homme). Rabbi Ismáel, fils de rabbi Johánan, fils de Bérokah, dit qu'il paie sa propre valeur. Pourquoi ce désaccord ? C'est probablement que les collègues de rabbi Ismáel admettent que le *khopher* est tout simplement le paiement d'un dommage : la victime avait une valeur physique, puisqu'il pouvait travailler et gagner de l'argent, il faut que le défendeur paie cette valeur qui est perdue par sa faute; c'est donc la valeur de la victime qu'il doit payer. Rabbi Ismáel admet que le *khopher* est l'expiation d'un péché. Le coupable doit racheter sa vie, par conséquent il paiera sa propre valeur.

Réponse. — Rab Papa dit : Tout le monde peut être d'accord que le *khopher* est l'expiation d'un péché; mais rabbi Ismáel veut qu'il fasse cette expiation, en donnant sa propre valeur, et les autres docteurs disent qu'il la fera en donnant la valeur de la victime.

Rabba vanta devant rab Naháman le rab Ahá, fils de Jacob, comme un grand homme. Rab Naháman lui dit alors : Quand rab Ahá viendra chez toi, amène-le chez moi. Quand rab Ahá fut arrivé chez rab Naháman, il lui dit : demande-moi quelque chose. Celui-ci lui demanda : Si le bœuf de deux associés a tué un homme, faut-il que chacun des associés paie le *khopher* entier, puisque c'est une expiation, ou bien suffit-il que chacun donne la moitié ? Pendant que rab Ahá réflé-

chissait, rab Nahâman lui adressa une autre question. On lit, dit-il, dans une mischnah : Si ceux qui doivent de l'argent au trésor sacré pour des *érakhin*, estimations (V. Lévitique, XXVII, 2, etc.), ne paient pas, on fait des saisies chez eux; mais si ceux qui doivent apporter les sacrifices *hâtath* ou *ascham*, ne les apportent pas, on ne fait pas de saisies chez eux, car on peut admettre qu'ils les apporteront quand ils pourront, puisque ce n'est pas une simple dette, c'est une expiation, et on ne retarde pas volontiers une expiation. Je te demande donc, faut-il faire des saisies ou non chez ceux qui ne paient pas le *khopher*; le *khopher* est bien une expiation, mais on ne le donne pas au temple, c'est aux héritiers de la victime qu'on le paie, on pourrait donc soupçonner ceux qui le doivent de le négliger volontairement; ils peuvent aussi le négliger en pensant à cette circonstance atténuante, que ce ne sont pas eux-mêmes qui ont tué l'homme, mais leurs bestiaux.

Mais rab Ahá lui dit : Laisse-moi, je suis déjà embarrassé par la première question.

On lit dans une beraïtha : Un individu emprunte pour les travaux du champ un bœuf qu'il croyait être un *tham*. Il se trouve que le bœuf était un *mouád*, et il cause un dommage à quelqu'un. Dans ce cas, le propriétaire paie la moitié du dommage, et le *schoel*, celui qui a emprunté le bœuf, paie l'autre moitié. Si le bœuf est devenu un *mouád* chez le *schoel*, qui l'a rendu au propriétaire, et que plus tard le bœuf cause un dommage, le propriétaire paie la moitié du dommage (la ghemara va l'expliquer) et le *schoel* est acquitté.

Question. — La beraïtha dit que s'il a emprunté le bœuf qu'il croyait être un *tham*, et s'il se trouve que c'était un *mouád*, le *schoel* paie la moitié du dommage. Pourquoi? Ne peut-il pas dire : j'ai emprunté un bœuf, et non pas un lion, c'est-à-dire une bête féroce ?

Réponse. — Rab répondit qu'il s'agit d'un cas où le *schoel* savait que le bœuf a déjà causé du mal.

Question. — Ne peut-il pas dire : j'ai emprunté un *tham* et non pas un *mouád* ?

Réponse. — Si le *schoel* le disait, le propriétaire lui répondrait : Si le bœuf était un *tham* et qu'il eût causé un dommage à quelqu'un, tu aurais été obligé de payer la moitié du dommage ; à présent qu'il est un *mouád*, je te demande seulement de payer la moitié, puisque je paie l'autre moitié ; tu n'as donc rien perdu de ce que le bœuf est un *mouád*.

Question. — Ne peut-il pas dire encore qu'il a bien perdu de ce que le bœuf est un *mouád*? Car s'il était un *tham*, il aurait payé la moitié du dommage *migoupho* (V. plus haut, p. 49), il n'aurait donc jamais payé plus que le bœuf ne vaut, tandis qu'à présent que le bœuf est un *mouád*, on lui demande le paiement de la moitié du dommage *meáliyah* (V. l. c.), c'est-à-dire si la valeur du bœuf ne suffit pas pour payer tout ce qu'on demande de lui, il doit donner le reste des meilleurs de ses terrains (ou de sa poche).

Réponse. — Si le *schoel* le disait, le propriétaire lui répondrait : Si le bœuf était un *tham*, tu n'aurais pas été obligé, il est vrai, de payer de ta poche, tu aurais pu donner le bœuf en paiement de la moitié du dommage, mais dans ce cas tu aurais été obligé de me payer pour le bœuf (1).

Question. — Le *schoel* a toujours perdu de ce que le bœuf est un *mouád*, car si le bœuf était un *tham*, il aurait été acquitté, s'il était venu lui-même faire l'aveu devant le tribunal du dommage que le bœuf a causé ; car la moitié du dommage qu'on paie pour un *tham* n'est qu'une amende, en punition, pour ne pas avoir surveillé l'animal, et on ne paie jamais d'amende sur son aveu. Supposons qu'on adopte l'opinion de celui qui dit que la moitié du dommage qu'on paie pour un *tham* n'est pas une amende, mais un dédommagement dû au demandeur, et que ce n'est que par indulgence qu'on se con-

---

[1] Les Thossephoth demandent : Le *schoel* n'a-t-il pas toujours perdu ? Si le bœuf était un *tham*, il n'aurait jamais payé plus que ce bœuf ne vaut : tandis qu'à présent il peut être obligé de payer 100 zouzes, si le dommage était de 200, quoique le bœuf n'en vaille que 10. Ils répondent que même à présent il ne paiera pas plus que le bœuf ne vaut.

tente de lui demander seulement la moitié au lieu de lui demander le paiement du dommage entier (1). S'il en est ainsi, le *schoel* n'aurait pas pu être acquitté, en faisant l'aveu du dommage fait par le bœuf. Mais le *schoel* a perdu de ce que le bœuf est un *mouád*; car s'il était un *tham*, il aurait pu le soustraire au demandeur, lui rendre difficile la saisie du bœuf, et en attendant, il l'aurait amené à un arrangement à l'amiable (2).

Reponse. — Il s'agit d'un cas où le tribunal a déjà saisi le bœuf. — Pourquoi alors le propriétaire paierait-il la moitié du dommage? Ne peut-il pas dire au *schoel*: tu aurais dû me rendre le bœuf, et ne pas l'exposer à être pris par le tribunal? — Le *schoel* peut répondre: Si je t'avais rendu le bœuf, le tribunal l'aurait pris chez toi. — Le propriétaire ne peut-il pas dire: Si tu me l'avais rendu, je l'aurais soustrait au tribunal? — Le *schoel* peut répondre: Si tu avais caché le bœuf, le tribunal aurait saisi tes terrains. — S'il n'a pas de terrain, qu'aurait-on pu saisir? — Le *schoel* peut toujours répondre: j'avais le droit de laisser le tribunal prendre le bœuf; car si j'avais des obligations envers toi, j'en avais aussi envers celui auquel tu dois de l'argent. Le *schoel* peut donner cette réponse, car on lit dans une beraïtha: Rabbi Nathan dit: Si Rouben doit de l'argent à Simon, et si Simon le doit à Lévi, on peut prendre à Rouben pour le donner à Lévy (3).

Autre question. — Il y a dans notre beraïtha une contradiction: Dans le premier cas, où le bœuf est devenu *mouád* chez le propriétaire, avant d'avoir été emprunté par le *schoel*, et a causé un dommage après être arrivé chez le *schoel*, il reste

---

[1] Voir plus haut, p. 40, et ma traduction de Kethouboth, p. 23.

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

[3] Nous avons ici un second exemple d'une longue discussion qui n'était qu'un exercice littéraire, et dont les questions et les réponses n'ont rien de sérieux. On n'a qu'à voir comment les Thossephoth réfutent toutes les questions et les réponses et les expliquent difficilement. Un premier exemple se trouve plus haut, p. 90.

dans son état de *mouád*, et ne change pas d'état pour redevenir *tham*, quoiqu'il ait changé de maître. Dans le second cas, où le bœuf est devenu *mouád* chez le *schoel* et a causé un dommage après être revenu chez son propriétaire, la beraïtha admet qu'il a changé d'état avec le changement de maître, et elle ne fait payer que la moitié du dommage.

Réponse. — Rabbi Johánan dit : Il y a dans la beraïtha deux auteurs qui ne sont pas d'accord entre eux. Rabbah dit : La beraïtha admet que le changement de maître ne change pas l'état du *mouád* du bœuf. Mais il y a une exception pour le cas où le bœuf devient un *mouád* chez le *schoel*, et retourne chez le propriétaire ; car le propriétaire peut dire : ce n'est pas ma faute si le *schoel*, n'étant pas son propriétaire, ne l'a pas assez surveillé et l'a laissé devenir *mouád*, je ferai plus d'attention, et il ne se conduira pas comme un *mouád* chez moi. Rab Papa dit, au contraire, que d'après la beraïtha, le changement de maître amène le changement de l'état du *mouád* du bœuf. Mais il y a une exception pour le cas où le bœuf devient un *mouád* chez le propriétaire et arrive ensuite chez le *schoel*, car il n'y a pas là de changement de maître, puisque partout où le bœuf va, il porte le nom de son propriétaire.

MISCHNAH.

Fol. 41). Si un bœuf *mouád* a tué un homme avec les cornes, son propriétaire paie le *khopher* [Ex XXI, 30] ; si le bœuf était un *tham*, on ne paie pas de *khopher ;* dans tous les cas on tue le bœuf. Si le bœuf a tué un esclave ou une femme esclave, son propriétaire paie 30 *seláïm* [Exode XXI, 32].

MISCHNAH.

(Fol. 44). Si un homme remet son bœuf à un *schomer h'inam*, gardien gratuit, à un *schoel*, celui

qui l'emprunte [pour les travaux du champ], à un *noss'e s'akhar*, gardien pour salaire, ou à un *s'okher*, celui qui l'a loué, tous ces individus remplacent le propriétaire ; ils paient donc le dommage entier, si le bœuf qui l'a causé est un *mouád*, et la moitié du dommage s'il est un *tham*.

GHEMARA.

Fol. 45). On lit dans une beraïtha : Quatre individus remplacent le propriétaire du bœuf, ce sont : le *schomer hinam*, celui qui se charge de garder le bœuf, sans recevoir un salaire pour sa peine ; le *schoel*, celui qui l'emprunte [pour les travaux du champ] ; le *noss'e s'ákhar*, celui qui garde le bœuf pour salaire ; le *sokher*, celui qui loue le bœuf. Si le bœuf a tué un homme, on tue le bœuf, mais ces individus ne paient pas de *khopher* si le bœuf est un *tham* ; mais s'il est un *mouád*, il est tué et on paie le *khopher*. Ces individus sont alors obligés de payer au propriétaire la valeur du bœuf, à l'exception du *schomer hinam*, celui qui le garde sans salaire.

Question. — Pourquoi le *schomer hinam* fait-il exception ? S'ils ont bien gardé le bœuf, et que l'accident soit arrivé d'une façon imprévue, ils doivent tous être acquittés. Si le bœuf n'a pas été gardé, ils doivent tous être condamnés, même le *schomer hinam*, à payer la valeur du bœuf.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le bœuf a été gardé, mais d'une façon imparfaite [v. p. 182 et 192] ; or, cette manière de garder le bœuf est suffisante pour le *schomer hinam*, mais elle est insuffisante pour les autres.

Question. — Notre beraïtha s'accorde-t-elle avec rabbi Meyer ou avec rabbi Joudah ? D'après rabbi Meyer, la beraïtha aurait dû dire « à l'exception du *schomer hinam* et du *sókher* », celui qui loue, car rabbi Meyer assimile le *sókher*, au *schomer hinam*, celui qui garde sans salaire. D'après rabbi

Joudah, la surveillance de cette façon imparfaite est suffisante pour acquitter le propriétaire du paiement, qu'il aurait dû faire pour un *mouád*, s'il ne l'avait pas gardé même de cette façon ; par conséquent il ne doit pas payer le *khopher*, et la beraïtha dit qu'on paie le *khopher*.

Réponse. — Rab Houna, fils de Hinena, dit : Notre beraïtha adopte l'opinion du rabbi Eliézer qu'il n'y a pas de surveillance suffisante pour un *mouád*, c'est pourquoi elle dit qu'il faut payer le *khopher* ; et elle adopte aussi l'opinion de rabbi Joudah que le *sókher* doit être assimilé, non pas au *schomer hinam*, mais au *schomer sakhar*, le gardien pour salaire. Abayé dit : notre bereïtha peut s'accorder entièrement avec rabbi Meyer, car rabbah fils d'Abouhou dit que c'est rabbi Meyer qui assimile le *sókher*, celui qui loue, au *schomer sakhar*, le gardien pour salaire.

Rabbi Elázar dit : Un individu qui se charge de garder un bœuf sans salaire, doit payer si le bœuf cause un dommage, mais il est acquitté si le bœuf est blessé par un autre.

Question. — Si le gardien s'est chargé de faire attention aux coups et blessures, il devrait payer au propriétaire, si le bœuf est blessé. S'il ne s'est pas chargé de cela, pourquoi paierait-il le dommage que le bœuf a causé ?

Réponse. — Rabba répondit : Il s'agit d'un cas où le gardien s'est chargé de faire attention aux coups et blessures, sachant que le bœuf avait l'habitude de frapper avec les cornes. Dans ce cas, on suppose qu'il s'est seulement chargé des dommages que le bœuf pourrait faire aux autres, mais non pas des blessures qu'il pourrait recevoir.

MISCHNAH.

Le propriétaire attache le bœuf par une corde, ferme la porte derrière lui comme on le fait d'ordinaire, et le bœuf sort et cause un dommage ; qu'il soit un *tham* ou un *mouád*, le propriétaire est con-

damné au paiement; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit, il est condamné pour un *tham*, et non pas pour un *mouád*, car il l'a gardé. Rabbi Eliézer dit : Il n'y a pas d'autre garantie suffisante pour un *mouád* que le couteau [1].

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Eliézer, file de Jácob, dit : La surveillance non parfaite est suffisante pour acquitter le propriétaire du bœuf, qu'il soit un *tham* ou un *mouád*.

Rab Ada, fils d'Ahabah, dit : Rabbi Joudah acquitte le propriétaire des charges qui résultent de la circonstance aggravante que son bœuf est un *mouad*, mais il est condamné au paiement qu'il aurait dû faire, si le bœuf était un *tham*.

Remarque. — La mischnah dit au nom de rabbi Joudah que si le propriétaire s'est contenté d'une surveillance non parfaite « il est condamné pour un *tham*, et non pas pour un *mouád* ». On pourrait donc croire que d'après rabbi Joudah, la surveillance *non parfaite* est suffisante pour un bœuf *mouád*, habitué à faire du mal, et elle est insuffisante pour un *tham*, inoffensif, ce qui serait un contre-sens. Rab Ada, fils d'Ahabah, veut donc expliquer ce passage. D'après lui, rabbi Joudah divise le dommage entier qu'on paie pour un *mouád* en deux moitiés, savoir :

---

[1] Il y a, dit Raschi, trois opinions différentes à propos de la garde du *mouad*. La mischnah dit d'abord : « Il ferme la porte devant lui comme on le fait d'ordinaire.» Cela veut dire, qu'il ferme la porte de manière à ce qu'elle puisse résister à un vent ordinaire, et non pas à un vent extraordinaire, comme la ghemara le dit plus bas [fol. 55, verso]. C'est donc une surveillance *non parfaite*. Rabbi Meyer dit que cette surveillance n'est pas suffisante pour acquitter le propriétaire; mais une surveillance parfaite est suffisante. Rabbi Joudah dit que la surveillance non parfaite est également suffisante pour un *mouad* [comme rab Ada, fils d'Ahabah, l'explique dans la ghemara]. Rabbi Eliézer dit que même la surveillance parfaite est insuffisante pour un *mouad*.

1°). La première moitié, à laquelle la loi l'a condamné déjà, quand le bœuf était un *tham*, doit être payée aussi quand le bœuf devient un *mouád*; c'est la moitié qu'on peut appeler *tzad thamouth*, la moitié du *tham*. Cette moitié se paie toujours de la même façon, que le bœuf soit un *tham* ou un *mouád*, c'est-à-dire que la bœuf fasse le mal pour la première fois ou pour la dixième fois; cette moitié se paie toujours de la même façon, à savoir :

a). Cette moitié se paie *migoupho*, du corps du bœuf; le propriétaire peut payer avec autre chose, mais jamais le paiement de cette moitié ne peut dépasser la valeur du bœuf qui a fait le mal, que le bœuf ait fait le mal pour la première fois ou pour la dixième fois.

b). De cette moitié, appelée moitié du *tham*, le propriétaire n'est jamais affranchi, à moins que le bœuf n'ait été soumis à une surveillance *parfaite*, et que l'accident soit arrivé d'une façon tout à fait imprévue. Si le propriétaire n'a gardé le bœuf que d'une façon *non parfaite*, il doit payer la moitié du *tham*, que le bœuf soit un *tham* ou un *mouád*.

2°). La seconde moitié du dommage, qu'on peut appeler *tzád haàdaah*, la moitié du *mouád*, parce qu'elle ne se paie que quand le bœuf est un *mouád*, se distingue de la première, parce que :

a). La moitié du *mouád* se paie *meáliyah*, des meilleurs des terrains [si le défendeur ne la paie pas autrement]. Elle peut dépasser la valeur de l'animal qui a fait le mal.

b). De la moitié du *mouád* le propriétaire est affranchi, s'il a gardé le bœuf même d'une façon *non parfaite*.

La michnah veut donc dire que d'après rabbi Joudah, si le propriétaire s'est contenté d'une surveillance non parfaite, « il est condamné à payer la moitié du *tham* [que le bœuf soit un *tham* ou un *mouád*], et non pas à payer la moitié du *mouad*.

L'idée de rabbi Joudah me semble très-simple. Raschi dit qu'on appelle la surveillance : *non parfaite*, quant la porte fermée derrière le bœuf pouvait résister à un vent ordinaire, mais qu'elle ne pouvait pas résister à un vent extraordinaire. Dans ces circonstances, il suffit de condamner à la moitié du

tham qui ne doit jamais dépasser la valeur du bœuf, mais on ne peut pas le condamner à la moitié du *mouad* qui peut dépasser énormément la valeur du bœuf.

Rab dit : Si le bœuf est un *mouad* pour la corne du côté droit, il n'est pas pour cela un *mouad* pour celle du côté gauche. La ghemara dit que Rab admet l'opinion de rabbi Joudah, en rejetant l'explication de rab Ada, fils d'Ahabah. Mais le célèbre commentaire rabbenou Ascher admet l'explication de rab Ada, fils d'Ahabah.

CINQUIÈME PEREK

MISCHNAH.

(Fol. 46). Si un bœuf *tham* a tué une vache, et qu'on trouve son petit mort à côté d'elle, sans qu'on puisse savoir si le petit est né avant ou après le coup que la mère a reçu, le propriétaire du bœuf paie pour la vache la moitié du dommage, et pour le petit il paie le quart. [Car si le petit est né avant le coup, il n'est pas mort par le coup, et le défendeur ne doit rien ; s'il est né après le coup, c'est le coup qui a fait avorter la vache, et le defendeur doit payer la moitié du dommage pour le petit comme pour la mère. Comme il y a doute, il paie le quart]. Si une vache a tué un bœuf et qu'on trouve son petit à côté d'elle, sans qu'on sache si la naissance a eu lieu avant ou après le coup, le demandeur peut se faire payer à l'égard de la vache toute la moitié du dommage, mais à l'égard du petit il ne peut se faire payer que le quart [la ghemara va l'expliquer]

GHEMARA.

Rab Joudah dit au nom de Samuel que la mischnah qui fait payer le quart du dommage pour le petit qui est mort, adopte l'idée de Soumkhous, qui a dit : « Quand on ne sait pas si l'argent appartient à l'un ou à l'autre, on le partage entre les deux. » Mais les autres docteurs disent : « Celui qui réclame quelque chose doit avoir des preuves ; c'est un grand principe dans la jurisprudence. »

C'est un grand principe, même dans le cas où le demandeur affirme sa prétention avec certitude et le défendeur n'y oppose que des doutes; le demandeur doit avoir des preuves, sans lesquelles on ne lui donne rien. Ce principe s'applique également au cas suivant d'après Samuel:

Voici ce cas: un individu vend à un autre un bœuf, et il se trouve qu'il a la mauvaise habitude de frapper avec les cornes; il est donc mauvais pour être employé aux travaux des champs, mais il est bon pour la boucherie. Dans ce cas, Rab dit que la vente est nulle, car il y a eu erreur ou fraude; Samuel dit: la vente est valable, car le vendeur peut dire qu'il a vendu le bœuf pour la boucherie.—Comment? Est-ce qu'on ne peut pas savoir si l'acheteur est un homme qui achète pour les labeurs des champs ou pour la cuisine? Il s'agit d'un homme qui achète pour l'un et pour l'autre.—Le prix d'un animal employé aux champs étant supérieur à celui qu'on paie pour la boucherie, ne peut-on pas reconnaître, d'après le prix, dans quel but il a été acheté? —Il s'agit d'un temps de cherté où le prix des animaux à l'abattoir est aussi élevé que le prix de ceux qui travaillent aux champs. Si le vendeur n'a pas d'argent, ne peut-il pas dire à l'acheteur: Tu veux que la vente soit nulle et que je te rende ton argent, je te paierai avec le bœuf, car je n'ai pas d'argent? — Il s'agit d'un cas où le vendeur a de l'argent; dans ce cas, si la vente est nulle, l'acheteur qui a donné le prix du bœuf est considéré, disent les Thossephoth, comme un créancier qui réclame une dette, et un créancier a le droit de refuser tout paiement, et réclamer qu'on le paie en argent, si le débiteur en a (1). Rab dit donc que la vente est nulle, car la plupart des acheteurs achètent pour les travaux du champ. Samuel dit que la vente est valable, car le vendeur peut dire qu'il a vendu pour la boucherie; c'est l'acheteur qui réclame son argent, c'est donc à lui d'avoir des preuves qu'il a acheté le bœuf pour les travaux du champ.

---

[1] Les Thossephoth disent au nom de rabbenou Tham qu'il y a trois modes de paiements, savoir:

1) Le salaire de l'ouvrier doit se payer avec de l'argent; si le

L'idée de Samuel est confirmée par une beraïthe, où l'on lit: « Si un bœuf a tué une vache et qu'on trouve son petit mort auprès d'elle, sans qu'on sache si la naissance du petit a eu lieu avant ou après le coup que la mère a reçu, le défendeur paiera pour la vache la moitié du dommage, et pour le petit il donnera le quart, » c'est l'opinion de Soumkhous; mais les autres docteurs disent: « Celui qui réclame doit avoir des preuves; c'est-à-dire le défendeur ne donnera rien pour le petit, si le demandeur n'a pas de preuves qu'il soit mort par suite du coup que le bœuf a donné à la vache.

Rab Samuel, fils de Nah'ameni, ayant voulu rattacher ce principe à un passage biblique, on lui dit qu'il vaut mieux utiliser ce passage pour y rattacher un autre principe, celui que rab Nah'aman a prononcé au nom de Rabbah, fils d'Abouhou. Si Rouben assigne Simon devant le tribunal, et si Simon dit qu'avant de répondre ou avant d'exécuter le jugement il veut qu'on s'occupe d'un autre procès où il réclame à son tour quelque chose de Rouben, on s'occupe d'abord de la réclamation de Rouben, sans égard à l'autre procès, qu'on ne jugera qu'après le premier, puisque c'est Rouben qui a d'abord assigné Simon. Les hommes de la ville de Nahardéa disent: souvent on écoute Simon et on s'occupe de sa réclamation avant de finir l'autre. — Dans quel cas le fait-on? — Quand on voit que le retard fera du tort à Simon (1).

La mischnah dit d'après l'interprétation de Rabba: Si une vache a tué un bœuf et qu'on trouve un petit à côté d'elle sans qu'on sache s'il est né avant ou après le coup, le deman-

---

patron donne autre chose, l'ouvrier peut lui dire: vends-le et donne moi de l'argent.

2) Le créancier peut exiger le paiement en argent, si le débiteur en a; sinon, il est obligé d'accepter autre chose.

3) Le demandeur, pour un dommage causé par les animaux du défendeur, est obligé d'accepter tout le meuble qu'on lui donne; seulement, si on lui donne un champ, il peut le prendre de la première classe.

[1] Après avoir examiné les interprétations de Raschi, de Thossephoth et de rabbenou Ascher, j'ai cru devoir adopter celle que je donne ici.

deur peut se faire payer sur la valeur de la vache toute la moitié du dommage; mais si la vache a disparu et que le petit soit resté, il ne peut se faire payer sur la valeur du petit que le quart du dommage. Car la vache étant un *tham*, son propriétaire doit payer la moitié du dommage *migoupho* (v. p. 49), du corps de la vache; si la vache est perdue, le défendeur n'est pas obligé de payer de sa bourse. Mais le petit, s'il n'était pas encore né pendant que la vache frappait le bœuf, faisait partie du corps de la vache, et le demandeur peut se faire payer sur la valeur du petit aussi bien que sur celle de sa mère. Si le petit est né avant que la vache ait frappé le bœuf, le demandeur n'a aucun droit sur le petit. Comme il y a doute sur l'époque de la naissance, on partage la somme, et le demandeur ne se fera payer sur la valeur du petit que le quart du dommage.

Fol. 47). Rabba est conséquent avec lui-même, car il a dit ailleurs: « Si une vache *tham* cause un dommage, le demandeur peut se faire payer sur la valeur de la vache et du petit qu'elle avait dans le ventre en causant le dommage. » Mais si une poule cause un dommage de telle façon que ce cas appartienne à la catégorie des dommages faits par les cornes (v. plus haut, p. 64), le demandeur ne peut pas se faire payer sur la valeur de l'œuf qu'elle portait au moment de causer le dommage, car l'œuf n'est pas considéré comme faisant partie du corps de la poule, c'est comme une matière séparée du corps de la poule.

Rabba dit encore : Si un bœuf a tué une vache pleine, on ne fait pas payer le défendeur pour la vache à part et pour le petit à part; car il aurait ainsi trop à payer; mais on estime la vache et le petit ensemble, en examinant ce que la vache pleine valait avant la mort et ce qu'elle vaut à présent. Il en est de même, si un individu coupe la main de l'esclave d'un autre individu. On ne fait pas l'estimation de la main à part, c'est-à-dire qu'on ne doit pas estimer quelle somme d'argent un homme exigerait pour laisser couper la main à son esclave, car un homme qui a un esclave bien portant, ne consentira à le laisser mutiler qu'en acceptant des sommes énormes. Mais on

estime ce que l'esclave valait avant la perte de la main et ce qu'il vaut à présent. Il en est de même, si un individu endommage le champ d'un autre, par exemple, en coupant les plantes. On ne fait pas l'estimation des plantes à part; mais on estime ce que le champ valait avant et ce qu'il vaut à présent (v. plus bas, fol. 55, verso).

Si la vache appartient à un individu et le petit à un autre, [le défendeur paie à l'un pour la vache que son bœuf a tué, et à l'autre pour le petit. On estime ce que la vache valait avant la mort et ce qu'elle vaut à présent, et le défendeur paie la différence au propriétaire de la vache]. Si le défendeur est obligé de payer davantage, parce que la vache avait une valeur plus grande à cause de sa graisse, il paie le surplus au propriétaire de la vache, il ne donne rien pour cela au propriétaire du petit. Mais si le défendeur paie davantage, parce que la vache avait une valeur plus grande à cause de son volume qui lui donnait une belle apparence, il y a divergence d'opinions: rab Papa dit qu'il le paie au propriétaire de la vache; rab Ah'a, fils de rab Yka, dit qu'il en donne la moitié au propriétaire de la vache et l'autre moitié à celui du petit; car c'est le petit qui a contribué à rendre le corps de la vache plus volumineux. La ghemara décide qu'on en fasse le partage entre le propriétaire de la vache et celui du petit.

MISCHNAH.

Si un potier met ses pots dans la cour d'un individu sans sa permission, et que l'animal de cet individu les brise, l'individu est acquitté; mais si c'est l'animal qui est blessé par les pots, le potier doit payer le dommage. Si le potier y a mis ses pots avec la permission du propriétaire de la cour, le propriétaire doit payer le dommage des pots brisés.

Si un homme met ses objets dans la cour d'un individu sans sa permission, et que l'animal de l'individu les mange, l'individu est acquitté; mais si

c'est l'animal qui est blessé par les objets, l'homme doit payer les dommages. Si l'homme y a mis ses objets avec la permission du propriétaire de la cour, le propriétaire doit payer la dommage des objets. Si un homme a fait entrer dans la cour d'un individu, sans sa permission, son bœuf, qui y fut tué par le bœuf du propriétaire, ou mordu par son chien [1], le propriétaire est acquitté. Si c'est le bœuf introduit dans la cour qui tue celui du propriétaire, le dommage sera payé; si ce bœuf est tombé dans le puits du propriétaire et a corrompu son eau, le propriétaire du bœuf paiera le dommage; si, en tombant dans le puits il a tué le père ou le fils du propriétaire, le défendeur paie le *khopher* [v. plus haut, p. 189]. Si l'homme y a introduit, avec la permission du propriétaire de la cour, son bœuf qui y fut tué ou mordu par l'animal du propriétaire de la cour, celui-ci paie le dommage.

Rabbi dit : Dans tous les cas qu'on vient de mentionner, si les objets introduits dans la cour sont endommagés, le propriétaire de la cour n'est condamné à payer le dommage que s'il s'est chargé de les garder, car la simple permission n'implique pas l'obligation de garder les objets.

GHEMARA.

Question. — La mischnah dit que, si le potier a mis dans la cour sans permission les pots qui y ont blessé l'animal du propriétaire, le potier paie le dommage, d'où il résulte que

---

[1] Le propriétaire est un païen, car un juif ne devait pas garder de chiens [v. p. 44[.

s'il le fait avec permission, il est acquitté ; car elle admet que la simple permission n'implique pas l'obligation de surveiller les objets pour qu'ils ne fassent pas de mal , la mischnah suit donc l'opinion de Rabbi [1]. Puis elle dit que si le potier a mis ses pots dans la cour avec la permission du propriétaire, et qu'ils y aient été brisés par l'animal du propriétaire de la cour, le propriétaire doit payer. Elle suit donc ici l'opinion des collègues de Rabbi, d'après lesquels la simple permission d'introduire des objets dans la cour implique l'obligation de les garder. Enfin, la mischnah finit par le passage : Rabbi dit que dans tous les cas... car la simple permission n'implique pas l'obligation de les garder. Il y a donc contradiction ; au commencement et à la fin nous trouvons l'opinion de Rabbi, et au milieu celle de ses collègues.

Réponse. — Rabbi Zéra dit qu'en effet les divers passages ne viennent pas du même auteur. Mais Raba dit que la mischnah expose au commencement et au milieu l'opinion des collègues de Rabbi, qui admettent que la simple permission du propriétaire de la cour d'y introduire des objets, implique de sa part l'obligation de les garder, pour qu'ils ne se perdent pas et ne reçoivent aucun dommage, ni même par le vent ; mais l'acte d'introduire les pots avec la permission du propriétaire de la cour n'implique pas de la part du potier l'obligation de les surveiller pour qu'ils ne causent pas de dommage.

La mischnah dit que si un homme introduit sans permission dans la cour d'un individu ses objets qui y causent un dommage à l'animal du propriétaire, il doit payer le dommage. Rab dit que cela s'applique seulement au cas où l'animal s'est blessé en se heurtant contre ces objets, mais s'il s'est fait du mal en les mangeant, le maître des objets est acquitté.

---

[1] Raschi dit qu'on admit d'abord que, si le propriétaire de la cour est chargé de surveiller les objets qu'il permet d'y introduire pour qu'ils ne reçoivent pas de dommage, celui qui les introduit est, à son tour, chargé de les surveiller pour qu'ils ne causent pas de dommage ; mais Rabba rejette cette idée.

Question. — Rab Schescheth dit : Je dirais presque que Rab était couché et endormi quand il a émis cette idée [1]. Car on lit dans une beraïtha : Si un individu donne du poison à l'animal d'un autre individu, il est acquitté devant le tribunal des hommes, mais il sera condamné devant le ciel. La beraïtha parle donc du poison, que les animaux ne mangent pas d'habitude, mais si l'individu lui donne un aliment que l'animal ne refuse pas d'ordinaire, et que cet aliment le tue ou le rend malade, il est condamné devant le tribunal des hommes.

Réponse. — On peut répondre que la beraïtha parle du poison pour nous apprendre que même en donnant à l'animal un objet qu'il refuse d'habitude, il sera condamné devant Dieu, si l'animal l'a mangé. Ou bien on peut dire que la beraïtha parle d'un poison que l'animal ne refuse pas d'habitude, comme la plante appelée *aprazitha*.

Question. — On lit ailleurs : Si une femme entre chez un individu sans permission moudre son froment, et que l'animal de l'individu le mange, l'individu est acquitté ; mais si l'animal en reçoit un dommage, la femme doit le payer. Ceci n'est pas conforme à l'opinion du Rab.

Réponse. — Il ne s'agit pas ici d'un cas où l'animal a reçu un dommage en mangeant le froment, mais où il s'est blessé en se heurtant contre le froment.

Autre question contre Rab. — On lit dans un autre endroit : Si un individu introduit sans permission dans la cour d'un autre, son bœuf qui y mange du froment et meurt, il n'y a pas de condamnation ; mais si le bœuf y est entré avec permission, le propriétaire de la cour est condamné à payer le dommage.

Réponse. — Quand le propriétaire donne la permission d'in-

---

[1] C'est une expression qu'on trouve souvent adressée à Rab par rab Schescheth. Je ne me rappelle pas l'avoir vue adressée à un autre docteur du Thalmud.

troduire le bœuf, il a l'obligation de le garder, et il en est responsable, même si le bœuf s'étranglait lui-même.

Question. — Quand le propriétaire de la cour se charge de garantir les objets introduits de tout dommage, cette garantie est-elle générale? implique-t-elle que les objets ne doivent recevoir aucun dommage de qui que ce soit, ou se rapporte-t-elle seulement au propriétaire et aux siens, par exemple qu'ils ne doivent recevoir de dommage par son bœuf ou par son chien, mais sans garantie contre un dommage venant du dehors?

Réponse. — Rab Joudah, fils de Simon, lit dans la beraïtha de l'école de Karna, dans la division intitulée *nezakin*, dommages [1]: Si un individu met ses objets dans la cour d'un autre sans permission et qu'un bœuf étranger vienne les manger, il y a acquittement; si l'individu y a mis ses objets avec permission et que le bœuf étranger soit venu les y manger, il y a condamnation à payer le dommage. Qui est acquitté et qui est condamné? C'est probablement le propriétaire de la cour dont parle la beraïtha, en disant qu'il est acquitté, si les objets y ont été mis sans permission, et qu'il doit payer le dommage de ces objets, s'il a permis de les y mettre. Il en résulte que s'il se charge de les garantir, la garantie est générale.

Réplique. — Non, la beraïtha parle du propriétaire du bœuf.

Fol. 48). — Qu'importe au propriétaire du bœuf la permission de mettre les objets dans la cour? Si le maître des objets avait le droit de les mettre dans la cour, c'est comme s'ils se trouvaient chez lui; or, si un animal mange quelque chose dans le domaine du demandeur, le propriétaire de l'animal doit payer le dommage. Si le maître des objets n'avait pas le droit de les mettre dans la cour, c'est comme si le bœuf les avait

---

[1] Elle correspond à la division de la mischnah, intitulée *nezikin*. C'est peut-être *nezakin* qu'il faut lire, pluriel de *nezek*, dommage.

trouvés dans la rue; or, si un animal mange quelque chose dans la rue, le propriétaire est acquitté [V. plus haut, p. 69].

Autre réponse. — On lit ailleurs : Si un homme fait entrer dans la cour d'un autre individu son bœuf sans permission et qu'un bœuf étranger y vienne le tuer, il n'y a pas de condamnation ; mais s'il l'y fait entrer avec permission et qu'un bœuf étranger vienne l'y tuer, il y a condamnation. — Qui est acquitté et qui est condamné? — C'est probablement du propriétaire de la cour qu'on parle, en disant qu'il est condamné à payer le dommage causé par un bœuf étranger, s'il a donné la permission au demandeur d'y faire entrer son bœuf. Il en résulte que, s'il se charge de garantir le bœuf, la garantie est générale.

Réplique. — Non, on parle du propriétaire du bœuf. — Que lui importe la permission de faire entrer le bœuf dans la cour? — Il lui importe beaucoup, si on adopte l'opinion de rabbi Triphon, qu'on paie le dommage entier pour un bœuf *tham* qui tue un animal dans le domaine du demandeur, tandis qu'on ne paie que la moitié du dommage, si le bœuf *tham* le fait dans la rue. Si donc le demandeur avait le droit de faire entrer son bœuf dans la cour, c'est comme si le bœuf se trouvait chez lui, et le défendeur paiera le dommage entier. Si le demandeur n'avait pas le droit d'y faire entrer son bœuf, c'est comme si ce bœuf se trouvait dans la rue, et le défendeur n'est pas condamné à payer le dommage entier, mais seulement la moitié du dommage ; la beraïtha veut donc dire que dans ce cas il n'y a pas de condamnation à payer le dommage *entier*.

Une femme est allée dans une maison, avec permission pour y cuire son pain. Le propriétaire de la maison avait une chèvre qui mangea la pâte et en mourut. Le fait se présenta devant Rabba qui condamna la femme à payer pour la chèvre.

Question. — Est-ce que Rabba est en désaccord avec Rab qui dit [plus haut, p. 201] que si un homme met dans la cour d'un autre individu sans permission ses objets, et que l'animal du

propriétaire les mange et en meurt, le défendeur n'est pas condamné à payer pour l'animal, car c'est lui-même qui s'est tué en mangeant.

Réponse. — Il y a une différence entre ces deux cas. Dans le cas de Rab, l'homme a mis ses objets dans la cour sans permission, par conséquent il ne s'est pas chargé de les surveiller; dans le cas de Rabba, la femme avait la permission d'entrer avec sa pâte, par conséquent elle devait la surveiller.

Question. — Cette réponse n'est pas admissible. Il y aura même contradiction avec la décision du cas suivant: Si une femme entre chez un individu sans permission pour moudre son froment, qui est mangé par l'animal du propriétaire, il est acquitté; mais si c'est l'animal qui en reçoit un dommage, la femme doit le payer. Il en résulte que si la femme entre avec permission, elle est acquittée.

Réponse. — Une personne qui a la permission d'entrer quelque part, comme la femme qui entre pour moudre son froment, n'est pas du tout chargée de garder la maison et de surveiller les objets; le maître de la maison est là, qu'il la garde. Mais le cas de Rabba est un cas tout spécial. Il s'agit d'une femme qui entre pour cuire le pain; elle a donc nécessairement les bras nus, par conséquent le maître de la maison ne peut pas y rester, il est obligé d'en sortir; c'est pourquoi la femme est chargée de surveiller la maison et ce qui s'y trouve [1].

Rabba dit : Si un homme fait entrer sans permission dans la cour de quelqu'un son bœuf, qui y creuse des fosses, le propriétaire du bœuf est condamné à payer le dommage que son animal fait dans la cour, et le maître de la cour doit payer les dommages causés par la fosse, car c'est à lui de la combler.

Rabba dit encore : Si un homme fait entrer sans permission

---

[1]. Ce passage nous montre que la chasteté, la convenance et le respect pour les femmes étaient très-répandus parmi les juifs, puisqu'ils motivaient des lois spéciales.

dans la cour de quelqu'un son bœuf, et que ce bœuf blesse le maître de la cour ou bien que le maître se blesse en se heurtant contre le bœuf, le propriétaire du bœuf doit payer le dommage. Si le bœuf en fientant a sali et gâté les vêtements du maître de la cour [c'est l'interprétation de rab Papa], son propriétaire est acquitté. Car les matières du bœuf qu'il a lâchées dans la cour, sont comme une pierre ou un objet quelconque qui sont nuisibles aux passants lesquels peuvent s'y heurter, ou comme une fosse qui est nuisible aux passants qui peuvent y tomber. Tout cela appartient donc à la catégorie de la fosse [V. plus haut, p. 3]. Or, si un individu creuse une fosse et si un âne y tombe et meurt et brise son harnais ou les objets qu'il portait, le défendeur paie pour l'âne et non pas pour les objets qu'il portait. Il en est de même dans tous les cas qui appartiennent à la catégorie des dommages causés par la fosse; car tout objet qui fait obstacle aux passants est assimilé à la fosse d'après Samuel. Il est vrai que Rab distingue entre les objets abandonnés et les objets qui appartiennent à quelqu'un. Les premiers sont assimilés à la fosse; s'ils causent un dommage, on paie pour l'homme ou l'animal qui s'y heurte et non pas pour les objets qu'il porte. Les derniers sont la propriété du défendeur, qui en est responsable comme pour son bœuf ou pour ses animaux; s'ils causent un dommage, il faut payer pour l'homme blessé et pour ses objets déchirés. Cependant, notre cas sera, d'après Rab également assimilé à la fosse, car les matières du bœuf sont d'ordinaire abandonnées et n'apartiennent à personne.

Rabba dit encore: Si un homme entre sans permission dans la cour de quelqu'un, et qu'il blesse le maître de la cour, ou bien si le maître s'est blessé en se heurtant contre lui, il doit payer le dommage; mais si le maître de la maison l'a blessé, il est acquitté. Rab Papa dit que le maître est acquitté seulement dans le cas où il ignorait la présence de celui qui est entré; mais s'il connaissait sa présence, il doit payer le dommage; quoique l'autre entre sans permission, il n'a pas le droit de le blesser.

Rabba et rab Papa sont conséquents avec eux-mêmes. Car

Rabba ou rab Papa a dit ailleurs : Deux individus se trouvent dans un endroit où ils ont le droit de se trouver tous les deux comme dans la rue, ou bien ils se trouvent dans une place où aucun d'eux n'a le droit de rester ; dans ces cas si l'un d'eux cause un dommage à l'autre, il doit le payer ; mais si le demandeur s'est blessé en se heurtant contre l'autre, le défendeur est acquitté. Il en résulte que, si l'un d'eux a le droit de rester dans l'endroit, comme dans sa maison, et que l'autre n'ait pas de permission pour y entrer ; celui qui a le droit d'y être n'est pas condamné à payer le dommage qu'il cause à l'autre [dont il ignore la présence] ; mais celui qui y est entré sans permission est obligé de payer le dommage qu'il cause à l'autre.

On a vu dans notre mischnah que Rabbi est en désaccord avec les autres docteurs. Rab adopte l'opinion des autres docteurs ; Samuel adopte celle de Rabbi.

MISCHNAH.

Si un bœuf, voulant frapper un autre bœuf, a frappé une femme enceinte qui a avorté, le propriétaire du bœuf n'est pas obligé de payer pour le fœtus ; mais si un homme, voulant en frapper un autre, a frappé une femme enceinte qui a avorté par suite du coup, il doit payer pour le fœtus [Exode XXI, 22]. Comment paie-t-on pour un fœtus ? On estime ce que la femme valait [comme esclave ou comme ouvrière] avant l'avortement et ce qu'elle vaut à présent, et le défendeur paiera la différence.

Fol. 49). Mais rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'on ne peut pas le faire de cette manière, car une femme vaut plus pour le travail après l'avortement ou l'accouchement que pendant la grossesse ; il vaut donc mieux qu'on estime la valeur que l'enfant

aurait s'il vivait, et le défendeur la paie au mari de la femme. Si le mari est mort, le défendeur la paie à ses héritiers. Si la femme est une esclave libérée ou une prosélyte, le défendeur ne paie pas pour le fœtus; c'est-à-dire, d'après Raschi, si le mari de la femme était un esclave libéré ou un prosélyte qui n'a pas d'héritiers, il n'y a pas de paiement à faire après sa mort [1].

GHEMARA.

Rab Ada, fils d'Ahabah, dit: Si un bœuf frappe une femme enceinte qui avorte, le propriétaire du bœuf n'est pas obligé de payer pour le fœtus. Rab Papa dit: Si un bœuf frappe une esclave enceinte qui avorte, le propriétaire du bœuf paie pour le fœtus.

La mischnah dit que si le mari était un esclave libéré ou un prosélyte qui ne laisse pas d'héritiers après sa mort, le défendeur est acquitté. Rabbah dit que cela s'applique au cas où le mari vivait encore quant l'avortement a eu lieu, car dans ce cas le défendeur était débiteur du mari, qui est mort sans héritiers. Mais si le mari est mort avant l'avortement, le défendeur est obligé de payer à la femme pour le fœtus. Rab Hisda dit, au contraire, que le défendeur est acquitté, si le mari est mort avant l'avortement.

Question contre Rabbah. — On lit dans une beraïtha: Si un homme frappe une femme et la fait avorter, il paie à la femme pour le dommage et pour la douleur [V. plus bas fol. 83], et au mari pour le fœtus; si le mari est mort, il donne sa part à

---

[1] Raschi dit que, d'ordinaire, les prosélytes se mariaient entre eux, ainsi que les esclaves libérés; car les esclaves et les prosélytes étaient tous étrangers, et les étrangers ont plus de relations entre eux qu'avec les indigènes. Si ces hommes mouraient sans enfants, ils n'avaient pas d'héritiers en Palestine, où ils n'avaient pas de parents.

ses héritiers ; si la femme meurt, ses héritiers héritent d'elle Si les époux étaient des esclaves libérés ou des prosélytes qui n'ont pas de parents héritiers, le défendeur ne paie pas pour le fœtus [si le mari est mort].

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas où le mari qui est prosélyte ou esclave libéré, est mort après l'avortement; mais s'il meurt avant l'avortement, le défendeur paie à la femme pour le fœtus.

Rab Yeba le vieux adressa à rab Nahaman la question qui suit: Un homme a hypothéqué ses terrains par un acte écrit à un prosélyte qui n'a pas d'héritiers, un autre individu possède l'acte, et le prosélyte meurt sans enfants. Il est certain que la possession de l'acte ne suffit pas pour l'acquisition des terrains. Mais il est douteux si elle suffit pour l'acquisition de l'acte lui-même. Si un homme prend une chose qui n'appartient à personne, dans le but de faire l'acquisition de la chose elle-même, elle lui est acquise; mais ici l'individu a pris probablement l'acte, non pas pour faire l'acquisition d'un morceau de parchemin, mais pour obtenir les terrains; dans ce cas le parchemin ne lui est pas acquis, et un autre peut s'en emparer. Ou bien on peut dire qu'en le prenant il pensait aussi à faire l'acquisition du parchemin. La question reste douteuse.

Rabbah dit: Un homme donne un gage pour une dette à un prosélyte qui n'a pas d'héritiers, le prosélyte meurt sans enfants, et un individu s'empare du gage pour en faire l'acquisition; dans ce cas on l'oblige de le rendre à son propriétaire; car aussitôt que le prosélyte meurt sans héritiers, il n'y a plus d'hypothèque, et le gage doit retourner au propriétaire. Un prosélyte qui n'a pas d'héritiers donne un gage à son créancier, le prosélyte meurt sans enfants, et un autre individu s'empare du gage; dans ce cas il paiera au créancier sa dette et il gardera le reste.

Question. — Comment un autre individu peut-il s'emparer du gage qui se trouve dans la maison du créancier? Aussitôt que le prosélyte est mort sans héritiers, le créancier a acquis

le gage comme sa propriété, parce que ce gage se trouve dans sa maison. Car rabbi Jossé, fils de Hanina, a dit : « la cour d'un homme acquiert pour lui sans qu'il le sache. » C'est-à-dire la position de l'objet dans sa cour ou dans sa maison, compte pour un acte de prise de possession, de sorte qu'un objet n'appartenant à personne qui se trouve dans le domaine d'un individu, lui est acquis comme sa propriété en vertu de cette position seule, quoique l'individu ignore la présence de l'objet.

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas où le créancier est en voyage. Car rabbah est d'avis que si le maître de la cour est là, de sorte qu'il pourrait prendre lui-même en possession l'objet qui s'y trouve, pour en faire l'acquisition, la cour peut le lui acquérir même à son insu ; mais s'il est en voyage, de sorte qu'il n'aurait pas pu faire lui-même l'acte de prise de possession pour acquérir l'objet, la cour ne peut pas le lui acquérir.

La gehemara rejette cette distinction ; elle décide que la position de l'objet, qui n'a pas de propriétaire, dans le domaine d'un individu est toujours suffisante pour que l'objet soit acquis, même quand il est en voyage. Si donc on dit que l'homme qui s'empare du gage en question peut le garder, cela ne peut s'appliquer qu'au cas où le gage ne se trouvait pas chez le créancier.

MISCHNAH.

Si un individu creuse un puits dans son domaine privé, et que l'ouverture du puits se trouve dans un domaine public, ou bien il le creuse dans un domaine public et laisse son ouverture dans son domaine privé, ou bien encore il le creuse dans son domaine privé et laisse son ouverture dans le domaine privé d'un autre individu, il est condamné à payer le dommage des hommes et des choses qui tombent dans le puits.

Remarque. — Raschi dit qu'il s'agit ici d'un cas où le propriétaire du domaine dans lequel se trouve l'ouverture du puits, permet à tout le monde d'y marcher. Si le demandeur n'a pas le droit d'entrer dans ce domaine, ni d'y laisser ses objets, le défendeur peut lui dire: Qu'as-tu fait chez moi? Le commentaire rabbenou Ascher dit que, si l'ouverture du puits se trouve dans le domaine privé d'un autre individu, il ne paie que pour les dommages subis par cet individu.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha: Si un individu creuse un puits dans un domaine privé [chez soi] et laisse son ouverture dans le domaine public [1], il doit payer les dommages; c'est le cas de l'Ecriture d'après rabbi Ismáel. D'après rabbi Akiba, l'Ecriture parle d'un cas où un individu creuse un puits chez soi, en gardant le puits pour son usage, et en abandonnant au public la place où le puits se trouve. Cette beraïtha est expliquée différemment par les docteurs Rabbah et rab Joseph.

Rabbah dit: Rabbi Ismáel et rabbi Akiba sont d'accord pour condamner au paiement celui qui creuse un puits dans un domaine public.

Fol. 50). — Mais dans le cas où un individu creuse un puits chez soi, en abandonnant au public la place où le puits se trouve, rabbi Akiba le condamne à payer les dommages, mais rabbi Ismáel l'acquitte, car il peut dire: la place m'appartient, je veux bien permettre qu'on y marche, mais qu'on prenne garde au puits; je n'ai pas donné la permission au public d'y marcher pour me gêner et pour prendre la responsabilité des dommages qu'ils reçoivent faute d'attention.

Rab Joseph dit: Rabbi Ismáel et rabbi Akiba sont d'accord

[1] J'adopte la variante du commentaire connu sous le nom de *Maharscha* [initiales des mots *morenoü harab Samuel Edels*].

pour condamner au paiement celui qui creuse un puits chez soi, en abandonnant au public la place où le puits se trouve, et en gardant le puits pour son usage. Mais s'il creuse un puits dans le domaine public, rabbi Ismaël le condamne au paiement, mais rabbi Akiba l'acquitte, car il pense qu'un homme n'est responsable que des choses qui lui appartiennent en propre, comme des dommages causés par son bœuf ou par son puits, et non pas d'un puits qui n'est pas sa propriété [1].

On lit dans une beraïtha : Si un individu a creusé ou ouvert un puits pour l'usage public, il n'est pas condamné à payer les dommages qu'il cause aux passants.

On lit dans une autre beraïtha : Il ne faut pas jeter des pierres dans le domaine public pour en débarrasser le sien. Un individu jeta un jour des pierres dans le domaine public pour en débarrasser le sien. Un *hassid*, un homme pieux, le rencontra et lui dit : Pourquoi jettes-tu les pierres d'un endroit qui ne t'appartient pas [car il peut perdre sa fortune] sur une place qui t'appartient ? [car le domaine public lui appartiendra toujours comme à tout le monde]. L'individu, ne comprenant pas le sens de ces paroles, se moqua de lui. Un jour il a perdu sa fortune et il était obligé de vendre son domaine. En marchant dans le domaine public, il se heurta contre les pierres qu'il y avait jetées lui-même. Alors, comprenant les paroles du Hassid, il lui donna raison.

MISCHNAH.

Si un individu creuse un puits dans le domaine public, et qu'un bœuf ou un âne y tombe et meure,

[1] Le célèbre commentaire rabbenou Ascher rejette cette idée. Il rappelle les principes de la ghemara, qui adopte [à l'exception de trois cas] toujours l'opinion de Rabbah contre rab Joseph, et l'opinion de rabbi A'kiba, s'il n'est pas en désaccord avec la majorité. Il en résulte que celui qui creuse une fosse dans un domaine public, est condamné au paiement pour l'avoir creusée, ainsi que celui qui la creuse chez soi, s'il est permis au public de marcher dans la place où la fosse se trouve [v. rabbenou Ascher, fol. 133, recto].

l'individu doit payer le dommage, à la condition que le puits ait une profondeur de 10 *tephah'im* [1], car la chute à cette profondeur peut faire mourir un bœuf ou un âne. Si le puits n'a pas cette profondeur, il est acquitté si l'animal meurt; mais il est condamné à payer le dommage si l'animal reçoit une blessure.

GHEMARA.

Rab dit : Il est écrit: « Si un individu creuse un puits... et qu'il y tombe un bœuf ou un âne... il paiera, et le mort sera pour lui » [Exode XXI, 33 et 34]; l'Ecriture parle ici d'un puits qui tue par la chaleur, et non pas par la violence du choc, c'est-à-dire que celui qui le creuse est condamné au paiement, parce que la chaleur du puits contribue à tuer l'animal. Quand même, dit Raschi, le bœuf se seralt brisé le crâne, que son ventre se serait ouvert, ou qu'il se serait fracturé la patte, et que par suite de cette fracture il serait devenu maigre et faible, on peut toujours dire que ce n'est pas le choc seul qui a fait le mal, mais que la chaleur du puits y a aussi contribué. On pourrait conclure, dit la Ghemara, des paroles de Rab que, s'il n'y avait que le choc, le cas appartiendrait à la catégorie des dommages causés par une action indirecte, et le défendeur devrait être acquitté, car c'est la terre qui a tué l'animal, la terre qui n'appartient pas au défendeur, et dont il n'est pas responsable, et le puits n'en a été qu'une *grama* [2], une cause indirecte [3].

---

[1] *Tephahi'm*, pluriel de *tophah'* [Exode, XXV, 25], mesure de quatre travers de doigt.

[2] Voir plus haut [p. 118] pour la *grama*.

[3] On pourrait, je crois, interpréter autrement les paroles de Rab. Il n'est pas du tout en désaccord avec Samuel. Il admet que le défendeur doit être condamné, quand même il n'y aurait eu que le choc pour tuer l'animal. Les paroles de Rab ont pour but de répondre à une objection qu'on pourrait faire à notre mischnah et

Samuel dit : Celui qui creuse le puits est condamné parce que la chaleur tue l'animal qui y tombe ; mais à plus forte raison il doit être condamné, si le choc tue la bête. Mais il ne faut pas croire qu'il n'est condamné que si l'animal meurt par le choc ; non, quand même le puits aurait été rempli de laine, où il n'y aurait aucun choc, il serait condamné, si l'animal y mourait par la chaleur.

Quelle est la différence pratique, demande la ghemara, entre l'opinion de Rab et celle de Samuel, puisque dans tous les puits il y a de la chaleur ? — On répond que si l'individu, au lieu de creuser un puits, élève un endroit dans le domaine

---

que la ghemara a fait elle-même ici [fol. 51] et dans le traité Synhedrin. D'après une mischnah et une beraïtha, on devrait jeter celui qui fut condamné à mort, d'une hauteur triple de la hauteur d'homme pour que mort s'ensuive. La ghemara demande : Pourquoi a-t-on besoin d'une si grande hauteur ? N'avons-nous pas une mischnah qui dit à propos d'un bœuf ou d'un âne qui tombent dans un puits et meurent, que celui qui l'a creusé doit payer le dommage, si le puits a une profondeur de 10 *tephah'im*, « car la chute à cette profondeur peut tuer un bœuf ou un âne. » Si donc 10 *tephah'im* peuvent tuer un bœuf, on n'a pas besoin d'une hauteur triple de la hauteur d'homme pour tuer le condamné. On répond qu'on augmente la hauteur pour que la mort arrive plus rapidement, afin d'abréger les souffrances [v. plus bas, fol. 51, recto, et Synhedrin, fol. 45, recto]. Eh bien, Rab donne ici à cette question une autre réponse. Il pense que la profondeur de 10 *tephah'im* ne suffit pas pour tuer un bœuf par le choc seul, puisque pour tuer un condamné il faut une hauteur triple de celle de la hauteur d'homme ; mais la profondeur de 10 *tephah'im* peut tuer le bœuf par la chaleur de la fosse qui l'étouffe.

Cette interprétation aurait l'avantage de ne pas attribuer à Rab cette idée bizarre, de considérer celui qui creuse un puits pour qu'un bœuf y meure par le choc, comme un *gorem*, le tuant indirectement, et non pas comme un cas de *garmi* [p. 118].

Du reste, il est certain que Samuel ne s'adresse pas du tout à Rab pour combattre son opinion. Au contraire, il est d'accord avec lui ; puisqu'il dit : « Il ne faut pas croire qu'il n'est condamné que si l'animal est tué par le choc ; non. » Est-ce à Rab qu'il aurait pu dire cela, si Rab admettait qu'on n'était pas condamné pour le choc ?

Il est possible, du reste, qu'il y ait divergence d'opinion entre Rab et Samuel, mais sous un autre rapport, sous le rapport de la science. Rab a bien étudié les animaux ; il a fait des études pen-

public, et si le bœuf qui y marche, en tombe et meurt, le défendeur devrait être acquitté d'après Rab, et condamné d'après Samuel.

Question. — Notre mischnah dit: Si le puits n'a pas la profondeur de 10 *tephah'im*, et qu'un bœuf ou un âne y soit tombé, celui qui l'a creusé est acquitté si l'animal meurt; mais il doit payer le dommage, si l'animal est blessé. Pourquoi est-il acquitté, si l'animal meurt? C'est probablement qu'à la profondeur de moins de 10 *tephah'im* le choc n'est pas assez fort pour tuer, quoiqu'il y ait toujours de la chaleur. Il en résulte que si le défendeur est condamné, si le puits est profond de 10 *tephah'im*, c'est parce que le bœuf meurt par le choc.

Réponse. — Non, c'est parce qu'à la profondeur de moins de 10 *tephah'im* il n'y a pas assez de chaleur pour tuer, mais il y en a assez pour blesser ou pour rendre malade.

Un cas s'est présenté devant rab Nahaman, d'un bœuf qui est tombé dans l'eau avec laquelle on arrose les champs. L'endroit n'avait, dit Raschi, que la profondeur de 6 *tephah'im*. Rab Nahaman a dit que le bœuf est *trephah* [1]. Il en résulte, dit la ghemara, que d'après rab Nahaman, un bœuf peut se

---

dant dix-huit mois, chez un berger, pour apprendre quelles sont les maladies des bestiaux qui sont curables, et quelles sont celles qui sont incurables [Synhedrin, fol. 5, verso]. Il émet donc l'avis qu'un bœuf ne meurt pas par le choc en tombant d'une hauteur de 10 *tephah'im*. C'est pourquoi il dit qu'on ne peut pas condamner le défendeur pour le choc; seulement, il pense que le bœuf peut mourir par la chaleur, et il condamne celui qui creuse le puits, parce que la chaleur peut tuer l'animal qui y tombe. Samuel, à son tour, était médecin, et il prétend que le bœuf peut mourir par le choc seul à la profondeur de 10 *tephah'im*.

La différence entre Rab et Samuel serait alors celle que la ghemara indique ici, à savoir: que si le bœuf tombe d'un endroit élevé à terre, celui qui a fait l'élévation de la hauteur de 10 *tephah'im* serait acquitté d'après Rab, et condamné d'après Samuel.

[1] Tout animal qui a attrapé une maladie ou une plaie rapidement et sûrement mortelle, s'appelle *trepha*, et il est défendu d'en manger la viande.

tuer par la violence du choc, en tombant dans un endroit qui n'a pas même la profondeur de 10 *tephah'im*.

Question. — Rabba fait une objection à rab Nahaman de notre mischnah, qui dit: Si le puits n'a pas une profondeur de 10 *tephah'im*, et qu'un bœuf ou un âne y soit tombé, celui qui l'a creusé est acquitté, si l'animal est mort. Il en résulte que le choc ne tue pas un bœuf s'il n'y a pas 10 *tephah'im* de profondeur; c'est pourquoi il est acquitté, car il ne devait pas s'attendre à la mort du bœuf.

Fol. 51). — *Réponse.* — Non, la mischnah l'acquitte en cas de mort et le condamne en cas de blessure, parce qu'à la profondeur de moins de 10 *tephah'im* il n'y a pas assez de chaleur pour tuer, mais il y en a assez pour blesser ou pour rendre malade [1].

MISCHNAH.

Deux individus ont en commun un puits; l'un d'eux s'en sert [2] et ne le couvre pas; l'autre s'en sert à son tour et ne le couvre pas non plus [enfin un animal y tombe], c'est le second qui doit payer le dommage.

---

[1] S'il n'y a pas assez de chaleur pour tuer, le défendeur ne doit-il pas être condamné, si la violence du choc peut tuer le bœuf?

Raschi répond à cette question que la mischnah l'acquitte, car elle adopte l'opinion de Rab, d'après lequel si l'animal meurt dans le puits par le choc, celui qui l'a creusé n'en a été que la cause indirecte. Il me semble qu'il vaut mieux répondre, surtout si on adopte mon interprétation des paroles de Rab, que d'après rab Nah'aman, la mischnah parle d'un cas où il n'y avait pas de choc, par exemple, comme Samuel le dit, si le puits était rempli de choses molles. Raschi lui-même donne cette réponse plus loin [fol. 51, verso, dans l'article *Khegon schelo*].

[2] C'est ainsi que Raschi l'interprète plus bas [fol. 51, verso, article *Verischon meemeth miphter*].

GHEMAHA.

Question. — Comment faut-il comprendre le cas d'un puits qui appartient à deux individus? On le comprend d'après rabbi Akiba, d'après lequel, si un individu creuse un puits dans son domaine, en permettant au public de passer dans ce domaine et en gardant pour soi l'usage du puits, et qu'un animal y tombe, il doit payer le dommage. Il est donc possible que le puits ait été creusé dans une place qui appartient à deux individus, qui permettent au public le passage dans la place, et qui gardent le puits pour leur usage commun. Mais si on admet, qu'en creusant un puits dans son propre domaine, quoiqu'on permette au public le passage, on n'est pas responsable des dommages qu'il cause [v. plus haut, p. 211], et qu'on n'est condamné à payer les dommages qu'en creusant le puits dans une place publique, comment ce puits peut-il appartenir à deux individus? Est-ce que les deux individus ont envoyé un troisième pour qu'il creuse le puits dans la place publique? — Dans ce cas c'est le troisième individu qui est seul responsable. — Est-ce que l'un a creusé 5 *tephah'im* et l'autre a creusé les autres 5 en complétant la profondeur de 10 *tephah'im*? Dans ce cas la mischnah ne pourra s'expliquer que d'après Rabbi, si l'animal est blessé; car on lit dans une beraïtha: Si un individu creuse une fosse à la profondeur de 9 *tephah'im*, et qu'un autre y creuse le dixième, c'est le dernier qui doit payer le dommage qui y a lieu. Rabbi dit qu'il faut distinguer: si l'animal est mort, c'est le dernier seul qui paie, et non pas le premier qui n'a creusé que la profondeur de 9 *tephah'im*, profondeur qui n'aurait pas tué le bœuf; mais si le bœuf est blessé, ils paient tous les deux, car l'animal peut se blesser aussi en tombant dans une profondeur de 9 [et même 5] *tephah'im*. On voit donc que d'après Rabbi, il est possible que deux individus soient tous les deux responsables, si le bœuf est blessé en tombant dans le puits qu'ils ont creusé. Mais, d'après les collègues de Rabbi, ils ne sont pas responsables tous les deux; et même

d'après Rabbi, le dernier est seul responsable, si l'animal meurt.

Réponse. — Rabbi Johanan dit : Ils peuvent être responsables tous les deux, s'ils ont ensemble arraché une motte de terre pour compléter la profondeur de 10 *tephah'im*.

On lit dans une beraïtha : Si un individu creuse un puits jusqu'à la profondeur de 10 *tephah'im*, et l'autre en creuse jusqu'à 20, et un troisième jusqu'à 30 [et qu'un animal y tombe], ils sont tous les trois condamnés au paiement.

Question. — On lit ailleurs : Un individu creuse un puits jusqu'à la profondeur de 10 *tephah'im* [mais il le fait très-large], et un autre en a diminué la largeur [si un individu y tombe et meurt par la chaleur du puits qui est maintenant profond et étroit], c'est le dernier qui doit payer le dommage. Comment accorder ce passage avec notre beraïtha? Il faudra donc admettre que ce passage a été rédigé d'après l'opinion des collègues de Rabbi, qui ont dit plus haut que, si un individu creuse un puits à la profondeur de 9 *tephah'im*, et qu'un autre le complète jusqu'à 10, le dernier est seul responsable ; tandis que notre beraïtha adopte l'opinion de Rabbi, que si l'animal est blessé, le premier est également responsable, car il a creusé 9 *tephah'im* qui sont suffisants pour que l'animal s'y blesse, de même ici le premier est également responsable de la mort de l'animal, car il a creusé 10 *tephah'im* qui sont suffisants pour tuer le bœuf.

Réponse. — Rab Zbid dit : On peut admettre que ce passage et notre beraïtha sont rédigés tous les deux d'après l'opinion des collègues de Rabbi, qui admettent également que le premier et le deuxième individus sont aussi responsables que le troisième, parce que chacun d'eux a creusé 10 *tephaph'im*, une profondeur suffisante pour tuer un bœuf. S'il est dit dans le passage qu'on vient de citer, que celui qui a diminué la largeur du puits est seul responsable, c'est qu'il s'agit d'un cas où le premier individu qui a creusé le puits à la profondeur

de 10 *tephah'im*, l'a fait tellement large, qu'il n'y avait pas assez de chaleur pour tuer le bœuf qui y tomberait.

D'autres disent que rab Zbid accorde ce passage et la beraïtha avec l'opinion de Rabbi. S'il est dit dans ce passage, que le dernier qui a diminué la largeur du puits est seul responsable, c'est que le premier l'a fait tellement large qu'il n'y avait pas de chaleur même pour causer le moindre dommage à l'animal qui y tomberait.

Rabba dit: Si un individu met des pierres sur les bords du puits, en complétant ainsi la profondeur de 10 *tephah'im*, c'est un cas semblable à celui dont parlent Rabbi et ses collègues dans la beraïtha sus-mentionnée. Mais Rabba a des doutes dans le cas où cet individu a plus tard enlevé les pierres avec lesquelles il a complété la profondeur du puits, ou bien si dans le cas de la beraïtha, celui qui a creusé le dixième *tophah* l'a comblé plus tard pour rétablir le puits dans l'état où il était avant son intervention. Peut-on dire qu'il doit être acquitté, parce qu'il a rendu son intervention nulle, puisqu'il a comblé le *tophah* qu'il avait creusé, ou qu'il a enlevé les pierres? Ou bien quand il a complété la profondeur du puits, il en est devenu responsable, comme s'il l'avait creusé tout entier, de sorte qu'il ne suffise plus de détruire ce qu'il a fait, mais qu'il faille combler tout le puits. Ce doute n'est pas résolu.

Rabbah fils de Bar Hanah, dit au nom de Samuel fils de Martha: Si le puits est d'une profondeur de 8 *tephah'im*, mais qu'il y ait de l'eau jusqu'à 2 *tephah'im*, le défendeur est condamné à payer si l'animal qui y tombe meurt, comme s'il y avait 10 *tephah'im* de profondeur; car un seul *tophah* d'eau compte comme 2 *tephah'im* sans eau. On a des doutes cependant pour le cas où le puits est profond de 9 *tephah'im*, et l'eau monte jusqu'à un *tophah*, ou bien si le puits est de 7 *tephah'im* et que l'eau monte jusqu'à trois. Ces doutes ne sont pas résolus.

Rab Schezbi demanda à Rabbah: Que faut-il décider, si un individu est assigné par le demandeur pour avoir élargi l'ouverture du puits? Rabbah répondit: Il n'a pas fait de mal, il a, au contraire, diminué la chaleur du puits. Mais rab Schezbi répliqua: Il a augmenté les chances d'y tomber, en rapprochant

l'ouverture du puits. Rab Asché dit donc qu'il faut distinguer les cas : si l'animal est mort par la chaleur, l'individu n'est pas condamné, car il a diminué la chaleur ; si l'animal est mort par le choc, l'individu est condamné pour avoir augmenté les chances de tomber. D'autres disent que rab Asché distingue autrement les cas : Si l'animal est tombé du côté où l'individu a élargi le puits, celui-ci est condamné pour avoir augmenté les chances de la chute ; mais si l'animal est tombé du côté opposé l'individu n'est pas condamné, car l'animal serait tombé sans lui, et parce qu'il a encore fait du bien en diminuant la chaleur.

Si le puits est aussi large que profond, il y a divergence d'opinion entre Rabbah et rab Joseph, quoique tous les deux disent qu'ils racontent seulement ce que Rabbah, fils de bar Hanah a dit au nom de rabbi Mané. D'après l'un, le puits a toujours de la chaleur, à moins qu'il ne soit plus large que profond ; si donc la largeur est égale à la profondeur, il y a de la chaleur pouvant tuer un animal qui y tombe ; il faut donc payer le dommage. D'après l'autre, il n'y a de chaleur que quand le puits est plus profond que large ; si la largeur est égale à la profondeur, il n'y a pas de chaleur suffisante pour tuer l'animal ; le défendeur est donc acquitté.

Question. — Notre mischnah dit : Si l'un d'eux se sert du puits et ne le couvre pas, et si l'autre s'en sert ensuite et ne le couvre pas non plus, c'est le deuxième qui doit payer le dommage, et le premier est acquitté. Dans quelles conditions le premier doit-il être acquitté?

Réponse. — Il y a divergence d'opinion entre Rabbah et rab Joseph, quoique tous les deux disent qu'ils racontent seulement ce que Rabbah fils de bar Hanah a dit au nom de rabbi Mané. D'après l'un, le premier est acquitté, si en quittant le puits sans le couvrir, il a laissé son associé y puiser de l'eau à son tour, car il devait penser que l'autre le couvrirait. D'après l'autre, il n'est acquitté que s'il a remis à son associé le couvercle du puits.

La même divergence d'opinion se rencontre parmi les *tha-*

naim [prédécesseurs ou contemporains de la mischnah]. Car on lit ailleurs: Si l'un des associés puise l'eau du puits, et que l'autre vienne et lui dise: laisse-moi, je veux puiser à mon tour [et le premier s'en va sans couvrir le puits, et un accident arrive], le premier est acquitté. Si en quittant le puits, il a laissé le deuxième occupé d'en puiser de l'eau, Rabbi Eliézer, fils de Jacob, dit: il n'est acquitté que s'il a remis à son associé, le couvercle du puits.

Question. — Pourquoi ce désaccord?

Réponse. — Rabbi Eliézer fils de Jacob, adopte le principe *yesch bererah*, c'est-à-dire que si deux associés se servent d'un objet qui leur appartient à tous les deux, chacun d'eux est considéré comme se servant de sa part seulement; et s'il y a responsabilité il n'a que sa part de cette responsabilité, et il n'a pas la responsabilité entière de l'objet, car il ne se sert jamais que de sa part et non pas de celle de son associé. Si donc un accident est arrivé par suite de l'existence du puits, celui qui a puisé le dernier ne peut pas avoir la responsabilité entière de l'objet, puisqu'il n'est propriétaire que de sa part et qu'il ne se sert jamais que de sa part; il faut donc que le premier soit condamné à payer aussi sa part [1]. Les collègues de rabbi Eliézer adoptent le principe *en bérerah*, c'est-à-dire qu'on ne peut pas considérer chaque associé comme ne se servant que de sa part seulement. Chacun, au contraire, se sert de l'objet entier à son tour, étant le propriétaire de la moitié et le *schoel* [celui qui emprunte un objet pour s'en servir] de l'autre moitié. Quand le tour de l'autre associé arrive, il se sert également de l'objet entier, étant aussi propriétaire de la moitié, et *schoel* de l'autre moitié. Or, un *schoel* qui se sert d'un objet emprunté, en est responsable, car il prend sur soi la responsabilité du propriétaire de l'objet. Il en résulte que chacun des associés, en se servant de l'objet qui leur appartient en commun, en a la responsabilité entière, d'abord pour la moi-

[1] Cependant, si le premier a remis au second le couvercle, celui-ci est devenu le gardien du puits, et il a la responsabilité *entière*, comme le gardien d'un dépôt, et le premier est acquitté.

tié comme propriétaire, et puis pour l'autre moitié comme *schoel*. C'est pourquoi ils disent : Si le premier, en quittant le puits, a laissé le deuxième occupé à puiser de l'eau, il est acquitté ; car le deuxième en se servant du puits, en a la responsabilité *entière*.

Rabbi Elazar dit : Si un individu vend un puits à quelqu'un, il suffit qu'il lui en remette le couvercle pour que le puits lui soit acquis. Il s'agit, dit la ghemara, d'un cas où l'acheteur veut valider l'achat, non pas par le paiement, mais par la *hazakah* [1], en se servant de l'objet acheté, ce qui constituera la prise de possession. Si le vendeur du puits ne remet pas le couvercle, l'acheteur ne peut valider l'achat par la *hazakah*, que si le vendeur lui dit : va faire la *hazakah* pour valider l'acquisition ; mais ces paroles ne sont pas nécessaires, s'il lui remet le couvercle.

Fol. 32). — Rabbi Josué, fils de Lévy, dit : Si un individu vend à quelqu'un une maison, il suffit qu'il lui en remette la clef pour que la maison lui soit acquise. Il s'agit ici également d'un cas où l'acheteur veut valider l'achat par la *hazakah*, prise de possession ; le vendeur n'a pas besoin de lui dire : va faire la *hazakah* pour valider l'acquisition, s'il lui remet la clef de la maison.

Risch Lakesch dit au nom de rabbi Yanaï : Si un individu vend à quelqu'un un troupeau, il suffit qu'il lui en remette le guide pour que le troupeau lui soit acquis. Il s'agit, dit la ghemara, d'un cas où l'acheteur veut valider l'achat par la *meschikhah*, [2] ; le vendeur n'a pas besoin de lui dire : va faire la *meschikhah*, s'il lui remet le guide du troupeau.

Question. — Qu'est-ce que c'est que ce guide ?

Réponse. — Ici [à Babylone] on dit que c'est la cloche au son de laquelle on fait marcher le troupeau. Rab Jacob dit que

---

[1] *Hazakah*, prise de possession.

[2] *Meschikhah*, de *maschakh*, tirer, attirer à soi. C'est l'action d'attirer la marchandise à soi pour valider la vente [v. ma traduction de Kethouboth, p. 106].

c'est la chèvre qui marche devant le troupeau. C'est aussi ce qu'un Galiléen appela guide, en disant dans un sermon devant rab Hisda : Quand le berger est en colère contre le troupeau, il rend le guide aveugle.

MISCHNAH.

Si le premier après s'être servi du puits l'avait couvert, et que le dernier ait trouvé le puits ouvert [le couvercle s'étant cassé] et qu'il ne l'ait pas couvert, c'est le dernier qui est condamné au paiement des dommages causés par le puits. Si le propriétaire du puits l'a *bien* couvert, et si un bœuf ou un âne en marchant sur le couvercle est tombé dans le puits, le propriétaire est acquitté; mais si la fermeture n'était pas suffisante, il est condamné à payer le dommage. Si un ouvrier travaille dans le puits, et qu'un bœuf ou un âne, effrayé par le bruit du travail, est tombé en avant, le propriétaire du puits paiera le dommage [la ghemara va l'expliquer]; si effrayé par le bruit du travail, il est tombé en arrière, le propriétaire est acquitté. Si un bœuf ou un âne qui tombe dans un puits porte un harnais qui se brise, le défendeur paiera pour l'animal et non pas pour le harnais. Si un bœuf dont l'intelligence ou l'instinct n'est pas dans sa maturité normale [1], est tombé dans un puits, le propriétaire est condamné au

[1] Le texte dit *sourd-muet, fou ou mineur*. Il est évident qu'on ne peut pas le prendre à la lettre, quand il s'agit d'un bœuf. Mais c'est une locution constamment employée pour désigner l'insuffisance de l'intelligence chez l'homme; c'est pourquoi la même locution est employée pour désigner le bœuf, dont l'intelligence ou l'instinct n'a pas sa maturité normale.

paiement [1]; mais si un garçon ou une petite fille, ou un esclave ou une flamme esclave y est tombé, le propriétaire est acquitté, c'est-à-dire, d'après le commentaire Thossephoth Jom toh, qu'il ne paie rien, si l'homme est mort [si le bœuf tue un homme, le propriétaire du bœuf paie le *khopher* [v. folio 9, verso], mais il paie le dommage, si l'homme s'est blessé en tombant [2].

---

[1] La mischnah aime souvent les antithèses, qui sont un des meilleurs moyens mnémotechniques employés en grand nombre et très-souvent par les thalmudistes, d'autant plus que presque toujours il fallait retenir toutes les sentences par cœur sans les inscrire. La règle voulait que, si un animal mourait dans la fosse, on payât le dommage; mais si un homme, une femme ou un enfant y mourait, on ne payait pas le *khopher*. La mischnah indique cette règle en s'exprimant en antithèses, et en disant qu'on est condamné pour la mort d'un petit animal non encore développé, mais qu'on est acquitté quand il s'agit de la mort d'un petit enfant.

C'est, à mon avis, le véritable sens des paroles de la mischnah. Mon interprétation s'accorde aussi avec la ghemara, qui rapporte l'opinion de rabbi Jérémie, lequel dit : D'après la mischnah, le propriétaire du puits doit évidemment payer pour la mort d'un bœuf dont l'intelligence ou l'instinct est bien développé, et à l'état normal; mais la mischnah dit qu'il est condamné, même quand il s'agit de la mort d'un bœuf dont l'intelligence ou l'instinct n'est pas dans sa maturité normale, parce que l'animal est trop petit, ou qu'il soit atteint d'une maladie qui produit des troubles dans son intelligence ou dans son instinct. La mischnah croit devoir nous l'apprendre, dit rabbi Jérémie, parce qu'on pourrait croire qu'il y a là une circonstance atténuante pour le propriétaire du puits, qui peut dire que c'est la faute du manque d'intelligence de l'animal; c'est-à-dire, que le demandeur n'aurait pas dû laisser un animal pareil sans surveillance [fol. 54, verso].

Mais je ne peux pas comprendre l'idée de Rabba et de la beraïtha, d'après laquelle le défendeur est acquitté si le bœuf jouissait de ses facultés intellectuelles; car le bœuf aurait dû faire attention en marchant. Du reste, l'expression de la mischnah ne permet guère une interprétation pareille. En effet, supposons que la mischnah veuille nous apprendre qu'il faut faire une distinction entre un petit veau et un bœuf adulte et sain d'esprit, à savoir : qu'il

GHEMARA.

Question. — **Notre mischnah dit que si le premier, après s'être servi du puits, l'avait couvert, et si le dernier a trouvé le puits ouvert et qu'il ne l'a pas couvert, c'est le dernier qui paie seul les dommages causés par le puits, et le premier est acquitté. Jusqu'à quand le premier est-il acquitté?**

---

faut payer pour le petit, et qu'on est acquitté si c'est un bœuf bien développé qui est mort dans le puits. S'il en est ainsi, il est évident que ce n'est pas le paiement pour le petit que la mischnah a besoin de nous apprendre. Il n'y a là rien de nouveau. Voilà déjà plusieurs folios où l'on nous dit, et que l'on répète, ce que la Bible dit du reste très-clairement, que si un individu creuse un puits, et qu'un animal quelconque y tombe, il faut payer le dommage. Ce qui serait véritablement nouveau, ce serait l'acquittement quand il s'agit de la mort d'un bœuf bien développé. Par conséquent, au lieu de dire : « Si un bœuf fou ou petit est tombé, il faut payer, » la mischnah devrait dire : « Si un bœuf bien développé et sain d'esprit est tombé, on est acquitté. »

En outre, si l'on admettait une distinction pareille concernant l'intelligence du bœuf, on devrait nous dire à quelle époque le bœuf devient majeur; comment reconnaître la santé de son esprit; si le bœuf intelligent doit faire attention pour ne pas tomber, peut-on dire la même chose de l'intelligence de l'âne et des autres bêtes, ou seulement du bœuf seul?

Enfin nous ne trouvons nulle part, dans le Thalmud, cette distinction. Citons, par exemple, un passage. On lit dans une beraïtha : Il y a des aggravements dans les cas de dommages faits par la corne, qui n'existent pas dans ceux de dommages causés par le puits, car si un bœuf tue un homme, on paie le *Khopher*, mais si un homme meurt dans le puits, on ne paie pas le *Khopher*..... Pourquoi ne parle-t-elle pas de l'autre aggravement qui existe dans les cas de dommages faits par la corne, et qui n'existe pas dans ceux de dommages causés par le puits; c'est que dans les premiers cas, on paie pour les harnais et les objets que l'animal mort portait sur soi, tandis que dans les cas du puits, on paie pour l'animal qui y tombe, et non pas pour son harnais? — On répond que la beraïtha adopte l'opinion de rabbi Joudah, qui fait payer pour le harnais brisé dans le puits..... Un autre répond que la beraïtha a mentionné quelques différences, mais qu'elle a laissé de côté certaines autres, comme celle qui concerne le har-

Réponse. — Rab dit : Il est acquitté tant qu'il n'a pas vu que le puits était ouvert. Samuel dit : Il est acquitté tant qu'on ne lui a pas appris que le puits était ouvert [1]. Rabbi Johanan dit qu'il ne suffit pas qu'il l'ait appris, il faut encore qu'il ait eu le temps, avant que le dommage n'ait eu lieu, de faire couper des arbres pour faire un couvercle afin de couvrir le puits, puisqu'il l'a déjà couvert, et que le bois du premier couvercle s'est cassé par un accident dont il n'est pas responsable.

Question. — Si le propriétaire du puits l'a couvert avec un couvercle qui pouvait résister aux bœufs, mais qui pouvait se briser par le poids des chameaux [2], et que les chameaux aient passé sur le couvercle et l'aient endommagé, et puis soient venus les bœufs qui y soient tombés, le propriétaire du puits doit-il payer le dommage ou non ? — Si c'est un endroit où les chameaux passent fréquemment, le propriétaire doit payer, car il devait s'y attendre et mettre un couvercle plus solide. Si les chameaux y sont rares, il est évident qu'il doit être acquitté. Mais si les chameaux viennent parfois, seulement il

---

nais. On fait alors l'objection contre cette réponse : Si la beraïtha avait négligé d'autres choses encore, on pourrait dire qu'en effet, elle ne tenait pas à énumérer toutes les différences. Mais quand on voit qu'elle énumère toutes les différences qui existent entre les diverses catégories de dommages, *sans rien omettre*, comment peut-on dire qu'elle a négligé celle qui concerne le harnais ? [Fol. 9 verso, et 10 recto].

On voit que personne n'a pensé ici à cette différence qui existe entre le puits et la corne, c'est qu'il faut payer si son bœuf tue avec les cornes un autre bœuf bien développé et sain d'esprit ; tandis qu'on est acquitté si ce bœuf, bien développé, tombe dans le puits.

De tout cela il résulte, à mon avis, que la mischnah n'a jamais voulu faire une distinction à propos du puits, et acquitter le propriétaire du puits si le bœuf est bien développé et jouissant d'une bonne santé intellectuelle.

[1] Raschi et les Tossephoth cherchent à découvrir la différence qu'il y a entre Rab et Samuel. Je crois qu'il n'y en a aucune ; seulement, la ghemara tient à citer les propres paroles de ces docteurs [v. plus haut, p. 10].

[2] Je crois, qu'il s'agit de chameaux chargés de fardeaux.

n'y en avait pas quand il fit le couvercle, est-il responsable ou non?

Réponse. — Notre mischnah dit: S'il l'a *bien* couvert et qu'un bœuf ou un âne y soit tombé, il est acquitté. Comment le bœuf est-il tombé, si le couvercle était bon? Il faut donc admettre qu'il était bon pour les bœufs et non pas pour les chameaux, et que les chameaux l'ont endommagé. Si les chameaux étaient fréquents, il doit être condamné; sinon il est évident qu'il doit être acquitté, et la mischnah n'a pas besoin de nous enseigner une chose si simple. Il faut donc admettre que la mischnah parle précisément du cas dans lequel on vient d'exprimer des doutes. Il en résulte donc, que dans ce cas le propriétaire du puits est acquitté.

Réplique. — On ne peut rien conclure de la mischnah. Elle parle peut-être d'un cas, dit rabbi Isaac fils de bar Hanah, où le couvercle a été rongé par les vers.

Autre réponse. — Notre mischnah dit ensuite: Si la couverture n'était pas suffisante... il doit payer le dommage. Est-ce que la mischnah a besoin de nous enseigner une chose si simple? Il faut donc admettre que la mischnah parle ici précisément du cas dans lequel on vient d'exprimer des doutes. Il en résulte donc, que dans ce cas le propriétaire du puits doit payer.

Réplique. — La mischnah ne veut nous apprendre ici rien de nouveau. Elle veut seulement compléter son idée; comme elle a dit d'abord que s'il a *bien* couvert le puits il est acquitté, elle complète sa pensée en ajoutant que, si la couverture n'était pas suffisante, il doit payer.

D'autres disent que le doute portait sur un autre cas. Il est certain, disent-ils, que si les chameaux y viennnent parfois et si ces chameaux ont endommagé le couvercle, le propriétaire doit payer pour les bœufs qui y sont tombés, car il devait s'y attendre et faire un couvercle assez solide pour résister même aux chameaux. Mais il y a doute dans le cas où les

chameaux viennent parfois et peuvent endommager le couvercle, seulement ils ne sont pas venus et le couvercle a été endommagé par les vers, ce qui est un accident imprévu. Peut-on condamner le propriétaire du puits, parce que son couvercle n'était pas suffisant et qu'il n'a pas fait son devoir, puisqu'il devait se garantir contre les chameaux, ou bien ne le condamnera-t-on pas pour ne pas s'être garanti contre les chameaux, puisque les chameaux ne sont pas venus [1].

Réponse. — Notre mischnah dit: S'il l'a *bien* couvert et qu'un bœuf ou un âne y soit tombé, il est acquitté; et rabbi Isaac fils de bar Hanah dit qu'il s'agit d'un couvercle rongé par des vers. Est-ce qu'on a besoin de nous apprendre une chose si simple, qu'il n'est pas responsable, et qu'il ne pouvait prévoir l'accident causé par les vers? Il faut donc admettre, qu'il s'agit précisément du cas pour lequel on vient d'exprimer des doutes, et on veut nous apprendre que le propriétaire du puits est acquitté.

Réplique. — On ne peut rien en conclure. Il s'agit peut-être d'un couvercle assez solide pour résister aux bœufs et même aux chameaux, et on veut nous apprendre qu'on n'est pas responsable de l'accident imprévu causé par les vers, car on pourrait croire peut-être qu'on est responsable pour ne pas être venu de temps en temps frapper sur le couvercle pour savoir, s'il est solide ou s'il est rongé par les vers.

Autre réponse. — Notre mischnah dit ensuite : Si la couverture n'était pas suffisante... on doit payer le dommage. Est-ce qu'elle a besoin de nous enseigner une chose si simple? Il faut donc admettre qu'elle parle précisément du cas pour lequel on vient d'exprimer des doutes, et elle veut nous apprendre qu'on condamne le propriétaire du puits, parce qu'il n'a pas

---

[1] Le texte emploie ici le mot *migo* dans le sens de *parce que*, et non pas dans celui qu'il a d'ordinaire dans le Thalmud.

fait son devoir, puisqu'il devait se garantir contre les chameaux.

Réplique. — La mischnah ne veut nous apprendre ici rien de nouveau. Elle veut seulement compléter son idée; comme elle a dit d'abord que, si le propriétaire a *bien* couvert le puits il est acquitté, elle complète sa pensée en ajoutant que, si la couverture n'était pas bonne, il doit payer.

Autre réponse. — On lit dans une beraïtha: Si le bœuf qui est tombé dans le puits n'est pas dans sa maturité normale [1], ou bien s'il est aveugle ou s'il est tombé dans la nuit, le propriétaire du puits doit payer le dommage; mais si c'est un bœuf bien développé et dont les facultés intellectuelles sont normales, et qu'il soit tombé dans le jour, le propriétaire est acquitté [2]. Il en résulte qu'on ne condamne pas le propriétaire parce qu'il n'a pas fait son devoir, puisqu'il devait couvrir le puits pour que le bœuf aveugle, etc., n'y tombe pas. Il en est de même dans notre cas; on ne le condamne pas, parce qu'il n'a pas fait son devoir de se garantir contre les chameaux, puisque ce ne sont pas les chameaux qui ont endommagé le couvercle.

Notre mischnah dit: Si un ouvrier travaille dans le puits, et qu'un bœuf ou un âne, effrayé par le bruit du travail, soit tombé en avant, le propriétaire du puits doit payer le dommage; si, effrayé par le bruit du travail, il est tombé en arrière, le propriétaire est acquitté. Rab interprète la mischnah en ce sens, que si le bœuf est tombé dans le puits de la profondeur de 10 *tephah'im*, la face contre terre, il y est mort non-seulement par le choc, mais aussi par la chaleur du puits, c'est pourquoi le propriétaire du puits doit payer le dommage. Mais s'il est tombé dans le puits la face en haut, il n'est pas mort par la chaleur, mais seulement par le choc, c'est pourquoi le pro-

[1] Le texte dit, comme dans la mischnah : bœuf sourd-muet, fou ou mineur [v. plus haut, p. 224, note],

[2] Voir pour cette beraïtha, plus haut [p. 224, note].

priétaire est acquitté, car le choc à une profondeur de 10 *tephah'im* ne doit pas tuer un bœuf, c'est donc un accident imprévu qu'il y soit mort [1].

Fol. 53). — Rab est conséquent avec lui-même; car il a dit plus haut [p. 213] que le puits dont parle la Bible [celui de 10 *tephah'im*], tue le bœuf par la chaleur et non pas par le choc [1].

Samuel interprète autrement la mischnah; Si le bœuf est tombé dans le puits, dit-il, la face contre terre ou la face en haut, le propriétaire du puits doit payer le dommage; car Samuel maintient son opinion qu'à la profondeur de 10 *tephah'im*, le choc tue le bœuf, comme le fait la chaleur [1]. Mais s'il est tombé en arrière en dehors du puits, le propriétaire du puits est acquitté.

Question contre Rab. — On lit ailleurs: Si le bœuf est tombé dans le puits, soit la face contre terre, soit la face en haut, on doit payer le dommage.

Réponse. — Rabbah dit [2]: Il s'agit ici d'un bœuf qui est tombé la face contre terre, mais qui s'est retourné avant de toucher le fond du puits, de sorte que la chaleur a produit son effet au commencement de la chute. Rab Joseph dit qu'on parle ici d'un cas, où le bœuf est tombé dans un puits où son cadavre a corrompu l'eau, et c'est le propriétaire du bœuf qui doit payer, car il n'avait ni droit, ni permission de laisser entrer son bœuf dans le domaine du propriétaire du puits. Rab Hisda donne une autre réponse, en adoptant une autre interprétation des paroles de Rab [2], qui veut dire, d'après rab

---

[1] On a vu plus haut [p. 213], que j'adopte une interprétation nouvelle; c'est cette interprétation que je maintiens ici, qui n'est pas celle de Raschi.

[2] Dans la ghemara, la réponse de rab Hisda se trouve avant celles de Rabbah et de rab Joseph; mais j'ai mis les deux, qui peuvent s'accorder avec mon interprétation des paroles de Rab, avant celle de rab Hisda qui adopte l'interprétation mentionnée plus haut [v. p. 213].

Hisda, que le propriétaire du puits creusé dans une place publique est acquitté, si le bœuf meurt par le choc, car c'est alors la terre publique qui l'a tué, et celui qui a creusé le puits n'en a été que la cause indirecte. Mais dans le passage qu'on vient de citer, où il est dit qu'il faut payer le dommage, quand même le bœuf est tombé dans le puits, la face en haut, on parle d'un puits creusé dans le domaine du défendeur; alors il faut qu'il paie le dommage, car la terre qui a tué le bœuf par le choc appartient au défendeur.

Rab Hananiah lit une beraïtha qui est d'accord avec Rab. Car elle dit: La Bible dit que le propriétaire du puits doit payer le dommage si le bœuf est tombé dans le puits comme il tombe d'ordinaire, c'est-à-dire la face contre terrre, C'est pourquoi il faut que le propriétaire du puits paie le dommage si le bœuf, effrayé par le bruit du travail, tombe la face contre terre; mais il est acquitté, si le bœuf tombe dans le puits la face en haut [1].

Question. — La mischnah dit: Si un ouvrier travaille dans le puits, et qu'un bœuf ou un âne, effrayé par le bruit du travail, soit tombé en avant, le propriétaire du puits paie le dommage. Pourquoi ne peut-il pas se défendre, en disant que c'est la faute de l'ouvrier qui a effrayé le bœuf par le bruit de son travail?

Réponse. — Rab Simé fils d'Aschè dit : La mischnah adopte l'opinion de rabbi Nathan, d'après lequel le propriétaire du puits est considéré comme ayant contribué au mal autant que le bruit de l'ouvrier; et comme la victime se trouve dans le puits, son propriétaire doit payer dans tous les cas où l'on ne peut pas se faire payer par l'autre. Or, ici l'ouvrier est ac-

[1] La mischnah dit plus haut, que le puits dont parle la Bible est profond de 10 *tephah'im* [p. 213]. C'est donc du puits de cette profondeur dont parle ici la beraïtha, puisqu'elle parle du puits mentionné dans la Bible. Or, à 10 *tephah'im* le bœuf ne doit pas mourir par le choc seul, d'après mon interprétation de Rab, à moins qu'il ne tombe la face contre terre, où il est étouffé par la chaleur.

quitté, car il n'était que la cause indirecte du mal, par conséquent c'est le propriétaire du puits qui doit payer le dommage. Car on lit dans une beraïtha : Si un bœuf a poussé un autre bœuf dans un puits, le propriétaire du premier bœuf est condamné au paiement, et celui du puits est acquitté. Rabbi Nathan dit : Le propriétaire du bœuf paie la moitié du dommage, et celui du puits paie l'autre moitié.

Question. — N'avons-nous pas une autre beraïtha où rabbi Nathan dit, que le propriétaire du puits paie les trois quarts du dommage, et celui du bœuf un quart ?

Réponse. — Dans la première beraïtha il s'agit d'un bœuf *mouad*, qui a poussé un autre bœuf dans le puits. Or, si le bœuf *mouad* avait seul causé le dommage, en tuant l'autre bœuf avec les cornes, son propriétaire aurait été obligé de payer le dommage entier ; comme il a causé le dommage au moyen du puits, le propriétaire du bœuf et celui du puits paient ensemble le dommage, en en donnant chacun la moitié. Dans la deuxième beraïtha il s'agit d'un bœuf *tham*. Or, si le bœuf *tham* avait seul causé le dommage, en tuant l'autre bœuf avec les cornes, son propriétaire n'aurait payé que la moitié du dommage ; comme il n'a pas fait le dommage seul, il ne paie que le quart.

Question. — La deuxième beraïtha ne s'explique pas bien. Car si on admet que le bœuf et le puits sont considérés comme ayant fait chacun le dommage entier, leurs propriétaires devraient payer chacun la moitié du dommage. Si on admet qu'ils sont considérés comme ayant fait chacun la moitié du dommage, le propriétaire du bœuf *tham* paiera le quart, et celui du puits ne devrait payer que la moitié du dommage et non pas trois quarts, de sorte que le demandeur devrait perdre un quart.

Réponse. — Rabba dit : Rabbi Nathan était un juge [1] et il

---

[1] C'est-à-dire un juge distingué et expérimenté [v. plus haut, p. 180].

approfondissait le jugement. Il admet qu'on considère le bœuf et le puits comme ayant fait chacun le dommage entier, de sorte qu'en effet leurs propriétaires devraient payer chacun la moitié du dommage; cependant le propriétaire du bœuf *tham* ne paie que le quart, car il dit à l'autre : Si j'étais seul à payer, je n'aurais payé que la moitié du dommage, car mon bœuf est un *tham* ; maintenant que mon bœuf n'a pas fait seul le dommage, puisque tu paies aussi, il faut que j'en profite ; je ne paierai donc que le quart, c'est pourquoi il paie un quart, par conséquent l'autre paie trois quarts pour compléter la somme.

On peut dire aussi que rabbi Nathan considère le bœuf et le puits comme ayant fait chacun la moitié du dommage, de sorte qu'en effet le propriétaire du puits ne devrait payer que la moitié, mais le demandeur lui dit: j'ai trouvé ma bête morte dans ton puits, c'est ton puits qui l'a achevée, c'est donc à toi de me dédommager; comme l'autre ne me donne que le quart, puisque son bœuf est un *tham*, tu me donneras trois quarts pour compléter la somme.

Rabba dit: Si Rouben met une pierre au bord du puits de Simon, et qu'un bœuf vienne se heurter contre la pierre et tomber dans le puits, le cas devra se uger exactement comme rabbi Nathan et ses adversaires ont jugé le cas de la beraïtha, où un bœuf a poussé un autre bœuf dans le puits. On pourrait faire une distinction entre ces deux cas. On pourrait dire que dans le cas de la beraïtha le propriétaire du bœuf est condamné au paiement, parce que celui du puits lui dit: Si mon puits n'existait pas, ton bœuf aurait tué la victime avec les cornes; tandis que dans le cas de rabba Rouben peut dire à Simon : Si ton puits n'existait pas, la bête ne serait pas morte; en se heurtant sur ma pierre, elle serait tombée et elle se serait relevée ; par conséquent je ne dois rien payer. Mais Rabba veut nous apprendre qu'on ne fait pas cette distinction-là, car Simon répondrait à Rouben : Sans ta pierre la bête ne serait pas tombée dans le puits.

Rabba dit: Si un homme et un bœuf ont poussé ensemble un homme ou un animal dans un puits, tous les trois, savoir

l'homme, le propriétaire du bœuf et celui du puits, doivent payer le dommage ; s'il s'agit d'un homme blessé ou d'une femme enceinte qui en tombant a avorté, l'homme seul est condamné aux quatre paiements de la blessure [v. plus bas folio 83] ou au paiement pour le fœtus [v. plus haut p. 207], mais les propriétaires du bœuf et du puits sont acquittés. S'il s'agit d'un homme libre ou d'un esclave mort en tombant, le propriétaire du bœuf paiera le *khopher* pour l'homme libre [v. p. 189] ou les 30 sicles pour l'esclave, mais le propriétaire du puits ne paie ni le *khopher*, ni les 30 sicles, et l'homme qui a poussé l'homme libre ou l'esclave dans le puits n'est pas condamné à ces paiements à cause du principe *non bis in idem*, puisqu'il est condamné à mort. S'il s'agit d'un animal avec son harnais ou avec les objets qu'il portait, qui se sont brisés dans le puits, l'homme et le propriétaire du bœuf paieront pour le harnais ou les objets, et le propriétaire du puits est acquitté [v. plus haut, fol. 52].

Notre mischnah dit : Si le bœuf ou un âne portait en tombant dans la fosse un harnais qui s'est brisé, le défendeur paiera pour l'animal et non pas pour le harnais. La mischnah n'est pas d'accord avec rabbi Joudah ; car on lit dans une beraïtha : Rabbi Joudah dit, que le propriétaire du puits paie aussi pour le harnais ou les objets que les animaux portaient en y tombant.

Fol. 54). *Remarque.* — Il y a ici une discussion à propos de l'état de maturité du bœuf. J'en ai parlé déjà plus haut dans une note [p. 224].

MISCHNAH.

Ce que l'écriture dit du bœuf se rapporte à tous les animaux. Ainsi quand un animal quelconque tombe dans un puits, il faut payer le dommage. Si un voleur a volé un animal quelconque, il faut payer le double. Si un individu a trouvé un animal quel-

conque perdu, il faut remplir les devoirs prescrits pour rendre les choses perdues. [Deuteron XXII, 1, 2]. Si un animal quelconque succombe sous le fardeau, il faut lui venir en aide. [Exode XXIII, 5]. Le passage « tu n'emmuselleras pas ton bœuf, lorsqu'il foule le grain » [Deuteron, XXV, 4], s'applique à tous les animaux. Le passage « tu ne laboureras pas avec un bœuf et un âne accouplés, » [Deuteron, XXII, 10], s'applique aussi à tous les animaux, qu'il ne faut accoupler avec un animal d'une espèce différente ni pour la reproduction, ni pour le travail. Enfin le passage « tu te reposeras et... ton bœuf, ton âne... » [Deuteron, V, 14], se rapporte également à tous les animaux. Pourquoi donc la Bible parle-t-elle du bœuf et de l'âne? C'est que ces animaux étaient les plus communs.

SIXIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 55). Si un individu après avoir fait entrer sa brebis dans l'étable en ferme la porte, comme on le fait d'ordinaire [1], et si la brebis est sortie ensuite pour causer un dommage, il est acquitté; s'il n'a pas bien fermé la porte comme on le fait d'ordinaire, il doit payer le dommage. Si la paroi de l'étable s'est écroulée pendant la nuit ou si des voleurs l'ont brisée, et que la brebis soit sortie pour causer un dommage, il est acquitté. Si les voleurs ont fait sortir la brebis qui a causé un dommage, ce sont les voleurs qui doivent payer le dommage. Si le propriétaire a laissé la brebis exposée au soleil, dans un endroit trop chaud pour qu'elle puisse rester en place, ou bien s'il l'a remise sous la garde d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, et qu'elle soit sortie pour causer un dommage, il doit le payer. S'il a remis sa brebis au berger, la responsabilité tombe sur le berger. Si la brebis est tombée dans un jardin, et qu'elle en ait profité, son propriétaire paie selon le profit qu'il en a eu [et non pas selon le dommage qu'elle a causé]; si elle est entrée dans le jardin pour y manger, son

---

[1] Le texte dit *Kharaouy*, comme on doit le faire. j'ai traduit « comme on le fait d'ordinaire », pour éviter une confusion aux lecteurs, car ce que la mischnah appelle *Kharaouy* n'est pas une fermeture suffisante pour certains docteurs.

propriétaire paie selon le dommage causé. Comment paie-t-on selon le dommage? On estime ce que le champ, qui donne une *seah* [mesure] de fruit, valait avant que la brebis en ait mangé une partie, et ce qu'il vaut à présent; mais on n'estime pas, dit Raschi, la valeur de la partie qu'elle a mangée, car le défendeur aurait alors trop à payer. Rabbi Simon dit : Si la brebis a mangé des fruits mûrs, on estime la valeur des fruits mûrs qu'elle a mangés.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Que veut dire l'expression *Kharaouy* [1], fermer la porte, comme on *le fait d'ordinaire*? Il l'a fermée *Kharaouy*, quand la porte peut résister à un vent ordinaire ; elle n'est pas bien fermée comme on le fait d'habitude, quand elle ne peut pas résister à un vent ordinaire.

Question. — Rabbi Mané fils de Patisch, dit : D'après l'explication de la beraïtha, la mischnah acquitte le défendeur, s'il a enfermé sa brebis derrière une porte qui peut résister à un vent ordinaire, quoiqu'elle ne puisse pas résister à un vent extraordinaire. On voit donc que la surveillance *non parfaite* est suffisante pour acquitter le défendeur, quoiqu'il s'agisse ici des cas des catégories de dommages causés par la dent ou par la patte, dans lesquels cas l'animal est toujours considéré comme *mouad*, habitué à causer des dommages en mangeant ou en marchant, comme un bœuf *mouad*, habitué à causer des dommages en frappant avec les cornes. Il en résulte donc que la mischnah adopte l'opinion de rabbi Joudah, que pour un bœuf *mouad* une surveillance *non parfaite* est suffisante, pour que le propriétaire soit acquitté. Car on lit dans une mischnah : Si un individu attache son bœuf par une corde, s'il ferme la porte derrière lui comme on le fait d'ordinaire, et que le bœuf

[1] Voir la note de la page 236.

sorte et cause un dommage, qu'il soit un *tham* ou un *mouad*, le propriétaire est condamné au paiement; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit: Il est condamné pour un *tham* et non pas pour un *mouad*, car il l'a gardé. Rabbi Eliézer dit: Il n'y a pas d'autre garantie suffisante pour un *mouad*, que le couteau [1].

Réponse. — Notre mischnah peut s'accorder aussi avec rabbi Meyer, que pour un bœuf *mouad*, habitué à frapper avec les cornes, une surveillance *non parfaite* ne suffit pas pour être acquitté. Mais ce qui n'est pas suffisant pour les cas de dommages causés par les cornes, peut suffire pour ceux des catégories de dommages causés par la dent ou par la patte. Car rabbi Elázar dit, et d'après d'autres on le trouve dans une beraïtha: Dans quatre catégories de dommages il suffit d'une surveillance ordinaire; ce sont: le puits, le feu, la dent et la patte.

Rabbah dit: On peut conclure des paroles mêmes de la mischnah, qu'elle fait une différence entre les dommages causés par un bœuf *mouad* avec les cornes, et ceux qui sont causés par la dent ou la patte. Car jusqu'à présent la mischnah parlait du bœuf, et ici elle parle d'une brebis, c'est parce qu'une brebis ne cause de dommages qu'avec la dent et la patte.

On lit dans une beraïtha: Rabbi Josué dit: Il y a quatre cas, où le défendeur est acquitté par le tribunal des hommes, ayant causé le dommage par une action indirecte [la ghemara va l'expliquer], et il est condamné par la justice du ciel; ce sont: Si quelqu'un brise le mur d'une étable dans laquelle l'animal de son prochain est enfermé, et que l'animal en sorte et se perde; si quelqu'un abaisse les épis de son prochain devant le feu; si quelqu'un paie à d'autres pour qu'ils déposent un faux témoignage; et si quelqu'un ne veut pas déposer pour son prochain le témoignage des choses qu'il connaît.

---

[1] V. plus haut cette mischnah et la ghemara qui la suit [p. 191].

Question. — Si quelqu'un brise le mur d'une étable, il est acquitté par le tribunal des hommes. Pourquoi ne paierait-il pas, s'il a brisé une paroi solide?

Fol. 56). *Réponse.* — Il s'agit d'une paroi endommagée.

Autre question. — Si quelqu'un abaisse les épis devant le feu, il est acquitté. Pourquoi ne paierait-il pas le dommage, s'il a baissé les épis de façon à ce que le feu puisse les atteindre par un vent ordinaire?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où même après l'abaissement des épis le feu ne pouvait les atteindre que par un vent extraordinaire [qui n'était pas prévu]. Rab Asché dit qu'il s'agit d'un cas où les épis auraient été brûlés sans lui, mais le propriétaire aurait pu se faire payer le dommage par celui qui a été la cause du feu. Il a donc caché les épis dans un sac ou dans une enveloppe, pour que le propriétaire ne puisse pas se les faire payer, car celui qui est la cause du feu ne paie pas le dommage des choses cachées [v. plus haut, p. 25] [1].

Autre question. — Si quelqu'un paie à d'autres pour qu'ils déposent un faux témoignage. Pourquoi ne rendrait-il pas l'argent qu'il s'est fait donner à l'aide des faux témoins?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où il a fait déposer un faux témoignage, non pas pour lui-même, mais en faveur d'un autre individu.

La ghemara cite encore d'autres cas, où l'on est acquitté par le tribunal des hommes et condamné par la justice du ciel: Si quelqu'un donne du poison à l'animal d'un autre [v. plus haut, folio 47].; celui qui cause un incendie par l'intermédiaire d'un mineur, etc. [v. plus bas, fol. 59]; celui qui effraie quelqu'un; le cas mentionné plus haut [fol. 28], où rabbi Meyer est en désaccord avec les autres docteurs.

---

[1] Il faut ajouter que les épis se trouvaient dans un endroit insolite [v. plus bas, folio 61].

Notre mischnah dit: Si la paroi de l'étable s'est écroulée pendant la nuit, ou si des voleurs l'ont brisée, et que la brebis soit sortie pour causer un dommage, le propriétaire est acquitté. Rabbah dit qu'il s'agit ici d'un cas, où la brebis est sortie, en grattant la terre pour se faire un passage.

Question. — Rabbah veut-il dire, que si la brebis était sortie par un autre moyen, son propriétaire serait condamné à payer le dommage que la brebis a causé? Pourquoi? Si la paroi de l'étable était solide, il doit être acquitté, car il ne pouvait pas faire mieux, du moment où il enfermait la brebis dans une étable à parois solides. Si la paroi était endommagée, il doit être condamné même dans le cas où la brebis est sortie en grattant la terre. Car il a manqué à son devoir, en surveillant mal la brebis, puisqu'il devrait s'attendre à ce que la paroi s'écroulerait et que la brebis sortirait par là. Il est vrai que ce à quoi on devrait s'attendre *d'abord*, n'est pas arrivé à *la fin*, puisqu'à *la fin* elle est sortie par un moyen *imprévu*, en grattant la terre, et non pas par l'écroulement de la paroi; il y avait donc ici au *commencement* une *péschiah*, négligence coupable, car il devrait prévoir l'écroulement, et à *la fin* un *ones*, accident *imprévu*, puisque le dommage a eu lieu par suite d'une circonstance qu'on ne pouvait pas prévoir, et que la crainte de l'écroulement qui motiverait sa culpabilité pour ne pas avoir cherché à le prévenir, ne s'est pas réalisée. Il y a des docteurs qui admettent le principe: Si au *commencement* il y a *peschiáh*, négligence coupable de ne pas chercher à empêcher un accident qu'on devait craindre, tandis qu'à *la fin* il y a *ones*, accident imprévu, la chose qu'on devait craindre ne s'étant pas réalisée, le défendeur est acquitté; car sa négligence n'est pas coupable, puisque la crainte qu'on devait avoir ne s'est pas réalisée. D'après ces docteurs, Rabbah a raison. Mais d'autres docteurs n'admettent pas ce principe; ils pensent que s'il était au commencement coupable de ne pas avoir empêché un accident qu'on devrait craindre, la culpabilité n'est pas diminuée parce que, par hasard, la crainte ne s'est pas réalisée, et le défendeur doit payer le dommage, quoiqu'il ait eu lieu non pas

par suite de l'accident qu'on devait craindre et prévenir, mais par suite d'un *ones*, d'un accident imprévu. D'après ces docteurs, si la paroi de l'étable n'était pas solide, le propriétaire de la brebis doit payer le dommage, quoique la paroi ne se soit pas écroulée et que la brebis soit sortie, en grattant la terre.

Réponse. — La mischnah, qui acquitte le propriétaire de la brebis, parle d'un cas où les parois de l'étable étaient solides, de sorte qu'il n'y avait aucune négligence coupable. Mais les paroles de Rabbah se rapportent au passage suivant, où la mischnah dit: Si le propriétaire a laissé la brebis exposée au soleil... et qu'elle soit sortie pour causer un dommage, il doit le payer. C'est à propos de ce passage que Rabbah dit: il doit payer le dommage, quand même la brebis serait sortie par un moyen imprévu, en grattant la terre. Car on devrait prévoir, qu'étant exposée au soleil, elle ferait tout ce qui lui serait possible pour sortir.

La mischnah dit: Si les voleurs ont fait sortir la brebis, ce sont eux qui doivent payer le dommage. Il va sans dire que, s'ils l'ont conduite par la main, ils doivent payer le dommage causé par la brebis, comme si cette brebis leur appartenait à eux-mêmes [1]. Mais la mischnah veut nous apprendre qu'ils sont responsables de la brebis, quand même ils n'auraient fait que lui barrer le chemin pour la forcer de sortir, ou bien, comme Abayé le dit, si les brigands l'avaient frappée pour la forcer de sortir. Rabbah raconte aussi que rab Mathanah a dit au nom de Rab: Si un individu, en barrant le chemin à l'animal de Rouben, le force d'aller dans le champ de Simon, où il mange le blé, cet individu doit payer le dommage. D'après l'interprétation d'Abayé, il s'agit d'un cas où

[1] Raschi s'exprime ici un peu obscurément. Il faut l'interpréter dans le sens des paroles de rabbenou Ascher, qui dit: « Quoique le voleur n'ait pas acquis la brebis par l'action de la *meschikhah*, car il l'a fait sans le consentement du propriétaire, il doit prendre la responsabilité de la bête qui se trouve chez lui, et sur laquelle il a accompli l'acte qui serait valable pour l'acquisition s'il était l'acheteur.

l'individu force l'animal d'aller dans le champ, en le frappant avec un bâton.

Question. — Notre mischnah dit : S'il a remis la brebis au berger, sa responsabilité tombe sur le berger. — Qui a remis? — Est-ce le propriétaire? — La mischnah l'a déjà dit plus haut : Si le propriétaire a remis son bœuf à un *schomer h'inam*, gardien sans salaire, à un *schoel*, celui qui l'emprunte, à un *nos'e s'akhar*, gardien pour salaire... ils prennent la responsabilité du propriétaire [fol. 44, verso]. Il faut donc admettre que la mischnah parle ici d'un gardien qui a remis la brebis au berger, et elle veut nous apprendre que le berger, comme deuxième gardien, est seul responsable des dommages causés par la brebis, et que le premier gardien est acquitté. Il en résulte que la mischnah est contraire à l'opinion de Rabba, qui dit : Si un gardien remet un dépôt à un deuxième gardien, le premier en est responsable vis-à-vis du propriétaire.

Réponse. — La mischnah parle ici d'un berger qui, ayant reçu la brebis du propriétaire lui-même, l'a remise à son subordonné, ce qui se fait d'ordinaire.

Celui qui garde un objet trouvé pour le rendre au propriétaire qui l'a perdu, quand il viendra le réclamer [Deuteron. XXII, 2], n'a de l'objet que la responsabilité d'un *schomer h'inam*, gardien sans salaire, d'après Rabbah. D'après rab Joseph, il en a la responsabilité d'un *schomer s'akhar*, gardien pour salaire, parce qu'étant obligé de faire parvenir l'objet à son propriétaire, il devrait donner du pain [ou autre chose] à un pauvre qui irait chercher le propriétaire et le lui remettre, et il préfère garder l'objet chez lui jusqu'à ce que son propriétaire vienne le chercher; il a donc un profit, en gardant l'objet, et il doit par conséquent être comparé à un gardien pour salaire [1]. D'autres docteurs expriment autrement l'idée de rab

[1] Les commentaires Raschi, Thossephoth, etc., interprètent autrement ce passage. Il est considéré, disent-ils, comme un gardien pour salaire, parce qu'en gardant l'objet il n'est pas obligé de donner du pain à un pauvre mendiant. Les Thossephoth ajoutent que, si le mendiant arrive pendant qu'il est occupé des soins qu'il

Joseph : Il doit être considéré comme un gardien pour salaire, et non pas comme un gardien sans salaire qui ne fait qu'un acte de bienveillance envers le propriétaire, car ce n'est pas

---

donne à l'objet trouvé, de sorte qu'il ne puisse pas faire les deux choses à la fois [donner du pain au pauvre et s'occuper de son objet], il peut continuer son occupation et négliger le pauvre. Mais s'il peut faire les deux choses à la fois, ou l'une après l'autre, il est obligé de les faire toutes les deux.

Il faut donc supposer que l'homme qui a trouvé l'objet n'ait ni femme, ni enfant, ni domestique, auquel il pourrait ordonner de faire manger le mendiant pendant qu'il s'occupe de l'objet. Il faut supposer que l'objet soit de nature à l'occuper souvent et longtemps ; s'il s'agissait, par exemple, de l'argent ou des billets de banque, il pourrait les mettre dans sa poche et s'occuper du mendiant, il faut supposer encore que ce mendiant ne veuille pas attendre une minute, autrement il pourrait toujours lui donner à manger après avoir fini ses occupations. On voit que ce cas est presque impossible.

Du reste en admettant l'interprétation de ces commentaires, l'idée de rab Joseph serait ici très-différente de celle que la ghemara attribue à d'autres docteurs ; d'après les premiers, il gagne en étant affranchi de dépenser la valeur du pain à donner au mendiant ; d'après les autres docteurs, il ne gagne rien, seulement il est assimilé à un gardien pour salaire, parce qu'il a *l'obligation* de garder l'objet, et il ne peut se soustraire à cette obligation, comme un homme qui reçoit un salaire qui a également *l'obligation* de le faire pour le salaire qu'il prend. S'il en était ainsi, la ghemara aurait demandé, quelle est la différence pratique entre ces deux opinions. D'après mon interprétation, au contraire, les premiers docteurs disent en d'autres termes la même chose que les derniers ; les uns et les autres admettent que celui qui garde l'objet ne tire aucun profit matériel de cet objet. Les uns et les autres pensent qu'on l'assimile à un gardien pour salaire, par suite de *l'obligation* de garder l'objet que la loi lui impose, et à laquelle il ne peut se soustraire. Seulement, les derniers docteurs s'expriment simplement, en disant : « Dieu le charge de garder l'objet ; il est donc *obligé* de le faire comme un gardien pour salaire. Les premiers s'expriment autrement : Il a *l'obligation* de faire en sorte que l'objet retourne dans la possession de son propriétaire qui l'a perdu ; il pourrait satisfaire à cette obligation s'il en chargeait un pauvre moyennant salaire [en pain ou en argent], et il économise ce salaire en gardant l'objet, c'est donc toujours *l'obligation* imposée par la loi qui le fait assimiler à un gardien pour salaire.

ici un acte de bienveillance qu'il aurait pu refuser, c'est une *obligation* et un devoir sacré qu'il ne peut pas refuser; par conséquent il est comparable au gardien pour salaire qui ne garde pas non plus l'objet par pure bienveillance, mais pour gagner son salaire il s'engage, et c'est pour lui une *obligation*.

Fol. 57.) — *Question* de rab Joseph contre Rabbah. — On lit dans une beraïtha: Si celui qui a trouvé un objet perdu, le remet dans un endroit où le propriétaire peut le voir, il a satisfait à son devoir et il n'est plus obligé de s'en occuper. Si l'objet a été volé ou perdu, il doit payer la valeur de l'objet. Cela veut dire évidemment que le vol ou la perte de l'objet a eu lieu chez lui avant qu'il l'ait remis dans l'endroit en question. Il en résulte que celui qui garde un objet trouvé est assimilé à un gardien pour salaire, qui est responsable pour le vol ou la perte du dépôt [1].

Réponse. — Il s'agit d'un cas, où le vol ou la perte a lieu dans l'endroit où l'inventeur a remis l'objet, mais il l'a remis au milieu de la journée. On parle dans ce passage de deux

---

[1] Le gardien sans salaire n'est pas obligé de payer si le dépôt est volé ou perdu. Est-ce que ce gardien n'est jamais responsable du vol ou de la perte du dépôt? Non.

Le vol ou la perte peut arriver de trois manières, savoir:

1) Par une négligence coupable appelée *peschiàh*. Dans ce cas, le gardien sans salaire doit en payer la valeur comme le gardien pour salaire.

2) Il n'y a pas eu de *peschiàh*, le gardien a gardé le dépôt contre les accidents ordinaires, et le vol ou la perte a eu lieu par une circonstance rare.

Dans ce cas, le gardien sans salaire est acquitté, mais le gardien pour salaire en est responsable.

3) Le vol ou la perte a eu lieu par un *ones*, une circonstance tout à fait inévitable ou imprévue.

Dans ce cas, le gardien pour salaire est également acquitté, mais le *schoel* [celui qui emprunte un objet] en est responsable.

Quand le Thalmud parle de vol et de perte à propos des gardiens, il est toujours bien entendu qu'il parle d'un vol ou d'une perte qui a eu lieu de la deuxième manière, où il n'y a eu ni *peschiàh*, négligence coupable, ni *ones*, accident inévitable et imprévu.

cas différents : dans le premier cas, il a remis l'objet le matin avant l'heure du travail où les cultivateurs sont chez eux ; dans ce cas s'il a remis l'objet dans un endroit, où le propriétaire peut le voir, il n'a plus besoin de s'en occuper ; si l'objet est volé dans cet endroit, il n'en est pas responsable. Dans le second cas il a remis l'objet au milieu de la journée, quand tout le monde est aux champs ; dans ce cas il ne suffit pas de remettre l'objet où le propriétaire peut le voir, puisque le propriétaire est à cette heure rarement chez lui ; si donc l'objet est volé ou perdu dans cet endroit, il en est responsable.

Autre question contre Rabbah. — La même beraïtha continue : L'inventeur est toujours responsable du vol ou de la perte, jusqu'à ce qu'il ait remis l'objet chez son propriétaire. Il en résulte que si l'objet est volé ou perdu chez lui avant qu'il l'ait remis dans l'endroit en question, il doit payer, comme s'il était un gardien pour salaire.

Réponse. — Rabbah répondit à rab Joseph : Il s'agit ici d'un animal et non pas d'un objet inanimé. Celui qui trouve un animal perdu est obligé de le surveiller davantage ; car les animaux qui se perdent sont des animaux habitués à courir ; il faut donc les soumettre à une surveillance rigoureuse ; s'il ne l'a pas fait, il y a *peschiáh*, négligence coupable ; et il en est responsable, quand même il ne serait qu'un gardien sans salaire.

Question de Rabbah contre rab Joseph. — On lit ailleurs : I n'est pas nécessaire que celui qui trouve un objet perdu le remette dans la maison du propriétaire ; il peut le remettre dans son jardin ou dans ses vieilles masures. On parle ici probablement des jardins ou des masures, où l'objet n'est pas aussi bien en sûreté que dans la maison, et l'on dit qu'il peut y mettre l'objet trouvé. Il en résulte qu'on l'assimile à un gardien sans salaire.

Réponse de rab Joseph. — Il s'agit des jardins et des masures où l'objet est en sûreté comme dans la maison ; il n'y a que cette différence qu'en remettant l'objet dans la maison, le

propriétaire le voit, tandis que dans le jardin il peut ne pas le voir. On veut donc nous apprendre, qu'il n'est pas nécessaire de faire connaître au propriétaire que son objet est remis chez lui. C'est l'opinion de rabbi Elázar, qui a dit: Tous ceux qui doivent rendre un objet, comme un gardien, un voleur, etc., doivent le faire sous les yeux du propriétaire, ou de façon que celui-ci sache que l'objet est rendu; excepté celui qui trouve un objet perdu, qui peut remettre l'objet chez le propriétaire en lieu sûr, sans le lui annoncer.

Question d'Abayé contre rab Joseph. — Rab H'iya fils d'Abba dit au nom de rabbi Joh'anan: Un individu a trouvé un objet perdu, le propriétaire le réclame, et l'autre répond qu'il l'a bien trouvé, mais qu'on l'a volé chez lui, et il se trouve que l'objet est encore chez lui; dans ce cas, il est condamné à payer le double comme un voleur. Il en résulte que celui qui garde un objet trouvé est assimilé à un gardien sans salaire, de sorte qu'en disant que l'objet était volé, il voulait obtenir l'acquittement et ne rien payer, en d'autres termes il voulut voler lui-même l'objet, par conséquent il doit payer le double comme un voleur. Car si on l'assimilait à un gardien pour salaire, il ne pourrait être puni comme un voleur, puisqu'en disant que l'objet était volé, il n'a pas eu l'intention d'obtenir l'acquittement. [Un gardien pour salaire n'est pas acquitté, quand l'objet est volé.]

Réponse de rab Joseph. — Il s'agit ici d'un cas où celui qui garde l'objet trouvé a prétendu qu'un brigand armé le lui a enlevé de force, espérant obtenir ainsi l'acquittement; car un gardien pour salaire lui-même est acquitté, si un brigand armé lui enlève le dépôt, puisque c'est un *ones*, un cas de force majeure. — Comment? demande Abayé, un brigand ne paie pas le double, pourquoi paierait-il le double? — Rab Joseph répond: Je soutiens qu'un brigand armé qui n'ose pas venir devant le monde faire des brigandages, mais qui le fait en se cachant, est assimilé à un voleur qui doit payer le double; de même celui qui garde l'objet trouvé, qui a voulu se faire

acquitter sous prétexte qu'un brigand armé aurait pris l'objet, doit payer le double.

Question. — On lit dans une beraïtha: Un gardien sans salaire peut parfois être condamné à payer le double, ce qui n'arrive pas à un gardien pour salaire. Il en résulte qu'un brigand armé qui se cache n'est pas considéré comme voleur et il ne paie pas le double. Car s'il était considéré comme voleur et obligé de payer le double, un gardien pour salaire qui aurait voulu être acquitté sous prétexte qu'un brigand armé l'aurait enlevé la nuit, devrait aussi, s'il est convaincu de mensonge, payer le double.

Réponse. — Dans ce cas le gardien pour salaire paie en effet le double. Mais la beraïtha veut dire, que le gardien sans salaire paie le double, s'il voulait obtenir l'acquittement sous prétexte que l'objet était volé ou qu'un brigand armé l'avait pris; tandis qu'un gardien pour salaire ne paie le double que s'il a voulu être acquitté sous prétexte qu'un brigand armé l'a pris; mais il ne paie pas le double, s'il dit que l'objet a été volé, car en le disant il n'a pas eu l'intention d'obtenir l'acquittement, puisqu'un gardien pour salaire n'est pas acquitté quand l'objet est volé.

Question. — On lit ailleurs: Un *schoel*, un homme qui emprunte un objet ou un animal, est obligé de payer, si l'objet ou l'animal est volé ou perdu, ce qu'on peut prouver par un *kal va-hómer* [v. plus haut p. 60] de la manière suivante: Un gardien pour salaire a moins de responsabilité qu'un *schoel*, puisqu'il est acquitté, si l'animal qu'il gardait s'est fait une fracture ou s'il est mort; cependant il doit payer, si l'animal est volé ou perdu. Un *schoel* a plus de responsabilité, puisqu'il doit payer dans le cas de fracture ou de mort; à plus forte raison doit-il payer, si l'animal est volé ou perdu. C'est un *kal va-hómer* irréfutable. Il en résulte, qu'un brigand armé qui se cache n'est pas considéré comme un voleur et ne paie pas le double. Car s'il était assimilé à un voleur et obligé de payer le double, un gardien pour salaire qui aurait voulu obtenir l'ac-

quittement sous prétexte qu'un brigand armé avait pris l'animal qu'il gardait, serait obligé de payer le double, s'il était convaincu de mensonge. Par conséquent le *kal va-hómer* serait réfutable ; car on pourrait dire : Si le gardien pour salaire est obligé de payer, quand l'animal est volé ou perdu, c'est qu'il a sous un autre rapport aussi une responsabilité très-grande, puisque dans le cas où il dit au propriétaire qu'un brigand armé avait enlevé l'animal, s'il est convaincu de mensonge, il doit payer le double. Mais un *schoel* est peut-être acquitté, si l'animal est volé ou perdu, puisqu'il n'est pas condamné non plus à payer le double dans le cas, où il dit au propriétaire qu'un brigand armé a enlevé l'animal et qu'il est convaincu de mensonge ; puisqu'en le disant il n'avait pas l'intention d'obtenir l'acquittement, un *schoel* étant obligé de payer, aussi bien quand un brigand armé a enlevé l'animal, que quand l'animal vient à mourir [1].

Réponse. — Celui qui emploie le *kal va-hómer* est d'avis, que la condamnation au paiement simple sans avoir prêté serment, implique plus de gravité que la condamnation à payer le double sous condition d'avoir prêté serment. Or, nous voyons ici d'un côté le gardien pour salaire qui n'est pas condamné au paiement simple, si l'animal est mort, mais qui peut être condamné au paiement double s'il arrivait qu'il eût prêté un faux serment en disant qu'un brigand armé lui a enlevé l'animal [il n'est pas condamné à payer le double pour le simple mensonge, s'il n'a pas prêté serment]. D'un autre côté nous voyons le *schoel* qui est condamné au paiement simple, si l'animal est mort, mais qui ne peut jamais être condamné au paiement double. Eh bien, s'il en est ainsi, celui qui emploie le *kal va-hómer*, pense qu'en somme le *schoel* a plus de responsabilité que le gardien pour salaire.

---

[1] On pourrait faire cette objection : si le *schoel* doit payer quand un brigand armé lui enlève l'animal, pourquoi ne paierait-il pas, si l'animal est volé ? C'est vrai, mais alors le *kal va-homer* serait toujours réfutable, et ce ne serait pas par suite de ce *kal va-homer* qu'on condamnerait le *schoel* au paiement, comme il est dit dans ce passage.

Preuve. — On pourrait prouver que le brigand armé qui se cache pour faire ses brigandages, est assimilé à un voleur et paie le double. Car on lit dans une beraïtha : Un individu loue une vache, cette vache est volée chez lui, le propriétaire veut que celui qui l'a louée en paie la valeur, ou qu'il prête serment qu'elle a été volée sans qu'il se soit rendu coupable de manque de surveillance. Celui-ci répond : j'aime mieux payer que de prêter serment; plus tard on attrape le voleur qui doit payer le double. Dans ce cas le voleur paiera à celui qui a loué la vache; car elle lui appartient, puisqu'il a payé pour elle. Or, d'après rabbi Joudah un *sókher*, celui qui loue un objet ou un animal, est assimilé à un gardien pour salaire, et il doit payer, si l'animal est volé chez lui. Comment peut-il donc dire qu'il aime mieux payer que de prêter le serment qu'elle a été volée? Est-ce que ce serment pouvait le faire acquitter? Il faut donc admettre qu'il s'agit ici d'un brigand armé qui a enlevé la vache, car si le *sókher* prêtait serment que c'est un brigand armé qui l'a enlevée, il serait acquitté. Il en résulte qu'un brigand armé qui se cache paie le double comme un voleur.

Réplique. — On ne peut rien en conclure. Il s'agit ici, non pas d'un brigand armé, mais d'un voleur. La beraïtha adopte l'opinion de rabbi Meyer qu'un *sókher* est assimilé à un gardien sans salaire, et il est acquitté en prêtant le serment que l'objet ou l'animal loué a été volé. Ou bien la beraïtha adopte l'opinion de rabbi Joudah, si, comme le veut Rabbah fils d'Abuha, c'est rabbi Joudah qui assimile le *sókher* à un gardien sans salaire.

Rabbi Zéra donne une autre réplique. On ne peut rien en conclure, dit-il, quand même la beraïtha admettrait que, le *sókher* est assimilé à un gardien pour salaire et qu'il doit payer si l'animal est volé. Car il est possible que la beraïtha parle d'un cas, où le *sókher* a dit que la vache a été enlevée par un brigand armé; il pourrait donc être acquitté, s'il voulait prêter serment; mais il préfère payer; et il se trouve que celui qui a pris la vache, n'était pas un brigand armé, mais un voleur non armé et il doit payer le double.

Notre mischnah dit : Si elle est tombée dans un jardin et qu'elle en a profité, le propriétaire de l'animal paie selon le profit qu'elle en a eu.

Fol. 58). Rab dit que non-seulement si l'animal a mangé dans le jardin, il faut que le propriétaire paie selon le profit qu'il en a eu, mais aussi dans le cas où elle n'a rien mangé dans le jardin, mais qu'elle est tombée sur les fruits mous, qu'elle a ainsi endommagés, tandis que ces fruits l'ont empêché de se blesser en tombant sur la terre dure, le propriétaire de l'animal doit payer selon ce profit qu'il a tiré de la présence des fruits mous. Il ne peut pas dire au demandeur : tu as été comme un *mabriah ari minikhsé habero*, un homme qui chasse un lion du champ de son prochain [locution qui signifie empêcher un accident], avec tes fruits mous tu as empêché mon animal de se blesser, et je ne suis pas obligé de te payer pour ce service. Car l'autre peut répondre : Il y a une différence entre celui qui offre volontairement ses services en chassant un lion, qui ne peut pas réclamer de salaire, et moi qui ne t'ai rien offert, c'est à mon insu et malgré moi que ton animal est tombé sur mes fruits mous. Il y a encore cette autre différence, que celui qui chasse le lion rend un service, sans y rien perdre ; mais moi, j'ai perdu mes fruits que ton animal a endommagés en tombant.

Il y a divergence d'opinion entre rab Khahana et Rabba concernant la manière dont l'animal est tombé dans le jardin. Rab Khahana dit que notre mischnah parle d'un cas où l'animal est tombé par accident ; mais si c'était un autre animal du même propriétaire qui avait poussé la brebis pour la faire tomber dans le jardin, le propriétaire de ces animaux doit payer selon le dommage et non-seulement selon le profit qu'il en a eu, car il aurait dû faire passer ses bestiaux l'un après l'autre, pour qu'ils ne se poussent pas. Rabba dit, au contraire, que même dans le cas où un autre animal a poussé la brebis, le propriétaire ne paie que selon le profit qu'il en a eu.

Rab Khahana dit encore : La décision de la mischnah de faire payer au propriétaire selon son profit, s'applique au cas où la brebis n'a mangé que dans le sillon sur lequel elle est

tombée; mais si elle est allée manger de sillon en sillon, son propriétaire doit payer selon le dommage. Rabbi Johánan dit que même si elle s'est promenée toute la journée pour manger de sillon en sillon, le propriétaire ne paie que selon le profit, à moins qu'elle ne soit sortie du jardin pour retourner dans l'étable en présence ou au su du propriétaire et qu'elle ne soit rentrée dans le jardin, l'étable n'ayant été fermée que d'une façon imparfaite. Rab Papa interprète les paroles de rabbi Johánan dans ce sens, qu'il n'est pas nécessaire que le propriétaire de la brebis l'ait laissée rentrer dans le jardin, pour qu'il soit obligé de payer selon le dommage, mais il suffit qu'il ait connu la sortie du jardin, pour qu'il soit obligé de payer selon le dommage, si la brebis rentre dans le jardin même à son insu; car il aurait dû la surveiller ou l'enfermer d'une façon plus parfaite, puisqu'il devait savoir que la brebis, ayant connaissance de l'existence du jardin et de ses fruits, chercherait par tous les moyens possibles à y rentrer.

Notre mischnah dit: Si elle est entrée dans le jardin pour y causer un dommage, son propriétaire paie selon le dommage. A cette occasion rabbi Jérémie exprime des doutes pour le cas où la brebis sur le point d'accoucher a causé un dommage en entrant dans le jardin, non pas en mangeant, mais en salissant les fruits par l'eau de l'amnios, qui s'écoule des accouchées avant la naissance ou le liquide qui s'écoule pendant et après la naissance du petit [1]. C'est un cas où il y avait au *commencement* une *peschiah*, négligence coupable, car le propriétaire de la brebis devait l'empêcher d'entrer dans le jardin pour qu'elle n'y mange pas des fruits, et à la *fin* un *ones*, accident imprévu, puisque la crainte qu'il devait avoir que la brebis ne mange les fruits du jardin ne s'est pas réalisée, et que le dommage a eu lieu par un accident qu'on ne devait pas prévoir. Il est certain que d'après les docteurs qui condamnent au paiement dans un cas pareil, parce qu'ils pensent que si le défendeur était au commencement coupable

[1] Rabbi Jérémie faisait souvent des questions extraordinaires. Une fois même, trouvant qu'il allait trop loin, on l'a fait sortir de l'école. [Traité Holin, 4e perek.]

de ne pas avoir empêché un accident qu'il devait craindre, sa culpabilité n'est pas diminuée parce que par hasard la crainte ne s'est pas réalisée ; d'après ces docteurs, dis-je, il n'y a pas de doute ; le propriétaire de la brebis doit payer le dommage causé par l'eau ou les liquides de l'accouchement. Mais il y a doute d'après les docteurs, qui acquittent dans le cas où la chose qu'on devait craindre ne s'était pas réalisée, et que le dommage a eu lieu par un accident imprévu. Faut-il acquitter le propriétaire, parce que le dommage causé par les liquides de l'accouchement, est un accident imprévu, ou bien faut-il le condamner au paiement, parce qu'il devait le prévoir, la brebis ayant été sur le point d'accoucher?

Ce doute n'est pas résolu.

Notre mischnah dit : Comment paie-t-on selon le dommage? On estime ce que le champ qui donne une *seah* [mesure] de fruits, valait avant que la brebis en ait mangé une partie, et ce qu'il vaut à présent. Rabbi Jossé fils de Hámina dit qu'on fait deux estimations : On estime d'abord ce que valent 60 *saim* [pluriel de *seah*], dont la soixantième partie sera admise comme la valeur d'une *seah*, et on estime ensuite, comme le dit la mischnah, ce qu'une *seah* valait avant que la brebis en ait mangé une partie, et ce qu'elle vaut à présent. Ainsi la mischnah ne parle que de la seconde estimation, et rabbi Jossé fils de Hánina ajoute, qu'il faut une estimation préalable pour déterminer la valeur d'une *seah*. Car, dit Raschi, si on se contentait de l'estimation mentionnée dans la mischnah, si on estimait ce qu'une *seah* valait, en vendant cette mesure seule, le défendeur aurait trop à payer, car la vente en détail augmente le prix. Il faut donc déterminer le prix d'une *seah* dans la vente en gros, ex. dans la vente de 60 mesures à la fois.

Rabbi Yanay dit que dans la première estimation on détermine ce que valent 30 *saim*, dont la trentième partie sera admise comme la valeur d'une *seah* [1]; car dans la vente de 60 mesures le prix de la mesure est trop bas, et le demandeur

---

[1] Le texte dit 60 *thrikabin*, pluriel de *thrikab*, mesure de 3 *kabim*, ou de la moitié d'une *seah* qui renferme 6 *kabim*.

perdrait dans l'estimation de 60 mesures. Hizkiah explique autrement la mischnah : Elle veut dire, d'après Hizkiah, qu'au lieu de déterminer le prix qu'on pourrait obtenir par la vente de ce que la brebis a mangé, on estime le prix qu'on obtiendrait en vendant soixante fois autant, et le défendeur paiera la soixantième partie de ce prix.

Question. — On lit ailleurs : Si l'animal a mangé un *kab* [mesure, la sixième partie d'une *seah*] ou deux *kabim*, on ne fait pas payer ce que vaut un *kab* ou deux en l'achetant en détail au marché, mais on estime le prix d'une petite surface de terre qui donne cette mesure de fruits. Il paraît donc qu'on estime le prix de la vente d'un *kab* seul.

Réponse. — Non, on estime toujours le prix qu'on aurait obtenu en vendant à la fois soixante fois autant.

On lit dans une beraïtha [d'après l'interprétation de rab Ahá fils de rab Yka] : Si l'animal a mangé un *kab*, on ne fait pas payer le prix qu'on obtient pour la vente d'un *kab* en détail, car le demandeur y gagnerait trop ; on n'estime pas non plus le prix auquel reviendrait un *kab*, en vendant à la fois un *khor* [1], car le demandeur y perdrait trop ; mais on estime le prix auquel revient un kab, en vendant à la fois soixante fois autant.

Un fait s'est présenté devant le chef de l'exil, où un individu fut assigné pour avoir coupé un dattier. Le chef de l'exil lui dit : J'ai vu moi-même la place ; il y avait trois dattiers qui valaient ensemble 100 zouzes ; va donc payer 33 zouzes et un tiers. Mais l'autre se dit : qu'ai-je à faire avec le chef de l'exil qui estime l'arbre comme s'il était un dattier persan [2]. Il vient donc se présenter devant rab Nahaman, qui a fait estimer le prix qui reviendrait au dattier en en vendant soixante à la

---

[1] Un *Khor* renferme 30 *saim* [pluriel de *seah*], un *seah* a 6 *kabim*, par conséquent un *khor* a 180 *kabim*.

[2] J'ai adopté l'interprétation des Thossephoth ; car la ghemara dit plus loin [p. 255], qu'on adopte l'opinion du chef de l'exil, s'il s'agit d'un dattier persan qui est meilleur que les autres dattiers.

fois, Rabba pensa que cette manière d'estimer le prix de la chose endommagée est une faveur, que la loi ne devrait accorder que pour les dommages causés par les animaux, et non pas pour les cas où un individu a causé un dommage lui-même, comme dans le cas du dattier. Mais Abayé lui dit qu'on ne fait pas cette différence.

Fol. 59.) Abayé dit : Rabbi Simon fils de Joudah et rabbi Jossé et le fils d'Azaï ont émis la même opinion. Car rabbi Simon fils de Joudah dit au nom de rabbi Simon que, si un animal a mangé les raisins à une époque où ils ne sont pas encore assez mûrs, le propriétaire de l'animal, en payant le prix des raisins mûrs et prêts à être cueillis, peut dire au propriétaire de la vigne : si les raisins étaient restés sur l'arbre jusqu'à la saison de la récolte, l'arbre en aurait souffert, en perdant de sa séve; ton arbre retire donc quelque profit de ce que ma bête l'a débarrassé de ses raisins; je veux donc faire estimer tout ce que vaut ce profit, pour diminuer d'autant la somme que je dois te payer pour la perte de tes raisins. Une opinion analogue fut émise par rabbi Jossé et le fils d'Azaï, car on lit dans une beraïtha : celui qui doit payer pour le fœtus dont il a causé l'avortement [V. plus haut, fol. 48, verso], peut en retrancher, d'après rabbi Jossé, ce que le mari de la femme aurait payé à une sage-femme, si sa femme fût accouchée à terme. Le fils d'Azaï dit qu'il peut retrancher les dépenses que le mari aurait été obligé de faire, si la femme était accouchée à terme. La ghemara dit que d'après le fils d'Azaï il ne peut pas retrancher ce que le mari aurait été obligé de donner à une sage-femme, car le mari peut dire : ma femme a assez d'intelligence et d'expérience pour pouvoir se passer de sage-femme.

On a vu plus haut à propos de celui qui a coupé un dattier, que le chef de l'exil voulut faire payer le prix qu'on aurait obtenu en vendant le dattier seul, et que rab Nahâman lui fit payer le prix qui reviendrait au dattier, si on en vendait à la fois soixante. Rab Papa et rab Houna fils de rab Josué ont rendu un jugement d'après l'opinion de rab Nahâman. La ghemara adopte

cette opinion, quand il s'agit d'un dattier araméen; mais elle adopte l'opinion du chef de l'exil, s'il s'agit d'un dattier persan.

Remarque. — Raschi dit qu'un dattier persan est un arbre très-précieux, et c'est pourquoi il faut estimer le prix qu'on obtiendrait en le vendant seul. Le commentaire rabbenou Ascher en donne une autre explication. L'expression *dattier araméen* veut dire un dattier qui n'est pas encore assez développé, pour qu'on puisse l'arracher et le planter ailleurs, il a encore besoin de la terre où il se trouve; c'est pourquoi il est considéré comme les fruits non mûrs, qu'il faut toujours estimer d'après le prix qu'il leur reviendrait, si on en vendait soixante fois autant. L'expression *dattier persan* veut dire un dattier assez développé, pour qu'on puisse l'arracher et le transplanter ailleurs, il n'a plus besoin de la terre dans laquelle il a poussé; c'est pourquoi il est considéré comme un fruit mûr, qu'il faut estimer d'après le prix qu'on obtiendrait en le vendant isolément.

Eliézer Zéra demanda à ceux qui étaient chez le chef de l'exil, comment il faut faire payer si on coupe les dattes qui ne sont pas mûres. Ils répondirent qu'on fait payer le prix des dattes qui ne sont pas mûres. Mais il répliqua que de cette manière le dommage ne sera pas entièrement payé; car s'il n'avait pas coupé les dattes, elles seraient devenues mûres, et le propriétaire en les vendant aurait reçu davantage. Ils répondirent alors qu'on fera payer le prix des dattes mûres. Mais il répliqua encore qu'il n'est pas juste de faire payer pour des dattes mûres, quand il n'a coupé que des dattes non mûres. Embarrassés ils lui dirent : Eh bien, dis-nous comment faut-il faire dans un cas pareil? Il répondit qu'on estime le prix qui leur reviendrait si on vendait soixante fois autant avec le terrain. Car, dit Raschi, de cette manière il paiera plus que le prix des dattiers non mûrs, puisque celui qui achète le terrain avec les arbres compte sur ce que les fruits vont arriver à la maturité et il les paie plus cher. Samuel donna raison à Eliézer Zéra.

Question.—Notre mischnah cite les paroles de rabbi Simon

Si la brebis a mangé des fruits mûrs, on estime la valeur des fruits mûrs qu'elle a mangés. Pourquoi? Ne devrait-on pas estimer le prix qui leur reviendrait en les vendant avec le terrain dans lequel ils se trouvent?

Réponse. — Si les fruits ne sont pas encore mûrs et s'ils ont encore besoin de la terre, on estime le prix qui leur reviendrait en les vendant avec le terrain. Mais s'ils sont mûrs, et n'ont plus besoin de la terre, on les estime séparément.

Rab Houna fils de Hiya raconte au nom de rabbi Jérémie fils d'Abba que rab a rendu un jugement dans une autre occasion, selon l'opinion de rabbi Meyer, et que dans le cas de notre mischnah il enseigna d'adopter l'opinion de rabbi Simon. C'est à propos de la réclamation de la Khethoubah qu'il jugea selon l'opinion de rabbi Meyer exprimée dans la beraïtha qui dit: Le mari a vendu le terrain hypothéqué à la Khethoubah à un individu et la femme n'a pas signé l'acte de vente; puis il l'a vendu à un autre individu et la femme a cette fois signé l'acte de vente; dans ce cas elle ne peut plus saisir au deuxième acheteur ce terrain pour sa Khethoubah; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit, au contraire, qu'elle peut saisir ce terrain, si son mari vient à mourir ou à divorcer avec elle, car elle peut dire qu'elle n'a signé l'acte de vente que pour faire plaisir au mari [1].

MISCHNAH.

Si un individu met son blé dans le champ d'un autre sans permission, et que l'animal qui appartient au propriétaire du champ le mange, le propriétaire est acquitté. Si l'animal, se heurtant contre le tas de blé, se blesse, l'individu qui y a mis son blé, doit payer le dommage. S'il y met son blé avec permis-

[1] V. ma traduction de Kethouboth, p. 97.

sion et que l'animal le mange, le propriétaire de l'animal doit payer le dommage.

GHEMARA.

Question. — Il paraît que la mischnah n'est pas ici d'accord avec Rabbi qui dit : Le propriétaire de la place n'est responsable des objets qu'on y met avec sa permission que s'il se charge de les garder [1].

Réponse. — Rab Papa dit : La mischnah parle ici d'un homme chargé de garder les granges; quand celui-ci donne la permission à quelqu'un d'y mettre son blé, il est toujours sous-entendu qu'il se charge de le garder.

MISCHNAH.

Si un individu remet le feu à la garde d'un sourd-muet, d'un fou ou d'un mineur, et que le feu cause un dommage, il est acquitté par le tribunal des hommes, mais il sera condamné par la justice du ciel. S'il le remet à la garde d'un homme jouissant de ses facultés intellectuelles, c'est cet homme qui en est responsable et qui doit payer le dommage. Si un individu apporte d'abord le feu et qu'un autre vienne ensuite apporter du bois pour l'allumer, c'est le deuxième qui est responsable; si c'est le premier qui a apporté le bois et le deuxième le feu, c'est encore le deuxième qui est responsable. Si c'est un troisième individu qui a allumé le bois, c'est le troisième qui est responsable, et non pas les deux

[1] V. plus haut, fol. 47.

premiers ; si c'est un vent extraordinaire [1] qui l'a allumé, les deux individus sont acquittés.

GHEMARA.

Risch Lakesch dit au nom d'Ezekiah : la décision de la mischnah que l'individu qui remet le feu sous la garde d'un fou, etc., est acquitté par le tribunal des hommes, ne s'applique qu'au cas où cet individu remet un charbon au fou qui l'allume, mais s'il lui remet une flamme il en est responsable. Rabbi Johánan dit qu'il est acquitté, quand même il lui a remis une flamme; et il n'est condamné à payer le dommage que s'il remet au fou la flamme avec les petits bois et tout ce qu'il faut pour allumer le feu [V. plus haut, fol. 9 et 22].

Fol. 60.) La mischnah dit : Si c'est un vent extraordinaire qui l'a allumé, les deux individus sont acquittés. On lit dans une beraïtha : Si le feu a été élevé par l'individu et aussi par un vent extraordinaire [2], et que son action ait pu suffire sans l'intervention du vent, il est condamné à payer le dommage; mais si son action eût été insuffisante pour allumer le feu sans l'intervention du vent, il est acquitté.

MISCHNAH.

Si un individu allume un feu qui brûle du bois ou endommage des pierres ou la terre, il doit payer; car il est écrit : « si le feu sort et qu'il trouve des épines, ou qu'il consomme le blé ou endommage le champ, il doit payer » [Exode XXII, 6].

---

[1] C'est l'interprétation de la ghemara de Jérusalem, que les Thossephoth et le Thossephoth Jom Tob citent ici.

[2] C'est l'interprétation de Rabba.

GHEMARA.

Rab Amé et rab Assé étaient assis devant rabbi Isaac, le forgeron [1]. L'un demanda à rabbi Isaac qu'il leur apprît quelque *halakhah* [2], l'autre voulait entendre une *agadah* [3]. Rabbi Isaac voulait-il commencer une *agadah*, il était empêché par l'un, voulait-il dire *halakhah*, l'autre l'en empêchait. Il leur dit alors : je vous dirai une fable. Un homme d'un âge avancé avait la barbe fortement grisonnante. Il avait deux femmes, l'une était jeune et l'autre vieille; chacune voulait que le mari lui ressemblât. La vieille lui arracha d'abord les cheveux noirs, puis la jeune lui arracha les cheveux gris; de cette manière l'homme a perdu tous les cheveux. Vous ressemblez à ces deux femmes. Enfin il s'est rappelé un passage biblique qui pouvait servir de thème à une *agadah* et à une *halakhah*. Il est écrit : « Si le feu sort..., celui qui a allumé le feu doit payer le dommage » [Exode XXII, 6]. Or, le Très-saint béni soit-il a brulé Jérusalem et le temple, il doit donc nous les restituer. Voici pour l'*agadah*. Quant à la *halakhah*, il adopte l'opinion de rabbi Johánan qui considère le feu comme la flèche de celui qui l'allume, s'il a blessé quelqu'un par le feu, il est condamné aux 4 paiements [V. plus haut, fol. 23], car il est écrit : « si le feu sort... celui qui allume doit payer » ; l'action est donc attribuée à l'homme lui-même qui a lancé le feu comme on lance une flèche.

---

[1] Un grand nombre de docteurs étaient de simples ouvriers [v. ma traduction du traité Aboth].

[2] *Halakhah* ne peut dériver que du verbe *halakh*, marcher, se propager, se développer; ce mot désigne une loi traditionnelle qui se propageait de l'un à l'autre, se développait et se transmettait de génération en génération. Le texte l'appelle ici *schmaáthetha*, de *schamá*, écouter, entendre ; ce mot désigne également une loi qui s'appuyait sur la tradition entendue des prédécesseurs.

[3] *Agada* vient de *hagid*, dire, raconter, expliquer, de là *maghiã*, prédicateur; et *agada*, sermon, et par extension toute sentence morale ou religieuse ou légende, sujet ordinaire des sermons.

MISCHNAH.

Fol. 61.) Si le feu qu'il a allumé a causé un dommage, après avoir sauté sur un mur plus haut de quatre aunes, que le bois qui brûle [v. rabbenou Ascher], ou après avoir passé une route large [de 16 aunes] ou un fleuve, il est acquitté.

Remarque. — Il y a ici dans la ghemara encore quelques déterminations concernant la nature de l'obstacle et l'espace que le feu a dû passer avant de causer le dommage. Mais, comme rabbenou Ascher le dit, rab Alphes les rejette, parce que la ghemara dit plus bas qu'on ne peut pas donner de règles fixes pour tous les cas ; car on doit adopter l'idée de rabbi Simon qui dit [plus bas] qu'il faut voir dans chaque cas particulier, si celui qui allume le feu devrait s'attendre au dommage, et s'il doit en être responsable.

MISCHNAH.

Si un individu allume un feu chez lui, et que le feu passe dans le domaine d'un autre et cause un dommage, quel espace ou sur quels obstacles doit-il passer, pour que l'individu ne soit plus responsable de ses ravages? Rabbi Elazar fils d'Azariah dit : Si le feu à dû passer la moitié de l'espace qu'il faut pour obtenir un *khor* [mesure] de blé, il est acquitté, Rabbi Elièzer dit : 16 aunes; rabbi A'kiba dit : 50 aunes. Rabbi Simon dit qu'on ne peut pas établir de règles générales; tout dépend de la nature de l'incendie et des circonstances.

GHEMARA.

Question. — On lit dans une mischnah : Il est défendu de placer un *thanour* [1] dans la maison, sans laisser entre lui et le toit l'espace de quatre aunes, car il pourrait incendier le toit et causer un incendie dans la ville. S'il veut mettre le *thanour* dans le grenier sur le toit, il faut que le toit ait au-dessous l'épaisseur de 3 *tephahim;* si c'est une *Khirah* [1], il suffit d'un *tophah.* Si le maître de la maison s'est conformé à ces prescriptions et que malgré cela un accident soit arrivé, il doit payer le dommage. Rabbi Simon dit : il est acquitté, car c'est pour cela qu'on a déterminé ces mesures pour affranchir les habitants de la responsabilité du feu, s'ils se conforment aux prescriptions qu'exige la sûreté publique.

Il en résulte que rabbi Simon lui-même ne condamne pas toujours à payer le dommage. La Ghemara, disent les Thossephoth, interpréta d'abord mal les paroles de rabbi Simon de notre mischnah, comme s'il voulait toujours faire payer les dommages causés par le feu.

Réponse. — Rab Nahaman répondit au nom de Rabbah, fils d'Abouha, que les paroles de rabbi Simon citées dans notre mischnah signifient, que la responsabilité dépend de la grandeur de la flamme et des circonstances.

Rab Joseph raconte que rab Joudah a dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Simon. Rab Nahaman dit aussi, au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Simon.

MISCHNAH.

Si un individu allume un feu qui amène l'incendie d'un tas de blé et des objets qui étaient cachés dans

---

[1] Ces deux espèces de poële sont mentionnés dans la Bible [Lévitique XI, 35]; on traduit *thanour*, le four; *khirah*, le foyer.

ce tas, rabbi Joudah dit qu'il doit payer pour le blé et pour les objets cachés; les autres docteurs disent qu'il ne doit payer que pour le tas de blé ou d'orge, mais non pas pour les objets cachés [car on n'a pas l'habitude de cacher des objets dans le tas de blé ou d'orge, et on ne peut pas en rendre responsable celui qui était la cause de l'accident]. S'il y avait dans le tas une chèvre attachée et un esclave qui n'était pas attaché, il paiera aussi pour la chèvre [car les chèvres se trouvent souvent dans le blé]. Mais si l'esclave était attaché et la chèvre libre, il ne paiera rien, car il est condamné à mort pour l'esclave et on ne peut pas infliger deux punitions pour le même fait, la mort et le paiement. Les docteurs qui ne font pas payer pour les objets cachés dans le blé, sont d'accord avec rabbi Joudah que, si l'individu cause l'incendie d'une maison, il doit payer pour tous les objets qui y sont cachés, car on a l'habitude de mettre tous les objets dans les maisons, et le défendeur devait s'attendre à l'existence de tous ces objets qui pourraient être brûlés.

GHEMARA.

Rab Khahana dit : L'opinion des autres docteurs de ne pas faire payer pour les choses cachées dans le blé, si ces choses ne s'y trouvent pas d'ordinaire, ne s'applique que dans le cas où l'individu avait allumé le feu chez lui, et le feu est allé envahir le domaine du demandeur; mais s'il avait allumé le feu chez le demandeur, les autres docteurs admettent comme rabbi Joudah qu'il doit payer pour *toutes* les choses cachées. Rabba dit, au contraire, que le désaccord existe même quand il a allumé le feu dans le champ du demandeur, où d'après rabbi

Joudah il doit payer pour *toutes* les choses cachées dans le blé, quand même ce serait une bourse, qu'on n'a guère l'habitude de mettre dans le blé; et d'après les autres docteurs il ne paie que pour les choses qu'on a l'habitude de laisser dans les champs, et non pas pour les objets qui s'y trouvent rarement [1].

On lit dans une béraïtha: Si un individu allume un feu qui amène l'incendie d'un tas de blé ou d'orge et des objets qui étaient cachés dans ce tas, rabbi Joudah dit qu'il doit payer pour le blé et pour tous les objets qui s'y trouvaient; les autres docteurs disent qu'il ne doit payer que pour le blé ou l'orge et non pas la valeur des objets, seulement il paiera la valeur de la quantité du blé ou de l'orge qu'on aurait pu mettre à la place de ces objets [2].

Fol. 62.) Tout cela s'applique seulement au cas où l'individu a allumé le feu chez lui et ce feu est entré dans le champ du demandeur; mais s'il l'a allumé dans le champ du demandeur, il doit payer pour *tout* ce qu'il y avait dans le blé ou dans l'orge; [les autres docteurs sont donc dans ce cas d'accord avec rabbi Joudah] [3]. Rabbi Joudah à son tour admet qu'on ne fait pas payer pour les choses cachées, dans le cas, où le demandeur a mis son tas de blé dans le domaine du défendeur avec sa permission, et qu'il y ait caché des objets. Il y a plus,

---

[1] D'après les commentaires Rabba fait une différence pour le cas où le feu fut allumé chez le défendeur, où il ne paiera pas d'après les autres docteurs même pour les objets qu'on cache habituellement dans le blé. Le texte de la ghemara ne le dit pas ici assez clairement; rien ne prouve que Raba a fait cette différence et rien ne la justifie, car on ne comprend pas, pourquoi on ne paierait pas pour les choses qu'on met d'ordinaire dans le blé.

[2] Je crois qu'il s'agit ici des objets qu'on ne cache pas d'ordinaire dans le blé; d'après les commentaires, il s'agit des objets qui s'y trouvent habituellement.

[3] Raschi et les Thossephoth disent que d'après Rabba il s'agit ici des choses qu'on cache d'ordinaire dans le blé. Je ne peux pas l'admettre; car le texte dit *Khol*, tout ce qui s'y trouve. Je crois donc que la beraïtha adopte l'opinion de rab *Khahana* et elle n'est pas d'accord avec Rabba.

quand l'incendie a lieu chez le défendeur, si le demandeur a obtenu la permission d'y placer du froment et s'il y a placé de l'orge, ou bien s'il y a placé du froment qu'il a couvert avec de l'orge, le défendeur ne paiera que la valeur de l'orge, car il peut dire qu'il n'a vu que de l'orge ; s'il savait qu'il y avait du froment, il aurait mieux surveillé son feu. De même si le demandeur a obtenu la permission d'y placer de l'orge et s'il y a placé du froment, ou bien s'il a placé de l'orge qu'il a couvert de froment, le défendeur ne paiera que la valeur de l'orge ; car en donnant la permission de mettre chez lui de l'orge, il n'a pris la responsabilité que de l'orge.

Rabba dit : Si un individu donne à une femme [1] un denar d'or, en lui disant : garde-le bien, car c'est un denar d'argent, et qu'elle l'ait perdu volontairement, elle doit payer pour un denar d'or ; car il peut lui dire : Quel motif avais-tu de le perdre ? Mais si elle ne l'avait pas perdu volontairement, et qu'elle ne l'ait pas gardé avec toutes les précautions ordinaires, elle ne paiera qu'un denar d'argent ; car elle peut dire : je me suis chargée de garder un denar d'argent et non pas un denar d'or. Rab Mardochée dit à rab Aschè : vous [2] tenez cette idée de Rabba ; nous l'avons apprise dans une beraïtha qui dit : Si le demandeur a obtenu la permission de placer chez le défendeur de l'orge et s'il y a placé du froment, le défendeur ne paiera que la valeur de l'orge, parce qu'il peut dire qu'il n'a pris la responsabilité que de l'orge. Il en est de même dans notre cas, où la femme peut dire qu'elle s'est chargée de garder de l'argent à ses risques, mais non pas l'or.

Rab dit qu'il a entendu dire quelque chose à propos de rabbi Joudah, mais il l'a oublié. Samuel le lui rappelle. On a dit que d'après rabbi Joudah qui fait payer l'incendiaire pour les choses cachées, s'il y a discussion concernant la nature et la quantité des objets, on traite l'incendiaire comme le brigand, en ce sens que le demandeur n'a qu'à affirmer avec serment ce

---

[1] Pourquoi une femme ? Il est probable que Rabba l'a dit à occasion d'un cas, où un individu l'a donné à une femme.

[2] C'est rab Aschè qui a rédigé les passages anonymes de la ghemara, et qui a rédigé ici la sentence de Rabba.

qu'il a caché dans l'endroit incendié pour se le faire payer [1]. Amèmar a des doutes, pour savoir si un délateur doit, sous ce rapport, être traité comme un brigand, en supposant qu'on admette l'opinion qu'on peut faire payer les dommages causés par action indirecte de la catégorie appelée *de-garmi* [2], car alors on doit condamner le délateur à payer les dommages qu'il cause par ses dénonciations.

Un fait s'est présenté devant rab Aschè : un individu avait jeté dans l'eau un coffre, dont le propriétaire demanda le paiement de ce qu'il y était enfermé. Rab Aschè ne savait pas comment juger l'affaire. Rabbina dit alors à rab Ah'a, fils de Rabba, d'autres disent que celui-ci le dit à rab Aschè : Pourquoi hésiter ? C'est le cas de notre mischnah qui dit : Les autres docteurs admettent comme rabbi Joudah que, si un individu cause l'incendie d'une maison, il doit payer pour tout ce qu'il y avait dedans, car on a l'habitude de mettre tous les objets dans les maisons. Mais rab Aschè répondit : Si le demandeur disait qu'il y avait de l'argent, je l'aurais fait payer ; mais il dit qu'il y avait des perles, et je ne sais pas si on a l'habitude de mettre des perles dans des coffres pareils.

Rab Yemar demanda à rab Aschè : si le demandeur dit qu'il avait dans la maison incendiée un calice en argent, peut-il se le faire payer ? Rab Aschè répondit que s'il est assez riche pour posséder un luxe pareil, ou s'il a assez de crédit pour qu'on lui donne en dépôt de tels objets, il peut se le faire payer en prêtant serment que cet objet y était ; sinon, il ne peut pas se le faire payer.

Rab Ada, fils de rab Yvia, demanda à rab Aschè : quelle est la différence entre *gazlan* et *hamsan* ? Rab Aschè répondit : Un *gazlan* prend quelque chose par force sans le payer, un *hamsan* enlève aussi les choses par force, mais il les paie. — S'il paie, est-il un *hamsan* ? Rab Houna n'a-t-il pas dit : Si un individu vend quelque chose, parce qu'il y est forcé sous menace d'être pendu, la vente est valable ? — Rab Houna parle

---

[1] V. ma traduction de Schebouoth, folio 47.

[3] *De-garmi*, v. plus haut p. 188, et plus bas fol, 117.

d'un cas où le vendeur dit qu'il consent à vendre, mais je parle d'un brigand qui achète sans le consentement du vendeur [1], celui-là est un *hamsan*.

MISCHNAH.

Si un étincelle sort de la forge et cause des dommages, le forgeron doit les payer. Si un chameau chargé de filasse passe dans la rue, et que sa filasse pénétrant dans une boutique, prenne feu à la chandelle du boutiquier et brûle la maison, le propriétaire du chameau doit payer le dommage. Si le boutiquier a placé sa chandelle en dehors de la boutique, c'est le boutiquier qui paie le dommage. Rabbi Joudah dit, si c'était aux jours de la fête des Macchabées, où l'on fait l'illuminatlon en dehors, il est acquitté. [V. plus haut, p. 87, 131.]

---

[1] On pourrait demander quelle valeur peut avoir le consentement du vendeur, s'il est menacé de mort. [V. ma traduction du traité Ghitin et Baba Bathra.]

SEPTIÈME PEREK

MISCHNAH.

L'amende du double imposée au voleur est plus souvent prononcée que l'amende du quadruple ou du quintuple. Car le voleur paie le double pour tout ce qu'il a volé, soit un animal, soit un objet inanimé; tandis que l'autre amende ne s'applique qu'au vol d'un bœuf ou d'un agneau, car il est écrit: « Si quelqu'un vole un bœuf ou un agneau, et qu'il le tue ou qu'il le vende, il paiera cinq bœufs pour le bœuf et quatre agneaux pour l'agneau [Exode XXI, 37]. Celui qui vole à un voleur, n'est pas obligé de payer le double; de même que celui qui tue l'animal d'un voleur, ou celui qui le vend, n'est pas obligé de payer le quadruple ou le quintuple.

GHEMARA.

Notre mischnah adopte l'opinion que rabbi Hiya, fils d'Abba, exprima au nom de rabbi Johanan, d'après laquelle le gardien d'un dépôt qui ne veut pas le rendre au propriétaire, en prétextant qu'il était volé et en affirmant ce prétexte par un faux serment, est considéré comme un voleur et condamné à payer le double, et même s'il s'agit d'un bœuf ou d'un

agneau qu'il a tué ou vendu, il est condamné à payer le quadruple ou le quintuple. Car si notre mischnah admettait que ce gardien ne peut être condamné qu'au paiement du double, mais jamais au paiement du quadruple ou du quintuple, elle aurait ajouté encore cette différence entre les deux amendes, à savoir que l'amende du double peut se payer par le voleur et aussi par le gardien qui a prêté un faux serment que le dépôt était volé, tandis que l'amende du quadruple ou du quintuple ne se paie que par le voleur.

D'après une autre variante, on n'a pas affirmé d'une manière positive que notre mischnah adopte l'opinion de rabbi Johanan, mais on a exprimé cette idée en forme de doute, que notre mischnah adopte probablement l'opinion de rabbi Johanan, car autrement la mischnah aurait ajouté la différence en question entre les deux amendes; mais on répondit qu'on ne pouvait rien conclure de la mischnah. Car elle ne dit pas « il *n'y a* entre les deux amendes *que* la différence... », pour qu'on puisse en conclure qu'il n'y a pas d'autre différence que celle qu'elle mentionne. La mischnah dit seulement: « L'amende du paiement du double est *plus souvent* prononcée que celle du quadruple et du quintuple, puisque la première se prononce pour tous les objets volés... » Eh bien, elle n'est pas obligée d'énumérer toutes les différences; elle peut en mentionner une et laisser de côté les autres.

On lit dans une beraïtha : On paie le double pour le vol de tout objet qui est mobile et qui a une valeur par lui-même; on ne paie donc pas le double pour le vol d'un terrain, parce que c'est un immeuble; ni pour le vol des esclaves qu'on compare aux immeubles; ni pour le vol des actes, parce qu'ils n'ont pas de valeur intrinsèque. L'amende du double ne s'applique pas non plus au vol des choses sacrées.

Fol. 63.) On ne paie pas le double pour le vol d'un terrain, ni pour avoir volé un esclave, ni pour le vol des actes, ni quand le vol n'est pas bien déterminé, c'est-à-dire, d'après les Thossephoth et rabbenou Ascher, si la quantité des choses volées ne peut pas être déterminée par la mesure, ou par le poids, ou par le nombre.

Rabbi Hiya, fils d'Abba, dit au nom de rabbi Johanan : Si celui qui avait trouvé un objet perdu n'a pas voulu le rendre sous prétexte qu'on le lui a volé, et qu'il soit convaincu de mensonge, il doit payer le double comme un voleur.

On lit dans une mischnah [v. plus bas, fol. 108] : Un individu demande à son gardien : où est mon dépôt? — Il est perdu. — Je t'impose le serment qu'il s'est réellement perdu. — Le gardien dit *amen* [dire *amen* à un serment c'est prêter le serment] ; puis viennent des témoins pour déposer qu'il l'a mangé lui-même ou qu'il l'a consommé pour son usage. Dans ce cas le gardien doit payer le *Keren,* la valeur entière de l'objet; si c'est le gardien lui-même qui a fait l'aveu de son péché, il paiera le *Keren* et en outre la cinquième partie de cette valeur, et il apportera au temple le sacrifice appelé *ascham.* Un individu demande au gardien : où est mon dépôt? — On l'a volé. — Je t'impose un serment qu'on l'a réellement volé. — Le gardien dit *amen;* puis viennent des témoins pour déposer que le gardien l'a volé lui-même. Dans ce cas, le gardien doit payer le double; si c'est le gardien lui-même qui en a fait l'aveu, il paiera le *Keren,* la cinquième partie du *Keren* et il apportera au temple l'*ascham.* Il résulte donc de cette mischnah, qu'il faut deux conditions pour que le gardien soit condamné à l'amende du double, à savoir qu'il ait prétendu que le dépôt était volé, et qu'il ait prêté un faux serment; mais s'il a prétendu que l'objet était perdu, il n'est pas condamné à payer le double [1]; il n'est pas condamné non plus à payer le double, s'il a prétendu que le dépôt était volé, sans prêter un faux serment.

Fol. 65.) Rab dit : Quand le voleur paie le *Keren,* la valeur exacte de l'objet volé, il paie selon la valeur qu'il avait au moment du vol; quand il paie l'amende du double ou celle du quadruple ou quintuple, il la paie selon la valeur de l'objet volé au moment de la condamnation.

---

[1] S'il prétend qu'un autre a volé l'objet, il y a la circonstance aggravante, qu'il voulut accuser un autre du crime qu'il a commis lui-même; cette circonstance aggravante n'existe pas, s'il a prétendu que l'objet s'est perdu.

Question. — Rab Schescheth dit : Je pense que Rab a prononcé cette sentence en dormant [1]. Car on lit dans une beraïtha : si l'animal était maigre au moment du vol, et qu'il soit devenu gras plus tard, le voleur paie l'amende du double, ou celle du quadruple, ou quintuple selon la valeur qu'il avait au moment du vol.

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas où le voleur a engraissé lui-même l'animal; mais si l'animal est devenu plus cher par suite d'une cherté générale des animaux, le voleur devrait payer les amendes selon la valeur que l'animal a au moment de la condamnation.

Autre question. — On lit ailleurs : Si l'animal volé était gras, et qu'il soit devenu maigre plus tard, le voleur paie l'amende du double, ou celle du quadruple, ou quintuple, selon la valeur qu'il avait au moment du vol.

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas où le voleur a rendu maigre l'animal, en le surchargeant de travaux ou en le maltraitant; tandis que Rab parle d'un cas, où l'objet ou l'animal a augmenté ou diminué de valeur selon la hausse ou la baisse du marché.

Question. — De quel cas parle Rab? Veut-il dire que, si l'animal par exemple valait 1 zouze au moment du vol, et 4 zouzes quand le voleur l'a tué ou vendu, il paie le *Keren* [supposant par exemple qu'il ait fait l'aveu du vol sans qu'il y ait eu de témoin, alors il ne paie que le *Keren*] selon la valeur qu'il avait au moment du vol, c'est-à-dire 1 zouze? S'il en est ainsi, Rab ne serait pas d'accord avec Rabbah. Car Rabbah dit : Si un individu a enlevé à un autre un tonneau de vin qui valait d'abord 1 zouze, mais qui au moment qu'il l'a brisé ou bu valait 4 zouzes, il doit payer 4 zouzes; car dans ce cas il paie pour l'avoir brisé ou pour avoir bu le vin, il faut donc qu'il donne la valeur du moment où il l'a brisé ou bu. Si le tonneau s'est brisé seul, il paie 1 zouze, car dans ce cas

[1] V. plus haut la note de la page 202.

il paie pour l'avoir enlevé, par conséquent il ne paiera que la valeur qu'il avait au moment où il l'a enlevé. Or, dans le cas de Rab, si le voleur a tué ou vendu le bœuf ou l'agneau, il paie pour l'avoir tué ou vendu, il devrait donc payer 4 zouzes?

Réponse. — Rab parle d'un cas où l'animal volé a diminué de valeur; il valait par exemple 4 zouzes au moment du vol, et plus tard il vaut seulement 1 zouze.

Rabbi Hanina cite une beraïtha pour confirmer l'opinion de Rab. Car la beraïtha dit : Un gardien avait refusé de rendre le dépôt réclamé, en prétextant et en affirmant par serment que le dépôt était volé ; ensuite il est convaincu de mensonge par son propre aveu et par la déposition des témoins : s'il a fait l'aveu avant l'arrivée des témoins, il paie seulement le *Keren* [il n'est pas condamné à l'amende du double] en y ajoutant la cinquième partie du *Keren* et le sacrifice appelé *ascham* pour le péché d'avoir prêté un faux serment. S'il n'a fait l'aveu qu'après l'arrivée des témoins, il paie l'amende du double et aussi le sacrifice *ascham*, mais il ne paie pas la cinquième partie obligatoire pour l'expiation du péché du faux serment, car il paie déjà le double qui vaut plus que la cinquième partie; c'est l'opinion de rabbi Jacob. Les autres docteurs disent : l'obligation d'ajouter le paiement de la cinquième partie n'existe pas, quand on paie l'amende du double. Rabbi Simon, fils de Johaï, dit que, même l'obligation d'apporter au temple le sacrifice appelé *ascham* n'existe pas, si on paie l'amende du double.

Il est donc dit dans cette beraïtha, que d'après rabbi Jacob l'obligation de payer la cinquième partie existe, seulement le demandeur la prendra dans le double qu'on lui donne, tandis que les autres docteurs disent que cette obligation n'existe pas du tout, quand on paie le double. Dans quel cas y a-t-il une différence pratique entre ces deux opinions ? Est-ce quand l'objet ne change pas de prix ? Si le prix reste le même, par exemple 4 zouzes, le double fait 4, et la cinquième partie fait 1 zouze [1], et le demandeur peut prendre le zouze de la cin-

[1] On payait les fractions en comptant ce qu'on payait, ex., le *keren* vaut quatre zouzes, on paie 1, total cinq ; donc on a payé la cinquième partie.

quième partie dans le double qui monte à 4 zouzes; il n'y aura donc aucune différence entre rabbi Jacob et les autres docteurs. Par conséquent il faut admettre que la beraïtha parle d'un cas où l'objet a diminué de valeur. Dans ce cas, dit rabbi Jacob, que le demandeur prendra la cinquième partie dans le double, si l'objet par exemple valait d'abord 4 zouzes et à présent il vaut 1 zouze, car la cinquième partie sera 1 zouze [puisque le *Keren* qu'on paie selon la valeur du moment du vol est 4 zouzes], et le double [qu'on paie selon la valeur actuelle] est aussi 1 zouze ; mais si l'objet valait d'abord 4 zouzes et à présent seulement 1/2 zouze, le demandeur ne peut pas prendre la cinquième partie qui est 1 zouze, dans le double qui n'est que la moitié d'un zouze; alors le défendeur sera obligé de compléter le paiement de la cinquième partie. Les autres docteurs disent que l'obligation de payer la cinquième partie n'existe pas, quand il y a condamnation à l'amende du double ; par conséquent le défendeur qui donne la moitié d'un zouze n'est pas obligé de compléter la cinquième partie. Il en résulte donc que la beraïtha adopte l'opinion de Rab que, si l'objet diminue de valeur, on paie le *Keren* selon la valeur au moment du vol et l'amende du double, ou celle du quadruple, ou du quintuple, selon la valeur au moment de la condamnation. Car si on payait ces amendes également selon la valeur du moment du vol, le double sera toujours plus considérable que la cinquième partie, et il n'y aura aucune différence pratique entre rabbi Jacob et les autres docteurs [1].

---

[1] Je n'ai pas adopté ici l'interprétation de Raschi et des Thossephath, d'après laquelle rabbi Jacob admettrait que le paiement du double peut bien compter pour celui de la cinquième partie, mais à la condition que le double ne dépasse pas la cinquième partie; ex., si le double est un zouze et la cinquième partie aussi un zouze, le gardien n'a qu'à donner un zouze qui lui comptera pour l'amende du double et pour le paiement de la cinquième partie; mais s'il paie deux zouzes pour l'amende du double, il faut qu'il paie à part un zouze pour la cinquième partie. Cette idée ne me semble pas admissible ; pas plus que l'interprétation du *Riba* [V. Thossephath, article *Khphela*]. On m'objectera peut-être que j'ai dit que la différence entre rabbi Jacob et les autres doc-

Réplique. — Rabba dit : On ne peut rien conclure de la beraïtha. Il est possible qu'elle parle d'un cas, où l'objet ne change pas de prix, il vaut, par exemple, à présent 4 zouzes comme auparavant. Tu as demandé : s'il en est ainsi, le double sera toujours 4 zouzes et la cinquième partie 1 zouze, quelle sera la différence pratique entre rabbi Jacob et les autres docteurs ? Il y aura une différence dans le cas où le gardien a prêté le faux serment à plusieurs reprises, car pour chaque serment il faut payer la cinquième partie. Dans ce cas, dit rabbi Jacob, que le demandeur prendra la cinquième partie dans le double, si l'objet par exemple vaut 4 zouzes, et que le gardien ait prêté serment quatre fois, car le double est 4 zouzes, et la cinquième partie multipliée par 4, est également 4 zouzes; [mais si l'objet vaut 4 zouzes et il a prêté serment cinq fois, la cinquième partie multipliée par 5 sera 5 zouzes et le double n'est que 4, alors le défendeur sera obligé de compléter le paiement qu'il est obligé de faire pour ses cinq serments. Les autres docteurs disent que l'obligation de payer la cinquième partie n'existe pas, quand il y a condamnation à l'amende du double, par conséquent le défendeur qui donne 4 zouzes pour l'amende du double, ne doit rien payer pour ses cinq serments.]

Rabbi Yłàa dit : Si un individu a volé un petit monton qui est devenu chez lui un grand bélier avant qu'il l'ait tué ou vendu, ou bien s'il a volé un petit veau qui est devenu chez lui un grand bœuf, il paiera le double pour le vol, mais il ne paiera pas l'amende du quadruple ou du quintuple pour avoir tué ou vendu l'animal, car ce n'est plus le même animal; il était petit et c'est le voleur qui l'a élevé pour le changer conplètement et en faire un bélier ou un bœuf. Il est devenu presque le sien par le grand changement qu'il a obtenu [1].

---

teurs se rapporte au cas où l'objet vaut la *moitié d'un zouze*, j'ajoute donc quelque chose au texte ; d'après Raschi aussi on est obligé d'ajouter au texte de la réplique de Rabba *cinq serments*, ce que le texte ne dit pas, et ce qui est sous entendu.

[1] C'était une faveur accordée au voleur et au brigand pour encourager les malfaiteurs repentants. J'admets que la loi, d'après laquelle le brigand ou le voleur pouvait garder l'objet volé ou

Question. — Rabbi Hánina objecte à rabbi Ylaa, qu'on lit ailleurs : Si un individu a volé un petit mouton qui est devenu un grand bélier, ou bien un petit veau qui est devenu un bœuf, avant de le tuer ou de le vendre, il paie les amendes du double, du quadruple ou du quintuple, selon la valeur que l'animal avait au moment du vol.

Réponse. — Rab Schescheth répond que l'auteur de ce passage adopte l'opinion de l'école de Schamaï, tandis que Rabbi Ylàa suit celle de l'école de Hillel.

Fol. 66). *Autre Question.* — Il est dit dans ce passage que le voleur paie les amendes du double, selon la valeur au moment du vol ; ceci est contraire à l'opinion de Rab qui dit, que les amendes se paient selon la valeur au moment de la condamnation.

Réponse. — Rabba répondit : Dans ce passage on parle d'un animal qui a augmenté de valeur en grandissant [par les soins du voleur qui l'a élevé]; alors on ne paie les amendes que selon la valeur au moment du vol. Rab parle d'un cas où l'animal a diminué de valeur par la baisse du prix du marché, alors on paie les amendes selon la valeur au moment de la condamnation [1].

---

enlevé comme sa propriété après le *yousch* ou le *schinouj*, était une loi de faveur pour encourager les malfaiteurs repentants. On pourrait m'objecter le passage suivant : « Rah Joseph dit que la loi du *schinouj* s'applique aussi au *schinouj haschem*. *Question.* — On lit dans une mischnah : Si un individu a enlevé une poutre et qu'il l'ait mise dans le mur, il n'est pas obligé de démolir le mur pour rendre la poutre, mais il en paiera au propriétaire la valeur; c'est une *thakanah*, *une* loi établie pour encourager les repentants. Il en résulte que sans cette loi le brigand aurait eté obligé de rendre la poutre et il n'aurait pas pu la garder par suite du *schinouj haschem* » [fol. 66, verso]. On pourrait conclure de ce passage que d'après la ghemara la loi du *schinouj* n'a pas été motivée par l'encouragement des repentants. Je réponds à cette objection, que la *thakanah* dont parle cette mischnah est celle qu'on a établie à l'époque de Rabbi [v. fol. 95, recto], tandis que la loi du *yousch* et du *schinouj* est plus ancienne, mais elle a eu aussi le même motif.

[1] J'ai adopté l'interprétation de rabbénou Tham des Thossephoth.

Rabbah dit : Il est certain que si le voleur ou le brigand a produit un *schinouj*, un grand changement dans l'état de l'objet volé ou enlevé, il peut le garder comme sa propriété, en payant au propriétaire la valeur que l'objet avait avant le changement. C'est une loi mosaïque, que si le brigand peut rendre l'objet dans l'état où il était avant le changement, il le rend ; mais s'il ne peut pas le rendre dans cet état, il le garde comme sa propriété et donne au propriétaire sa valeur en argent. C'est pourquoi une mischnah dit : Si un brigand a enlevé du bois et s'il en a fabriqué des objets, ou bien il a enlevé de la laine et il en a fait des vêtements, il peut garder les objets ou les vêtements, en payant la valeur du bois ou de la laine. On a dit aussi que même sans que l'objet ait subi un grand changement dans son état, s'il y a eu *yousch*, renoncement de la part du propriétaire, le brigand ou le voleur peut le garder comme sa propriété, en en payant au propriétaire la valeur en argent. Mais je ne sais pas si la loi de *yousch* est une loi mosaïque ou rabbinique.

C'est une loi mosaïque appliquée aux objets perdus, que celui qui les trouve peut les garder s'il y a eu *yousch* avant qu'il les ai trouvés ; comme le cas où l'objet est tombé dans une rivière ou dans la mer, et que le propriétaire y a renoncé avant que l'individu l'ait repêché. Mais il y a peut-être une différence entre celui qui a le droit et le devoir de prendre l'objet perdu, et celui qui l'enlève comme un brigand ou un voleur. Dans ce cas, la loi mosaïque n'admet peut-être pas le *yousch* comme motif autorisant de garder l'objet en en payant la valeur, et c'est peut-être la loi rabbinique seule qui est venue plus tard pour faciliter aux pécheurs la réparation du mal qu'ils ont fait. C'est ce qu'on appelle *thakanath haschabim*, loi [pour donner des facilités] aux repentants.

Rab Joseph dit, au contraire, que le *yousch* n'est pas même une loi rabbinique, il n'autorise pas le brigand ou le voleur de garder l'objet, même en le payant.

Question. — Rab Joseph fit une objection à Rabbah de la mischnah qui dit : Si un brigand a enlevé du *hametz*, du pain

levé, avant la pâque, et si le propriétaire vient après la pâque en réclamer la valeur, le brigand peut lui rendre son pain, quoiqu'il n'ait à présent aucune valeur, car il est défendu de manger le pain levé qui n'a pas été détruit à la veille de Pâque. Or, dans ce cas, il y a eu certainement *yousch* de la part du propriétaire à l'arrivée de Pâque ; si donc on admettait la loi de *yousch*, le brigand devrait garder le pain, et payer au propriétaire la valeur qu'il avait au moment du vol.

Réponse. — Rabbah répondit : J'admets la loi de *yousch*, quand le brigand veut faire l'acquisition de l'objet comme sa propriété, mais non pas quand il ne le veut pas.

On vient d'apprendre la loi du *schinouj*, changement de l'objet, par exemple un individu a volé de la laine et il en a fait un vêtement, c'est un *schinouj maasseh*, changement de fait, changement matériel. Rab Joseph dit : le *schinouj haschem*, le changement de nom, donne les mêmes droits qu'un changement matériel, par exemple, un cuir dont on a fait une espèce de table pour manger dessus.

Fol. 67). Rab Hisda dit au nom de rabbi Johanan que le *schinouj* autorise de garder l'objet, en en payant la valeur au propriétaire. D'autres disent, au contraire, que rab Hisda dit au nom de rabbi Jonathan, que le *schinouj* ne donne pas cette autorisation. Oula dit que le *yousch* ne donne pas cette autorisation [1]. Rabba est du même avis, et il n'adopte pas l'opinion de Rabbah.

Notre mischnah dit : Celui qui vole à un voleur n'est pas obligé de payer le double. Rab dit que cela s'applique seulement au cas où il n'y avait pas encore *yousch* de la part du propriétaire ; mais s'il y avait *yousch*, l'objet est considéré comme appartenant au premier voleur [sauf à en donner la valeur au propriétaire], et c'est au premier voleur que le deuxième paiera le double.

Question. — Rab Schescheth dit : Je pense que Rab a dit

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on adopte l'opinion d'Oùla, que la loi mosaïque n'admet pas le *yousch*.

cette sentence en dormant [1], car on lit dans une beraïtha : Rabbi A'kila dit: Pourquoi la loi biblique impose-t-elle l'amende du quadruple ou du quintuple au voleur qui a tué ou vendu un bœuf ou un agneau ? C'est pour le punir d'avoir voulu convertir en une propriété incontestée un animal obtenu par un crime.

Fol. 68). De quel cas s'agit-il? s'il n'y avait pas *yousch* du propriétaire, comment le voleur voulait-il convertir l'objet en propriété incontestée en le vendant à un autre ? Est-ce que le propriétaire n'aurait pas pu reprendre l'animal à l'acheteur? Il faut donc admettre que rabbi A'kiba parle d'un cas où il y avait *yousch*. Il en résulte donc que malgré le *yousch*, l'objet n'est pas considéré comme appartenant au voleur; car si l'animal était considéré comme sa propriété, il aurait eu le droit de le tuer ou de le vendre, et il ne serait pas condamné à l'amende du quadruple ou du quintuple.

Réponse. — Rabbi A'kiba parle d'un cas où il n'y avait pas *yousch*, et il veut dire que le voleur est puni s'il a tué ou vendu le bœuf ou l'agneau, non pas pour avoir voulu convertir l'objet en une propriété, mais pour avoir commis un nouveau crime en tuant ou en vendant un animal qu'il a volé [2].

Question. — On lit ailleurs : L'amende du quadruple ou du quintuple est imposée au voleur qui a vendu un bœuf ou un

---

[1] V. plus haut p. 202. Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on adopte l'opinion de rab Schescheth.

[2] Le brigand n'est pas puni d'amende, mais le voleur est puni. Pourquoi ? Parce que la loi veut empêcher par la crainte d'une amende le renouvellement d'un crime plus facile à exécuter que le brigandage, puisque le malfaiteur se cache, et ne s'expose pas à la résistance du propriétaire ou de ses voisins. C'est donc l'intention de *se cacher* qui est frappé d'amende. Or, quand le voleur tue ou vend un bœuf ou un agneau, il y perd, puisque ces animaux sont productifs [par le labeur du champ, v. p. 196, ou la tonte]. Pourquoi donc le fait-il? C'est pour cacher le vol; par conséquent cette deuxième intention de *se cacher* est punie d'une deuxième amende. C'est, je crois, l'idée de rabbi A'kiba.

agneau volé, quand la vente est un acte irrévocable comme l'action de tuer l'animal, Or, la vente d'un objet volé n'est pas valable, s'il n'y avait pas *yousch* du propriétaire. Il faut donc admettre que ce passage parle d'un cas où il y avait *yousch*. Il en résulte que malgré le *yousch* l'animal n'est pas considéré comme appartenant au voleur, puisqu'il est puni du quadruple ou du quintuple pour l'avoir vendu.

Réponse. — Le passage parle d'un cas où il n'y avait pas *yousch*, et il ne veut pas dire que la vente doit être légalement irrévocable, mais qu'il faut que le voleur le vende pour toujours, et non pas pour un certain nombre de jours, car alors cela ne serait pas vendre, mais louer.

Question. — On lit ailleurs : Si un individu a volé un objet à son propriétaire, et si un autre l'a volé au voleur, le premier voleur paie le double au propriétaire, et le deuxième ne paie que le *keren* au premier voleur. Si un individu a volé un bœuf ou un agneau et s'il l'a vendu, et si un autre le vole à l'acheteur, le premier voleur paie le quadruple ou le quintuple au propriétaire, et le deuxième paie le double à l'acheteur. Si un individu a volé un bœuf ou un agneau et s'il l'a tué, et si un autre l'a volé ensuite au voleur, le premier voleur paie le quadruple ou le quintuple au propriétaire, et le deuxième ne paie que le *keren*. On dit donc ici que si le premier voleur vend l'animal et que le deuxième le vole à l'acheteur, le premier paie le quadruple ou le quintuple au propriétaire, et le deuxième paie le double à l'acheteur. Or, s'il n'y a pas eu *yousch* de la part du propriétaire, la vente de l'objet volé est nulle, et l'animal n'appartient pas à l'acheteur, l'acheteur ne peut donc pas se faire payer le double par le deuxième voleur. Il faut donc admettre qu'il s'agit ici d'un cas où il y avait *yousch* ; il en résulte que malgré le *yousch* du propriétaire l'animal n'est pas considé comme appartenant au voleur, puisqu'il paie l'amende du quadruple ou du quintuple pour l'avoir vendu, et puisqu'il est dit dans le même passage que celui qui le vole au premier voleur ne lui paie que le *keren* et non pas le double; car si à cause du *yousch* du pro-

priétaire l'objet devrait être considéré comme appartenant au premier voleur, celui-ci aurait pu se faire payer le double par le deuxième voleur.

Réponse. — Rabba dit : Le passage n'est pas correct; car il y est dit à la fin que, si un individu a volé un bœuf ou un agneau et qu'il l'ait tué, et si un autre l'a ensuite volé au voleur, le deuxième voleur ne paie que le *keren* au premier voleur, et non pas le double. Or, il est certain qu'aussitôt que le premier voleur a tué l'animal, cet animal est devenu sa propriété, puisqu'il ne pouvait le rendre tué au propriétaire, il était obligé de le garder et de payer la valeur d'un animal vivant. Si donc l'animal tué est considéré comme la propriété du voleur, il doit pouvoir se faire payer du deuxième voleur le double. Pourquoi dit-on ici que le deuxième voleur ne paie que le *keren?* Le passage est donc incorrect. Voici comment il faut le corriger, et il parle toujours d'un cas où il n'y avait pas *yousch :* Si un individu a volé un bœuf ou un agneau et qu'il l'ait vendu, et si un autre l'a ensuite volé à l'acheteur, le premier voleur paie au propriétaire le quadruple ou le quintuple, et le deuxième donne à l'acheteur seulement le *keren,* car l'animal n'appartient pas à l'acheteur, qui ne peut donc réclamer que la valeur de l'objet et non pas l'amende du double. Si un individu a volé l'animal et s'il l'a tué, et si un autre l'a volé ensuite au voleur, le premier voleur paie au propriétaire le quadruple ou le quintuple, et le deuxième, qui a volé l'animal tué, paie au premier le double ; car le premier, aussitôt qu'il a tué l'animal, est devenu son propriétaire [puisqu'il ne pouvait pas le rendre dans cet état, et qu'il était obligé de le garder et de payer au propriétaire la valeur d'un animal vivant], et il peut exiger du deuxième voleur l'amende du double.

Rab Papa dit : Rien ne prouve qne le passage soit incorrect. On demande, pourquoi le deuxième voleur, qui a volé l'animal tué, ne paie pas le double au premier voleur ? D'après l'école de Schamaï, qui n'admet pas la loi du *schinouj,* l'animal tué n'est pas considéré comme la propriété du premier

voleur qui l'a tué, il ne peut donc pas réclamer le double du deuxième voleur.

Question. — S'il en est ainsi, le passage en question ne sera pas d'accord avec Rab, puisqu'on vient de voir que ce passage parle d'un cas où il y avait *yousch* de la part du propriétaire, et que malgré le *yousch* il y est dit d'abord, que celui qui vole l'objet au voleur ne paie pas le double, parce que le premier voleur n'est pas devenu propriétaire par suite du *yousch*, et qu'il y est dit ensuite que le premier voleur qui a vendu l'animal volé paie le quadruple ou le quintuple pour avoir vendu cet animal, qui n'était pas sa propriété, malgré le *yousch*.

Réponse. — Rab Zbid répondlt : Le passage est correct, comme l'a dit rab Papa, et il parle d'un cas où il n'y avait pas *yousch*, tant que l'objet restait chez le premier voleur. C'est pourquoi le premier voleur ne peut pas réclamer le double de celui qui lui a volé l'objet qui ne lui appartient pas, et c'est aussi pour la même cause qu'il est obligé de payer au propriétaire le quadruple ou le quintuple, s'il a vendu ou tué le bœuf ou l'agneau qui ne lui appartient pas. Seulement l'acheteur peut réclamer le double du deuxième voleur qui lui a volé l'animal, parce qu'il s'agit d'un cas où le *yousch* eut lieu après que le premier voleur a vendu l'animal, de sorte que cet animal est désormais considéré comme la propriété de l'acheteur. D'après ce qu'on vient de dire, le *yousch* est un motif suffisant pour considérer l'objet volé comme n'étant plus la propriété de l'ancien propriétaire, mais comme étant la propriété de celui qui le possède [sauf à en payer la valeur à l'ancien propriétaire], que ce soit le voleur ou celui qui l'a acheté au voleur. [Il n'est pas nécessaire d'admettre que d'après le passage en question le *yousch* seul n'est pas suffisant, comme le veut Rab, mais qu'il faut en outre un changement de maître. Il est vrai, qu'on dit dans ce passage, si le premier voleur a vendu l'animal et qu'il y ait eu ensuite *yousch* de la part du propriétaire, l'animal est désormais considéré comme étant la propriété de l'acheteur, puisqu'on peut invoquer ici deux motifs pour cela, d'abord le *yousch* et ensuite le *schinouj*

reschouth, l'animal a changé de maître en passant du voleur à l'acheteur]. Cependant il ne faut pas en conclure que, s'il n'y avait pas changement de maître, le *yousch seul* serait insuffisant; par exemple, si l'animal restait chez le premier voleur, il serait considéré comme appartenant à l'ancien propriétaire, malgré le *yousch*. On peut admettre que le rédacteur du passage est d'accord avec Rab que le *yousch seul* est suffisant pour considérer l'objet volé comme étant la propriété du voleur, de sorte qu'après le *yousch* le premier voleur peut réclamer le double du deuxième voleur. Mais le rédacteur a préféré parler d'un cas où le *yousch* n'a eu lieu qu'après la vente de l'animal volé, pour nous montrer la possibilité d'un cas, où le premier voleur paie le quadruple ou le quintuple pour avoir vendu l'animal qui n'est pas sa propriété, et le deuxième voleur paie l'amende du double à l'acheteur qui est considéré comme le propriétaire de l'animal, à cause du *yousch* qui a eu lieu après la vente [1].

Si le voleur vend l'agneau ou le bœuf volé avant qu'il y ait eu *yousch* de la part du propriétaire, rab Nahaman dit que le voleur doit payer l'amende du quadruple ou du quintuple; rab Schescheth dit qu'il ne paie cette amende que s'il a vendu après le *yousch*, où la vente est valable; mais ils ne la paie pas avant le *yousch*, car la vente n'est pas alors valable. Rab Schescheth appuie son opinion sur la beraïtha, où rabbi A'kiba dit qu'on impose au voleur qui a vendu un bœuf ou un agneau le paiement du quadruple ou du quintuple, pour le punir d'avoir voulu convertir en une propriété incontestée un animal obtenu par un crime, ce qui ne peut s'appliquer qu'au cas où il y avait *yousch* et où la vente est valable [v. plus haut p. 277]. Mais Rabba répondit, que rabbi A'kiba ne veut pas dire, qu'on punit le voleur pour avoir voulu convertir l'animal en une propriété, mais pour avoir commis un nouveau crime en vendant un animal qu'il a volé.

---

[1] Le commentaire rabbanou Ascher rejette l'idée de Rab, et il admet que le voleur n'est pas considéré comme le propriétaire de l'objet volé après le *yousch*.

On veut encore appuyer l'opinion de rab Schescheth sur le passage cité plus haut [même page], où il est dit que, pour que le voleur soit puni d'avoir vendu l'animal volé, il faut que la vente soit un acte irrévocable. Mais Rab Nahaman répondit que cela veut dire, non pas que la vente soit légalement irrévocable, mais que ce soit une vente pour toujours, et non pas pour un certain nombre de jours, ce qui ne serait pas vendre mais louer.

Rabbi Elázar pense comme rab Schescheth, que l'amende du quadruple ou du quintuple ne se paie que si la vente a eu lieu après le *yousch*. Car rabbi Elázar dit : Il faut admettre qu'en général, quand un vol a lieu, il y a *yousch* de la part du propriétaire; car la loi condamne le voleur qui vend un agneau ou un bœuf volé, à l'amende du quadruple ou du quintuple pour l'avoir vendu; si donc on n'admettait pas qu'il y a en général *yousch* après le vol, le voleur ne serait pas puni pour avoir vendu, puisque la vente ne serait pas valable. — Ne peut on pas admettre qu'on punit le voleur pour avoir vendu, quoique la vente ne soit pas valable ? — Ce n'est pas admissible ; on ne peut le punir que pour une action qui produit un effet, comme s'il tue l'animal volé, ou s'il le vend quand la vente est valable. Mais rabbi Johanan lui dit, que la loi inflige aussi une punition pour une vente illicite, quoiqu'elle ne soit pas valable; la preuve en est que la loi punit le voleur d'un homme pour l'avoir vendu [Exode XXI, 16], quoiqu'il n'y ait pas ici *yousch* et que la vente ne puisse pas être valable.

Il résulte de ces paroles que d'après rabbi Joh'anan le voleur qui vend l'animal avant le *yousch*, doit payer l'amende du quadruple ou du quintuple.

Doit-il la payer, s'il vend ou tue l'animal après le *yousch* ? — Rabbi Joh'anan dit que la vente ou l'action de tuer l'animal est toujours punie de l'amende, soit qu'elle ait eu lieu avant, soit après le *yousch*. Risch Lakesch dit que si le voleur vend ou tue l'animal après le *yousch*, il n'est pas puni de l'amende du quadruple ou du quintuple, car après le *yousch* l'animal est considéré comme sa propriété [sauf à payer la

valeur au propriétaire], c'est donc comme s'il avait vendu ou tué son propre animal [1].

Question. — Rabbi Joh'anan adressa cette question à Risch Lakesch : On lit ailleurs : Si un individu a volé un agneau ou un bœuf, et s'il l'a offert ensuite au trésor sacré ou au temple, et s'il l'a tué enfin, il doit payer l'amende du double pour l'avoir volé, mais il ne paie pas l'amende du quadruple ou du quintuple pour l'avoir tué, car il n'a pas tué l'animal du propriétaire, mais l'animal appartenant au trésor sacré. Il s'agit ici évidemment d'un cas où il y avait *yousch*, car sans le *yousch* de la part du propriétaire le voleur ne peut pas offrir au temple l'animal qui ne lui appartient pas, et l'offre n'est pas valable. C'est donc parce que le voleur l'a offert au temple après le *yousch* qu'on ne lui impose pas l'amende du quadruple ou du quintuple pour l'avoir tué. Il en résulte que s'il l'avait tué après le *yousch*, sans l'avoir offert au temple, il aurait été puni de l'amende pour l'avoir tué.

Réponse. — Risch Lakesch répondit : il s'agit ici d'un cas où il n'y avait pas *yousch*, et où l'offre au temple a été faite, non pas par le voleur [qui n'aurait pas été valable], mais par le propriétaire.

Question. — Quand le propriétaire offre au temple un objet qui n'est pas en sa possession, mais dans celle d'un voleur, l'offre est-elle valable ? Rabbi Joh'anan n'a-t-il pas dit : Si un brigand enlève un objet à un individu, tant qu'il n'y a pas *yousch* de la part de cet individu, aucun d'eux ne peut l'offrir au temple; le brigand ne le peut pas, parce que l'objet ne lui appartient pas; le propriétaire ne le peut pas non plus, parce que l'objet n'est pas en sa possession.

Réponse. — Risch Lakesch adopte l'opinion d'une mischnah d'après laquelle on peut offrir au temple sa propriété, quoiqu'elle ne se trouve pas en sa possession.

---

[1] Risch Lakesch adopte l'opinion de Rab [v. plus haut p. 277], que le commentaire rabbenou Ascher a rejeté.

Question. — Si le propriétaire a offert l'animal au temple et que l'offre soit valable, n'est-ce pas comme si l'animal lui était rendu? Pourquoi le voleur paierait-il alors l'amende du double?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le voleur était déjà condamné avant que le propriétaire l'ait offert au temple; seulement le juge n'a pas encore ordonné l'exécution de l'arrêt, il a seulement prononcé la condamnation; c'est pourquoi il est dit que le voleur est affranchi de l'amende du quadruple ou du quintuple à cause de l'offre au temple, mais sans cette offre le voleur devrait payer cette amende pour avoir tué l'animal. Si le juge avait déjà ordonné l'exécution de l'arrêt et que le voleur eût tué ensuite l'animal, il aurait été affranchi de l'amende du quadruple ou du quintuple, même sans que l'animal eût été offert au temple. Car Rabba dit : Si le juge dit au voleur: va payer l'amende du double, et que le voleur tue ensuite l'animal ou le vende, il n'est pas obligé de payer l'amende du quadruple ou du quintuple. Car du moment que l'exécution de l'arrêt est ordonnée et que le voleur ne l'exécute pas, il n'est plus un voleur, il est un brigand qui veut, au su de tout le monde, prendre ce qui ne lui appartient pas; or, un brigand ne paie ni l'amende du double, ni l'amende du quadruple ou du quintuple [1].

Fol. 69). Mais si le juge n'a fait que prononcer la con-

---

[1]. Si un individu cause un dommage à un autre ou s'il lui enlève quelque chose comme un brigand, il ne paie pas d'amende. La loi se contente de le condamner à payer la valeur de l'objet. La loi a jugé cette condamnation comme une répression suffisante pour les brigands ou ceux qui causent volontairement ou par imprudence des dommages. Mais elle n'a pas jugé cette condamnation comme une répression suffisante pour les voleurs qui se cachent pour faire le mal. S'il vole, il doit payer le double, pour avoir fait le mal en *se cachant*. S'il tue l'agneau ou le bœuf pour en manger la viande ou s'il le vend, il l'a fait pour se cacher de nouveau et pour dérouter les investigations, car un agneau et un bœuf procurent plus de profit pendant la vie que par leur viande, [v. p. 196]. Il est donc puni d'une nouvelle amende pour avoir employé un nouveau moyen pour *se cacher*.

damnation, et que le voleur tue ensuite l'animal ou le vende, il doit payer l'amende du quadruple ou du quintuple pour avoir vendu ou tué l'animal volé.

Fol. 70). Les docteurs de Nehardéa disent qu'on ne peut pas donner à quelqu'un une procuration au sujet d'un meuble qui se trouve, ajoutent les Thossephoth, entre les mains d'un brigand. Rab Aschè en demande à Amèmar le motif. Amèmar répondit : C'est parce qu'ils adoptent l'opinion de rabbi Joh'anan qui a dit : Si un brigand enlève un objet à un individu, tant qu'il n'y a pas *yousch* de la part de cet individu, aucun d'eux ne peut l'offrir au temple ; le brigand ne le peut pas, parce que l'objet ne lui appartient pas ; le propriétaire ne le peut pas non plus, parce que l'objet n'est pas en sa possession.

D'autres disent que les docteurs de Nehardéa ne l'ont dit que pour le cas, où le défendeur nie les droits du demandeur sur l'objet; mais le demandeur peut donner procuration, si ses droits sur l'objet ne sont pas contestés [1].

Les docteurs de Nehardéa disaient encore : Il faut qu'on écrive dans la procuration : va plaider contre mon adversaire, tâche de gagner le procès, et [si tu le gagnes] force-le de te donner à toi ce qu'il sera obligé de donner; si cette formule y manque, la procuration n'a pas de valeur, car le défendeur ne sera pas obligé de répondre au mandataire. Abayé dit : si le demandeur écrit dans la procuration, force-le de te donner à toi la moitié, le tiers ou le quart de ce qu'il sera obligé de donner; le défendeur est obligé de répondre au mandataire pour l'objet entier.

Amèmar dit : Si le mandataire a saisi l'objet en litige, le défendeur ne peut plus le reprendre [sans jugement]. Rab Aschè dit : Si l'on écrit dans la procuration : je me soumets à tout ce que les juges décideront, la procuration est valable.

---

[1] Les Thossephoth et rabbenou Ascher citent rabbi Hénanel, lequel affirme que déjà à son époque on donnait des procurations pour toutes les choses et pour tous les objets contestés ou non.

D'autres disent que le mandataire est considéré comme associé et qu'il peut retenir la moitié de la somme que le défendeur paie. La ghemara décide que le mandataire n'est qu'un serviteur et qu'il est obligé de rendre tout à celui qui lui a donné le mandat.

MISCHNAH

S'il y a deux témoins qui affirment qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, et que les mêmes témoins ou d'autres déposent qu'il a tué l'animal ou qu'il l'a vendu, le voleur paie l'amende du quadruple ou du quintuple. Si le voleur l'a vendu le samedi, ou bien s'il l'a vendu pour le culte païen, ou s'il a tué l'animal le jour des *khipourim* [1], ou s'il a volé l'animal à son père et qu'il l'ait tué ou vendu avant la mort du père, ou s'il a volé et tué l'animal, et qu'il l'ait ensuite offert au trésor sacré, il est dans tous ces cas obligé de payer le quadruple ou le quintuple. S'il a volé l'animal et qu'il l'ait tué pour un usage médical ou pour le donner aux chiens, ou bien s'il a tué l'animal volé et que l'animal se trouve être *trephah* [2], ou bien si le voleur a tué l'animal volé dans le temple [ce qui est défendu, l'animal n'étant pas destiné au sacrifice], dans tous ces cas le voleur paie l'amende du quadruple ou du quintuple. Rabbi Simon dit qu'il ne paie pas cette amende

---

[1] *Khipourim*, pardon ; c'est la fête du grand pardon, le dixième jour après le nouvel an religieux.

[2] Un animal atteint de certaines maladies sûrement et rapidement mortelles s'appelle *trephah*, et il est défendu de manger sa viande.

dans les deux derniers cas, c'est-à-dire quand l'animal est *trephah* ou quand le voleur l'a tué dans le temple, car dans les deux cas il est défendu de manger de la viande de l'animal, sa *schhitah*, l'action de tuer, était donc inutile.

GHÉMAHA.

Question. — Il paraît que notre mischnah n'est pas d'accord avec rabbi A'kiba. Car Rabbi A'kiba admet que le témoignage doit être entier, c'est-à-dire que le fait constaté par les témoins soit à lui seul suffisant pour juger de la cause, et qu'il n'ait pas besoin d'être complété par un autre fait que ces témoins ne connaissent pas. Ainsi, dans le cas de notre mischnah, où deux témoins ont vu le vol, et deux autres ont vu le voleur vendre ou tuer l'animal, le fait constaté par les derniers témoins n'est pas suffisant pour condamner à l'amende du quadruple ou du quintuple, il a besoin d'être complété par un autre fait, le fait du vol que les derniers témoins ne connaissent pas. Dans ce cas le voleur ne serait pas condamné à l'amende du quadruple ou du quintuple d'après rabbi A'kiba. Car on lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé raconte : quand mon père H'alaphtha est allé chez rabbi Joh'anan, fils de Nouri, pour étudier la *Thorah* [1], ou [d'après une autre variante] quand rabbi Joh'anan, fils de Nouri, est allé chez mon père H'alaphtha, il lui a adressé la question suivante : [Si on conteste à un individu la possession d'un terrain et que cet individu prétend l'avoir acheté, et que pour preuve de ce qu'il dit il amène des témoins qu'il l'a possédé pendant trois ans consécutifs, il peut le garder, en vertu de la *h'azakah*] [2]. Mais

---

[1] Étudier la *thorah* veut dire faire des études en général. V. ma traduction du traité *Aboth*.

[2] V. ma traduction de Khethouboth, p. 6, note. La *hazakah* était de trois ans, et elle a dans ce sens la même signification que le terme *prescription*.

s'il amène trois groupes de témoins, dont chacun ne témoigne que pour une année, peut-on réunir les trois témoignages pour accorder au possesseur du terrain le droit de la *h'azakqh ?* Rabbi Joh'anan, fils de Nouri, ou [d'après l'autre variante] mon père H'alaphtha a répondu : Je suis d'avis, qu'on peut réunir les trois témoignages qui se complètent, pour accorder au possesseur du terrain le droit de la prescription légale de trois ans. L'autre lui dit : Je suis aussi de cet avis, mais rabbi A'kiba ne veut admettre aucun témoignage qui ait besoin d'être complété par un autre.

Réponse. — Abayé répondit : Notre mischnah peut très-bien être d'accord avec rabbi A'kiba. Car il faut distinguer entre deux témoignages qui ont tous les deux besoin d'être complétés l'un par l'autre et dont aucun n'a de valeur à lui seul, comme dans le cas de la prescription, que rabbi A'kiba n'accepte pas, et le cas où l'un des témoignages n'a aucun valeur sans être complété par l'autre, mais où l'autre a une grande valeur à lui seul, par exemple le cas où deux témoins déposent le témoignage que telle femme a commis un adultère; afin de la faire condamner. Ici le témoignage d'adultère n'est pas suffisant à lui seul pour amener la condamnation; il doit être complété par le témoignage d'autres témoins que la femme était mariée. Mais le témoignage du mariage a une grande valeur à lui seul et il n'a pas besoin d'être complété par celui d'adultère. Dans ce cas rabbi A'kiba admet bien le témoignage d'adultère, quoiqu'il n'ait pas de valeur sans celui du mariage. Il en est de même dans notre mischnah, où rabbi A'kiba admettrait le témoignage de ceux qui ont vu vendre ou tuer l'animal, quoique ce témoignage ait besoin d'être complété par le premier que l'animal était volé, puisque le témoignage du vol a une valeur à lui seul, sans être complété par l'autre.

On a vu que rabbi A'kiba veut que le témoignage soit entier, qu'il soit suffisant à lui seul et qu'il n'ait pas besoin d'être complété par un autre fait. Les autres docteurs n'admettent pas cette idée. Cependant ils l'admettent dans certains cas, par exemple quand il s'agit de constater la majorité d'un individu

qui arrive avec l'âge et avec le développement des deux poils sur une partie quelconque du corps. Si deux témoins disent avoir vu un poil sur le ventre, et deux autres disent avoir vu un autre poil sur le dos, on ne peut pas réunir ces deux témoignages, car ils ont besoin tous les deux d'être complétés l'un par l'autre.

Remarque. — Les Thossephots donnent la règle précise d'après laquelle il faut se diriger. Il faut, disent-ils, que les témoins aient vu tout ce qu'on pouvait voir au moment où ils ont constaté le fait. Ainsi dans le cas de la prescription, pour laquelle il faut trois ans de possession, le témoignage de ceux qui n'ont constaté que la possession d'une année, est accepté pour être réuni aux deux autres, afin d'avoir trois ans; car ces témoins ont vu dans cette année tout ce qu'on pouvait voir. Il n'en est pas ainsi du cas des deux poils; les témoins qui ont vu un poil sur le dos ont pu voir en même temps celui du ventre, et ils ne l'ont pas vu; leur témoignage n'est pas entier, il est incomplet.

Fol. 71). *Question.* — Notre mischnah dit que, si le voleur a tué l'animal volé le jour de *khipourim,* il est condamné à payer l'amende du quadruple ou du quintuple. Comment peut-on le condamner au paiement, s'il est déjà condamné à la peine du fouet pour avoir violé la fête des *khipourim?* N'avons-nous pas une règle qu'il ne faut pas infliger à un individu à la fois la peine du fouet et celle du paiement, par suite du principe *non bis in idem?*

Réponse. — Notre mischnah suit l'opinion de rabbi Meyer, qui admet qu'on peut infliger à la fois la peine du fouet et celle d'une amende.

Question. — Si la mischnah suit l'opinion de rabbi Meyer, pourquoi dit-elle plus loin [p. 305], que si le voleur a tué l'animal le samedi, il ne paie pas l'amende, parce qu'il est déjà condamné à mort pour avoir violé le sabbath. Dira-t-on que rabbi Meyer admet le principe *non bis inidem* pour un condamné à mort? Non. Car on lit dans une beraïtha: Si le voleur a tué l'animal le samedi, ou s'il l'a tué comme sacrifice à une divi-

nité païenne, il est condamné à l'amende du quadruple ou du quintuple, d'après rabbi Meyer ; les autres docteurs disent qu'il ne paie pas cette amende. Il en résulte que rabbi Meyer inflige l'amende malgré la condamnation à mort pour la violation du sabbath ou pour avoir sacrifié à une divinité païenne.

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas où le voleur a fait tuer l'animal par un autre individu, de sorte qu'il n'est pas condamné à mort; car rabbi Meyer admet le principe *non-bis in idem* pour un condamné à mort.

Question. — S'il n'est pas condamné à mort, pourquoi les autres docteurs disent-ils que le voleur n'est pas condamné à payer l'amende du quadruple ou du quintuple?

Réponse. — Ces docteurs suivent l'opinion de rabbi Simon, d'après lequel le voleur n'est pas condamné pour avoir tué l'animal, si la *schehitah*, l'action de tuer, ne peut pas servir à pouvoir manger la viande de l'animal.

Question. — Si le voleur a tué l'animal comme sacrifice à une divinité païenne, il est en effet défendu de manger cette viande. Mais s'il l'a tué le jour de sabbath, on peut manger la viande.

Réponse. — Rabbi Simon adopte l'opinion de rabbi Johanan le sandaler, le cordonnier, d'après lequel, si on tue un animal le jour de sabbath, il est défendu d'en manger la viande.

Doute. — Rabba demanda à rab Nahaman: Si un individu a volé un bœuf appartenant à deux associés, et qu'il l'ait tué, et s'il en a fait l'aveu ensuite devant l'un des associés, faut-il qu'il paie la moitié de l'amende à l'autre associé?

Réponse. — Rab Nah'aman répondit qu'il n'est pas condamné à payer à l'autre associé.

Question. — Notre mischnah dit : S'il a volé l'animal à son père et qu'il l'ait tué ou vendu avant la mort du père, il paie l'amende du quadruple ou du quintuple. Or, ici, à la mort du

père, le voleur hérite de lui pour une part, il est donc nécessairement affranchi du paiement de cette part, comme le voleur qui a fait l'aveu devant un des associés qui est affranchi du paiement de la moitié. Cependant, la mischnah le condamne à payer le reste de l'amende aux autres héritiers de son père.

Réponse. — Rab Nah'aman répondit: Il s'agit ici d'un cas où le voleur était condamné avant la mort de son père.

Le lendemain, rab Nah'aman a changé d'avis et il a dit à Rabba: Le voleur doit payer la moitié de l'amende à l'autre associé. Je t'ai dit hier autrement, parce que hier je n'étais pas à mon aise, n'ayant pas encore mangé mon bœuf ordinaire.

Fol. 72). — *Question.* — S'il en est ainsi, pourquoi la mischnah dit-elle plus loin [p. 305] que s'il a volé l'animal à son père, et que le père soit mort avant qu'il ait vendu ou tué l'animal, il ne paie pas l'amende du quadruple ou du quintuple?

Réponse. — C'est qu'en tuant ou en vendant l'animal, cet animal lui appartenait en partie.

MISCHNAH.

Si deux témoins ont déposé, qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf et qu'il l'ait tué ou vendu, et que les témoins aient été démentis par un alibi, ils doivent payer tout ce qu'ils ont voulu faire payer à l'individu en l'accusant faussement. Si deux témoins ont déposé qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, et si deux autres témoins ont déposé que le même individu à tué ou vendu cet animal, et que tous les témoins aient été démentis par un alibi, les premiers témoins paient le double, et les derniers

paient [le double ou] le triple [1]. Si les derniers témoins sont seuls démentis par un alibi et non pas les premiers, l'accusé paie le double, et les derniers témoins paient [le double ou] le triple. Si un seul des derniers témoins est démenti par un alibi, le dernier témoignage est annulé [mais le premier reste valable]. Si un seul des premiers témoins est démenti par un alibi, les deux témoignages sont annulés; car si l'accusé n'a pas volé, il n'y a pas d'amende pour avoir vendu ou tué un animal qui ne vient pas du vol.

GHEMARA.

Un témoin qui a été démenti par un alibi est, d'après Abayé, frappé d'incapacité judiciaire depuis le moment de la déposition du faux témoignage; par exemple s'il a déposé ce témoignage le 1er du mois de *nissan*, et s'il a été démenti au mois suivant, tous les témoignages qu'il a déposés dans le courant du mois de *nissan* sont annulés; car c'est le 1er du mois de *nissan* qu'il a déposé le faux témoignage, et c'est à partir de ce jour qu'il devient incapable de témoigner. Rabba dit, au contraire, qu'il n'est frappé d'incapacité judiciaire, qu'à partir du jour où il fut démenti; car la décision de la loi, de regarder le témoin démenti comme le coupable de mensonge, et celui qui

---

[1] Un homme qui vole un agneau ou un bœuf paie deux agneaux ou deux bœufs; s'il a tué ou vendu cet animal, il paie quatre agneaux ou cinq bœufs, c'est-à-dire il paie en plus deux agneaux ou trois bœufs. Les faux témoins qui ont accusé un individu de vol, ont voulu le faire condamner à payer deux agneaux ou deux bœufs; ce sont donc eux qui doivent les payer. Les derniers témoins qui ont faussement déposé qu'il a vendu ou tué l'agneau ou le bœuf, ont voulu le faire condamner à payer en plus deux agneaux ou trois bœufs; convaincus de mensonge, ce sont eux qui doivent payer ces deux agneaux ou ces trois bœufs :

le dément comme l'homme véridique, est une décision que nous acceptons sans la comprendre ; car nous ne comprenons pas, pourquoi on doit plutôt croire au dernier qu'au premier témoin. Il suffit donc de suivre cette loi, en frappant le témoin démenti par un alibi d'incapacité judiciaire à partir du jour de son démenti, et nous ne devons pas en tirer d'autres conclusions pour frapper de nullité les témoignages qu'il a déposés avant son démenti. D'autres donnent un autre motif à l'opinion de Rabba. Ils disent que Rabba admet aussi en principe que le témoin démenti doit être frappé d'incapacité judiciaire à partir du jour dans lequel il a déposé son faux témoignage, de sorte que tous les témoignages qu'il a déposés au mois de nissan devraient être annulés ; mais rabba ne les annule pas, pour ne pas faire du tort à tous ceux qui ont fait signer dans leurs actes de vente ce témoin qu'ils considéraient comme un honnête homme, puisqu'il n'était pas encore démenti à cette époque.

Fol. 73). — *Question.* — Quelle différence pratique y a-t-il entre ces deux motifs ?

Réponse. — Si un seul témoin est démenti par deux, ou bien si au lieu de le démentir par un alibi on prouve qu'il est un brigand ou un voleur. Dans ces cas le premier motif n'existe pas, car on ne peut pas demander ici pourquoi faut-il croire plutôt aux derniers témoins qu'au premier ; par conséquent Rabba admettrait ici, comme Abayé, que l'incapacité judiciaire commence à partir du jour où il a déposé un faux témoignage ou dans lequel il a volé. Mais si l'on admet le deuxième motif, Rabba n'annulerait pas les signatures du témoin, antérieures au jour où son incapacité fut constatée par le démenti ou par l'accusation du brigandage ou du vol.

Rabbi Jérémie de Diphthé raconte que rab Papé a rendu un jugement selon l'opinion de Rabba ; mais rab Aschè adopte l'opinion d'Abayé. La ghemara décide qu'il faut adopter l'opinion d'Abayé dans notre cas, ainsi que dans cinq autres discussions qu'il avait avec Rabba [tandis que partout ailleurs on adopte l'opinion de Rabba contre Abayé].

Question contre Abayé. — Notre mischnah dit : Si deux témoins ont déposé qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf et qu'il l'a tué ou vendu, et que les témoins aient été démentis par un alibi, ils doivent payer *tout* ce qu'ils ont voulu faire payer à l'individu en l'accusant faussement. Il s'agit ici probablement d'un cas où les témoins ont d'abord déposé le témoignage du vol, par exemple, le 1er du mois, et plus tard le 10e ils déposèrent que l'individu a vendu ou tué l'animal ; puis, le 20e, on a démenti le premier témoignage, et enfin le 30e on a démenti le deuxième. Il en résulte que la mischnah adopte l'opinion de Rabba ; car si elle adoptait celle d'Abayé, que l'incapacité du témoin démenti commence à partir du jour dans lequel il a déposé un faux témoignage, aussitôt que le témoignage du vol a été démenti le 20e du mois, les témoins seraient incapables à partir du 1er ; par conséquent le témoignage qu'ils ont déposé le 10e serait nul, le deuxième démenti serait superflu et comme non avenu ; les témoins n'auraient donc à payer que pour le premier démenti qui porte sur le témoignage du vol, c'est-à-dire ils auraient à payer seulement l'amende du double auquel ils voulaient faire condamner l'individu par ce témoignage.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où on a démenti d'abord, par exemple le 20e, le deuxième témoignage qu'ils déposèrent le 10e ; l'incapacité ne pouvait donc commencer qu'à partir du 10e, tandis que le premier témoignage déposé le 1er du mois resta valable ; puis on a démenti le premier témoignage. Dans ce cas les témoins doivent payer pour les deux démentis.

Question. — Cette réponse n'est pas admissible. Car quand le 30e on a démenti le premier témoignage déposé le 1er du mois, on doit faire commencer l'incapacité judiciaire à partir du 1er ; par conséquent le deuxième témoignage déposé le 10e deviendrait nul, et son démenti superflu.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où les témoins ont déposé les deux témoignages à la fois [1].

---

[1] Raschi ajoute que le démenti du deuxième témoignage a eu lieu avant celui du premier. Car si on démentait d'abord le

Autre question — Il paraît que la divergence d'opinion qui existe entre Abayé et Rabba, est la même qu'on rencontre entre rabbi Jossé et ses collègues. Car on lit ailleurs : Deux témoins déposent contre un individu d'abord le témoignage qu'il a volé un agneau ou un bœuf, puis un deuxième témoignage qu'il a vendu ou tué l'animal, enfin le premier témoignage est démenti par un alibi, les deux témoignages sont annulés, et l'individu est acquitté ; car s'il n'a pas commis de vol, l'animal qu'il a vendu ou tué n'était pas volé ; seulement les témoins paient l'amende du double pour le premier témoignage par lequel ils voulaient infliger l'amende du double à l'individu. Si c'est le deuxième témoignage qui fut démenti, l'individu paie le double pour le vol, et les témoins paient [le double pour un agneau] ou le triple [si c'est un bœuf] pour le deuxième témoignage, qui était faux, et par lequel ils voulaient infliger au voleur la condamnation de payer, outre les deux agneaux ou deux bœufs qu'il paie pour le vol, encore deux agneaux ou trois bœufs. Rabbi Jossé dit : Cela s'applique seulement au cas où il y a deux témoignages ; mais s'il n'y a qu'un seul témoignage, aussitôt qu'une partie du témoignage est annulée, il devient nul tout entier. Comment expliquer les paroles de rabbi Jossé ? Veut-il parler de deux groupes de témoins qu'il appelle *deux témoignages*, et l'expression *un seul témoignage* veut-elle dire un seul groupe de témoins qui dépose deux témoignages en des jours différents ?

Cette interprétation n'est pas admissible. Car si on l'admettait, rabbi Jossé voudrait donc dire que si des témoins déposent d'abord le témoignage du vol, et ensuite le deuxième témoignage, et que ce deuxième témoignage soit démenti par un alibi, le premier est aussi annulé ; ce qu'on ne peut pas admettre. Il faut donc donner aux paroles de rabbi Jossé une autre interprétation : quand il dit *deux témoignages*, il veut dire

---

premier témoignage qui se rapporte au vol, le deuxième deviendrait nul ; car si l'individu n'a pas volé, l'animal qu'il a vendu ou tué n'était pas volé ; par conséquent le deuxième démenti aurait été superflu, et les témoins n'auraient à payer que l'amende du double pour le premier démenti.

un seul groupe de témoins qui dépose deux témoignages en des jours différents, et par l'expression *un seul témoignage*, il veut dire que ce groupe de témoins dépose les deux témoignages en une seule fois. Rabbi Jossé veut donc dire que si les deux témoignages ont été déposés en une seule fois, ils ne comptent que pour un seul, en ce sens que si l'un est annulé, l'autre l'est également. Or, il est probable que tout le monde est d'accord que toutes les paroles qu'on prononce *thokh khede dibbour*, en une seule fois [1], ne comptent que pour une seule parole; ainsi, deux témoignages déposés en une seule fois ne comptent que pour un seul témoignage, en ce sens que si l'on en annule l'un, l'autre est également annulé. Si donc tout le monde est d'accord sur ce point, en quoi consiste le désaccord entre rabbi Jossé et ses collègues? Ce désaccord ne peut donc être que celui-ci. Supposons que les témoins aient déposé en une seule fois, le 1er du mois, le témoignage du vol et le deuxième témoignage que l'individu a vendu ou tué l'animal quelques jours après l'avoir volé; et que le deuxième témoignage soit démenti par un alibi le 20e du mois. Les collègues de rabbi Jossé adoptent l'opinion de Rabba, d'après lequel l'incapacité judiciaire commencerait seulement à partir du 20e, par conséquent le premier témoignage déposé le 1er du mois est

---

[1] Je crois que l'expression *thokh khedé dibbour* signifie qu'ils ont déposé les deux témoignages l'un après l'autre dans la même séance ; la même idée s'exprime ailleurs par les mots *vehou scheosskim be-otho ynyan.* [Baba bathra], le malade fit un don à un individu dans son testament, et sans l'interrompre par une autre occupation, il continue le testament en faisant un don à un autre individu. Les commentaires le comprennent ici autrement. Ils disent qu'entre les deux dépositions il n'y avait pas de silence assez long pour prononcer deux mots, et on fait une différence entre un silence long à prononcer deux mots et un silence assez long pour en prononcer quatre. Je ne peux pas admettre comme sérieux cette interprétation, ni la distinction entre les deux silences. On trouve souvent dans la ghemara des discussions improvisées qui ne sont pas sérieuses [v. plus haut p. 90]. L'explication de rabbenou Tham [Thossephoth, article *Khi*] est difficile à admettre ; un témoin en train de déposer un témoignage, n'est pas obligé de s'interrompre pas plus qu'un ouvrier pour gage.

valable. Rabbi Jossé adopte l'opinion d'Abayé, d'après lequel l'incapacité judiciaire commencerait à partir du 1er du mois, par conséquent tout ce que les faux témoins ont dit ce jour-là est annulé, même le premier témoignage qui concerne le vol.

Réponse. — On peut dire que rabbi Jossé et ses collègues sont d'accord entre eux pour adopter l'opinion d'Abayé, d'après lequel l'incapacité judiciaire commence à partir du moment où le faux témoin a fait le témoignage démenti. Mais le désaccord porte sur la question de savoir, si on doit considérer *thokh khedé dibour*, les paroles prononcées à la fois sans interruption, comme une seule parole, ou non. Les collègues de rabbi Jossé pensent que non; c'est pourquoi ils disent que si le deuxième témoignage est démenti, le premier reste valable. Rabbi Jossé pense qu'on doit considérer les témoignages déposés à la fois comme un seul; si donc le deuxième est annulé, le premier l'est également.

Remarque préalable. — Pour comprendre ce qui suit, il faut se rappeler que :

1). Si un témoignage est contredit par deux témoins, le témoignage est nul, mais ceux qui l'ont déposé ne sont pas punis comme faux témoins, car il y a doute pour savoir quels sont ceux qui ont dit la vérité, et qui ont dit un mensonge.

2). Si le témoignage est démenti par un *alibi*, le témoignage est nul, et ceux qui l'ont déposé sont condamnés comme faux témoins, à supporter la peine qu'ils ont voulu infliger à l'accusé.

3). Les témoins démentis par un *alibi* ne sont pas punis pour leur faux témoignage dans les deux conditions suivantes, savoir :

a). Si l'accusé n'était pas encore condamné avant le démenti.

b). Si le témoignage était annulé par une cause quelconque avant le démenti ; car alors l'accusé ne pouvait pas être condamné, ou s'il était condamné avant que le témoignage fût annulé, la condamnation deviendrait nulle et non avenue.

4). Enfin, il faut savoir que si un individu fait perdre à son

esclave un œil ou une dent, l'esclave est affranchi [Exode XXI, 26 et 27]. S'il lui fait d'abord perdre une dent et puis un œil, l'esclave est affranchi pour sa dent et le maître lui paie pour son œil, comme s'il l'avait fait perdre à un homme libre; car la loi rabbinique n'admet pas la sentence œil pour œil et dent pour dent, mais elle veut qu'on paie pour la perte d'un œil ou d'une dent [v. plus bas, fol. 83, verso]. S'il lui fait d'abord perdre son œil et puis une dent, l'esclave est affranchi pour son œil, et le maître lui paie pour sa dent, qui est moins chère qu'un œil.

Rabba dit : Si un témoignage était d'abord annulé après la condamnation de l'accusé, par la contradiction, exemple deux témoins ont dit que l'accusé a assassiné un homme, et deux autres ont dit que non, puis les premiers témoins qui ont affirmé l'assassinat, ont été démentis par un alibi, ils sont punis de mort comme faux témoins, pour avoir voulu faire condamner à mort l'accusé. On ne peut pas les acquitter par le motif que leur témoignage était annulé par la contradiction avant le démenti par l'alibi, car la contradiction est le commencement de la *hazamah*, démenti par un alibi [1], c'est-à-dire que la contradiction est de la même nature que l'alibi, puisqu'elle a le même but, à savoir, de prouver que les témoins ont dit un mensonge; seulement, dans la contradiction, la preuve n'est pas suffisante, car on ne sait pas quels sont ceux qui disent la vérité, tandis que dans l'alibi la loi considère la preuve comme suffisante. Rabba ajouta : Savez-vous d'où j'ai appris cette idée ? C'est de la beraïtha qui dit : Si des témoins déposent qu'un maître a d'abord crevé l'œil à son esclave, et qu'il lui a ensuite fait perdre une dent, comme le maître lui-même le dit, et qu'ensuite les témoins aient été démentis par un alibi, ils doivent payer à l'esclave ce qu'on paie pour un œil. Cette beraïtha n'est pas correcte, car s'il n'y a pas d'autres témoins que ceux dont elle parle et ceux qui les ont démentis, on ne comprend pas pourquoi ils doivent payer à l'esclave la

---

[1] V. ma traduction de Khethouboth, p. 15, où rab schescheth émet la même opinion que Rabba.

valeur d'un œil. Si leur témoignage est faux, ce n'est pas à l'esclave qu'ils ont voulu faire du tort, mais c'est au maître qu'ils ont voulu forcer injustement à affranchir l'esclave ; c'est donc au maître qu'ils devraient payer la valeur d'un esclave. On ne comprend pas non plus les paroles « *comme le maître lui-même le dit.* » Si le témoignage est faux, si le maître n'a pas fait perdre à l'esclave l'œil et la dent, peut-il l'avoir dit ou être content des témoins qui le disent faussement? Il faut donc admettre que la beraïtha parle d'un cas où il y a eu trois groupes de témoins, savoir : d'abord est venu le premier groupe pour dire que le maître a d'abord fait perdre à son esclave la dent et puis l'œil, pour lui faire affranchir l'esclave et lui faire payer ce qu'on paie pour un œil ; puis est venu le deuxième groupe pour dire que le maître a d'abord fait perdre l'œil et puis la dent, comme le maître lui-même le dit, qui veut affranchir l'esclave et lui payer seulement pour une dent et non pas pour un œil ; enfin, vient le troisième groupe qui dément le deuxième par un alibi ; dans ce cas le deuxième groupe doit payer à l'esclave la valeur d'un œil, qu'ils ont voulu lui faire perdre par leur faux témoignage. Or, ici le deuxième groupe est puni pour leur faux témoignage qui a été annulé par la contradiction venant du premier groupe, avant d'être démenti par le troisième ; malgré cela ils sont punis, parce que la contradiction est le commencement de la *hazamah*, c'est-à-dire de la même nature que l'alibi.

Réplique. — Abayé réplique qu'on ne peut rien conclure de la beraïtha. La beraïtha parle d'un cas où il n'y a eu que deux groupes de témoins. Le premier groupe est venu dire que tel jour le maître a fait perdre à son esclave d'abord un œil et puis une dent, comme le maître lui-même le dit, lui qui veut affranchir l'esclave et lui payer seulement pour une dent et non pas pour un œil. Puis vient le deuxième groupe pour démentir le premier groupe par un alibi et pour ajouter que les accidents out eu lieu dans un autre jour et dans un ordre inverse, savoir ; que le maître lui a d'abord fait perdre une dent et puis un œil, de sorte que l'esclave a le droit de se faire payer

pour l'œil. Dans ce cas, dit la beraïtha, que le premier groupe démenti par un alibi doit payer à l'esclave ce qu'on paie pour un œil. En voici la preuve, que la beraïtha parle des deux groupes de témoins, dont le deuxième donne au premier un démenti par un alibi, et intervertit l'ordre des accidents.

Fol. 74). — La beraïtha mentionne deux cas différents, le *rescha*, le premier cas, est celui que Rabba a cité ; mais il y a encore un *sepha*, une fin ou un deuxième cas. Comme le deuxième cas parle de deux groupes de témoins, dont le deuxième groupe donne au premier un démenti par un alibi et intervertit l'ordre des accidents, le premier cas doit parler également de deux groupes de témoins, dont le deuxième donne un démenti par un alibi et intervertit l'ordre. Voici le *sepha*, la fin ou le deuxième cas: Si des témoins déposent qu'un maître a d'abord fait perdre à son esclave une dent et puis un œil, comme l'esclave lui-même le dit, et qu'ensuite les témoins aient été démentis par un alibi, ils doivent payer au maître ce qu'on paie pour un œil. Comment comprendre cette sentence? Si le deuxième groupe ne fait que démentir le premier par un alibi, de sorte qu'il ne reste aucune preuve que ce soit le maître qui était l'auteur des accidents, l'esclave ne doit pas être affranchi, et les faux témoins devraient payer au maître, non pas la valeur d'un œil seulement, mais la valeur d'un esclave qu'ils ont voulu lui faire perdre, en le forçant par leur faux témoignage à l'affranchir. Il faut donc admettre que le deuxième groupe de témoins qui donne un démenti par un alibi au premier groupe, avoue les accidents en intervertissant l'ordre, en disant que c'était d'abord l'œil que l'esclave a perdu et puis la dent, de sorte que le maître ne doit payer que ce qu'on paie pour une dent et non pas pour un œil. Dans ce cas l'esclave est toujours affranchi, mais les faux témoins ont voulu faire du tort au maître, en déposant leur témoignage pour le faire condamner à payer pour un œil, au lieu de payer seulement pour une dent. On voit donc que dans le *sepha*, la fin ou le deuxième cas, la beraïtha parle de deux groupes de témoins dont le deuxième donne un démenti par un alibi au premier groupe, et avoue les accidents en en intervertissant l'ordre;

par conséquent, dans la *rescha*, le premier cas, la beraïtha doit également parler de deux groupes de témoins, dont le deuxième donne un démenti et intervertit l'ordre des accidents.

Du reste, pour la *rescha* et pour la *sepha* il faut encore ajouter quelques mots. On vient de voir que dans la *rescha* et la *sepha* il y a deux groupes de témoins, dont le deuxième donne un démenti au premier groupe, mais en avouant que les accidents ont eu lieu dans un autre jour que celui indiqué par le premier groupe. Le jour que les derniers témoins indiquent, est-il antérieur ou postérieur à celui indiqué par les premiers? S'il était postérieur, par exemple si les premiers disaient que les accidents avaient eu lieu le dimanche et les derniers disaient le lundi, le maître n'aurait pas été obligé d'affranchir l'esclave le dimanche, et on pourrait dire que les premiers témoins qui par leur faux témoignage voulaient le faire condamner à affranchir l'esclave dimanche, ont voulu lui faire perdre un esclave; ils devraient donc payer au maître la valeur d'un esclave. Il faut donc admettre que le jour que les derniers témoins indiquent, est antérieur à celui indiqué par les premiers, par exemple, les premiers disent que les accidents avaient lieu lundi, et les derniers en les démentant par un alibi pour le lundi, disent que les accidents ont eu lieu dimanche; l'esclave devrait donc être libre à partir de dimanche.

Il faut encore ajouter que, si les derniers témoins disaient seulement que le maître a fait perdre à l'esclave l'œil et la dent le dimanche, et s'ils n'ajoutaient pas que le maître fut déjà condamné par le tribunal à affranchir l'esclave, le maître aurait été toujours en possession légitime de son esclave, et les premiers témoins qui voulaient par un faux témoignage faire condamner le maître à l'affranchir, devraient être considérés comme ayant voulu lui faire perdre son bien, et ils devraient lui payer la valeur de son esclave. Il faut donc supposer que les derniers témoins, tout en donnant un démenti aux premiers pour le lundi, déposent que les accidents ont eu lieu le dimanche et que le maître était déjà condamné dimanche par le tribunal à affranchir l'esclave et à payer pour l'œil ou

pour la dent. Ainsi, dans la *rescha*, le premier groupe des témoins dit faussement que le maître a fait perdre à l'esclave, lundi, d'abord l'œil et puis la dent, et que le maître fut condamné à affranchir l'esclave et à payer pour la dent, comme le maître lui-même le dit ; le deuxième groupe donne au premier un démenti pour le lundi, et dépose que le maître a fait perdre à l'esclave, dimanche, d'abord la dent et puis l'œil, et qu'il était condamné dimanche à affranchir l'esclave et à payer pour l'œil. Dans ce cas les premiers témoins qui ont voulu faire perdre à l'esclave le paiement pour son œil, doivent lui payer ce qu'on paie pour un œil. Dans la *sepha*, le premier groupe dit faussement que le maître a fait perdre à l'esclave lundi d'abord la dent et puis l'œil, et que le maître fut condamné à affranchir l'esclave et à payer pour l'œil, comme l'esclave lui-même le dit ; le deuxième groupe donne au premier un démenti pour le lundi, et dépose que le maître a fait perdre à l'esclave, dimanche, d'abord l'œil et puis la dent, et que le maître fut condamné dimanche à affranchir l'esclave et à payer pour la dent et non pas pour l'œil. Dans ce cas c'est au maître que les premiers témoins ont voulu faire du tort, en voulant le faire payer pour l'œil ; c'est donc à lui qu'ils doivent payer ce qu'on paie pour un œil.

Question. — Rab Ah'a, fils de rab Yka, demanda à rab Aschè : On a vu que Rabba, en citant la *rescha*, le premier cas, de la beraïtha et en supposant qu'elle parle de trois groupes de témoins, a voulu en conclure qu'il faut admettre ce principe que la contradiction était le commencement de la *hazamah*, l'alibi, ou de la même nature que la *hazamah*. Les témoins, dont le témoignage fut d'abord annulé par une contradiction, doivent être punis s'ils sont ensuite démentis par un *alibi* ; puisque la beraïtha punit le deuxième groupe de témoins pour leur faux témoignage, qui a été annulé d'abord par la contradiction venant du premier groupe, avant d'être démenti par le troisième groupe. Cette conclusion n'est pas admissible, puisque le témoignage du deuxième groupe n'a pas été annulé par la contradiction venant du premier

groupe. Car le premier groupe dit que le maître a d'abord fait perdre à l'esclave la dent et puis l'œil, donc le maître doit payer pour l'œil ; le deuxième groupe dit qu'il a fait perdre d'abord l'œil et puis la dent, donc le maître doit payer seulement pour la dent. Comme on ne sait pas lequel dit la vérité, le juge fait payer seulement pour la dent et non pas pour l'œil, on fait donc ce que voulait le deuxième groupe. C'est donc le témoignage du premier groupe qui a été annulé, et celui du deuxième n'a pas été annulé du tout ; c'est pourquoi si le deuxième groupe est démenti par un alibi, il est puni, puisque son témoignage n'a pas été annulé.

Réponse. — Rab Aschè répondit : Rabba pense, comme la *rescha* de la beraïtha parle de trois groupes, la *sepha* parle également de trois groupes de témoins, et il tire sa conclusion de la *sepha*. Ici il s'agit d'un cas où le premier groupe déposa le témoignage que le maître a fait perdre à l'esclave, d'abord la dent et puis l'œil, comme l'esclave lui-même le dit, le maître fut donc condamné à affranchir l'esclave et à payer pour l'œil ; puis vient le deuxième groupe qui contredit le premier, en disant que c'est l'œil que le maître a fait perdre d'abord et ensuite la dent, et que le maître ne doit payer que pour la dent. Comme il y a doute, on devrait faire payer seulement pour la dent, comme le veut le deuxième groupe, et le témoignage du premier groupe est annulé. Enfin vint le troisième groupe pour démentir le premier par un alibi. Dans ce cas le premier groupe, dout le témoignage était annulé avant d'être démenti par un alibi, est condamné à payer au maître ce qu'on paie pour un œil, car ce premier groupe a voulu par son faux témoignage faire condamner le maître à payer pour un œil.

Preuve. — Rab Ydé, fils d'Abin, veut conclure de notre mischnah qu'il faut adopter l'opinion de Rabba. Car notre mischnah dit : Si deux témoins ont déposé qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf et qu'il l'a tué ou vendu, et que les témoins aient été démentis par un alibi, ils doivent payer tout ce qu'ils ont voulu faire payer à l'individu en l'accusant

faussement. Il est probable qu'ils ont d'abord déposé le premier témoignage pour faire payer à l'individu deux agneaux ou deux bœufs ; puis ils ont déposé le deuxième témoignage que l'individu a vendu ou tué l'animal pour le faire condamner à payer encore deux agneaux ou trois bœufs ; ensuite ils ont été démentis d'abord pour le premier témoignage, et puis pour le deuxième. Or, aussitôt qu'ils ont été démentis pour le premier témoignage, le deuxième a été annulé, car si l'individu n'a pas volé, le témoignage qu'il a vendu ou tué un animal est nul et d'aucune valeur. Cependant, s'ils sont plus tard démentis pour le deuxième témoignage, ils doivent payer deux agneaux ou trois bœufs pour avoir voulu condamner l'individu à cette amende par le deuxième témoignage. [outre les deux agneaux ou deux bœufs que les témoins paient pour le premier témoignage]. Il en résulte, que la mischnah adopte l'opinion de Rabba.

Réplique. — On peut dire que la mischnah parle d'un cas, où les témoins ont été démentis d'abord pour le deuxième témoignage et ensuite pour le premier.

Il y a désaccord entre rabbi Joh'anan et rabbi Elázar, dont l'un dit comme Rabba, que si des témoins ont déposé qu'un individu a assassiné un homme, et que ce témoignage eût été annulé par une contradiction, avant d'être démenti par un *alibi*, les témoins sont condamnés à mort; et l'autre dit qu'ils sont acquittés. La ghemara dit que ce doit être rabbi Elázar qui acquitte ces témoins. Car rabbi Elázar dit que, si des témoins ont déposé qu'un individu a assassiné un homme et qu'ils soient contredits, ils sont condamnés à la peine du fouet. Il en résulte que d'après rabbi Elázar, quand le témoignage est annulé, les témoins ne peuvent plus être condamnés à mort par un démenti ; autrement ils ne devraient pas être condamnés à la peine du fouet.

Question. — Si les témoins sont contredits par d'autres, pourquoi condamne-t-on les premiers? Comment sait-on qui est celui qui dit la vérité?

Réponse. — Rabbi Elázar parle d'un cas, où ils sont convaincus de mensonge, par exemple quand ils ont dit que l'individu a assassiné telle personne, et que la personne est vivante.

MISCHNAH.

S'il y a deux témoins qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, et qu'il n'y en ait qu'un seul pour l'action d'avoir vendu ou tué l'animal, ou bien on ne connaît cette action que par l'aveu du voleur, il paie l'amende du double pour le vol, mais il ne paie pas la deuxième amende pour avoir vendu ou tué l'animal, il n'est donc pas obligé de payer quatre agneaux ou cinq bœufs. S'il a volé et tué l'animal le samedi, ou bien s'il a tué l'animal volé comme sacrifice à une divinité païenne, il paie l'amende du double pour le vol, mais il ne paie pas la deuxième amende pour avoir tué l'animal, car cette action entraîne pour lui la peine de mort, et on admet le principe *non bis in idem.* S'il a volé à son père, et si son père est mort ensuite, et qu'il ait vendu ou tué l'animal après la mort du père, le voleur paie l'amende du double, mais il ne paie pas la deuxième amende.

GHEMARA.

La mischnah dit que si l'action d'avoir vendu ou tué l'animal volé n'est connue que par l'aveu du voleur, il est acquitté de la deuxième amende, parce qu'on n'est pas condamné à payer une amende par suite de son propre aveu. Si, après que le voleur a fait cet aveu, viennent des témoins qui constatent le fait qu'il a avoué, il paie l'amende. Ceci est contraire à l'idée que rab Houna a exprimée au nom de Rab. Car rab Houna dit

au nom de Rab : Si le coupable fait d'abord l'aveu de son crime, et que les témoins viennent plus tard constater le fait, le coupable ne paie pas l'amende [1].

Fol. 75). — On l'a dit ailleurs, que d'après Rab, si le coupable fait d'abord l'aveu de son crime et que les témoins viennent ensuite constater le fait, le coupable ne paie pas l'amende; Samuel dit, au contraire, qu'il est condamné à la payer.

Question. — Rab adresssa à Samuel l'objection suivante : On lit ailleurs : Si le voleur, voyant des témoins se préparer pour aller déposer leur témoignage, les prévient et fait l'aveu en disant : j'ai volé un agneau ou un bœuf, mais je n'ai pas vendu, ni tué l'animal, il ne doit payer que la valeur de l'animal, mais non pas l'amende. Il en résulte que si le coupable fait l'aveu d'abord et que les témoins viennent ensuite, il ne paie pas d'amende.

Réponse. — Samuel répondit qu'il s'agit ici d'un cas où les témoins qui se préparaient à venir déposer leur témoignage, ne sont pas venus.

Question. — Cette réponse n'est pas admissible. Car on lit dans le même endroit : Rabbi Elazar, fils de rabbi Simon, dit : que les témoins viennent déposer leur témoignage. Il en résulte que, d'après rabbi Elazar, fils de rabbi Simon, le témoignage qui vient après l'aveu peut faire condamner le cou-

---

[1] Il résulte de la discussion de la ghemara que l'aveu doit être fait devant les juges et au tribunal ; s'il n'est pas fait devant les juges, ou s'il est fait devant les juges en dehors du tribunal, il n'a aucune valeur.

On cite ici une beraïtha qui raconte le fait que rabban Gamaliel ayant crevé par mégarde l'œil de son cher esclave Tobi, il en était enchanté que l'esclave deviendra libre. N'a-t-il pas pu l'affranchir sans cela? Raschi donne une réponse que j'ai réfutée. [V. ma traduction de Ghitin,] Je crois que Tobi, étant l'esclave du chef du Judaïsme n'a pas voulu être affranchi et que rabban Gamaliel qui l'aimait beaucoup n'a pas voulu le contrarier. On peut supposer aussi que Tobi avait déjà l'œil malade avant que son cher maître l'eût crevé, autrement il aurait un peu regretté l'œil.

pable ; tandis que le thana kama [1] pense que le témoignage qui vient après l'aveu n'a aucune valeur.

Réponse. — Samuel répondit : Si le *thana kama* n'est pas d'accord avec moi, je peux m'appuyer sur rabbi Elazar fils de rabbi Simon.

La ghemara ajoute que Samuel ne peut pas être d'accord avec le *thana kama* ; tandis que Rab s'accorde avec le *thana kama* et peut même s'accorder avec rabbi Elazar fils de rabbi Simon. Car ce rabbi Elazar parle d'un cas où le voleur n'a fait l'aveu que par la crainte des témoins qu'il a vu venir, c'est pourquoi il le condamne à l'amende, tandis que Rab parle d'un aveu spontané.

Rab Hamnouna dit : L'opinion de Rab paraît juste dans le cas où le voleur fait l'aveu qu'il a volé et que les témoins viennent plus tard constater le vol ; car dans ce cas on peut admettre que l'aveu était l'aveu d'un homme qui veut sincèrement réparer ses fautes, puisqu'il vient spontanément avouer le vol et s'engager à payer la valeur de l'objet volé. Mais l'opinion de Rab n'est pas applicable dans le cas où le voleur ne s'engage à rien par son aveu ; par exemple : Le voleur dit qu'il n'a pas volé, des témoins viennent alors dire qu'il a volé ; puis, le voleur, convaincu déjà du vol, ajoute spontanément l'aveu qu'il a vendu ou tué l'animal volé, enfin, des témoins viennent déposer aussi qu'il a vendu ou tué l'animal. Dans ce cas le voleur paie l'amende malgré son aveu, parce que c'était un aveu qui ne l'engageait à rien.

Rabba dit alors à rab Hamnouna : Tu as mieux compris l'opinion de Rab que rab Houna, qui est un des anciens de son école [2], et qui ne savait pas faire la distinction que tu as faite. Rabbi H'iya fils d'Abba, dit aussi au nom de rabbi Joh'anan : Si le voleur fait d'abord l'aveu qu'il a volé et que les témoins viennent plus tard, il n'est pas condamné à payer

---

[1] *Thana* est un docteur contemporain ou antérieur au rédacteur de la miscanah ; *kama*, le premier, le *thana* dont l'opinion précède celle de rabbi Elazar fils de rabbi Simon.

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

l'amende du double, parce qu'il a fait spontanément l'aveu sincère de son crime, puisque cet aveu l'engagea à payer la valeur de l'objet volé. Mais si le vol est constaté d'abord par des témoins, que le voleur fasse l'aveu qu'il a vendu ou tué l'animal, et qu'enfin ce deuxième méfait soit également constaté par des témoins, cet aveu, quoique fait avant l'arrivée des derniers témoins, n'affranchit pas le voleur de l'amende du quadruple ou du quintuple, parce que c'était un aveu qui ne l'engageait à rien.

Rab Aschè dit: La distinction faite par rab Hamnouna résulte aussi d'une mischnah et d'une beraïtha. Notre mischnah dit: Si le vol est constaté par deux témoins, mais que la deuxième action d'avoir vendu ou tué l'animal ne soit constatée que par un seul témoin ou par l'aveu du coupable, le voleur paie l'amende du double pour le vol, mais il ne paie pas l'amende du quadruple ou du quintuple pour la deuxième action. La mischnah aurait pu dire simplement: Si le vol et l'action d'avoir vendu ou tué l'animal ne sont constatés que par un seul témoin ou par l'aveu du coupable, il ne paie aucune amende. Pourquoi ne l'a-t-elle pas fait? C'est qu'elle voulait nous apprendre que, si la deuxième action n'est constatée que par l'aveu du coupable, il n'est pas plus affranchi de l'amende du quadruple ou du quintuple, que si cette action n'était constatée que par un seul témoin. C'est-à-dire, si cette action n'est constatée que par un seul témoin, quoique le voleur ne soit pas condamné à présent, il est exposé à être condamné plus tard, si un autre témoin vient s'ajouter au premier. Il en est de même si cette action n'est constatée que par l'aveu du coupable, quoiqu'il ne soit pas condamné à présent, il est exposé à être condamné plus tard, si des témoins viennent constater cette action. Il y a donc ressemblance entre le cas où la deuxième action est constatée par l'aveu du voleur, et celui où elle est constatée par un seul témoin. Or, cette ressemblance ne se trouve qu'au cas où l'aveu porte seulement sur la deuxième action; c'est-à-dire sur l'action d'avoir vendu ou tué l'animal volé, car par cet aveu le voleur ne s'engage à rien. Mais la ressemblance n'existe pas, si l'aveu porte à la

fois sur le vol et sur la deuxième action. Car si le vol et la deuxième action ne sont constatés que par un seul témoin, quoique le voleur soit affranchi des amendes à présent, il est exposé à être condamné plus tard, si un autre témoin vient s'ajouter au premier. Mais si le vol et la deuxième action ne sont constatés que par l'aveu du voleur, il est affranchi des amendes d'une manière définitive ; car il a fait un aveu sincère qui l'engage à payer la valeur de l'animal volé.

Voici la beraïtha, d'où on peut tirer la même conclusion. La beraïtha dit : Si le voleur, voyant des témoins se préparer à venir déposer leur témoignage, les prévient et fait l'aveu, en disant : j'ai volé l'agneau ou le bœuf, mais je ne l'ai pas vendu ni tué, il ne paie que la valeur de l'animal, mais non pas l'amende du double. Pourquoi la beraïtha ajoute-t-elle les mots : mais je ne l'ai pas vendu, ni tué ? C'est pour nous apprendre que c'est parce que le coupable a fait l'aveu du vol, qui l'engage à payer la valeur de l'objet, qu'il est affranchi de l'amende d'une manière définitive, quand même des témoins du vol viendraient plus tard. Mais si le vol était constaté déjà par des témoins, et que l'aveu portât seulement sur la deuxième action, aveu qui ne l'engage à rien, il n'est affranchi de l'amende du quadruple ou du quintuple que d'une manière provisoire, tant qu'il n'y a pas de témoins, mais il sera condamné si cette deuxième action vient à être constatée par des témoins plus tard.

Réplique. — On ne peut rien conclure de la beraïtha. Si la beraïtha ajoute les mots : « mais je ne l'ai pas vendu ni tué, » elle le fait pour nous apprendre autre chose, savoir : que s'il a fait l'aveu du vol et qu'il se soit affranchi ainsi de l'amende du double, il est aussi affranchi de la deuxième amende qu'il aurait dû payer pour avoir vendu ou tué l'animal, quoiqu'il n'ait pas fait l'aveu de cette action, puisqu'il a dit : j'ai volé l'animal, *mais je ne l'ai pas vendu ni tué*, » et que ce soient des témoins qui ont constaté qu'il l'a vendu ou tué. La beraïtha veut donc nous apprendre qu'on ne paie jamais la deuxième amende, quand on est affranchi de la première, c'est-à-dire

quand on n'est pas condamné à payer l'amende du double pour le vol, on ne paie pas non plus d'amende pour avoir vendu ou tué l'animal volé.

Question. — Il paraît qu'il y a désaccord entre les docteurs sur la question de savoir, si l'aveu par lequel le coupable ne s'engage à rien, peut l'affranchir de l'amende, quand même le crime serait constaté plus tard par des témoins. Car on lit ailleurs : Si deux témoins disent qu'un individu a volé un agneau ou un bœuf, pour le faire condamner à l'amende du double, et que deux autres disent qu'il a vendu ou tué l'animal volé, pour le faire condamner à la deuxième amende ; si les premiers témoins sont démentis par un *alibi*, ils paient le double à l'individu, pour avoir voulu le faire condamner au paiement du double, et le témoignage des derniers devient nul; car si l'individu n'a pas volé, il n'a pas vendu ni tué d'animal volé. Si les derniers témoins sont démentis par un *alibi*, ils paient au voleur les deux agneaux ou les trois bœufs auxquels ils voulaient le condamner, mais le voleur paie l'amende du double pour le vol. On dit au nom de Soumkhous, que les témoins paient deux agneaux ou deux bœufs, et le voleur paie deux agneaux ou trois bœufs. Auquel cas se rapportent les paroles de Soumkhous? Est-ce au premier cas, où ce sont les premiers témoins qui sont démentis? Si le témoignage du vol est démenti, l'accusé n'est pas un voleur. Pourquoi Soumkhous lui ferait-il payer deux agneaux ou trois bœufs? Est-ce au deuxième cas, quand ce sont les derniers témoins qui sont démentis? Dans ce cas les collègues de Soumkhous ont raison ; c'est le voleur qui doit payer le double, et les faux témoins doivent payer deux agneaux ou trois bœufs. Pourquoi Soumkhous n'est-il pas d'accord avec eux? Il faut donc admettre que le désaccord entre Soumkhous et ses collègues porte sur un autre cas, savoir, sur un cas où deux témoins disent qu'un individu a volé, l'individu dit : Oui, j'ai volé l'agneau ou le bœuf, et j'avoue même que j'ai vendu ou tué l'animal volé, mais je n'ai pas volé en votre présence, vous dites un mensonge ; puis viennent en effet d'autres témoins qui leur don-

nent un démenti par un *alibi*, mais le propriétaire de l'animal amène un troisième groupe de témoins qui déposent que l'individu a volé et qu'il a vendu ou tué l'animal. Dans ce cas l'aveu du vol ne compte pas, puisque le voleur l'a fait après la déposition des premiers témoins, il doit donc payer au propriétaire l'amende du double; les premiers témoins démentis par un *alibi*, quoique le vol ait eu lieu, doivent à leur tour payer au voleur le double, parce que leur témoignage par lequel ils voulaient faire condamner le voleur à payer le double, était faux. Quant à l'aveu du fait d'avoir vendu ou tué l'animal, il a été fait avant que cette action fût constatée par le troisième groupe des témoins, le voleur est donc, d'après les collègues de Soumkhous, affranchi de la deuxième amende ; quoique ce fût un aveu qui n'engageait le voleur à rien. Mais Soumkhous pense que cet aveu ne peut pas affranchir le voleur dans le cas où l'action est constatée plus tard par des témoins, parce que c'était un aveu qui n'engageait le voleur à rien ; c'est pourquoi Soumkhous dit: les premiers témoins, qui étaient démentis par un alibi, paient au voleur le double, mais le voleur paie au propriétaire [outre le double] encore deux agneaux ou trois bœufs.

Réponse. — Rab Ah'a fils de Rab Yka, répondit : On peut admettre que Soumkhous et ses collègues sont d'accord sur ce, que l'aveu qui n'engage le coupable à rien ne peut pas l'affranchir de l'amende, si le crime est plus tard constaté par des témoins. Mais le désaccord entre Soumkhous et ses collègues porte sur une autre question. Il s'agit d'un cas où tout s'est passé comme on vient de le dire, mais que c'est le voleur lui-même qui a amené le troisième groupe des témoins, en disant avant leur arrivée, dans son aveu, que c'était devant ces témoins qu'il a volé et qu'il a vendu ou tué l'animal. Dans ce cas le témoignage du troisième groupe ne remplit pas, d'après les collègues de Soumkhous, les conditions nécessaires pour être valable. Car une des conditions qui doivent contribuer à rendre un témoignage valable,[en inspirant confiance dans la véracité des témoins],est qu'ils se placent dans des circonstan-

ces qui les exposent à être démentis par un *alibi* s'ils disent un mensonge; [si donc par exemple, les témoins ne donnent pas la date exacte dans laquelle ils ont constaté l'acte dont ils parlent, leur témoignage n'est pas valable, parce qu'il inspire peu de confiance, puisque les témoins ne s'exposent pas à être démentis par un *alibi*]. Or, dans notre cas, si le voleur lui-même amène les témoins, ceux-ci ne sont pas exposés à être démentis par un alibi et à être punis comme faux témoins. C'est pourquoi les collègues de Soumkhous disent que le voleur ne peut pas être condamné à l'amende par un témoignage pareil; tandis que Soumkhous condamne le voleur par suite de ce témoignage.

Question. — Est-ce que Soumkhous n'admet pas qu'un témoignage, pour être valable, a besoin de remplir la condition dont on vient de parler?

Réponse. — Il l'admet bien, mais il fait une distinction. Si les témoins déposent un témoignage sans donner de date, il y a lieu de les soupçonner de mensonge, et de supposer qu'ils ne disent pas la date, parce qu'ils ont peur d'être démentis par un *alibi*. Mais dans notre cas il n'y a rien de pareil. Ils indiquent la date et répondent à toutes les questions; seulement ils ne sont pas exposés à être démentis et punis, parce qu'ils étaient amenés par le voleur lui-même et qu'on sait qu'ils disent la vérité; par conséquent Soumkhous admet que leur témoignage est valable pour faire condamner le voleur à l'amende.

On vient de dire que le premier groupe de témoins démentis par un alibi, paie au voleur le double. Cela ne veut pas dire qu'ils lui donnent deux agneaux ou deux bœufs, puisque le vol a eu lieu, le voleur devait donc rendre un agneau ou un bœuf, et les témoins ne lui ont fait que le tort de vouloir le condamner à payer deux agneaux ou deux bœufs; mais cela veut dire, d'après rabbi Elázar qui l'a dit au nom de Rab, que les témoins donnent au voleur le deuxième agneau ou le deuxième bœuf.

MISCHNAH.

Fol. 78). Si le voleur a vendu l'agneau ou le bœuf, en se réservant une partie, même la centième partie, ou bien si le voleur avant de voler l'animal a eu une part dans cet animal et qu'il l'ait vendu après l'avoir volé, il paie l'amende du double pour le vol, mais non pas la deuxième amende pour la vente; car dans le premier cas il n'a pas vendu l'animal tout entier, et dans le deuxième l'animal vendu lui appartenait en partie. Si le voleur a tué l'agneau ou le bœuf volé, mais s'il l'a fait contrairement aux rites de façon à ce que la viande soit défendue comme une *nebelah* [cadavre d'un animal mort de sa mort naturelle], il paie la première amende pour le vol, mais non pas la deuxième amende pour la *schehitah*, l'action de tuer, car ce n'était pas une *schehitah* selon les rites qui autorise à manger la viande.

GHEMARA.

La mischnah dit : Si le voleur a vendu l'animal volé, en se réservant une partie, il ne paie pas la deuxième amende. Rab dit : Il faut qu'il se soit réservé une partie de la viande. Lévi dit qu'il suffit de se réserver la laine de l'agneau. Une beraïtha dit comme Lévi.

Question. — On lit ailleurs : Si le voleur a vendu l'agneau ou le bœuf volé, en se réservant la patte de devant, la patte de derrière, les cornes ou la laine, il ne paie pas la deuxième amende pour la vente. Rabbi fait une distinction entre les diverses parties : Si le voleur s'est réservé une partie tellement nécessaire à la vie de l'animal, que si on l'enlevait, l'animal serait devenu *trephah*, atteint d'une maladie sûrement et rapi-

dement mortelle, on peut dire que l'animal n'est pas vendu tout entier, et le voleur n'est pas condamné à payer la deuxième amende. Mais si la partie réservée n'a pas cette importance pour la vie de l'animal, c'est comme si le voleur l'avait vendu tout entier, et il est condamné à payer la deuxième amende. Rabbi Simon, fils d'Elázar, dit: Si le voleur, en vendant l'animal volé, s'est réservé les cornes, il ne paie pas la deuxième amende, car les cornes sont une partie importante que l'animal conserve pendant toute la vie; mais si le voleur ne s'est réservé que la laine, il paie la deuxième amende, comme s'il avait vendu l'animal entier, car la laine est destinée à être tondue, et elle ne fait pas partie intégrante de l'animal, puisqu'il ne la conserve pas toujours. On voit que Lévi est d'accord avec le *thana kama*, le docteur dont l'opinion est mentionnée la première. Mais Rab est en contradiction avec tous.

Réponse. — Rab s'appuie sur la beraïtha, où on lit: Rabbi Simon fils d'Elázar, dit: Si le voleur a vendu l'agneau ou le bœuf volé, en se réservant la patte de devant ou la patte de derrière, il ne paie pas la deuxième amende; mais s'il ne s'est réservé que les cornes ou la laine, il paie la deuxième amende comme s'il avait vendu l'animal entier. La ghemara ajoute qu'il ne faut pas croire que rabbi Simon fils d'Elázar se contredise; mais que ce sont deux docteurs qui ont rendu son opinion d'une manière différente.

On lit dans une beraïtha: Si un individu vole un animal mutilé ou boiteux, ou aveugle, et qu'il le vende, il paie l'amende du quadruple ou du quintuple, comme si l'animal était bien portant. S'il vole un animal qui appartient à plusieurs associés, il paie la deuxième amende quand il a vendu ou tué l'animal. Si des associés ont volé, ils ne paient pas la deuxième amende. Pourquoi une autre beraïtha dit-elle que les associés qui ont volé paient la deuxième amende? Rab Nah'aman répondit que la première beraïtha parle d'un associé qui a volé l'autre, en d'autres termes, un homme a volé l'animal qui appartenait en partie à lui-même et en partie à son associé, et elle dit qu'il ne paie pas la deuxième amende s'il a vendu ou

tué l'animal. La deuxième beraïtha parle des associés qui ont volé ensemble un animal qui appartenait à un autre individu, et elle condamne les associés à payer la deuxième amende s'ils ont vendu ou tué l'animal.

Question de Rabba contre rab Nah'aman. — On lit ailleurs : Si un individu vole à son associé l'agneau ou le bœuf qui leur appartenait à tous les deux, ou si des associés volent ensemble l'animal à une autre personne, ils ne paient pas la deuxième amende s'ils ont vendu ou tué l'animal. Ceci est contraire à l'opinion de rab Nah'aman.

Réponse. — Rab Nah'aman a donné une autre réponse pour concilier les deux beraïthoth. Il admet que si deux individus s'associent pour voler ensemble un animal qui appartient à une autre personne, et que l'un d'eux ait tué l'animal à l'insu de son associé, il n'y a pas de condamnation à l'amende du quadruple ou du quintuple, car l'associé ne l'a pas tué [1]. La beraïtha qui dit que les associés qui ont volé paient la deuxième amende, parle d'un cas où l'un des voleurs a tué l'animal avec le consentement de son associé ; alors les deux associés sont condamnés à payer le quadruple ou le quintuple, comme s'ils avaient tous les deux tué l'animal.

Rabbi Jérémie a des doutes, si le voleur doit payer la deuxième amende dans le cas où il a vendu l'animal, en se réservant trente jours [ou un certain nombre de jours] pendant lesquels il gardera l'animal, ou en se réservant le produit du travail de l'animal, ou en se réservant le fœtus dont la bête était enceinte. Rab Papa a des doutes, si le voleur doit payer la deuxième amende dans le cas, où il a d'abord mutilé l'animal volé avant de le vendre.

On lit dans une beraïtha : Si le voleur a donné l'animal volé à un autre individu pour qu'il le tue, ou pour qu'il le vende. Fol. 79). — Ou si le voleur a offert l'animal en sacrifice, ou

[1] Raschi donne une autre explication. Si, dit-il, un des voleurs a tué l'animal à l'insu de son associé, il est acquitté, parce qu'en le tuant il n'a volé le propriétaire légitime que pour la moitié, et l'autre moitié était volée à l'associé qui est aussi un voleur

s'il l'a vendu à crédit, ou s'il l'a changé pour un autre objet, ou s'il l'a donné à quelqu'un en cadeau, ou s'il l'a donné en paiement d'une dette, ou s'il l'a offert en présent à son beau-père pour sa fiancée ; dans tous ces cas il paie l'amende du quadruple ou du quintuple, comme s'il avait vendu ou tué l'animal.

MISCHNAH.

Si le voleur a volé l'agneau ou le bœuf dans le domaine de son propriétaire, et qu'il ait vendu ou tué l'animal en dehors de son domaine, ou bien s'il l'a volé en dehors du domaine de son propriétaire, et qu'il ait vendu ou tué l'animal dans son domaine, ou bien encore s'il a volé, vendu ou tué l'animal en dehors du domaine de son propriétaire, il est condamné à l'amende du quadruple ou du quintuple. Mais s'il a volé et vendu ou tué l'animal, sans sortir du domaine de son propriétaire, il ne paie pas l'amende [1]. S'il a tiré l'animal pour le faire sortir et si l'animal est mort avant de sortir du domaine de son propriétaire, il ne paie pas l'amende [2]. S'il

[1] En voici le motif, à mon avis. D'après la loi mosaïque le brigand qui enlève de force un objet, est condamné à le rendre, mais il ne paie pas l'amende du double, ni celle du quadruple ou du quintuple. Le voleur paie ces amendes parce qu'il a voulu *cacher* son méfait. Car l'amende n'a pas pour but de punir, mais de prévenir; et le législateur a pensé que, le vol étant plus facile et plus fréquent que le brigandage, il est plus important d'imposer de fortes amendes pour prévenir le vol que de le faire pour empêcher le dernier méfait. Or, l'intention de cacher l'animal n'est manifeste que quand il le fait sortir du domaine de son propriétaire. Raschi et les Thossephoth donnent une autre explication que je ne peux pas admettre, malgré rab Ah'a et Rabina cités par les Thossephoth.

[2] Je donne ici le même motif. Maimonide et le Bartenourah disent qu'il paie la valeur de l'animal. Le Thosphoth Jom tob ne sait pas pourquoi. D'après mon explication il est facile de savoir pourquoi; on comprend qu'il paie comme un brigand.

a soulevé l'animal [1], ou bien s'il l'a fait sortir du domaine de son propriétaire et que l'animal soit mort ensuite, il paie l'amende. Si le voleur donne l'animal à son créancier ou à un gardien ou à un *schoel*, celui qui emprunte l'animal, ou à celui qui l'a loué, et que le créancier ou le gardien, etc., ait tiré l'animal pour le faire sortir, mais si l'animal est mort avant de sortir du domaine de son propriétaire, le voleur ne paie pas l'amende. Si le créancier, ou le gardien etc., a levé l'animal [2], ou bien s'il l'a fait sortir du domaine de son propriétaire, le voleur paie l'amende.

GHEMARA.

Amèmar demanda, si on a introduit pour les gardiens la coutume de la *meschikhah* [3] comme pour les acheteurs,

[1] S'il a soulevé l'animal, il a voulu qu'on n'entende pas le bruit de ses pas ; l'intention de *cacher* son méfait est donc manifeste. D'après Raschi et les Thossephoth l'action de lever l'animal, étant pour un acheteur un acte valable pour valider l'achat, elle est également valable pour le voleur, pour le condamner à l'amende. Je ne peux pas comparer sous ce rapport le voleur à l'acheteur. La ghemara a des doutes, si l'acte de la *meschikhah* a la même valeur pour les gardiens que pour les acheteurs, mais elle ne demande pas, si elle a la même valeur pour les voleurs ; car on ne peut pas dire qu'un voleur fait l'acquisition d'un objet volé. La ghemara emploie pour les voleurs ou les brigands le mot *koneh*, faire acquisition, quand le propriétaire y a renoncé [*yousch*], quand l'objet a subi un grand changement [schinouj], et cela par suite d'une loi spéciale établie dans le but d'encourager les malfaiteurs repentants ; sans cela on ne peut pas dire qu'un voleur a acquis l'objet volé. Du reste rab Hisda dit plus bas [p. 318,] que, si le voleur a chassé l'animal avec un bâton, il doit payer l'amende. Est-ce un acte valable chez les acheteurs ?

[2] Ici l'action de lever l'animal est un acte valable pour les gardiens comme pour les acheteurs [v. la Ghemara].

[3] *Meschikhah* du *meschakh*, tirer [v. ma traduction de Khethouboth, p. 106].

Comme chez ces derniers l'acte de la *meschikhah*, rend l'achat irrévocable, a-t-on établi ou non pour celui qui emprunte ou loue un objet la loi, que le propriétaire ne puisse plus reprendre son objet, aussitôt que celui qui l'emprunte ou le loue a fait l'acte de la *meschikhah* [c'est l'interprétation des Thossephoth]. Rab Jemar répondit qu'on peut conclure de notre mischnah, que la *meschikhah* a la même valeur chez les gardiens que chez les acheteurs; car notre mischnah dit : Si le voleur a donné l'animal à son créancier ou à son gardien... ou à celui qui l'a loué, et que le créancier ou le gardien, etc., ait tiré l'animal, mais si l'animal est mort avant de sortir du domaine de son propriétaire, le voleur ne paie pas d'amende. Il en résulte que si le gardien avait fait sortir l'animal du domaine du propriétaire, cet acte aurait été valable pour le gardien comme une prise en possession, et le voleur aurait été condamné à l'amende pour avoir remis l'animal dans la possession de ce gardien ; car si la meschikhah du gardien n'était pas valable pour lui, on ne pourrait pas dire que l'animal avait été remis en sa possession, et il n'y aurait eu aucun acte pour lequel on aurait pu condamner le voleur à l'amende du double.

Rabbi Elazar adopte l'opinion de rab Jemar. On lit aussi dans une beraïtha : Comme on a introduit l'usage de la *meschikhah* chez les acheteurs, on l'a introduit aussi chez les gardiens. Comme l'achat des terrains devient valable par l'argent, l'acte de vente ou la *hazakah*, la prise en possession, il en est de même quand on loue un terrain.

Rab Elazar dit : Si on a vu un homme se cacher dans le bois et vendre ou tuer un agneau uu ou bœuf qui ne lui appartient pas, il paie l'amende du quadruple ou du quintuple, comme un voleur.

Question. — Comment peut-on le condamner à l'amende d'un voleur, s'il n'a pas entraîné l'animal et s'il n'a rien fait que de vendre un animal qui ne lui appartient pas?

Réponse. — Rab Hisda répondit qu'il s'agit d'un cas où il a chassé l'animal avec un bâton.

Autre question. — Si on a vu l'individu voler l'animal, il n'est plus un voleur, il est un brigand, et la loi ne condamne pas le brigand à cette amende ?

Réponse. — Comme il cherchait à se *cacher*, il est un voleur.

Les disciples demandèrent à rabban Johanan fils de Zakhaï : Pourquoi la loi a-t-elle puni le voleur plus que le brigand ? Il répondit, parce que le brigand ne respecte pas plus les hommes que Dieu, tandis que le voleur met Dieu au-dessous des hommes, puisqu'il ne craint pas Dieu et il craint les hommes [1].

Rabbi Meyer dit : Voyez la valeur du travail : si le voleur a vendu ou tué un agneau volé, il ne paie que le quadruple ; mais s'il a vendu ou tué un bœuf volé, il paie le quintuple, parce que le bœuf travaille aux champs. Rabban Johanan fils de Zakhaï dit : Voyez, comme il faut ménager la dignité des gens, même des plus vils. Le voleur paie pour le bœuf le quintuple, car le bœuf a marché seul ; mais pour l'agneau il ne paie que le quadruple, car il était obligé de le porter sur ses épaules [2].

---

[1] Les Thossephoth font la remarque, que ce motif n'est pas applicable au gardien qui paie l'amende du double, quand il a prêté un faux serment que le dépôt était volé, mais il ne paie pas cette amende quand il a prêté un faux serment qu'un brigand lui a enlevé l'objet de force ou que l'objet s'est perdu. Les Thossephoth n'ont pas de réponse à cette question. Je crois donc que rabban Joh'anan fils de Zakhaï a fait ici un sermon, il a voulu prêcher la morale. Le vrai motif est celui que j'ai donné plus haut [p. 284] Le vol est plus facile et plus fréquent que le brigandage, il fallait donc une répression plus forte pour prévenir le vol; il est plus commode aussi pour le gardien de dire que le dépôt était volé, que de faire croire qu'un brigand l'a enlevé de vive force.

[2] Ici, encore, comme plus haut, rabban Joh'anan fils de Zakhaï ne tient pas à dire le vrai motif de la loi, mais à profiter de l'occasion pour prêcher la morale. Car d'abord tous les voleurs sont-ils animés des sentiments du bon pasteur qui porte les brebis sur les épaules, pour ne pas les laisser se fatiguer en marchant? Ensuite il n'y a aucune différence pour le vol d'un bœuf ou d'un agneau ; le voleur donne deux agneaux comme il donne

MISCHNAH.

Il ne faut pas élever du petit bétail en Palestine, car le petit bétail gâte les champs; mais on a permis de le faire en Syrie et dans les *midbars*, les endroits non habités, de la Palestine. Il est défendu d'élever les porcs. Il ne faut pas élever un chien, à moins qu'on ne le tienne attaché. Il ne faut pas dresser des pièges aux pigeons, si ce n'est à la distance de quatre mils [1] d'un endroit habité; autrement on s'expose à prendre des pigeons qui appartiennent aux autres.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Il ne faut pas élever du petit bétail en Palestine, mais on peut le faire dans les bois de la Palestine, ou en Syrie ou dans d'autres pays. On lit dans une autre beraïtha : Il ne faut pas élever du petit bétail en Palestine, mais on peut le faire dans le *midbar*, lieu non habité, de la Judée et des voisinages d'A'kho. Quoiqu'on ait défendu d'élever du petit bétail, on a permis l'élève du gros bétail; car on ne peut défendre au public une chose, qu'à la condition que la plupart des habitants puissent supporter la défense; on peut bien se

---

deux bœufs, Ce n'est que quand il a vendu ou tué l'animal, qu'il y a une différence entre le bœuf et l'agneau; ce qui s'explique d'après mon explication sus-mentionnée [p. 284]. La deuxième amende est motivée par l'intention de cacher le crime. Or, cette intention est plus manifeste quand le voleur vend ou tue son bœuf, qui lui aurait procuré plus de profit, s'il le gardait pour les travaux de champ. Elle est moins manifeste, quand il vend ou tue un agneau, car le petit bétail gâte les champs des autres [v. mischnah], et amène des inconvénients à son possesseur, de sorte que cette circonstance a pu engager le voleur à le vendre ou à le tuer, et il n'est pas sûr qu'il l'ait fait pour cacher le vol.

[1] Le texte dit 30 *ris*, qui font 4 mils.

passer de l'élève du petit bétail, on les achètera à l'étranger; mais on ne peut pas importer le gros bétail de l'étranger [en quantité suffisante]. On peut aussi acheter le petit bétail pour le besoin des fêtes ou de la noce de son fils, en le gardant jusqu'à trente jours avant la fête ou avant la noce.

Fsl. 80). Un boucher peut acheter le bétail et le garder trente jours avant le jour du marché.

Rabban Gamaliel dit qu'on peut garder le petit bétail, à la condition qu'il soit attaché et qu'il ne couré pas aux champs. On lit dans une beraïtha : Un certain *hassid*, homme pieux, était malade, et les médecins ordonnèrent de lui donner du lait chaud tous les matins; on amena donc une chèvre qu'on attacha au lit du malade, et il la têtait tous les matins. Un jour ses amis vinrent le voir, mais ayant vu la chèvre, ils se retournèrent, en disant : cet homme garde chez lui un brigand armé, et nous irions le voir ! Or, ce malade n'a commis de sa vie d'autre péché que celui-là de garder ce brigand de chèvre. Rabbi Ismael dit : Mes parents étaient de riches habitants de la haute Galilée, ils sont ruinés, par punition du ciel, parce qu'ils faisaient paître leur bétail dans le bois, en le faisant passer à travers un petit champ, qui ne leur appartenait pas.

On lit dans une beraïtha : Si un berger veut se repentir, on ne l'oblige pas de vendre tout de suite son bétail, mais on lui permet de le vendre peu à peu. Si un prosélyte a hérité de son père païen des chiens et des porcs, on ne l'oblige pas non plus de les vendre tout de suite, mais on lui permet de les vendre peu à peu [1]. Celui quia fait un vœu d'acheter une maison ou d'épouser une femme en Palestine [2], n'est pas obligé de le faire tout de suite; il peut attendre avant qu'il trouve une maison ou une femme convenable.

On lit dans une beraïtha : Josué a distribué la terre aux Israélites en leur prescrivant de remplir les conditions sui-

---

[1] Il est défendu à un juif d'élever des chiens ou des porcs.

[2] C'est faire une bonne action que d'aller se fixer en Palestine.

vantes. C'est-à-dire ces conditions ont été remplies par les Israélites depuis leur conquête de la Palestine sous Josué. Ces conditions sont :

Fol. 81). Que les propriétaires des forêts n'empêchent pas d'y faire paître des animaux ; que les propriétaires des champs permettent d'y cueillir du bois et des herbes, cependant on ne cueillera pas des herbes dans un champ de *thilthan* [1], car les herbes sont utiles pour cette plante ; que les propriétaires des arbres permettent de couper une jeune branche, à l'exception des olives [la Ghemara va l'expliquer] ; que tout le monde puisse prendre l'eau des sources ; qu'il soit permis de pêcher des poissons dans la mer de la ville de Tiberia, pourvu qu'on ne fasse pas dans l'eau des barrages qui empêcheraient la navigation ; qu'on puisse marcher dans les champs après la moisson jusqu'à la deuxième pluie, qui arrive, dit Raschi, le dix-septième du mois de H'eschvan, car à partir de ce jour la marche peut gâter les semences ; que les propriétaires des champs permettent de marcher un peu à côté de la route, quand la route est très-mauvaise ; que celui qui s'est égaré dans les vignes, puisse arracher des branches pour se frayer un chemin ; que les propriétaires des champs permettent d'y enterrer un étranger qui y est mort, et qui n'a pas de place pour son enterrement [2].

On lit dans une beraïtha : Rabbi Joudah dit : A l'époque de sortir le fumier, il est permis de le sortir dans une place où le public marche, et de l'y laisser pendant trente jours, afin qu'il soit foulé par les hommes et les bestiaux et qu'il devienne

---

[1] Raschi dit que c'est une espèce de *kitnieth*, qu'on appelle en français pangaria.

[1] Le texte dit *meth mitzvah*, mort [sans parents, ex. un étranger] à enterrer pour faire une *mitzwah*, une bonne action, un acte de charité. Car les habitants morts étaient enterrés dans des caveaux de famille ; l'étranger abandonné n'avait donc pas de place, et on l'enterrait là où on le trouvait. et on marquait son tombeau par un tziyon, marque, pour qu'on sache qu'il y a ici un tombeau. La ghemara dit ici que si on trouvait un mort dans la route, on le transportait dans un endroit écarté.

bon pour fumer les champs ; personne ne peut le défendre ; c'est une coutume établie depuis Josué. Une autre beraïtha dit que rabbi Ismaël, fils de rabbi Johanan, fils de Brokah, parle des trois autres coutumes établies depuis Josué. Ce sont : Un homme possède une ruche d'abeilles, les abeilles la quittent pour aller dans le champ d'un autre individu et s'y mettre sur une branche d'arbre ; dans ce cas le propriétaire de la ruche peut couper la branche pour avoir ses abeilles, sauf à payer pour la branche. Un homme a un tonneau de miel, un autre une pièce de vin, le tonneau se brise et le miel s'écoule ; dans ce cas, le propriétaire du miel peut verser le vin pour mettre son miel dans la pièce, sauf à payer pour le vin. Un âne porte du lin, un autre porte du bois ; si le premier meurt, le propriétaire du lin peut jeter le bois par terre et mettre son lin sur l'âne vivant, sauf à payer pour le bois.

Fol. 82). Ezdras a établi les dix usages suivants, c'est-à-dire que ces usages datent de l'époque du retour de Babylone. Ce sont : Il faut lire dans le Pentateuque le samedi pendant la prière du *minhah*, de l'après-midi, et les lundi et jeudi ; que les juges se rendent au tribunal les lundis et les jeudis ; qu'on lave les vêtements le jeudi pour les avoir propres le jour du sabbath ; qu'on mange de l'ail le vendredi ; que les femmes se lèvent de bonne heure pour cuire leurs pains ; que les femmes portent toujours des tabliers, et se peignent bien les cheveux avant d'aller dans la *mikwah*, immersion après la cessation des menstrues ou des lochies de l'accouchement ; que les marchands voyagent dans les villes sans qu'on les en empêche ; que les hommes qui lâchent le sperme se purifient par l'immersion dans l'eau [1]. La ghemara explique le motif de ces lois et coutumes. On fait la lecture le samedi dans la *minhah*, après-midi, pour les hommes qui sont occupés toute la semaine et ne peuvent pas assister à la lecture qu'on fait le lundi et le jeudi. On fait la lecture lundi et jeudi, pour qu'on ne reste pas trois jours sans

[1] L'immersion dans l'eau froide après l'éjaculation est, comme les douches froides, un excellent moyen hygiénique.

lire le Pentateuque [1]. Les juges se rendent au tribunal le lundi et le jeudi, car dans ces jours tout le monde se trouve là pour entendre la lecture du Pentateuque. On mange de l'ail le vendredi à cause du devoir conjugal, car rab Joudah ou rab Nahaman ou rab Khahana, ou rabbi Johanan a dit qu'il est bon de l'accomplir le vendredi soir, et qu'une beraïtha dit que l'ail possède cinq bonnes propriétés : il est nutritif, il échauffe, il donne une bonne mine, il augmente le sperme, et il tue les vers intestinaux, et d'autres ajoutent, qu'il rend les gens aimables et enlève la jalousie. Les femmes cuisent le pain de bonne heure, pour avoir du pain frais à donner aux pauvres. Les femmes portent des tabliers pour la *tznioutha*, chasteté et pudeur. Les marchands voyagent dans les villes, sans que, dit Raschi, ceux de l'endroit puissent les en empêcher; c'est un usage établi, pour que les femmes puissent acheter ce qu'il faut pour se rendre belles et plaire aux maris.

On connaît dix usages établis pour la ville de Jérusalem. Si on y vend une maison, on peut toujours la racheter; la ville de Jérusalem n'est jamais obligée de faire la cérémonie de couper le cou à une jeune vache [Deuteron. XXI, 4]; on ne peut jamais la détruire, comme une ville rebelle [Deuteron, XIII, 17]; ses maisons ne deviennent pas impures comme celles des autres villes [Lévitique XIV, 4]; les maisons ne doivent pas avoir des saillies dans la rue; on n'y amasse dans aucune place du fumier; les potiers ne peuvent pas y avoir leurs ateliers pour brûler la chaux, à cause de la fumée; on n'y fait pas de jardins et de paradisim [2], à cause de mauvaise odeur, à l'exception de jardins de roses qui y étaient de tout temps, depuis l'époque des premiers prophètes; on n'y élève pas de poules; et on n'y laisse pas un mort rester la nuit.

Il est défendu d'élever des porcs.

---

[1] Les Thossephoth ajoutent qu'on a choisi ces jours, parce que, comme un *midrasch* l'a dit, c'est le jeudi que Moïse est monté sur le mont de Sinaï pour recevoir les dernières tables, et c'est lundi qu'il en est descendu.

[2] C'est le mot grec paradeisos avec la désinence du pluriel hébraïque; d'où le mot *paradis*.

On lit dans une beraïtha : Quand Aristobule a assiégé Hyrtan, les assiégeants donnaient tous les jours aux assiégés les animaux nécessaires pour les sacrifices du temple. Mais un vieillard qui connaissait la science grecque [1], leur dit dans le langage de cette science : tant que les assiégés accompliront leurs devoirs religieux, vous ne pourrez pas les vaincre. Le lendemain les assiégeants leur donnèrent un porc au lieu de la brebis ; ce scandale a produit une agitation formidable dans tout le pays d'Israël 400 parsah sur 400 parsah [2[. C'est alors qu'on a dit : maudit soit celui qui élève des porcs, et maudit soit celui qui enseigne à son fils la science grecque [la science occulte, la magie].

Question. — La science grecque est-elle défendue?

Fel. 83). On lit dans une beraïtha. Rabbi dit : A quoi bon savoir en Palestine le chaldéen [ou le syrien]? en Palestine il n'y a que la langue sacrée ou la langue grecque. Rabbi Jossé dit : A quoi bon à Babylone la langue araméenne? à Babylone il n'y a que la langue sacrée ou la langue persane [3].

---

[1] Il résulte de ce passage que la science grecque défendue n'était pas la philosophie, mais une science occulte et magique qui avait son langage mystique et émigmatique. Car ce n'est pas la philosophie de Platon, qui a pu apprendre à ce vieillard que, les assiégeants ne pourront pas vaincre l'ennemi tant que celui-ci offrira des sacrifices au temple. C'était la sorcellerie grecque et païenne qui révélait l'avenir, comme au général de Holopherne qui dit aussi aux assiégents qu'ils ne pourront jamais vaincre les juifs, tant que ceux-ci observeront la loi mosaïque [v. Joudith]. Le commentaire rabbi Salomon Louria a la variante, « le vieillard leur dit dans le langage de la science grecque ». Cette science avait donc des termes énigmatiques, intelligibles seulement pour les initiés. Le texte dit aussi « on a permis à ceux de la maison de rabban Gamaliel *lesaper*, de causer le langage de la science grecque. On trouve des exemples d'un langage énigmatique dans le Thalmud.

[2] On dit ici que le pays d'Israël avait une étendue de 400 parsah [mesure d'espèce] carrés. On comprend probablement souvent les villes voisines habitées par les juifs sous le nom de pays d'Israël.

[3] Un autre thalmudiste dit que la Perse [de son époque] n'avait pas de langue propre [traité Ghitin.]

Réponse. — Il y a une différence entre la langue et la science grecque [la magie], c'est la langue grecque dont Rabbi fait l'éloge ; tandis que la magie grecque est défendue.

Rab loudah dit au nom de Samuel qui raconta ce que rabban Simon fils de Gamaliel rapporta : Il y avait 1000 jeunes gens dans la maison de mon père, dont la moitié étudiait la *thorah*, et l'autre moitié s'occupait de la science grecque. On a permis à ceux de la maison de rabban Gamaliel de parler la science grecque [la langue de la science occulte des Grecs], parce que cette maison avait des relations avec les autorités impériales.

HUITIÈME PEREK

MISCHNAH.

Si un individu blesse une personne, il est condamné à cinq paiements, c'est-à-dire outre le *nezek*, le dommage qu'il doit réparer, il est condamné à *quatre* autres paiements qui sont : *tzaár*, le paiement pour la douleur, *ripouj*, le paiement pour ce qui est nécessaire à la guérison, *schebeth*, pour l'empêchement du travail, et enfin *boscheth*, pour la honte. Comment estime-t-on le dommage? Supposons que l'individu ait fait perdre l'œil à la personne, ou qu'il lui ait coupé la main ou cassé la jambe, on estime la valeur que la victime aurait avant la blessure, s'il était vendu comme esclave pour son travail, et celle qu'il aurait à présent; le défendeur lui paiera la différence. Comment estime-t-on la douleur? On estime ce qu'un homme comme la victime voudrait prendre pour supporter tant de souffrances [la ghemara va l'expliquer]. Il faut aussi qu'il donne ce qu'il faut pour guérir la victime. S'il apparaît des excroissances à l'endroit malade, il faut examiner, si elles sont les conséquences de la plaie, le défendeur doit donner ce qu'il faut pour les guérir; si

elles ne sont pas occasionnés par la plaie, il n'est pas obligé de les guérir. Si la plaie se ferme et se rouvre à plusieurs reprises, le défendeur est toujours obligé de la faire soigner. Mais si la plaie s'est guérie complètement, il n'est plus obligé de s'occuper de son traitement. Comment estime-t-on l'empêchement du travail? Supposons que le défendeur ait coupé à la victime la main ou le pied. Comme il a déjà payé le dommage, c'est-à-dire la valeur de la main ou du pied qu'on a estimé de la manière susmentionnée, on ne peut pas le condamner à payer une seconde fois la valeur de ce que la victime aurait pu gagner en travaillant avec la main ou avec le pied; mais il paiera ce que la victime ayant la main ou le pied coupé, aurait pu gagner s'il n'était pas malade ou alité par suite de la blessure. Enfin, il faut payer pour la honte, dont la valeur varie selon l'honorabilité ou la position sociale de l'accusé et celles de la victime.

GHEMARA.

Question. — La loi mosaïque dit : œil pour œil, comment a-t-on commué la peine en celle de paiement?

Réponse. — Il est écrit : « Vous ne prendrez point de rançon pour la vie du meurtrier » [nombre XXXV, 31] ; il en résulte qu'on peut faire payer les blessures.

Question. — On ne peut rien conclure de ce passage, qui nous apprend seulement le principe de *non bis in idem*, qu'on ne peut pas condamner au paiement celui qui est déjà condamné à mort.

Réponse. — Il y a un autre passage [Deutéron XXV, 2] qui nous apprend le principe de *non bis in idem.*

Fol. 84). Abayé donne une autre réponse. — On lit dans une beraïtha de l'école de Hézékiah : On ne peut pas prendre à la lettre *œil pour œil*, car en crevant l'œil au coupable, on peut occasionner sa mort, la peine serait donc plus forte que le crime.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Eliézer dit : on condamne l'œil pour l'œil.

Question. — Comment peut-on comprendre ce passage? Est-ce que rabbi Eliézer est en contradiction avec tous les docteurs?

Réponse. — Rabbah répondit : rabbi Eliézer veut dire, qu'il n'admet pas l'idée de la mischnah d'estimer la valeur que la victime aurait avant la blessure, s'il était vendu comme esclave pour son travail.

Question. — Abayé demande, comment veut-il donc qu'on estime la valeur? Est-ce la valeur d'un homme libre? Un homme libre reçoit-il de l'argent pour sa valeur? Y a-t-il un prix fixe pour les hommes libres?

Réponse. — Rab Aschè répondit : rabbi Eliézer veut dire qu'on n'estime pas la valeur de l'œil de la victime, mais celle de l'œil du défendeur. Car, disent les Thossephoth, le défendeur a mérité qu'on lui enlève son œil, il faut donc qu'il le rachète.

Un cas c'est présenté devant rab Papa fils de Samuel, où un âne a mutilé la main d'un enfant; il ordonna d'estimer le dommage selon la valeur que l'enfant aurait eu avant et après la blessure, s'il était vendu comme esclave. Mais le père de l'enfant dit : j'y renonce, car je considère comme une humiliation, qu'on estime la valeur que mon enfant aurait eue comme esclave. On lui dit qu'il fait du tort à son enfant, en lui laissant perdre l'argent; mais il répondit : quand il sera grand, je lui en donnerai de ma bourse.

Un autre fait s'est présenté devant Rabba, où un bœuf a mordu la main d'un enfant; il ordonna d'estimer la valeur du dommage qu'il aurait, s'il était vendu comme esclave. On lui rappela qu'il a dit lui-même: Les juges de Babylone n'ont pas l'autorisation de faire payer l'argent, dont la somme se fixe d'après l'estimation d'un homme comme esclave. Il répondit que si le demandeur a fait une saisie, il peut se faire payer.

Rabba a dit ailleurs: On fait payer à Babylone pour les dommages qu'un bœuf a subis par un autre bœuf ou par un homme, mais non pas pour ceux qu'un homme a subis par un autre homme, ou par un bœuf. Car l'imposition des mains et la nomination des juges ne doit se faire qu'en Palestine, dont les autorités ont seules le droit de donner des diplômes [v. *Traité Synhedrin*, fol. 14, recto]; les juges des autres pays ont cependant la permission de rendre la justice comme s'ils étaient les délégués de ceux de la Palestine; mais ils n'ont pas cette permission pour condamner aux amendes, ni pour des choses rares, comme les blessures des hommes, ni pour des causes où le demandeur n'a pas eu de perte matérielle, comme les cas où il réclame pour la honte. Rabba dit aussi que les juges de Babylone ne sont pas autorisés à faire payer pour les dommages qui appartiennent à la catégorie des dommages causés par la corne; car si le bœuf est un *tham*, le paiement n'est qu'une amende [v. p. 40], et en dehors de la Palestine le tribunal ne peut pas le rendre *mouád* [v. plus haut, p. 43]. Mais les juges de Babylone peuvent faire payer pour les dommages qui appartiennent aux catégories des dommages causés par la dent ou la patte [1].

Fol. 85). *Question.* — Notre mischnah dit: comment estime-t-on la douleur? On estime ce qu'un homme comme la victime voudrait prendre pour supporter tant de souffrances. Qui voudrait supporter des souffrances pour de l'argent?

---

[1] V. plus haut [p. 43] où j'ai rappelé que d'autres docteurs attribuaient à diverses époques autant d'autorité et même plus aux juges de Babylone qu'à ceux de la Palestine.

Réponse. — On estime ce qu'un homme condamné par le gouvernement à subir la perte de son membre, voudrait donner au bourreau, qui veut le couper avec le sabre, afin qu'il le fasse sans causer tant de souffrances par un moyen pharmaceutique.

On lit dans une béraïtha : Si des excroissaeses apparaissent à l'endroit où l'individu a blessé la victime, et que la plaie se soit ainsi empirée, l'individu est obligé de donner ce qu'il faut pour la guérison et de payer aussi ce que la victime perd par l'impossibilité de travailler ; si ces accidents ne sont pas les effets de la blessure, il est acquitté. Rabbi Joudah dit : quand même ces accidents sont les effets de la blessure, il n'est pas obligé de payer pour l'empêchement du travail causé par ces accidents, mais il doit donner ce qu'il faut pour la guérison. Rabbah dit que rabbi Joudah parle d'un cas, où ces accidents, quoiqu'ils soient les effets de la blessure, ne seraient pas arrivés, si la victime avait fait le pansement comme on devait le faire.

On lit dans une beraïtha : Si la victime a désobéi à l'ordonnance du médecin, en mangeant du miel ou d'autres choses douces, toutes choses mauvaises pour les plaies, et que la plaie se soit gangrenée, le défendeur n'est pas obligé de continuer à le faire soigner, car c'est la faute du malade.

Si le défendeur dit au demandeur, qu'il veut le soigner lui-même [en supposant qu'il soit médecin], le demandeur peut le refuser. S'il dit qu'il veut lui envoyer un médecin qui le soignera pour rien, il peut aussi refuser, car il peut rappeler le proverbe : un médecin qui est un *maghen* pour *magan*, vaut *magan*, qui guérit pour rien, ne vaut rien. S'il lui propose un médecin qui demeure loin, il peut refuser, en disant ce proverbe : quand le médecin est loin, l'œil peut devenir aveugle [1]. Si le demandeur, au contraire, dit au défen-

[1] C'est une locution biblique pour dire qn'on regarde trop longtemps pour le voir venir, jusqu'à ce que l'œil se fatigue, s'épuise et devient aveugle « tes yeux verront et s'épuiseront en regardant tous les jours ». [Deutéron, XXVIII, 32]. Raschi explique le proverbe autrement.

deur : au lieu de payer les médicaments et le médecin, donne-moi l'argent, je me soignerai moi-même, le défendeur peut le refuser.

Tous les quatre paiements mentionnés dans la mischnah doivent se faire même quand il n'y a pas de dommage à payer, c'est-à-dire quand la valeur de la victime, estimée de la manière indiquée par la mischnah, n'a pas diminué par suite de la plaie, ou quand il n'y a pas de plaie ; ainsi le demandeur paiera pour la honte, quand il lui a craché à la figure ; il paiera pour l'empêchement du travail, quand il l'a enfermé dans une maison en l'empêchant d'en sortir ; il paiera pour la douleur, quand il lui a fait une brûlure quelconque, même près de l'ongle, avec un fer rouge ; enfin il paiera ce qu'il faut pour la guérison, quand même il n'aurait fait aucune plaie, par exemple, quand le demandeur avait une maladie qui se guérissait, et que le défendeur a mis une substance caustique sur l'endroit malade qui a aggravé la maladie.

On lit dans une beraïtha : On paie le *schebeth*, pour l'empêchement du travail à cause de la maladie, en estimant ce qu'il aurait gagné, en gardant des citrouilles, s'il n'était pas alité. Il ne faut pas croire qu'il ne paiera pas assez, puisque sans l'accident la victime aurait pu gagner davantage, en puisant de l'eau ou en faisant des commissions. Non, il paiera assez pour le schebeth, puisqu'il a déjà payé le *nezek*, la valeur de la main ou du pied ; il ne doit donc plus y ajouter que ce que la victime aurait gagné, ayant la main ou le pied coupé, s'il n'était pas alité.

Rabba dit : Si un individu a coupé à une personne la main, il lui paiera d'abord le *nezek* pour la main, et puis le *schebeth*, ce qu'il aurait pu gagner en gardant des citrouilles, s'il n'était pas alité. S'il lui a cassé une jambe, il lui paie d'abord pour la jambe, et puis le *schebeth*, ce qu'il aurait gagné, ayant la jambe cassée, en gardant la maison. S'il lui a crevé un œil, il lui paie d'abord pour l'œil, et puis le *schebeth*, ce qu'il aurait gagné, étant aveugle, en tournant la meule [1]. S'il l'a rendu

[1] Est-ce une réminescence de Samson ? [Juges XVI, 21].

sourd-muet [1], il paie la valeur entière de la victime, car celle-ci ne peut plus rien gagner.

Remarque. — Le commentaire rabbenou Ascher dit que Rabba parle des hommes qui n'ont rien appris. Mais s'il s'agit d'un ouvrier, il faut payer ce qu'il aurait gagné dans son métier.

Rabba a des doutes dans le cas, où un individu a d'abord coupé la main à une personne, puis le pied, puis il lui a crevé l'œil, et enfin il l'a rendu sourd-muet, faut-il faire l'estimation pour chaque plaie à part, ou pour toutes à la fois? il y a une différence, car le défendeur aura plus à payer, si l'on estime chaque plaie à part [2].

Question. — Rabbah a des doutes dans le cas, où un individu a fait du mal à une personne de manière à amener un petit *schebeth*, empêchement du travail, en le rendant malade, et à causer en même temps ce qu'on appelle un grand *schebeth*, la diminution momentanée de la valeur de la main, en l'estimant comme la mischnah l'indique; par exemple, s'il lui a blessé la main de manière à le rendre malade, et à le priver de l'usage de cette main non pas pour toujours mais pour un certain temps. Il est certain qu'il doit payer le petit *schebeth*, l'empêchement du travail pendant la maladie. Mais Rabbah ne sait pas, s'il est obligé de payer aussi le grand *schebeth*, ou en d'autres termes le *nezek*, le dommage de la diminution de la valeur, en l'estimant comme la mischnah l'indique, puisqu'il aurait moins de valeur, s'il était vendu comme esclave, car l'acheteur aurait peur qu'il ne reste estropié pour toujours; ou bien il n'est pas obligé de payer pour la valeur de la main, puisqu'on sait qu'elle va guérir.

Réponse. — On lit dans la mischnah [plus bas fol. 87] : Si un

---

[1] Le texte dit *h'eresch* qui veut dire dans le Thalmud sourd-muet. Est-ce que la victime était muette et il l'a rendue sourde?

[2] J'ai adopté l'interprétation des Thossephoth et du rabbenou Ascher.

individu frappe son père ou sa mère, sans faire de *hábourah* [1], ou s'il fait une *hábourah* à quelqu'un le jour de *khipourim* [jour du grand pardon] il est condamné à tous les cinq paiements [v. plus haut, p. 337.

Fol. 86]. Comment peut-il être condamné aux cinq paiements, s'il n'a pas fait de *hábourah*? il faut donc admettre que la mischnah parle d'un cas analogue à celui de Rabbah, et elle condamne l'individu à payer les cinq paiements, dans lesquels est compris le *nezek*, le dommage de la diminution de la valeur de la main, quoique cette diminution ne soit que momentanée, puisque la maladie que le défendeur a causé à la victime va guérir.

Réplique. — On ne peut rien en conclure, car la mischnah parle peut-être d'un cas, où l'individu a fait à son père ou à sa mère un mal incurable, sans qu'il y ait *hábourah*, par ex. s'il l'a rendu sourd.

Question. — S'il l'a rendu sourd, il y a une *hábourah;* alors l'individu ne paierait rien, parce qu'il serait condamné à mort. Car Rabbah a dit: Celui qui rend son père sourd, est condamné à mort, parce qu'on ne devient pas sourd sans *hábourah*, c'est une goutte de sang qui lui est tombé dans l'oreille [2].

Réponse. — Il y a encore d'autres cas, où le fils peut être condamné aux cinq paiements, sans avoir fait une *hábourah;* ainsi il paie le *nezek*, quand le dommage est incurable, par ex. quand il lui a enlevé les cheveux et la barbe avec une substance pharmaceutique, de sorte que les cheveux et le poil ne repoussent plus; il paie le *tzáar*, pour la douleur, quand la victime avait le cuir chevelu malade, et qu'il a mis une substance irritante sur la partie morbide: Dans le même cas il paie le *ripouj*, ce qu'il faut pour la guérison, et le *schebeth*, l'empê-

[1] *H'abourah* veut dire, je crois, d'après le Thalmud, plaie avec perte de sang ou gonflement ou mutilation incurable.

[2] Si la victime qu'il a frappée est devenue sourde, c'est qu'il y a eu déchirure de la membrane du tympan, ou un épanchement de sang dans une des parties appelées l'oreille moyenne ou interne.

chement du travail, si par exemple la victime gagnait sa vie par certains jeux qui amusaient le public, et qu'il est obligé d'interrompre à cause des douleurs qu'il ressent à la tête.

Le cas qui était douteux pour Rabbah fut résolu par Abayé dans un sens, et par Rabba dans un autre; d'après Abayé le défendeur est condamné à payer le petit *schebeth*, pour l'empêchement du travail pendant le temps de la maladie, et aussi le grand *schebeth*, la diminution momentanée de la valeur de la main; d'après Rabba il ne paie que le petit *schebeth*.

Si un individu a coupé la main à un esclave hébreu [qui n'était jamais qu'un esclave temporaire], Abayé dit que l'accusé paie le *nezek*, la valeur de la main, à l'esclave, et le *schebeth*, l'empêchement du travail pendant la maladie, au maître. Rabba dit qu'il donne tout à l'esclave, mais on achète par la somme qu'il paie, un terrain, dont le maître aura l'usufruit. Le désaccord entre Abayé et Rabba porte seulement sur le cas où le maître perd par la blessure faite à son esclave; mais s'il n'y a de perte que pour l'esclave, par exemple, si on lui a coupé l'oreille ou le nez qui ne l'empêche pas de travailler, l'accusé donne tout à l'esclave.

Question. — Notre mischnah dit : il faut payer pour la honte, dont la valeur varie selon l'honorabilité ou la position sociale de l'accusé et celles de la victime. Or, on lit dans une beraïtha : Il faut considérer l'homme offensé, qu'il soit pauvre ou riche, comme un homme libre et honorable qui a perdu sa fortune; car riches ou pauvres, ils sont tous les enfants d'Abraham, Isaac et Jacob; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit qu'il faut estimer chacun selon sa position sociale. Rabbi Simon dit : Si c'est un homme riche, on n'oblige pas de lui payer selon la haute position de l'offensé, mais on paiera comme on doit payer pour un homme libre et honorable qui a perdu sa fortune; si c'est un pauvre, l'accusé paiera selon la position de l'offensé. Notre mischnah n'est donc pas d'accord avec rabbi Meyer, pour qui tous les hommes sont égaux sous ce rapport. Notre mischnah n'est pas non plus d'accord avec rabbi Joudah; la mischnah dit plus loin que si on offense un

aveugle, il faut payer pour la honte, et rabbi Joudah dit qu'il n'y a pas de paiement pour la honte, quand il s'agit d'un aveugle. Il en résulterait que notre mischnah ne pourrait s'accorder qu'avec rabbi Simon.

Réponse. — Notre mischnah peut aussi s'accorder avec rabbi Joudah. Car si rabbi Joudah ne fait pas payer pour la honte, quand il s'agit d'un aveugle, cela s'applique seulement au cas où c'est l'aveugle qui a fait une honte à un autre individu, car étant privé de la vue, on peut dire qu'il ne sait pas ce qu'il fait [1], mais rabbi Joudah admet que si un individu offense un aveugle, il doit payer pour la honte.

Question. — Il paraît cependant que la mischnah n'est pas d'accord avec rabbi Joudah pour le cas où l'aveugle a offensé un autre individu. Car la mischnah dit : Si un homme à l'état de veille a offensé un homme qui est aveugle ou un homme qni dormait, il doit payer pour la honte ; mais si c'est l'homme qui dormait qui a offensé l'autre, il est acquitté [v. mischnah plus bas, même folio]. Pourquoi la mischnah ne dit-elle pas si c'est l'aveugle ou l'homme qui dormait qui a offensé l'autre, il est acquitté ? C'est évidemment parce que d'après la mischnah l'aveugle qui offense un autre individu doit payer pour la honte ; elle n'est donc pas d'accord avec rabbi Joudah.

Réponse. — Il vaut mieux, en effet, admettre que notre mischnah est rédigée selon les opinions de rabbi Simon.

Autre question. — On lit dans une beraïtha : Si un individu a eu l'intention d'offenser un petit et si malgré lui l'offense a porté sur un grand, il paie au grand ce qu'il aurait dû payer pour l'offense du petit. S'il a eu l'intention d'offenser un esclave, et que malgré lui ce soit un homme libre qui ait subi l'offense, il paie à l'homme libre ce qu'il aurait dû payer pour

---

[1] Quand un individu blesse un autre sans le vouloir, il est condamné à tous les paiements excepté à celui qu'on devrait payer pour la honte [v. plus bas même fol. mischnah et plus haut fol. 27].

l'offense d'un esclave. Il est probable que le mot *petit* veut dire *pauvre*, et le mot *grand* veut dire grand par la fortune. Cette beraïtha ne serait donc pas d'accord ni avec rabbi Meyer, ni avec rabbi Joudah, ni avec rabbi Simon. Elle n'est pas d'accord avec rabbi Meyer, car d'après rabbi Meyer le paiement pour la honte est le même pour les riches et pour les pauvres. Elle n'est pas d'accord avec rabbi Joudah, car rabbi Joudah dit qu'on ne paie pas pour la honte faite à un esclave païen. Enfin elle n'est pas d'accord avec rabbi Simon, car rabbi Simon dit que si un individu a eu l'intention d'offenser une personne et que ce soit une autre qui ait subi l'offense, il est acquitté.

Réponse: — On peut dire que la beraïtha s'accorde avec rabbi Joudah. Car rabbi Joudah dit seulement qu'on n'est pas condamné à payer à un esclave pour la honte qu'on lui a faite, et notre beraïtha ne dit pas qu'on paie à l'esclave, mais elle dit qu'on estime ce qu'on devrait donner à l'esclave, pour le payer à l'homme libre qui a subi l'offense [1]. On peut aussi dire que la beraïtha est d'accord avec rabbi Meyer, qui ne fait aucune différence entre les riches et les pauvres; car les mots *petit* et *grand* qu'elle emploie, ne veulent pas dire *pauvre* et *riche*, mais ils veulent dire *mineur* et *majeur*, et il s'agit d'un mineur qui est assez intelligent pour comprendre la honte.

MISCHNAH.

Si un individu a offensé un homme qui était nu, ou un aveugle ou un homme qui dormait, il doit payer pour la honte. Si c'est l'homme qui dormait qui a offensé un autre, il est acquitté. Si un individu est tombé d'un toit, et s'il a en tombant blessé

[1] Cette idée est rejetée par les docteurs, car rabbenou Ascher dit qu'il faut payer à l'esclave lui-même pour la honte qu'on lui a faite [v. rabbenou Ascher fol. 133].

quelqu'un de manière à lui causer un dommage et une honte, il doit payer pour le dommage, et non pas pour la honte; car on ne paie pour la honte, que s'il y a eu intention d'offenser.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si un individu a offensé un homme presque nu, c'est-à-dire, d'après l'interprétation de rab Papa, un homme auquel un vent a soulevé un peu les vêtements, il doit payer pour la honte, s'il les a soulevés davantage pour l'offenser; mais il ne paie pas autant qu'il aurait dû payer, s'il l'avait fait à un homme qui n'aurait pas été déjà un peu nu. Il en est de même, s'il l'a fait à une personne en la rencontrant dans la place des bains près de la rivière [c'est encore l'interprétation de rab Papa]; mais il ne paie pas autant qu'il aurait dû payer, s'il l'avait fait à la personne, en la rencontrant dans la rue.

Rabbi Abba, fils de Mamal, a des doutes pour le cas où un individu fait une honte à un homme qui dormait et qui finit par mourir, sans s'être aperçu de la honte qu'il a subie.

Quel est le sens de cette question ?

Rab Zbid dit que rabbi Abba fils de Mamal avait des doutes, si le paiement pour la honte est motivé par l'humiliation dont la personne offensée souffre, ou bien l'homme qui offense quelqu'un est condamné pour avoir avili son semblable, quand même celui-ci n'en aurait pas souffert, ne s'étant pas aperçu de l'offense.

La ghemara veut prouver que le paiement pour la honte est motivé par l'intention d'avilir un homme, quand même celui-ci n'aurait pas senti l'offense. Car on lit ailleurs : Rabbi dit : On paie pour la honte faite à un sourd-muet ou à un mineur, mais non pas à un fou [1]. Si on admettait que le

[1] Il s'agit d'un aliéné qui s'avilit lui-même par ses gestes et ses actions insensées.

paiement pour la honte est motivé par l'humiliation que la personne offensée a ressentie, Rabbi n'aurait pas dit qu'il faut payer pour la honte faite à un mineur, puisqu'un mineur ne sent pas l'offense.

Rap Papa dit qu'on ne peut rien conclure des paroles de Rabbi, car il parle peut-être d'un mineur qui est d'un âge à comprendre l'offense.

Rab Papa explique, du reste, autrement le sens de la question de rabbi Abba fils de Mamal. Rabbi Abba fils de Mamal, dit-il, avait des doutes, si on paie pour la honte, parce qu'on offense un individu qui en souffre, ou bien on paie même quand l'individu offensé n'en souffre pas, parce que sa famille sent l'offense. On veut encore prouver des paroles de Rabb sus-mentionnées qu'on paie pour la honte faite à la famille, puisque Rabbi fait payer pour la honte faite à un mineur, qui ne sent pas l'offense. Mais rab Papa répond, qu'on ne peut rien en conclure, car Rabbi parle peut-être d'un mineur qui est d'un âge à comprendre l'offense. Il y a, en effet, une beraïtha, où on lit : Rabbi dit ; Quand on offense un sourd-muet, on paie pour la honte, mais on ne paie pas pour la honte faite à un fou. Quant au mineur, on paie pour la honte qu'on lui fait, s'il est d'un âge à comprendre l'offense.

Notre mischnah dit : Si un individu a offensé un aveugle ou un homme qui dormait, il doit payer pour la honte; si c'est l'homme qui dormait qui a offensé un autre, il est acquitté; mais la mischnah ne dit pas que si l'aveugle a offensé un autre il est acquitté. Il en résulte que l'aveugle est condamné, d'après la mischnah, à payer pour la honte. Elle n'est donc pas d'accord avec rabbi Joudah. Car on lit dans une beraïtha : Rabbi Joudah dit : Si un aveugle fait une honte à un autre individu, il est acquitté; rabbi Joudah dit aussi que l'aveugle n'est jamais condamné à l'internement dans les villes de refuge, s'il tue un homme par mégarde, ni à la peine du fouet, ni à la peine de mort, s'il commet un crime pour lequel un autre est condamné à cette peine.

MISCHNAH.

Fol. 87). (On a vu plus haut que si un individu blesse quelqu'un, il peut être condamné à cinq paiements.) Les dommages causés à quelqu'un par un homme sont, en effet, plus graves que ceux causés par son bœuf, puisque pour une blessure faite par l'homme lui-même on condamne à cinq paiements : *nezek*, *tzaár*, *ripouj*, *schebeth*, *et boscheth* [v. mischnah p. 327], et si la blessure est faite par l'homme lui-même à une femme enceinte qui a avorté, on condamne à payer la valeur du fœtus [v. plus haut mischnah p. 207] ; tandis que pour les plaies faites par un bœuf, on ne paie que le *nezek*, le dommage, et si le bœuf à causé un avortement, on ne paie pas pour le fœtus. Si un individu a frappé son père ou sa mère sans lui faire de *habourah*, il peut être condamné aux cinq paiements [v. plus haut p. 334, note]. [S'il avait fait une *habourah*, il serait condamné à mort, par conséquent il n'aurait pas été condamné au paiement à cause du principe *non bis in idem*]. De même si un individu fait une *habourah* à quelqu'un le jour de *khipourim*, la fête du grand pardon, il est condamné aux cinq paiements, comme s'il l'avait fait dans un jour ordinaire, car il n'est pas condamné à mort. Si un individu a fait une *habourah* à un esclave juif [qui ne peut être qu'un esclave temporaire, jusqu'à la septième année], il est condamné aux cinq paiements ; seulement si la victime est son propre esclave, il ne paie pas le *schebeth*, pour l'empêchement du travail pendant la maladie, puisque c'est lui-même qui perd par cet empêchement

et non pas l'esclave. Si un individu a blessé un esclave païen qui n'est pas son esclave, il est condamné aux cinq paiements, savoir au *nezek*, le dommage, *tzaär*, pour la douleur, *ripouj*, il doit donner ce qu'il faut pour la guérison, *schebeth*, pour l'empêchement du travail pendant la maladie, et *boscheth*, pour la honte; rabbi Joudah dit qu'il ne doit être condamné qu'aux quatre premiers paiements, et non pas à payer pour la honte [1]. Le sourd-muet, le fou et le mineur sont des gens avec qui il n'est pas bon d'avoir de querelles; si on les blesse, on est condamné, et s'ils blessent un autre, ils sont acquittés. La rencontre d'un esclave et d'une femme est aussi malheureuse sous ce rapport; car si on les blesse on est condamné à payer; mais s'ils blessent un autre, il sont acquittés actuellement, puisqu'ils n'ont rien à eux, et ils ne paient que plus tard, l'esclave quand il devient libre, et la femme après le divorce [2].

Si un homme frappe son père ou sa mère, en lui faisant une *habourah*, ou s'il blesse quelqu'un le jour de sabbath, il ne paie rien, car il est condamné à mort. Si un individu blesse son propre esclave païen, il n'est pas condamné au paiement [3].

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on n'adopte pas l'opinion de rabbi Joudah, et qu'il faut payer aussi pour la honte qu'on fait à un esclave païen.

[2] Le même commentaire rabbenou Ascher dit qu'on parle d'une femme mariée qui ne possède ni les biens melog, ni les biens *tzon barzel* [v. ma traduction de Khethouboth, p. 104].

[3] Les Thossephoth disent qu'il est obligé de donner ce qu'il faut pour la guérison. Du reste, s'il a fait perdre à son esclave un œil ou une dent, ou un autre organe, l'esclave devient libre.

GHEMARA.

Rabbi Elázar demanda à Rab : Si un individu a blessé une fille mineure, doit-il payer au père de la fille, puisque tout ce qu'une fille mineure gagne appartient au père, même l'argent du mariage, ou l'argent que le fiancé lui donne pour l'épouser; ou bien il faut distinguer entre l'argent du mariage qui appartient au père, parce que le père peut marier sa fille mineure à l'homme qu'il veut, et le paiement de la blessure qui appartient à la fille et non pas à son père qui n'a pas le droit de la blesser.

Rab répondit que le paiement de la blessure appartient à la fille, et non pas à son père.

Question. — Notre mischnah dit: Si un individu a blessé un esclave juif, il est condamné à tous les cinq paiements ; seulement si le blessé est son propre esclave, il ne paie pas le *schebeth*, pour l'empêchement du travail pendant la maladie, parce que c'est lui-même qui perd par cet empêchement, puisque le profit de ce travail appartient au maître. Or, le profit du travail d'une fille mineure appartient au père ; par conséquent, celui qui l'a blessée ne doit pas lui donner tous les cinq paiements, puisqu'il doit en donner l'un, le *schebeth*, l'empêchement du travail pendant la maladie, au père qui seul perd par cet empêchement et non pas la fille.

Réponse. — Abayé répondit: Rab admet aussi qu'on donne le *schebeth* au père, et qu'on ne donne à la fille que les quatre autres paiements.

Autre question. — On lit ailleurs: Si un individu a blessé son fils qui est majeur, il doit lui payer tout de suite, comme s'il avait blessé une autre personne ; si son fils est mineur, il achètera pour l'argent une segoulah, un objet que le fils ne pourra pas perdre et dont il profitera toujours. S'il a blessé sa fille mineure, il n'est pas condamné au paiement : même si un autre l'a blessée, c'est au père que l'accusé paie.

Réponse. — On parle ici du *schebeth,* l'empêchement du travail pendant la maladie, qui appartient au père, tandis que Rab parle des quatre autres paiements qui appartiennent à la fille.

Autre question. — On vient de citer un passage, où il est dit que, si un individu blesse son fils qui est majeur, il doit payer tout de suite. Mais on trouve une décision contraire dans un autre endroit, où il est dit : Si un individu blesse le fils ou la fille d'une autre personne, et que le fils ou la fille soit majeur, il paie tout de suite ; si le fils ou la fille est mineur, il achète pour l'argent une *segoulah,* un objet précieux qui ne pourra pas se perdre et dont le blessé profitera toujours. S'il a blessé son propre fils ou sa propre fille, il n'est pas condamné au paiement.

Réponse. — Le deuxième passage parle d'un cas où l'enfant est entretenu par son père, alors ce que l'enfant gagne appartient au père, tandis que le premier parle d'un cas où l'enfant n'est pas entretenu par son père.

Question. — Si le premier passage parle d'un cas, où l'enfant n'est pas entretenu par son père, pourquoi y est-il dit que s'il blesse sa fille mineure, il n'est pas condamné au paiement, même si un autre l'a blessé, c'est au père que l'accusé paie ? Pourquoi ne paierait-on pas à la fille, qui est obligée de vivre de son propre travail ?

Réponse. — On donne toujours à la fille ce qu'il lui faut pour vivre ; mais s'il y a davantage, le reste appartient au père.

Autre question. — Si le deuxième passage parle d'un cas, où l'enfant est entretenu par son père, pourquoi y est-il dit que s'il blesse le fils ou la fille d'une autre personne, il paie au blessé, pourquoi ne paierait-il pas au père qui l'entretient ; puisqu'on admet que ce que l'enfant gagne appartient au père qui l'entretient ?

Réponse. — On admet bien que tant que le père entretient l'enfant, il tient avec raison à profiter de ce que l'enfant gagne, et il ne serait pas content, si l'enfant le gardait pour soi ; on admet aussi que si l'enfant a de l'argent à recevoir de son propre père pour la blessure, il doit y renoncer, car le père ne serait pas content, s'il devait perdre de l'argent pour l'enfant qu'il entretient ; mais il n'est pas mécontent (et il n'a pas le droit de l'être), si l'enfant garde l'argent qu'il reçoit d'une autre personne pour une blessure, puisqu'il n'y perd rien, ce n'est pas lui qui paie. Il est vrai que si l'enfant trouve un objet qu'un autre a perdu (et que les circonstances soient telles qu'on ne puisse pas ou qu'on ne soit pas obligé de le rendre à celui qui l'a perdu), l'enfant ne doit pas le garder, mais il doit le donner à son père qui l'entretient. Mais il y a une différence entre une trouvaille qui n'a pas causé de souffrance à l'enfant et une blessure qui l'a fait souffrir.

Question. — Dans le premier passage il est dit : « s'il a blessé sa fille mineure, il n'est pas condamné au paiement ; même si un autre l'a blessée, c'est au père que l'accusé paie. » On voit donc qu'on paie au père pour avoir blessé l'enfant, et non pas à l'enfant lui-même, quoique le père n'y perde rien, puisque c'est un autre qui paie, et quoique l'enfant ait souffert de la blessure.

Réponse. — Le premier passage parle d'un père qui n'entretient pas son enfant, il n'est donc pas généreux et il tiendra à ce qu'on lui donne tout ce que la fille mineure gagne, puisque c'est son droit, la fille étant mineure. Le deuxième passage parle d'un père qui entretient l'enfant, c'est donc un homme généreux; par conséquent il ne sera pas mécontent, si c'est un autre qui paie à l'enfant pour une blessure (qui l'a fait souffrir).

Qu'est-ce que c'est que la *segoulah*, dont on parle dans les deux passages ?

Rab Hisda dit : c'est un *sepher thorah*, le livre de la loi, le pentateuque ou la bible. Rabbah fils de rab Houna dit : c'est un dattier, dont l'enfant mangera les fruits.

Risch Lakesch adopte l'idée de Rab, qui a répondu à rabbi

Elázar que le paiement de la blessure appartient à la fille blessée et non pas à son père. Rabbi Johánan dit, au contraire, que même le paiement de la blessure d'une fille mineure appartient au père.

Question. — Rabbi Johánan emploie une expression qui semble indiquer une blessure, où il n'y a pas de *nezek* [v. plus haut p. 327], c'est-à-dire qu'il n'y a pas de diminution de la valeur de la fille ; le père de la fille n'a donc rien perdu, et l'homme qui l'a blessé n'a qu'à payer le *traár*, pour la douleur. Dans ce cas pourquoi rabbi Johanan peut-il vouloir qu'on paie au père, et non pas à la fille ?

Fol. 88). *Réponse.* — Rabbi Jossé fils de Hanina dit, que rabbi Johanan parle d'une blessure où il y a *nezek*, diminution de la valeur de la fille.

La femme de rabbi Abba avait des biens melog [1], dont elle a fait après son mariage un don par écrit à son fils rab Samuel [qu'elle avait de son premier mari Abba de Hagrounia], puis elle est morte. Son mari rabbi Abba voulait garder les biens, comme l'héritier de sa femme ; mais le fils de sa femme rab Samuel voulait les prendre en vertu du don de sa mère. Rabbi Jérémie fils d'Abba adjugea ces biens à rab Samuel. Mais rabbi Abba s'est adressé à rab Hoschiá, lequel présenta l'affaire à rab Joudah. Rab Joudah lui dit alors : Samuel a dit : Si une femme mariée vend ses biens *melog* du vivant de son mari, et qu'elle meure ensuite, le mari qui est son héritier peut reprendre ces biens aux acheteurs, et la vente est nulle. Il en résulte que dans notre cas aussi le mari peut garder les biens, et le don de sa femme est nul.

On rapporta la décision de rab Joudah à rabbi Jérémie fils d'Abba qui avait adjugé les biens au fils de la femme en vertu du don. Rabbi Jérémie dit alors. Je m'appuie sur une mischnah [2] qui dit : Si un individu a fait par écrit de ses biens un don à son fils, un don qui ne doit commencer son effet

---

[1] Pour melog, v. ma traduction des Khethouboth, p. 25.
[2] Le texte dit *mathnitha* pour *mischnah*.

qu'après la mort du père, le fils ne peut pas les vendre, tant que le père est en vie, et le père ne peut pas les vendre non plus, parce qu'ils appartiennent au fils en vertu de l'écrit. Si le père les a vendus, la vente est valable, tant qu'il n'est pas mort. Si le fils les a vendus, l'acheteur ne peut pas les prendre avant la mort du père. Il en résulte que si le fils les vend, l'acheteur peut les prendre après la mort du père, quand même le fils serait mort avant le père, de sorte que ces biens n'ont jamais appartenu au fils. C'est l'opinion de Risch Lakesch, qui a dit : L'acheteur peut prendre les biens après la mort du père, qu'il soit mort du vivant de son fils ou que le fils soit mort avant lui. Car il y a ici divergence d'opinion entre Risch Lakesch et rabbi Johánan. D'après rabbi Johánan l'acheteur ne peut garder ces biens que si le père est mort du vivant de son fils, car alors le fils en est devenu le propriétaire en vertu du don, et la vente devient valable ; si le fils est mort avant le père, la vente reste nulle, car le fils n'a jamais possédé les biens qu'il a vendus, puisque du vivant de son père l'usufruit appartenait au père, et rabbi Johánan admet que [sous ce rapport] celui qui a le droit de l'usufruit est considéré comme le vrai propriétaire, comme s'il possédait le capital, le fils a donc vendu un bien, dont il n'était pas le propriétaire. D'après Risch Lakesch l'acheteur peut garder les biens après la mort du père, quand même le fils serait mort avant lui, car Risch Lakesch admet que celui qui n'a que le droit de l'usufruit, n'est pas considéré comme le propriétaire ; c'est donc le fils qui était le vrai propriétaire, quand il a vendu les biens, par conséquent la vente est valable. Or, dit rabbi Jérémie, nous admettons, moi et rab Joudah, l'opinion de Risch Lakesch que celui qui n'a que le droit de l'usufruit n'est pas le propriétaire du bien ; c'est celui qui possède le capital, qui en est le propriétaire. Il en résulte que dans notre cas ce n'était pas le mari ou la femme qui était le propriétaire des biens, mais le fils qui en possédait le capital en vertu du don ; par conséquent si la femme est morte, le mari ne peut pas hériter d'elle, puisque ces biens n'appartenaient pas à elle, mais à son fils.

On rapporta ensuite cette argumentation à rab Joudah, qui a répondu au nom de Samuel que ce cas ne ressemble pas à celui de la mischnah.

Pourquoi ne ressemble-t-il-pas ?

Réponse. — Rab Joseph répondit : Si au lieu de parler d'un cas où un père fait un cadeau à son fils, la mischnah avait parlé d'un cas où c'est le fils qui fait un cadeau à son père, le cas de la mischdah aurait ressemblé à celui de rabbi Jérémie. Si donc la mischnah disait : « Un individu a fait de ses biens un don » à son père, un don qui ne doit commencer son effet qu'après la mort du fils..... Si le père les a vendus, l'acheteur ne peut pas les prendre avant la mort du fils. » Il en résulterait que l'acheteur peut les prendre après la mort du fils ; si Risch Lakesch avait ajouté, que l'acheteur peut prendre les biens après la mort du fils, quand même le père serait mort avant le fils, de sorte que ces biens n'ont jamais appartenu au père, parce que Risch Lakesch admet que celui qui n'a que le droit de l'usufruit n'est pas considéré comme le propriétaire ; c'est donc le père qui était le vrai propriétaire quand il a vendu ces biens, par conséquent la vente du père est valable ; s'il en était ainsi, on pourrait en conclure que dans le cas de rabbi Jérémie ce n'est pas le mari ou la femme qui était le vrai propriétaire des biens, parce qu'elle n'en avait que l'usufruit ; mais que le vrai propriétaire était le fils auquel appartenait le capital en vertu du don que la mère lui en avait fait.

Mais la mischnah parle d'un cas où c'est le père qui fait un cadeau à son fils de ses biens ; et c'est dans ce cas que Risch Lakesch dit que le père qui n'avait que le droit de l'usufruit n'en était pas le vrai propriétaire, mais que le vrai propriétaire en était le fils, probablement parce que le fils devait un jour hériter de son père. Mais il n'en résulte pas que dans le cas de rabbi Jérémie le fils doit être considéré comme le vrai propriétaire des biens de sa mère, puisque le fils ne pouvait pas hériter de sa mère du vivant de son mari.

Question. — Abayé demanda à rab Joseph : Est-ce que le père n'hérite pas de son fils, comme le fils hérite de son père ?

Si donc la mischnah au lieu de parler d'un père qui fait cadeau à son fils, avait parlé d'un fils qui fait cadeau à son père, tu pourrais également dire que Risch Lakesch considère le père comme le vrai propriétaire des biens de son fils, non pas parce que le fils n'en a que l'usufruit, mais parce que le père a le droit d'hériter de son fils. Mais cette objection n'est pas admissible, car un fils qui fait de ses biens un don à son père, un don qui ne doit commencer son effet qu'après la mort du fils, ce fils a probablement des enfants, et il fait ce don à son père pour déshériter ses enfants; on ne peut donc pas dire que le père en est le vrai propriétaire, parce qu'il a le droit d'hériter du fils, puisque ce fils a des enfants. De même si un père fait de ses biens un don à son fils, un don qui ne doit commencer son effet qu'après la mort du père, ce fils a probablement des frères, et le père veut déshériter ces frères. On ne peut donc pas dire que le fils en est le vrai propriétaire, parce qu'il devait hériter de son père, puisqu'il a des frères qui devaient hériter leur part.

Réponse. — Il y a un autre motif pour lequel le cas de rabbi Jérémie ne ressemble pas à celui de la mischnah. On peut, en effet, admettre que tous ceux qui n'ont que le droit de l'usufruit des biens n'en sont pas les vrais propriétaires, mais d'après la loi établie dans la ville d'Ouscha, le mari qui a l'usufruit des biens de sa femme est par exception considéré comme le vrai propriétaire de ces biens, en ce sens que la femme ne peut pas les vendre ni les donner, tant qu'elle est sa femme. Car rabbi Jossé fils de Hánina dit: On a établi à Ouscha la loi que, si la femme vend ses biens *melog* du vivant de son mari, et qu'elle meure ensuite, le mari peut les enlever aux acheteurs.

Rab Ydé fils d'Abin dit: Nous avons aussi un passage à citer pour prouver que, la femme mariée ne peut pas vendre ses biens. Voici ce passage: Si des témoins disent qu'un individu a divorcé avec sa femme et qu'il lui a déjà payé la khetoubah.

Fol. 89). Et qu'il se trouve que la femme n'est pas divorcée

et que les témoins soient démentis par un *alibi*, les faux témoins qui devraient payer à la femme la somme qu'ils voulaient lui faire perdre, ne sont pas condamnés à payer à la femme la khethoubah entière, mais seulement la *tobath hanaah* [1] de la khethoubah. Car la femme, étant encore avec son mari, n'avait pas le droit de se faire payer la khethoubah; ce n'est donc pas la khethoubah entière que les témoins ont voulu lui faire perdre. Mais la femme en avait la *tobath hanaah*, c'est-à-dire qu'elle pouvait vendre le droit éventuel qu'elle a sur la khethoubah, qui se réaliserait dans le cas de divorce ou de mort du mari; les témoins en disant faussement qu'elle était divorcée et qu'elle avait déjà reçu la khethoubah, ont voulu lui faire perdre la somme, qu'un acheteur lui aurait donnée pour acheter la khethoubah dans le cas de divorce ou de mort du mari, en risquant de perdre son argent dans le cas où la femme venait à mourir avant le mari. Il résulte de ce passage, que la femme mariée ne peut rien vendre. Car si elle pouvait vendre ses biens [2], elle pourrait aussi vendre la khethoubah entière que l'acheteur pourrait prendre après sa mort, et que le mari ne pourrait pas hériter d'elle; c'est donc une somme beaucoup plus forte que les faux témoins ont voulu lui faire perdre.

Mais Abayé répondit que la femme peut bien vendre les biens *melog*, mais non pas les biens *tzon barzel* qu'elle apporte en dot à son mari.

Abayé dit encore: Puisque nous sommes arrivés à parler de *tobath hanaah*, disons quelque chose à ce sujet: Si la femme vend la *tobath hanaah* à quelqu'un, c'est à elle qu'appartient le prix qu'elle reçoit, et non pas à son mari [3]. Car si le prix

---

[1] *Tobath hanaah*, voir ma traduction de Khethouboth, p. 69.

[2] Il s'agit ici des biens *tzon barzel*, biens que la femme apporte en dot à son mari, qu'on inscrit dans l'acte de la Khethoubah, que la femme reprend en cas de divorce ou de veuvage, et que le mari hérite, si la femme meurt avant lui. [V. ma traduction de Khethouboth, p. 104.]

[3] Il est probable qu'Abayé veut dire que le mari n'en a pas même l'usufruit, comme Rabba l'a dit; car il ne peut pas y avoir

appartenait au mari, les faux témoins pourraient dire à la femme : « tu n'aurais rien perdu par notre témoignage, car même sans nous tu n'aurais eu aucun profit à vendre ta khethoubah, puisque le prix aurait appartenu à ton mari.» Mais rab Zalman dit qu'on ne peut en rien conclure, car en supposant même que le prix appartienne au mari, la femme peut toujours dire aux faux témoins : « sans vous j'aurais pu vendre ma khethoubah et en donner le prix à mon mari, dont notre ménage aurait profité.» Rabba dit qu'il faut établir la loi que, si la femme vend la *tobath kanaah*, c'est à elle qu'appartient le prix, et le mari n'en a pas même l'usufruit.

Quand rab Papa et rab Houna fils de rab Josué sont venus de l'école de Rab, ils ont dit : Nous avons une mischnah, qui paraît adopter la loi établie dans la ville d'Ouscha. Car la mischnah dit : La rencontre d'un « esclave ou d'une femme « est aussi malheureuse sous ce rapport : car si on les blesse, « on est obligé de payer, et si ce sont eux qui blessent, ils ne « paient pas. » Si on n'admettait pas la loi d'Ouscha, pourquoi la femme mariée qui blesse quelqu'un ne vendrait-elle pas ses biens *melog* pour payer le blessé ?

Réplique. — Comment voulez-vous expliquer la mischnah ? Vous voulez dire que la femme ne peut pas vendre complètement ses biens *melog* à cause de la loi d'Ouscha. Pourquoi ne vendrait-elle pas la *tobath hanaah*, le droit éventuel qu'elle a sur ces biens dans le cas de divorce ou de veuvage ? Il faut donc admettre que la mischnah parle d'une femme qui n'a pas de biens ; par conséquent vous ne pouvez pas en tirer votre conclusion.

Question. — Pourquoi la femme ne vendrait-elle pas le droit éventuel de sa khethoubah pour payer le blessé ?

Réponse. — La mischnah adopte l'opinion de rabbi Meyer

---

de doute sur le capital. On pourrait dire que la preuve de la mischnah ne serait pas alors irréfutable. Mais rab Zalman l'a réfutée en effet.

qui dit : Il est défendu de rester avec sa femme une heure, si elle n'a pas de khethoubah.

Question. — Rabbi Meyer l'a défendu, parce que, si le mari n'est pas obligé de payer à la femme divorcée la khethoubah, il peut facilement être entraîné à divorcer avec elle ; tandis que l'obligation de la payer, le fera réfléchir [1]. Mais ce motif n'existe pas, si la femme a vendu la khethoubah, car le mari sera obligé de la payer à l'acheteur.

Réponse. — On n'oblige pas la femme de vendre la khethoubah pour payer le blessé, parce qu'elle pourrait, après la vente, renoncer à la khethoubah en faveur de son mari, et l'acheteur perdrait son argent. Car Samuel a dit : Si un créancier vend l'acte de sa dette à un autre, et qu'il renonce ensuite à cette dette en faveur du débiteur, l'acheteur ne peut pas se la faire payer ; même l'héritier du créancier peut par son désistement annuler la dette. On pourrait peut-être obliger la femme de vendre la khéthoubah dans l'espoir qu'elle ne l'annulera pas par son désistement, mais il est certain qu'elle le fera en faveur du mari, et on ne peut pas faire perdre de l'argent à l'acheteur. On pourrait encore obliger la femme de vendre le droit éventuel qu'elle a sur la khethoubah au blessé lui-même, car il ne perdra rien, si elle annule la khethoubah, puisqu'elle ne peut pas le payer autrement [si la khethoubah a une valeur qui dépasse la somme de ce que la femme doit payer au blessé, elle n'en vendra qu'une partie]. Mais il est tellement certain qu'elle l'annulera en faveur du mari, qu'il est inutile de se donner tant de peine.

Question. — Une beraïtha dit : De même si la femme a blessé son mari, elle n'a pas perdu la khethoubah, c'est-à-dire qu'elle n'est pas obligée de payer à son mari de la khethoubah. Pourquoi ne vendrait-elle pas le droit éventuel de la khethoubah au mari lui-même, pour lui payer pour la blessure? Si elle

---

[1] On voit ici que, les Thalmudistes cherchaient à empêcher le divorce.

annule la khethoubah plus tard en faveur du mari, il n'aura rien perdu.

Réponse. — Quant à cet beraïtha, il faut bien admettre qu'elle adopte l'opinion de Rabbi Meyer, qui a défendu de demeurer avec sa femme, si elle n'a pas de khethoubah, pour que le mari ne soit pas facilement entraîné à divorcer avec elle; car si elle lui vend le droit éventuel de la khethoubah, il pourra facilement lui donner la lettre de divorce, puisqu'il n'aura rien à lui payer.

Question. — Si elle ne vend pas la khethoubah au mari, ne pourrait-il pas être entraîné à divorcer avec elle, sans craindre d'être obligé de lui payer la khethoubah, puisqu'il pourra alors se faire payer pour la blessure qu'elle lui a faite?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où la khethoubah dépasse la valeur de ce que la femme lui doit pour la blessure.

Question. — D'après ce qu'on vient de dire, on veut maintenir le droit de la femme sur la khethoubah, parce que cette khethoubah doit remplir son but de rendre le divorce difficile. Mais pour obtenir ce but, on a jugé la somme de 200 zouzes qui est la somme légale [1] bien suffisante. Si donc la femme a une khethoubah plus forte, ne pourrait-elle pas vendre le reste au mari pour lui payer ce qu'elle lui doit pour la blessure?

Réponse. — Il s'agit d'un cas, où la femme n'a que la khethoubah légale.

Question. — On lit dans une autre beraïtha: Comme la femme ne peut rien vendre, tant qu'elle est avec son mari, elle ne peut pas non plus perdre la khethoubah pour quelque dommage qu'elle ait causé à quelqu'un. Si elle a une khethoubah

---

[1] Le texte dit *Khethoubath de-oraïtha*, Khethoubah biblique, car le mot *de-oraïta* veut dire partout *biblique* par opposition au thalmudique, ou rabbinique. Cependant la Khethoubah était une loi rabbinique; ce qui prouve que ce mot désigne souvent des lois rabbiniques très-anciennes et considérées comme bibliques.

qui est plus forte que la somme légale de 200 zouzes, ne peut-elle pas perdre le reste, si elle blesse son mari?

Réponse. — Rabba répondit qu'il faut interpréter autrement la beraïtha. Il s'agit de la *khethoubath benin dikherin* (1), la khethoubah des enfants mâles. Car le mari écrivait à la femme : Les enfants mâles que tu auras de moi, hériteront [si tu meurs avant moi] de ta khethoubah, en sus de leur part avec leurs frères [mes enfants d'une autre femme]. Si la femme a vendu le droit éventuel qu'elle a sur la khethoubah, l'acheteur aura la khethoubah, si la femme est divorcée ou si elle devient veuve, mais il n'aura rien, si la femme meurt avant le mari, qui est son héritier. Supposons que la femme, ayant vendu sa khethoubah, soit morte avant le mari; l'acheteur n'a rien à réclamer; mais après la mort du mari, les enfants mâles de cette femme réclament la khethoubah de leur mère en sus de leur part avec leurs frères, nés d'une autre épouse de leur père; ils le réclament en vertu de la clause appelée *khethoubath benin dikherin*. Leurs frères répondent : Vous voulez hériter de votre mère? Mais si votre mère était en vie, elle n'aurait aucun droit à la khethoubah, puisqu'elle l'a vendue; c'est l'acheteur qui l'aurait prise, si elle était devenue veuve; vous ne pouvez donc pas avoir plus de droits que votre mère elle-même. Dans ce cas, les enfants mâles de la femme qui a vendu la khethoubah, peuvent répondre à leurs frères : Notre mère a vendu la khethoubah par nécessité, mais non pas pour nous déshériter; et ils ne perdent pas la *khethoubath benin dikherin*.

La beraïtha veut donc dire : Comme dans le cas où la femme a vendu à quelqu'un la khethoubah, ses enfants mâles ne perdent pas pour cela la *khethoubath benin dikherin*; il en est de même, si la femme a vendu la khethoubah à son mari lui-même.

Il paraît que la loi d'Ouscha, dont on vient de parler, est un sujet de litige entre les docteurs. Car on lit dans une beraïtha : Si la femme mariée possède des esclaves qui sont ses

---

[1] V. ma traduction de Khethouboth, pages 27 et 32.

biens *melog* [1], c'est elle qui en est considérée comme le propriétaire en ce sens que, si elle fait perdre à un de ces esclaves un œil ou une dent, il devient libre [Exode, XXI, 26]; mais si le mari le fait, l'esclave ne devient pas libre. Dans une autre beraïtha on lit que l'esclave ne devient pas libre, quand même ce serait la femme qui lui aurait fait perdre l'œil ou la dent. On voit donc que les 2 beraïthoth admettent que, le mari qui n'a que l'usufruit des esclaves n'est pas considéré comme leur propriétaire. Mais la 2e beraïtha admet la loi d'Ouscha que si la femme vend ses biens *melog* et qu'elle meure ensuite, le mari peut les reprendre aux acheteurs; la femme n'a donc pas le pouvoir d'en disposer; c'est pourquoi l'esclave n'est pas libre par suite de la blessure qu'elle lui a faite. La 1re beraïtha n'admet pas la loi d'Ouscha; elle admet que la femme a le pouvoir de disposer de ses biens *melog;* c'est pourquoi l'esclave devient libre par suite de la blessure qu'elle lui fait.

Réplique. — Il est possible que les 2 beraïthoth admettent la loi d'Ouscha, mais la 1re beraïtha a été rédigée avant que cette loi fût établie. On peut dire aussi qu'elle a été rédigée après la promulgation de cette loi, mais qu'elle admet l'opinion de Rabba qui a dit :

Fol. 90). Si un individu contracte une dette en hypothéquant son esclave, et que le débiteur l'affranchisse ensuite, l'esclave est libre [2]. Or, la femme mariée doit avoir le même droit de disposer de ses esclaves, que le débiteur qui les a hypothéqués pour une dette.

Question. — Est-ce que la 2e beraïtha n'admet pas l'opinion de Rabba?

Réponse. — Il est possible qu'elle admette bien l'opinion de Rabba que le créancier ne peut pas annuler l'affranchissement de l'esclave, mais elle pense que le mari a plus de droits sur les biens *melog* de sa femme que le créancier sur son hypothèque.

---

[1] Pour melog, v. ma traduction des khethouboth, p. 25.
[2] C'est une loi faite en faveur de la liberté des esclaves.

Autre réplique. — On a émis l'idée que le désaccord des 2 beraïthoth concerne la loi d'Ouscha. On peut admettre qu'elles n'admettent ni l'une, ni l'autre, la loi d'Ouscha. Mais leur désaccord porte sur la question de savoir, si celui qui a le droit de l'usufruit d'un objet, a le même pouvoir sur l'objet que son propriétaire. La 2e beraïtha décide cette question affirmativement, que le mari a le même pouvoir sur l'esclave que la femme; c'est pourquoi l'esclave n'est pas libre par suite de la blessure que la femme lui a faite; la 1re beraïtha décide la question négativement, la femme est donc le seul propriétaire de l'esclave. C'est le même désaccord qui existe entre rabbi Meyer et rabbi Joudah. Car on lit dans une beraïtha : Si un individu vend son esclave à la condition qu'il reste encore au service du vendeur les premiers trente jours après la vente, rabbi Meyer dit que c'est le vendeur, et non pas l'acheteur qui a le bénéfice de *yom* ou *yomaîm*, un jour ou deux [1]; car rabbi Meyer admet que celui qui a l'usufruit d'un objet, est considéré comme le propriétaire; c'est donc le vendeur et non pas l'acheteur qui est le propriétaire de l'esclave pendant les trente jours. Rabbi Joudah dit que c'est l'acheteur et non pas le vendeur qui a le bénéfice du *yom* ou *yomaîm*; car il admet que celui qui a l'usufruit d'un objet, n'est pas considéré comme son propriétaire. Rabbi Jossé dit que le vendeur et l'acheteur ont tous les deux ce bénéfice; car il avait des doutes sur cette question de savoir qui des deux doit être considéré comme le propriétaire; or, dans le doute on ne peut pas prononcer une condamnation à mort [2]. Rabbi Eliézer dit que ni l'un ni l'autre ne peuvent avoir ce bénéfice; le vendeur ne l'a pas, parce que l'esclave n'est pas sa propriété; et l'acheteur ne l'a pas

---

[1] « Si quelqu'un a frappé son esclave... et qu'il soit mort, on le punira. Mais s'il survit un jour ou deux, il ne sera pas puni .» [Exode XXI, 20, 21].

[2] C'est un passage important. La Bible dit : Si un individu frappe son esclave... et qu'il soit mort, il sera puni [Exode, XXI, 20, 21]. Mais elle ne précise pas la punition. La loi rabbinique veut, qu'un Juif soit condamné à mort pour avoir tué son propre esclave païen.

pendant les trente jours, parce que l'esclave ne travaille pas chez lui [1].

Amémar dit que ni la femme, ni le mari, ne peut vendre les biens *melog* de la femme. C'est-à-dire, dit le commentaire rabbenou Ascher, si la femme les a vendus et qu'elle meure avant le mari, le mari peut annuler la vente d'après la loi d'Ouscha ; si le mari les a vendus et qu'elle devienne veuve ou divorcée, elle peut annuler la vente.

MISCHNAH.

Si un individu frappe quelqu'un avec le poing [d'après le Bartenourah, ou sur l'oreille d'après Raschi], il est condamné à lui payer un *selà*. Rabbi Joudah dit au nom de rabbi Jossé le Galiléen, qu'il doit lui payer une *manah*. S'il l'a frappé à la joue, il doit lui payer 200 zouzes. S'il l'a frappé avec le dos de la main, il doit lui payer 400 zouzes. S'il l'a tiré par l'oreille [d'après d'autres commentaires, s'il a blessé l'oreille], ou s'il lui a arraché les cheveux, ou s'il a craché pour que le crachat tombe sur lui, ou s'il lui a ôté son *talith*, vêtement, ou s'il a découvert la tête à une femme dans la rue, pour toutes ces brutalités on a fixé le paiement à 400 zouzes. Règle générale, tout se paie selon la dignité du blessé [la ghemara va l'expliquer]. Rabbi A'kiba dit : Quand même les blessés seraient les plus pauvres en Israel, on les considère comme des hommes libres et hono-

[1] Rabbi Eliézer interprète le passage biblique selon l'esprit. On suppose que le maître frappe l'esclave pour qu'il travaille, c'est pourquoi la bible lui accorde le bénéfice de *yom* ou *yomaïm* ; mais l'acheteur n'a pas le droit, pendant les 30 jours, de frapper l'esclave qui n'est pas encore obligé de travailler pour lui.

rables qui ont perdu leur fortune, car ils sont tous les enfants d'Abraham, Isaac et Jacob. Un fait s'est présenté devant rabbi A'kiba, d'un homme qui a mis à découvert la tête à une femme dans la rue. Rabbi A'kiba a condamné cet homme à payer à la femme 400 zouzes. L'homme demanda qu'on lui fixe un terme pour le paiement. Rabbi A'kiba l'accorda. Mais avant ce terme, l'homme a guetté le moment où la femme se trouvait à la porte de sa maison, et il a brisé un flacon qui renfermait pour un *issar* [1] d'huile. La femme se découvrit la tête dans la rue pour l'oindre de cette huile. L'homme avait amené des témoins qui constatèrent ce fait. Puis, il alla chez rabbi A'kiba pour lui dire : Faut-il donc payer 400 zouzes pour avoir découvert la tête à une femme pareille, qui n'a pas honte de se découvrir la tête elle-même dans la rue pour avoir un peu d'huile? Mais rabbi A'kiba répondit : Ton argumentation n'est pas admissible; car celui qui se blesse lui-même, quoiqu'il commette une action défendue, est acquitté; mais si d'autres le blessent, ils sont condamnés. De même, si un individu coupe ses propres plantes, quoiqu'il soit défendu de le faire, il n'est pas puni; mais si d'autres lui coupent ses plantes, ils sont condamnés à payer.

GHEMARA.

Question. — Rabbi Joudah condamne dans notre mischnah, au nom de rabbi Jossé le Galiléen, le défendeur à payer une *manah*. Est-ce une *manah* de Tyr, qui fait 100 zouzes, ou bien

[1] *Yssar* est une petite pièce de monnaie.

est-ce une *manah medinah*, du pays, qui n'est que la huitième partie de celle de Tyr ? [V. plus haut p. 168.]

Réponse. — Un fait s'est présenté devant rabbi Joudah le Nassi, qui a fait payer une manah de Tyr.

La ghemara, croyant pouvoir conclure des paroles que rabbi Joudah le Nassi a prononcées à cette occasion, qu'il admettait le principe : Un témoin peut être juge, cite une beraïtha, où on lit : Si le synhédrin a vu un individu assassiner quelqu'un, rabbi Triphon dit que quelques-uns des membres du synhedrin serviront de témoins et les autres seront les juges; rabbi A'kiba dit qu'ils sont tous témoins, et un témoin ne peut pas être juge.

Question. — Est-ce que rabbi A'kiba admet le principe, qu'un témoin ne peut pas être juge ? On lit dans une beraïtha : Simon le Thémani [1] dit que, pour condamner un homme qui a commis un assassinat, il faut que les témoins et les juges puissent voir et examiner l'objet avec lequel l'assassinat a été commis, afin qu'ils puissent apprécier, si un objet pareil pouvait donner la mort; mais il ne suffit pas que les témoins l'aient vu, il faut encore que les juges le voient également. Mais rabbi A'kiba lui objecta que l'appréciation des juges serait nécessairement incomplète, car tout dépend du nombre des coups et de l'endroit du corps qui a été frappé, si c'est par exemple la cuisse ou la région de la pointe du cœur. Du reste, si l'assassin a fait tomber la victime du toit de la maison, est-ce que les juges iront voir la maison ? Et si la maison s'est écroulée, est-ce qu'on ira la reconstruire ? Non, dit rabbi A'kiba, il suffit que les témoins aient vu et examiné l'objet qui fut l'instrument de la mort.

Il résulte des expressions employées par rabbi A'kiba, que si les juges avaient vu l'assassinat, ils auraient pu être à la fois témoins et juges.

Réponse. — C'est un argument *ad hominem* qu'il emploie, mais pour lui, il admet qu'un témoin ne peut pas être juge.

---

[1] On trouve souvent l'expression « les Rabbins du *daroum*, » du Sud.

On lit dans une beraïtha : Si un bœuf *tham* a d'abord tué un homme, et puis il a causé un dommage, il faut d'abord tuer le bœuf pour avoir tué un homme, et son propriétaire ne paie rien pour le dommage; car pour un *tham* on ne paie que *migoupho*, du corps de l'animal, c'est-à-dire que le propriétaire ne doit rien dépenser de sa poche, il ne doit perdre que le bœuf qui a causé le dommage. Or, ce bœuf n'a aucune valeur, car il va être tué pour avoir tué un homme, et il est défendu de manger sa chair, ou de tirer le moindre profit de sa peau ou de ses cornes.

Si un bœuf *mouád* a d'abord tué un homme, et puis il a causé un dommage, on le juge d'abord pour le dommage que son propriétaire doit payer, et puis pour la mort de l'homme pour condamner le bœuf à être tué; mais si on a déjà condamné le bœuf à être tué pour la mort de l'homme, on ne condamne plus le propriétaire au paiement du dommage.

Question. — Pourquoi ne peut-on pas condamner le propriétaire au paiement, après avoir condamné le bœuf à mort?

Réponse. — Rabba dit : J'ai rencontré les Rabbins de l'école de Rab qui dirent que notre beraïtha adopte l'opinion de Simon le *themani*, lequel veut que dans le cas d'assassinat les juges puissent voir et examiner l'instrument avec lequel l'assassin a tué.

Fol. 91.) Il en est de même dans le cas de dommage. Si donc le bœuf a déjà été condamné à mort, il faut le tuer tout de suite, et on ne peut pas en retarder l'exécution, jusqu'à ce que les juges aient eu le temps d'examiner ce bœuf pour se rendre compte de la manière dont il a causé le dommage. C'est, dit Rabba, ce que j'ai entendu dire. Mais je leur ai répondu que notre beraïtha peut bien être d'accord même avec rabbi A'kiba qui n'admet pas l'opinion de Simon le *themani*. Car notre beraïtha parle d'un cas où le propriétaire du bœuf s'est sauvé, et on ne peut pas condamner un homme en son absence. — Si le propriétaire s'est sauvé, comment peut-on le condamner au paiement, quand le bœuf n'a pas encore été condamné à mort? — Il s'agit d'un cas où il s'est sauvé

après que les témoins ont déposé leur témoignage concernant le dommage [et la mort d'homme], et qu'il n'a pas laissé d'objets de valeur; si donc le bœuf a déjà été condamné à mort, on ne peut plus faire payer pour le dommage, car le bœuf condamné n'a aucune valeur. — Si le propriétaire s'est sauvé sans laisser d'objets de valeur, comment fera-t-on payer le dommage, quand même le bœuf n'a pas encore été condamné, puisqu'il faudra toujours le condamner et le tuer? — On pourrait dans ce cas retarder la condamnation, le louer pour les travaux des champs, afin de payer pour le dommage, et plus tard on le condamnera et on le tuera.

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi la beraïtha dit-elle à propos d'un bœuf *tham* qu'il faut d'abord tuer le bœuf pour avoir tué un homme, et que son propriétaire ne paie rien pour le dommage? Ne pourrait-on pas retarder la condamnation du bœuf, le louer pour les travaux des champs afin de payer pour le dommage, et plus tard condamner le bœuf à mort?

Réponse. — Rab Mari fils de rab Khahana dit, qu'il résulte de cette beraïtha que l'argent gagné par le travail du bœuf est considéré comme l'argent pris de la poche de son propriétaire; or, pour le dommage causé par un *tham* le propriétaire ne doit rien donner de sa poche, il ne doit perdre que le bœuf qui a fait le mal ou la valeur de ce bœuf.

Remarque. — On peut, à mon avis, expliquer ce passage, en disant que si l'on admettait en principe général que le propriétaire d'un bœuf *tham* qui a causé un dommage, fût obligé de le louer pour les travaux des champs afin de payer le dommage, il perdrait de sa poche; car à la place de ce bœuf il aurait pu en louer un autre et mettre l'argent dans sa poche.

Question. — On sait que dans le cas d'assassinat il faut examiner l'objet avec lequel on a tué, pour apprécier si cet objet pouvait naturellement tuer la victime; car, si l'objet n'était pas de nature à amener la mort, et que l'homme frappé soit mort à la suite du coup, on doit considérer la mort comme

un accident imprévu, et l'assassin est aequitté. En est-il ainsi dans le cas de blessures ?

Réponse. — On lit dans la mischnah : Il faut que le puits ait la profondeur de 10 *tephahim*, profondeur qui peut amener la mort de l'animal qui y tombe. Si le puits a une profondeur moindre, celui qui l'a creusé n'est pas obligé de payer pour le bœuf ou l'âne qui est mort en y tombant; car si le puits n'a pas une profondeur de 10 *tephahim*, on ne devait pas prévoir la mort du bœuf ou de l'âne qui y tombe ; sa mort était donc un accident imprévu. Mais si le bœuf ou l'âne s'est blessé en tombant, celui qui a creusé le puits doit payer le dommage, car il est responsable de la blessure de l'animal, même quand le puits n'est pas profond ; et il en est ainsi évidemment de tout objet qui amène une blessure.

Réplique. — Il est possible que la mischnah dise seulement qu'il ne faut pas une profondeur de 10 *tephahim* pour blesser un animal qui tombe, mais il faut toujours une certaine profondeur proportionnelle à la blessure; par conséquent les juges doivent toujours examiner le puits ou l'objet qui a causé la blessure, pour savoir s'il était de nature à amener cette blessure, ou s'il faut l'attribuer à un accident imprévu.

Autre réponse. — On lit ailleurs : Si le maître a frappé son esclave sur l'œil qui est devenu aveugle, ou sur l'oreille qui est devenue sourde, l'esclave devient libre [v. Exode XXI, 26, 27]; mais s'il a frappé à côté [1] de l'œil ou de l'oreille et si l'esclave est devenu aveugle ou sourd, il ne devient pas libre. Pourquoi ne devient-il pas libre ? C'est évidemment parce qu'il faut apprécier le coup et qu'on admet qu'un coup donné à côté n'est pas de nature à faire perdre l'organe ; on ne peut donc pas punir le maître pour un accident imprévu. Il en résulte que l'examen de l'objet ou du coup est nécessaire même quand il s'agit seulement d'une blessure.

Réplique. — On ne peut rien en conclure ; car ici le maître

---

[1] Le texte, dit *Kheneghed*, que Raschi traduit *vis-à-vis;* il a frappé sur le mur de la maison vis-à-vis de l'œil. Je crois qu'il vaut mieux traduire *à côté;* il a frappé à la figure à côté de l'œil.

n'a pas touché l'œil, ni l'oreille; c'est évidemment un accident imprévu, on dirait que c'est la frayeur de l'esclave lui-même, ou l'émotion excessive qui a amené la perte de son organe. C'est comme le cas de la beraïtha, où on lit : Si un individu a effrayé quelqu'un, il est acquitté par le tribunal des hommes, mais il est condamné par la justice du ciel; c'est-à-dire, si par exemple, il a soufflé dans l'oreille de quelqu'un qui est devenue sourde, il est acquitté par le tribunal des hommes; mais s'il a saisi l'oreille pour y souffler et la rendre sourde, il doit payer le dommage.

Autre réponse. — Les cinq paiements qu'on fait pour une blessure [v. plus haut, p. 327] doivent être appréciés et fixés par les experts d'avance, et le défendeur doit les donner tout de suite; non-seulement le *nezek* [v. loco citato], le *tzáar*, pour la douleur, le *boscheth*, pour la honte, mais il doit même s'acquitter tout de suite des deux autres paiements, savoir du *ripouj*, les frais des soins médicaux, et du *schebeth*, pour l'empêchement du travail pendant la maladie. Il paiera donc le *ripouj* et le *schebeth* tout de suite pour le temps que la victime sera malade jusqu'à la guérison. Si on a fixé ces deux paiements pour un certain nombre de jours, pensant que la victime devrait guérir au bout de cette époque, et s'il se trouve que la maladie dure plus longtemps, et que la victime perd davantage par l'empêchement du travail et par les soins médicaux, le défendeur ne paiera que ce que les juges ont fixé au commencement [car on admet que la prolongation de la maladie est un accident imprévu]. Si les juges ont fixé ces deux paiements pour un certain nombre de jours, et qu'il se trouve que la victime guérit plus vite, le défendeur doit payer toute la somme qu'on a fixée d'avance, sans en rien retrancher. Il résulte de ce passage, que l'examen des experts est nécessaire même quand il s'agit seulement d'une blessure.

Réplique. — Il est évident qu'il faut examiner le blessé et la blessure pour savoir combien de temps il doit rester malade. Mais il n'en résulte pas qu'il faut examiner l'objet pour savoir s'il est de nature à amener cette blessure.

Autre réponse. — On lit ailleurs : Simon le *themani* dit, qu'il faut que les juges apprécient l'objet pour savoir s'il est de nature à amener la blessure. Cette réponse est irréfutable.

On vient de dire que, si les juges ont fixé les soins médicaux et l'empêchement du travail pour un certain nombre de jours, et que le blessé guérisse plus vite, le défendeur doit donner toute la somme qu'on a fixée d'avance. Cela vient à l'appui de l'opinion de Rabba. Car Rabba dit : Si les juges ont fixé le paiement pour l'empêchement du travail de toute la journée, et si le blessé n'a été empêché qu'une demi-journée, le défendeur doit payer la journée entière.

Notre mischnah dit que si un individu a craché sur quelqu'un, il est condamné à payer pour la honte. Rab Pappa dit qu'il doit payer seulement quand le crachat est tombé sur le corps du demandeur, mais non pas s'il est tombé sur ses vêtements.

Question. — Pourquoi ne serait-il pas condamné à payer, comme celui qui offense quelqu'un en paroles ?

Réponse. — On dit dans l'Occident [en Palestine] au nom de rabbi Jossé, fils d'Abin, qu'il en résulte que celui qui n'offense quelqu'un qu'en paroles, est acquitté [1].

Question. — Notre mischnah fixe d'abord pour certains cas la somme de 400 zouzes, puis elle ajoute que tout dépend de la dignité du blessé. Cela veut-il dire que la somme de 400 zouzes est le maximum, et que pour des personnes inférieures

---

[1] C'est un passage remarquable. Il n'y a pas de punition pour des *paroles* blessantes. C'est l'opinion publique qui les juge. Le tribunal ne doit punir que des *actions*.

On voit ici également la haute importance que les Rabbins attachaient à la bonne renommée d'une femme fidèle. Car la loi biblique et rabbinique punit le fiancé qui calomnie sa jeune femme, en donnant des preuves imaginaires de son infidélité [Deutéron., XXII, 19]; quoiqu'il n'ait fait ici qu'offenser la fiancée en *paroles* seulement. Mais les Rabbins ont pensé que c'était là une calomnie d'une gravité toute exceptionnelle, et ils n'ont pas voulu en tirer la conclusion que toute calomnie doit être punie par le tribunal. Ils l'ont déféré au jugement de l'opinion publique.

on donne moins, ou bien cette somme est le minimum et pour des personnes supérieures on donne davantage?

Réponse. — La mischnah veut dire que la somme de 400 zouzes est le maximum, et que pour des personnes inférieures on paie moins; puisque rabbi A'kiba, en s'y opposant, dit que même le plus pauvre peut réclamer la même somme que le riche [et que rabbi A'kiba lui-même a fait payer 400 zouzes pour la honte faite à une femme].

Question. — Notre mischnah raconte, que rabbi A'kiba a accordé la demande du défendeur d'ajourner le paiement à un certain jour. Est-ce qu'on peut accorder cet ajournement? Rabbi Háninah dit qu'on n'accorde pas de terme pour le paiement dans les cas de blessures.

Réponse. — On n'accorde pas de terme pour une blessure qui amène une perte d'argent; mais on peut accorder un terme, quand le blessé ne subit pas de perte d'argent, comme dans le cas où il s'agit de payer pour la honte.

Notre mischnah dit qu'il est défendu de se faire une blessure. On lit dans une beraïtha : Rabbi Elázar dit que Dieu punit le suicide. On lit dans une autre beraïtha : Rabbi Elázar dit : On pratique la *Kriáh*, action de déchirer les vêtements à la mort d'un parent; mais celui qui déchire plus que l'usage ne l'exige, commet une action défendue, car il est défendu de gâter un objet qui peut servir. On lit dans une autre beraïtha : Rabbi Elázar ha-kapar de l'école de Rabbi [1] dit : Celui qui a fait le vœu de Nazaréen doit offrir un sacrifice, le prêtre fait propiation pour lui, du péché qu'il a commis contre « soi-même » [Nombres, VI, 11]; c'est le péché de s'être privé du vin par son vœu. Si donc celui qui ne se prive que du vin est appelé *h'oté*, pécheur, à plus forte raison est-on pécheur, quand on se prive de tout, par exemple quand on jeûne ou qu'on se mortifie [2].

---

[1] Le texte dit *be-rabbi;* je crois que c'est une abbréviation pour *mi-bé-rabbi* [*bé* pour *beth*], de la maison de Rabbi.

[2] C'est un passage remarquable. On voit ici que le Thalmud considère comme autant de péchés toutes les mortifications des dévôts mystiques, ainsi que les jeûnes superflus.

MISCHNAH.

Fol. 92). Celui qui blesse quelqu'un n'obtient pas son pardon, en payant ce que les juges l'obligent de payer; il faut qu'il prie le blessé de lui pardonner. Le blessé à son tour est obligé de pardonner, autrement il est cruel et sans cœur; car Abraham, très-offensé par Abimelekh, lui a pardonné [Genèse, XX, 17] [1]. Si un individu dit à un autre : Crève-moi l'œil, coupe-moi la main, casse-moi la jambe, et si l'autre le fait, il est condamné aux paiements [v. plus haut, p. 327]; quand même le blessé lui a dit de le faire, en ajoutant expressément qu'il renonce aux paiements, le défendeur est condamné. Si un individu dit à un autre : Déchire mon habit, casse ma cruche, et si l'autre le fait, celui-ci doit payer le dommage; mais si le demandeur lui a dit de le faire, en ajoutant qu'il renonce au paiement, le défendeur est acquitté. Si un individu dit à quelqu'un de blesser un autre ou de causer un dommage à un autre, c'est celui qui le fait qui est condamné au paiement.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Celui qui blesse quelqu'un peut bien payer pour la honte [et les autres paiements fixés par les

---

[1] Le Thalmud commande ici à celui qui offense son prochain de lui demander pardon, et il commande aussi à celui qui a perdu un bras, une jambe, etc., par un malfaiteur, de pardonner, si le malfaiteur demande le pardon.

juges], mais pour la douleur [1] ou le chagrin qu'il a causé au blessé il ne peut s'acquitter par aucun paiement, il est obligé de demander pardon au blessé.

Rabba dit : Si un homme, nécessiteux lui-même, prie Dieu pour un autre, Dieu accorde d'abord son secours à celui qui prie, car il est écrit : « Et Dieu fit revenir la prospérité de Job, parce qu'il a prié pour son prochain, et il rendit à Job en double tout ce qu'il avait eu » [Job, XLII, 10] [2].

Rabba dit encore : Il faut prendre son repas de bonne heure, soit en été, soit en hiver. Une beraïtha dit : il y a 83 maladies bilieuses, et on les prévient toutes, en prenant de bonne heure son repas de pain avec du sel et un flacon d'eau [3].

Rabba dit : Chaque individu s'associe volontiers à son pareil [4].

Fol. 93). Rab Hánan, rabbi Isaac et une beraïtha disent que celui qui prie Dieu de punir son ennemi, sera puni avant l'ennemi [5]. Rabbi Abouhou dit : Il faut toujours préférer être persécuté que d'être persécuteur ; car il n'y a pas d'oiseau qui soit tant persécuté que les tourterelles et les pigeons, et ce

---

[1] Le texte dit *tzaar*, douleur; mais cela veut dire douleur morale, qu'on ne peut pas payer, puisque la beraïtha cite l'histoire d'Abimelekh, qui n'a causé à Abraham qu'une douleur morale en enlevant sa femme Sarah.

[2] Nous avons ici un passage, où le Thalmud recommande de faire des prières pour les autres.

[3] Rabba parle des nombreuses maladies qui amènent des vomissements bilieux, dont la plupart et les plus fréquentes sont dues aux troubles de la digestion.

[4] Rabbah fils de Mari confirme cette idée par des passages de la *Thorah* (le Pentateuque), des prophètes, des *Khethoubim*, d'une mischnah et d'une beraïtha. J'ai traduit ce passage, parce qu'on voit ici que la ghemara donne le nom de *Khethoubim* aux livres apocryphes de l'Ancien Testament, tandis que d'ordinaire *Khethoubim* désigne les hagiographes.

[5] Dieu le punira, parce qu'il n'a pas voulu pardonner à son ennemi le tort ou les injures que celui-ci lui a faits.

sont là les seuls oiseaux que Dieu accepte pour sacrifice dans le temple [1].

---

[1] Le Thalmud est plein de passages analogues, comme la Bible; Dieu aime les persécutés et ceux qui souffrent; Abraham, dit le Thalmud, a subi dix épreuves (Traité Aboth, 5e division); Isaac était aveugle; Jacob dit à Pharaon qu'il a eu des malheurs jusqu'à l'âge de 130 ans (Genèse), et ainsi les autres élus de Dieu, jusqu'à rabbi Joudah le saint, le rédacteur de la mischnah, qui parla avant sa mort des grandes et longues souffrances qu'il a subies.

Je parle ici, bien entendu, au point de vue thalmudique. Ce sont les Thalmudistes qui se présentaient les hommes les plus illustres comme étant constamment dans la persécution et la souffrance. Leurs contemporains chrétiens se présentaient également Jésus, saint Paul et autres, volontiers comme toujours persécutés et souffrants.

NEUVIÈME PEREK

MISCHNAH.

Si un individu enlève du bois et qu'il en fasse des *khelim*, des objets ; ou bien s'il enlève de la laine et qu'il en fasse des vêtements, il doit rendre seulement la valeur du bois ou de la laine. S'il a enlevé une vache enceinte, et que la vache soit accouchée; ou bien s'il a enlevé une brebis chargée de sa laine, et qu'il l'ait tondue, il doit payer seulement la valeur d'une vache enceinte ou d'une brebis chargée de sa laine, mais il n'est pas obligé de payer à part pour le veau ou pour la laine tondue. S'il a enlevé une vache, et que la vache soit devenue enceinte chez lui où elle est accouchée, ou bien s'il a enlevé une brebis tondue, et que la laine de la brebis ait repoussé chez lui, et qu'il l'ait tondue, il paiera seulement la valeur d'une vache non enceinte, ou d'une brebis tondue. Règle générale : tous les brigands paient selon la valeur que l'objet avait au moment de l'enlèvement.

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah dit que, si le brigand a fait un *kheli*, un objet quelconque, du bois brut, ou un vêtement de la laine brute, il ne paiera que la valeur de la matière brute.

D'où on pourrait conclure que, s'il n'avait fait que raboter le bois ou blanchir la laine, il aurait été obligé de rendre le bois raboté ou la laine blanchie [ou sa valeur]. Or, nous lisons le contraire dans un autre passage, où il est dit : Si un individu enlève du bois et qu'il le rabote, ou bien s'il enlève des pierres brutes et qu'il les taille, ou bien s'il enlève de la laine ou de la filasse et qu'il l'ait blanchie ou nettoyée, il ne paie que la valeur que l'objet avait au moment de l'enlèvement.

Réponse. — Abayé répondit : Notre mischnah parle d'un cas où le changement fait par le brigand peut se défaire, le brigand ayant enlevé du bois raboté ou de la laine filée ; car elle veut nous apprendre, que même dans ce cas le brigand n'est pas obligé de défaire l'objet ou le vêtement ou de le donner tel qu'il est au demandeur, mais qu'il peut se contenter de payer la valeur du bois raboté ou de la laine filée. A plus forte raison si le changement ne pouvait plus se défaire, s'il avait enlevé du bois brut qu'il aurait raboté, ou de la laine brute qu'il aurait filée ou blanchie, il aurait pu se contenter de payer seulement la valeur que l'objet avait au moment de l'enlèvement.

Rab Aschè dit que notre mischnah parle, comme le passage qu'on vient de citer, d'un changement qui ne peut pas se défaire [1], le brigand ayant par exemple enlevé du bois brut qu'il a raboté pour en faire usage.

Abayé dit : Rabbi Simon fils de Joudah, les disciples de

---

[1] Le texte l'appelle schinouj *deoraïtha*, tandis qu'il donne au changement qui peut se défaire le nom de *schinouj derabanan*. Raschi dit : *schinouj deoraïtha* signifie changement biblique, car on fait dériver d'un verset bliblique que le brigand peut garder l'objet qui a subi un changement pareil. Mais rabbi Joh'anan déduit du même verset une opinion contraire [fol. 94, verso]. Je crois donc, que la loi qui permet au brigand de garder l'objet qui a subi un changement, est purement rabbinique et établie pour encourager les repentants. Seulement la loi rabbinique ancienne exigeait un changement qui ne peut pas se défaire, et une loi plus moderne se contentait d'un changement qui peut se défaire. C'est la loi rabbinique ancienne qu'on appelle deoraïtha [v. fol. 89, *khethoubah deoraïtha*, v. aussi ma législation criminelle du Thalmud, p. 221].

Schamaï, rabbi Eliézer fils de Jacob, rabbi Simon fils d'Elázar et rabbi Ismáel sont tous d'accord, qu'on ne doit pas tenir compte du changement de l'objet.

Fol. 94). Rabba réfute l'idée d'Abayé. Rabbi Simon fils de Joudah, dit-il, parle seulement d'un changement qui peut se défaire. Les disciples de Schamaï parlent du salaire d'une prostituée qu'il ne fallait pas offrir au temple [Deutéron, XXIII, 18], en disant que si le salaire consistait en froment ou en olives ou en raisins, et qu'on en eût fait de la farine ou de l'huile ou du vin, cette farine ou l'huile ou le vin ne doit pas être offert au temple, car ce serait abominable. Rabbi Eliézer fils de Jacob parle de la bénédiction, en parlant du brigand qui enlève à un individu du froment, pour en faire du pain, qu'il en offre la *hálah* [Nombres XV, 20], et qu'il fait la bénédiction obligatoire, comme on en fait en accomplissant un devoir religieux. Rabbi Eliezer dit donc que sa bénédiction n'est qu'un blasphème, parce que la bonne action qu'il fait est le résultat d'un crime. Rabbi Simon fils d'Elázar parle d'une altération qui peut se rétablir. Enfin, rabbi Ismáel parle de la charité, en parlant de l'obligation de laisser un bout du champ pour les pauvres [Deutéron, XXIV, 20, 21] et en disant que si l'on ne l'a pas fait pendant la moisson, on peut dédommager les pauvres, en leur donnant de la pâte faite du froment du champ. Tout cela n'a, d'après Rabba, aucun rapport avec notre sujet.

On lit dans une beraïtha [d'après l'interprétation de rab Schescheth], que rabbi Simon fils d'Elázar établit la règle générale, d'après laquelle si l'objet enlevé s'est amélioré chez le brigand, il peut garder l'objet, en payant seulement la valeur qu'il avait au moment de l'enlèvement; car, dit la ghemara, la loi accorde des facilités aux malfaiteurs, pour les encourager à venir réparer le mal [1]; mais si l'objet s'est détérioré, ex. un

---

[1] C'est un passage remarquable qui se répète souvent dans le Thalmud; le texte dit *thakanath ha-schabim*, loi des repentants. C'est une loi purement rabbinique, ce qu'indique le mot *thakanath* qui exprime toujours une lo nouvelle établie par les Thalmudistes.

animal qui a maigri, il peut le rendre tel qu'il est. Rab Joudah dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Simon fils d'Elázar.

Question. — Samuel est en contradiction avec lui-même, car il a dit ailleurs : Si un voleur ou un brigand a enlevé un animal qui est mort ou qui a maigri chez lui, il doit le garder et payer au propriétaire la valeur que l'animal avait au moment de l'enlèvement, et il ne peut pas dire au propriétaire : prends le cadavre ou l'animal maigri ou malade, et je te paierai seulement ce que l'animal bien portant valait en plus ; à plus forte raison il ne peut pas s'acquitter complètement en rendant l'animal maigri. D'après Rabba on pourrait faire une distinction entre le cas de rabbi Simon fils d'Elázar qui parle d'un animal maigri qui peut se rétablir, et celui de Samuel qui parle d'un marasme incurable. Mais Abayé admet que rabbi Simon fils d'Elázar parle également d'un marasme incurable ; par conséquent Samuel ne peut pas adopter l'opinion de rabbi Simon, sans se mettre en contradiction avec lui-même.

Réponse. — D'après Abayé, Samuel n'adopte pas du tout l'opinion de rabbi Simon fils d'Elázar.

Rabbi Hiya fils d'Abba dit au nom de rabbi Johánan : D'après la loi mosaïque le brigand devrait rendre l'objet enlevé tel qu'il est avec toutes les améliorations, par exemple s'il a enlevé du bois pour en fabriquer un objet, ou de la laine pour en faire un vêtement, il devrait rendre l'objet ou le vêtement ; car il est écrit : « il rendra l'objet qu'il a enlevé » [Lévitique V, 22]. Si notre mischnah dit qu'il doit rendre seulement la valeur du bois ou de la laine, c'est par suite d'une *thakanah*, loi rabbinique, établie pour encourager les malfaiteurs à venir réparer le mal [1].

On lit dans une beraïtha : Si les brigands ou les usuriers rendent ce qu'ils ont pris injustement, on ne l'accepte pas, et si quelqu'un l'accepte, les sages ne sont pas contents de lui.

---

[1] V. plus haut la note de la p. 370.

Rabbi Johánan dit que cette beraïtha [1] a été enseignée du temps de Rabbi à l'occasion d'un fait qui s'est présenté à cette époque [2]. Car on lit dans une autre beraïtha: Un brigand voulut un jour faire *theschoubah*, retour dans le chemin de la justice. Mais sa femme lui dit: *Rekah* [3], si tu veux devenir un honnête homme, ta ceinture elle-même ne t'appartiendra pas, car tu seras obligé de tout rendre. Cette remarque de sa femme l'a fait abandonner son dessein. C'est alors qu'on a dit que si les brigands ou les usuriers rendent ce qu'ils ont pris injustement, on ne l'accepte pas, et si quelqu'un l'accepte, les sages ne sont pas contents de lui.

Question. — On lit ailleurs: Les enfants qui ont hérité de l'argent venant de l'usure, quoiqu'ils sachent que cet argent vient de l'usure, ne sont pas obligés de le rendre. Ne peut-on pas en conclure que si l'usurier vivait, il devrait rendre l'argent et que cet argent aurait été accepté?

Réponse. — On ne peut pas en tirer cette conclusion. On parle ici des enfants du malfaiteur, pour ajouter que s'ils ont hérité du brigandage de leur père une vache, un vêtement ou quelque autre chose facile à être remarquée, ils sont obligés de le rendre, pour réhabiliter l'honneur de leur père.

Question. — Comment peut-on les obliger d'honorer leur père qui était un malfaiteur? Nous savons que la défense de ne pas médire des juges ou des autorités [Exode XXII, 28], car nous devons les respecter, ne s'applique qu'aux gens honnêtes, et non pas aux malfaiteurs [4].

---

[1] Le texte dit *mischnah*, car la ghemara applique ce nom aussi à une beraïtha.

[2] Les Thossphoth disent que s'était une loi temporaire, et le commentaire rabbenou Ascher ajoute qu'elle ne s'applique qu'aux brigands qui viennent spontanément faire pénitence. Autrement on les force même de rendre ce qu'ils ont pris injustement.

[3] *Rekah*, homme vide, vaurien; c'est le mot employé dans le nouveau Testament, par corruption *Rakah*.

[4] L'usurier est considéré par le Thalmud comme un brigand, qui n'a pas même le droit d'être respecté par ses enfants.

Réponse. — On parle ici d'un brigand qui s'est repenti, seulement il est mort avant de pouvoir rendre les objets enlevés.

Question. — On lit ailleurs : Les brigands, c'est-à-dire les usuriers, quoiqu'ils aient déjà pris l'usure, ils doivent le rendre. Il en résulte qu'on accepte ce qu'ils rendent.

Réponse. — C'est leur devoir de le rendre, mais celui à qui ils rendent fait bien de ne pas l'accepter.

Question. — On lit dans un autre passage : Les bergers et les péagers [1] peuvent difficilement reparer leurs méfaits, car ils ont volé à tout le monde et ils ne savent plus à qui rendre; ils doivent cependant rendre à ceux qu'ils connaissent; quant à ceux qu'ils ne connaissent pas, ils n'ont qu'une chose à faire pour eux ; ils dépenseront l'argent volé pour des choses d'utilité publique. Rab Hisda ajoute, en commentaire: ils pourront faire par exemple creuser des puits publics. Il en résulte qu'on ne renonce pas à l'argent volé ou enlevé injustement, si le malfaiteur veut le rendre.

Réponse. — Ce passage a été rédigé avant l'époque où l'on a recommendé de ne pas accepter ce que le malfaiteur repentant veut rendre. On peut dire aussi d'après rab Naháman, qu'il y a une distinction à faire entre les cas où l'objet enlevé existe encore, et celui où cet objet n'existe plus.

Fol. 95). Si cet objet existe, on l'accepte ; mais si l'objet n'existe plus et que le malfaiteur repentant veut en payer la valeur, on ne l'accepte pas [2].

Question. — On lit dans une mischnah : Si un individu a employé dans ses bâtisses une poutre enlevée à quelqu'un, on ne

---

[1] Les péagers sont considérés comme des brigands [v. le Nouveau Testament].

[2] Les Thossephoth demandent, comment peut-on dire des bergers qui font paître les bestiaux dans les champs des autres que les objets enlevés existent? Ils répondent qu'il s'agit des bergers qui reçoivent les bestiaux de leurs propriétaires et qui en volent la tonte ou le lait.

l'oblige pas de démolir la maison pour rendre la poutre, mais il en paiera la valeur. C'est une faveur qu'on accorde pour encourager les repentants. Il en résulte que même dans le cas où l'objet enlevé existe encore, on a fait une loi pour encourager les repentants.

Réponse. — Le cas de cette mischnah fait exception; il est vrai que la poutre existe encore, mais on ne peut pas la rendre sans causer la perte de la maison; c'est donc comme si elle n'existait pas [1].

On lit dans une beraïtha: Si un individu enlève à quelqu'un une brebis et qu'il la tonde, ou une vache qui accouche chez lui, il doit payer pour l'animal enlevé et aussi pour la tonte ou pour le petit; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit que l'objet enlevé se rend intégralement [la ghemara va l'expliquer]. Rabbi Simon dit: On considère l'animal comme si sa valeur était fixée en argent [la ghemara va l'expliquer également, v. p. 379].

Question. — Rabbi Meyer dit ici, que le brigand doit rendre l'animal et aussi la tonte ou le petit. Quel en est le motif? On peut dire que rabbi Meyer admet qu'il ne faut tenir aucun compte du changement subi par l'objet enlevé; c'est pourquoi il fait rendre au propriétaire, non-seulement l'animal, mais aussi tout le produit, comme la tonte ou le petit, qui est survenu après l'enlèvement de l'animal, lequel s'est changé à son avantage chez le brigand. On peut dire aussi que dans d'autres circonstances rabbi Meyer veut bien tenir compte du changement subi par l'objet, de sorte que le brigand ne devrait rendre que la valeur que l'animal avait au moment de l'enlèvement, et garder la tonte ou le petit; mais rabbi Mayer ne veut pas que le brigand tire un profit quelconque de son crime. — Quelle en est la différence pratique? — La différence

---

[1] Raschi dit que le brigand en paie la valeur, parce que la poutre existe. Je crois qu'on fait payer la valeur de la poutre parce qu'il ne s'agit pas ici d'un brigand qui vient spontanément faire pénitence. Voir le commentaire rabbenou Ascher [fol. 134].

est celle-ci. Supposons que rabbi Meyer ne tienne aucun compte du changement subi par l'objet enlevé. Si l'animal n'a donné ni tonte, ni un petit, s'il a, au contraire, subi un changement à son désavantage, s'il a maigri, on ne tiendra aucun compte de ce changement, et le brigand rendra seulement l'animal tel qu'il est actuellement. Supposons, au contraire, que rabbi Meyer veuille bien tenir compte du changement subi par l'objet enlevé. Si l'animal a maigri chez le brigand, il ne suffira pas qu'il le rende tel qu'il est, mais il sera obligé de payer la valeur que l'animal avait au moment de l'enlèvement.

Réponse. — On lit dans une mischnah : Si un individu a enlevé un animal ou des esclaves, qui ont vieilli chez lui, il doit payer la valeur que l'animal ou les esclaves avaient au moment de l'enlèvement quand ils étaient jeunes. Rabbi Meyer dit que s'il a enlevé des esclaves, il peut les rendre tels qu'ils sont actuellement. Il en résulte que s'il a enlevé un animal qui a vieilli, rabbi Meyer est d'accord avec les autres docteurs que le brigand ne peut pas le rendre tel qu'il est, mais qu'il doit payer la valeur qu'il avait au moment de l'enlèvement, parce que rabbi Meyer tient compte du changement subi par l'animal en veillissant.

Réplique. — Il est possible que rabbi Meyer ne tient aucun compte du changement subi par l'objet enlevé, mais il s'adresse à ses collègues en leur disant : Si vous tenez compte du changement subi par l'objet, vous devez au moins m'accorder que cette idée n'est pas applicable aux esclaves qui sont considérés comme un immeuble [1]. Mais ses collègues considèrent les esclaves comme un meuble.

Autre réponse. — On lit dans une mischnah : Si un individu donne à un ouvrier de la laine pour qu'il lui donne une cou-

---

[1] Un immeuble, comme un champ, dit Raschi, est toujours considéré comme étant au pouvoir de son propriétaire, et on ne tient pas compte des changements qu'il peut subir chez le brigand.

leur rouge, et si l'ouvrier le teint en noir, ou bien le propriétaire voulait une couleur noire et l'ouvrier le teint en rouge, rabbi Meyer dit que le teinturier doit payer la valeur de la laine non colorée. Il en résulte que rabbi Meyer tient compte du changement subi par la laine ; autrement l'ouvrier devrait rendre la laine colorée qui a plus de valeur que la laine non colorée. Cette réponse est irréfutable.

Autre variante de la question. — D'après une autre variante on était certain que rabbi Meyer tient compte du changement subi par l'objet enlevé. D'autant plus que Rab a une autre variante de la mischnah sus-mentionnée. D'après Rab c'est rabbi Meyer qui dit que le brigand ne peut pas se contenter de rendre l'animal ou les esclaves qui ont vieilli chez lui, mais qu'il est obligé de payer la valeur qu'ils avaient au moment de l'enlèvement quand ils étaient jeunes. Si donc rabbi Meyer dit dans notre beraïtha que le brigand doit rendre la tonte ou le petit, c'est pour le punir, afin qu'il n'ait aucun profit de son crime. Mais il y avait doute pour le cas où le défendeur n'a commis aucun crime, par exemple, s'il n'a fait qu'acheter l'animal chez le brigand, en croyant que le vendeur était le propriétaire de l'animal. Doit-on traiter ou non l'acheteur comme le brigand sous ce rapport ?

Réponse. — On lit dans une beraïtha [1] : Il y a cinq genres de dettes qui ne peuvent être payées que des biens libres [non vendus].

Ce sont : 1° et 2°, les produits annuels et les améliorations des biens. Il s'agit d'un cas où un brigand a vendu un terrain qu'il a enlevé au propriétaire ; l'acheteur a fait des frais et il l'a amélioré. Plus tard vient le propriétaire légitime, et l'acheteur est obligé de lui rendre gratis le terrain qui a été amélioré à ses frais, et aussi ses produits. L'acheteur s'adresse alors au brigand ; il réclame le capital, la valeur des produits de la terre et de l'amélioration du terrain. Si le brigand a vendu son propre terrain à d'autres personnes, cet acheteur ne peut se

[1] V. ma traduction des Khethouboth, p. 30.

faire payer de ce terrain vendu que son capital, et non pas la valeur des produits ni de l'amélioration. C'est une loi qu'on a établie dans un but social pour ne pas gêner le commerce. Car si le créancier peut se faire payer ses dettes *fixes* des terrains vendus par le débiteur, ce qui cause des dommages aux acheteurs, c'est un peu leur faute ; ils auraient pu, avant d'acheter un terrain, s'informer si le vendeur est endetté et quelle est la somme de ses dettes. Mais si on admettait que les créanciers peuvent réclamer sur les terrains vendus, même des dettes dont on ne peut pas fixer, ni prévoir d'avance la somme à laquelle elles peuvent se monter, on ne voudra plus se risquer à acheter des terrains et à s'exposer à l'obligation de les rendre pour une dette quelconque du vendeur. On a donc établi, qu'on ne pourra se faire payer des terrains vendus que le capital d'une dette qui est fixé d'avance, et qu'on ne pourrait pas réclamer des dettes impossibles à apprécier d'avance, comme la valeur dès produits de la terre et de son amélioration. L'acheteur ne pourra donc se faire payer cette valeur par le brigand, que si celui-ci a des terrains libres [non vendus].

3°) L'engagement qu'un individu a pris de nourrir les enfants de sa femme ; car c'est encore un engagement dont la valeur ne peut pas être fixée d'avance.

4°) Une dette pour laquelle le débiteur n'a pas engagé par écrit ses terrains.

5) La Khethoubah pour laquelle le mari n'a pas engagé ses terrains.

Or, cette béraïtha doit évidemment être attribuée à rabbi Mayer, puisque c'est lui qui admet cette opinion d'après laquelle aucun créancier ne peut réclamer le paiement de sa dette des terrains vendus, s'il n'a pas expressément stipulé leur engagement par écrit ; et on voit dans cette beraïtha que celui qui a acheté le terrain du brigand et qui l'a amélioré, est obligé de rendre au propriétaire légitime le terrain et l'amélioration qu'il a faite à ses frais. Il en résulte que d'après rabbi Meyer celui qui achète d'un brigand est traité sous ce rapport comme le brigand lui-même, c'est-à-dire qu'on le punit en l'obligeant à rendre le terrain amélioré tel qu'il est à

présent. On pourrait répliquer en faisant une distinction entre un immeuble et un mobilier. On pourrait dire que quand il s'agit d'un immeuble, on ne tient aucun compte du changement, et que c'est seulement parce qu'il s'agit d'un terrain qu'on oblige l'acheteur de rendre le capital avec l'amélioration. On lui dit que s'il s'agissait du mobilier, il aurait pu se contenter de rendre la valeur que l'objet avait au moment de l'enlèvement et profiter de l'amélioration ; mais il s'agit d'un immeuble, il aurait donc dû connaître la distinction et savoir que pour un immeuble on ne tient aucun compte du changement subi par le terrain, et qu'il serait donc obligé de rendre le terrain amélioré, sans profiter de l'amélioration ; il n'aurait donc pas dû faire des frais. Mais cette réplique n'est pas admissible. Car il s'agit probablement d'un acheteur ordinaire qui ignore cette distinction, et il aurait pu croire qu'on ne l'empêchera pas de profiter de l'amélioration ; c'est pourquoi il a fait des frais, et on devrait lui en tenir compte.

Réplique. — Il s'agit ici d'un acheteur qui connaît les lois et qui savait bien la distinction qu'on fait entre un immeuble et un mobilier ; il savait donc que pour un immeuble on ne tient aucun compte du changement qu'il a subi chez le brigand ou chez celui qui l'a acheté, et qu'il sera obligé de rendre le terrain sans avoir aucun profit de l'amélioration [1].

Autre réponse. — On lit dans la mischnah : Si un individu donne à un teinturier de la laine pour la teindre en rouge, et que l'ouvrier lui ait donné une couleur noire, ou bien si le propriétaire voulait une couleur noire et que l'ouvrier lui ait

---

[1] Il est à remarquer qu'on fait ici une distinction entre un homme savant et celui qui ne l'est pas, tandis que partout ailleurs on suppose chez tout le monde la connaissance des lois ; à l'exception, toutefois, des affaires capitales, où les témoins doivent avertir le coupable et où d'après certains docteurs un savant n'a pas besoin d'être averti. Il y a une loi civile qu'on suppose peu connue du peuple [Baba bathra, fol. 5, recto, mischnah, Raschi] : il s'agit d'une loi concernant le mur mitoyen.

donné une couleur rouge, rabbi Meyer dit qu'il est obligé de payer au propriétaire la valeur de la laine non colorée. Rabbi Meyer n'oblige donc pas l'ouvrier de rendre la laine colorée, qui a une valeur plus grande, parce qu'il tient compte du changement subi par la laine chez l'ouvrier, qui peut profiter de cette amélioration, en rendant au propriétaire la valeur que la laine avait d'abord. Rabbi Meyer fait une exception pour le brigand, qui ne doit pas profiter du crime qu'il a commis, mais l'ouvrier n'a pas commis de crime, et il peut profiter de l'amélioration qu'il a faite. Il en résulte que quand le défendeur n'a pas commis de crime, comme l'ouvrier ou celui qui n'a fait qu'acheter l'animal chez le brigand, il ne doit pas être traité sous ce rapport comme le brigand.

Cette réponse est irréfutable.

Question. — On a cité une béraïtha [p. 374] où il est dit, que si un individu enlève à quelqu'un une brebis et qu'il la tonde, ou une vache qui accouche chez lui, rabbi Joudah dit que l'objet enlevé se rend intégralement, et rabbi Simon dit qu'on considère l'animal comme si sa valeur était fixée en argent. Que veulent-ils dire et en quoi diffèrent-ils entre eux ?

Réponse. — Rab Zbid dit que le désaccord entre rabbi Joudah et rabbi Simon porte sur l'amélioration ou le produit qui n'est pas encore séparé de l'objet enlevé, comme la laine qui a repoussé chez le brigand et qui n'est pas encore tondue, ou la grossesse de l'animal qui est survenue chez le brigand. Rabbi Meyer dit que si le brigand a tondu la brebis, il doit rendre la tonte. Rabbi Joudah et rabbi Simon pensent qu'il ne doit rendre que la valeur que l'animal avait au moment de l'enlèvement, pour que le propriétaire n'ait aucun dommage, mais il peut garder la tonte ou le petit dont la vache est accouchée chez lui. Car rabbi Joudah et rabbi Simon sont d'accord entre eux que le brigand n'est pas obligé de rendre le produit qui est déjà séparé de l'animal [1]. Mais ils sont en

[1] Il est probable, comme les Thossephoth le disent, que rabbi Joudah et rabbi Simon admettent cette opinion comme *thakanath ha-schabim*, loi pour encourager les malfaiteurs repentants.

désaccord entre eux pour le produit non encore séparé; d'après rabbi Joudah le brigand doit rendre l'animal intégralement, la brebis avec la laine, ou la vache avec le fœtus dont elle est enceinte ; d'après rabbi Simon on considère l'animal comme si sa valeur était fixée en argent au moment de l'enlèvement, quand la brebis n'avait pas de laine et la vache n'était pas enceinte, et c'est cette valeur que le brigand paiera. Rab Papa explique autrement le désaccord entre rabbi Joudah et rabbi Simon ; d'après rabbi Joudah, dit-il, le brigand rend la valeur de l'animal intégralement comme il était au moment de l'enlèvement, mais le produit lui appartient, même la laine non tondue, et le petit dans le ventre de sa mère ; d'après rabbi Simon on considère l'animal comme si l'on avait fixé la somme à donner à un éleveur qui prendrait l'animal et le soignerait de manière à obtenir le produit, et c'est cette somme qui appartiendra au brigand, lequel rendra tout le reste. On fixe cette somme selon l'usage à la moitié du produit ou au tiers ou au quart. En d'autres termes, d'après rabbi Simon le produit appartient au propriétaire, et le brigand est payé pour sa peine comme éleveur.

Question. — On lit dans notre mischnah : Si un brigand a enlevé une vache, qui est devenue enceinte chez lui et qu'elle soit accouchée, ou bien s'il a enlevé une brebis tondue, dont la laine a repoussé chez lui et qu'il l'ait tondue, il ne paie que la valeur que l'animal avait au moment de l'enlèvement [et i garde le produit qui est survenu plus tard]. Il en résulte que si le brigand n'avait pas tondu la brebis, il devrait rendre l'animal avec la laine non séparée du corps, de même si la vache n'était pas accouchée, le brigand devrait rendre l'animal avec le fœtus qui n'en est pas encore séparé. D'après rab Zbid notre mischnah adopte l'opinion de rabbi Joudah. Mais d'après rab Papa notre mischnah ne sera d'accord ni avec rabbi Joudah, ni avec rabbi Simon.

Réponse. — Rab Papa peut dire que la mischnah adopte l'opinion de rabbi Joudah, que le brigand paie seulement la valeur que l'animal avait au moment de l'enlèvement, c'est-à-

dire la valeur de la brebis sans la laine, ou la valeur de la vache sans le fœtus, quand même la laine ne serait pas encore tondue, ou le petit serait encore dans le ventre de sa mère.

L'interprétation de rab Papa est confirmée par une béraïtha où l'on lit: Rabbi Simon dit qu'on considère l'animal, comme si l'on avait fixé la somme à donner à un éleveur, qui prendrait l'animal et le soignerait de manière à obtenir le produit, et c'est cette somme qui appartiendra au brigand, la moitié du produit, le tiers ou le quart selon l'usage.

Rab Aschéé dit: Quand nous étions chez rab Chahana, nous avons exprimé le doute que voici: d'après rabbi Simon le brigand peut retenir la moitié du produit, le tiers ou le quart selon l'usage. Le propriétaire peut-il acquitter cette somme avec de l'argent, en exigeant du brigand de lui rendre l'animal entier, ou bien celui-ci peut-il retenir une partie de la viande de l'animal [ou de la laine] correspondante à cette somme? J'ai résolu cette question selon Sāmuel. Car rāb Nahāman dit au nom de Samuel: Il y a trois cas où celui qui a des droits sur l'amélioration d'un objet peut être acquitté avec de l'argent. Ce sont:

1) Le premier-né acquitte le frère cadet. On sait que le premier-né a deux parties de l'héritage, c'est-à-dire que s'il y a par exemple cinq frères, on divise l'héritage en six parties, dont le premier-né prend deux, et les quatre autres ont chacun une partie [Deutéron, XXI, 17]. Si le terrain s'est amélioré après la mort du père, cette amélioration est partagée en parties égales entre tous les frères, y compris le premier-né. Supposons donc que le premier-né ait un seul frère cadet, et que tous les deux héritent un terrain. Ils ont amélioré le terrain après la mort du père et avant le partage. L'amélioration a une valeur de douze zouzes, dont chacun doit prendre six zouzes. Mais on partage le terrain en trois parties, dont le premier-né prend deux; dans ces deux parties il y a huit zouzes d'amélioration, tandis que la troisième partie que prend le frère cadet ne renferme que quatre zouzes de l'amélioration. Le frère cadet réclame donc deux zouzes; mais

il ne peut pas prendre une partie du terrain de la valeur de deux zouzes, car le premier-né peut l'acquitter avec de l'argent.

2) Le créancier acquitte l'acheteur : Le créancier saisit pour sa dette les terrains vendus par son débiteur, mais il n'a pas de droits sur l'amélioration que l'acheteur y a produite. Cet acheteur ne peut pas retenir une partie du terrain équivalant à la valeur de son amélioration, car le créancier peut l'acquitter avec de l'argent.

3) Le créancier acquitte les orphelins : Le créancier qui saisit les terrains de son débiteur après sa mort, n'a pas de droits sur l'amélioration que les orphelins y ont introduite : seulement il peut les acquitter avec de l'argent.

Voici ce qu'a dit rab Nahâman au nom de Samuel. J'en ai conclu, dit rab Aschè, qu'il en est de même du brigand, à savoir que le propriétaire peut l'acquitter avec de l'argent pour l'amélioration de l'objet enlevé.

Question. — Rabbina demanda à Rab Aschè. Samuel dit ici que le créancier doit acquitter l'acheteur pour l'amélioration, tandis qu'ailleurs Samuel a dit que le créancier peut s'approprier l'amélioration ou les produits, sans rien donner à l'acheteur.

Réponse. — Rab Aschè répondit que le créancier peut s'approprier l'amélioration ou les produits qui ne sont pas mûrs ; mais il doit payer à l'acheteur la valeur des produits prêts à être récoltés.

Question. — Rabbina demanda : Est-ce que Samuel ne faisait pas tous les jours saisir pour dettes aux acheteurs même les produits mûrs?

Fol. 96). *Réponse.* — Le créancier peut prendre les produits mûrs, si sa dette n'est couverte qu'en prenant ces produits ; autrement il n'a pas de droits sur eux, et il est obligé d'acquitter l'acheteur.

Question. — Il y divergence d'opinion pour la question de savoir si l'acheteur peut garder le terrain qu'il a acheté au

débiteur, en acquittant le créancier avec de l'argent. Si on admettait l'opinion qu'il peut le faire, on ne comprend pas pourquoi l'acheteur qui a amélioré la terre, que le créancier veut saisir tout entière en acquittant l'acheteur avec de l'argent pour l'amélioration et les produits, pourquoi cet acheteur ne pourrait pas dire au créancier : Si j'avais de l'argent, j'aurais pu garder le terrain entier, en acquittant ta dette avec de l'argent ; maintenant que je ne suis pas à même de le faire, donne-moi au moins une partie du terrain équivalant à l'amélioration et aux produits.

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas, où le débiteur a hypothéqué un terrain à son créancier, de sorte que l'acheteur ne peut pas l'acquitter avec de l'argent.

Rabba dit : Si le brigand qui a enlevé un objet et qui l'a amélioré, l'a vendu à un autre individu ou l'a laissé à ses héritiers, l'acheteur ou les héritiers ont le même droit sur l'amélioration ou les produits que le brigand lui-même. Rabba avait des doutes d'abord pour le cas, où l'amélioration ou les produits sont survenus, non pas chez le brigand, mais chez celui qui lui a acheté l'objet, mais il a fini par décider que même dans ce cas l'acheteur a le même droit que le brigand, car en lui vendant l'objet, celui-ci lui a vendu tous les droits qu'il avait lui-même sur cet objet. Rabba avait cependant des doutes pour le cas où c'est un étranger païen qui a amélioré l'objet enlevé, s'il a des droits sur l'amélioration de l'objet enlevé par brigandage. Mais rab Ahá de Diphthé dit à Rabbina : Si on accorde à un brigand des droits sur l'amélioration de l'objet enlevé, aux dépens du propriétaire légitime, c'est une faveur spéciale qui a pour but d'encourager les malfaiteurs repentants. Doit-on le faire aussi en faveur d'un brigand païen aux dépens du propriétaire légitime? Rabbina répondit qu'il s'agit d'un brigand païen qui a vendu l'objet enlevé par brigandage à un Israélite. L'Israélite qui achète chez un brigand païen, peut-il avoir plus de droits que le brigand? On répond qu'il s'agit peut-être d'un cas où le brigand est Israélite, qu'il a vendu l'objet à un étranger païen et que celui-

ci l'a revendu à un Israélite; dans ce cas on a des doutes, si la faveur accordée au brigand pour encourager les malfaiteurs repentants est applicable ou non.

Notre mischnah a dit: Règle générale, tous les brigands paient selon la valeur que l'objet avait au moment de l'enlèvement. Cette règle générale s'applique aussi au cas de rabbi Yláa, qui dit: Si un individu a volé un petit mouton qui est devenu chez lui un grand bélier avant qu'il l'ait tué ou vendu, ou bien s'il a volé un petit veau qui est devenu chez lui un grand bœuf, il paiera le double pour le vol, mais il n'est pas condamné à payer l'amende du quadruple ou du quintuple pour avoir tué ou vendu l'animal, car ce n'est plus le même animal; il était petit, et c'est le voleur qui l'a élevé pour le changer complètement et en faire un bélier ou un bœuf; il est devenu presque le sien par le changement qu'il a obtenu [1].

Un individu a enlevé à un autre ses bœufs pour les employer aux travaux des champs, et il les a rendus après la fin de ces travaux. Le propriétaire des bœufs assigna l'individivu devant rab Nahâman, qui condamna le brigand à payer ce qu'il a gagné en améliorant son terrain. Mais Rabba lui dit: Est-ce que les bœufs ont seuls produit cette amélioration, et non pas le terrain? Rab Nahâman répondit qu'il ne voulait faire payer que la moitié. Rabba répliqua que le brigand ne doit rien payer, s'il rend les bœufs. Mais nab Nahâman répondit: Je t'ai déjà dit de ne pas me faire des observations, quand je siége au tribunal; tu sais que notre collègue Houna a dit de moi, que j'étais aussi fort dans la jurisprudence que Samuel. Cet homme, que tu veux acquitter, est un vieux brigand, et je veux le punir [2].

---

[1] On voit que la loi de *thakanath ha-schabim*, faveur pour les malfaiteurs repentants, s'applique aux voleurs comme aux brigands. Cette loi consistait à faire profiter le voleur ou le brigand de l'amélioration ou du changement de l'objet survenu chez lui. Ce qu'on exprimait par l'expression *schinouj koné*, le changement compte pour une acquisition, en dédommagant le propriétaire.

[2] Le commentaire rabbenou Ascher dit que le rab Alphas en tire la conclusion que les tribunaux israélites peuvent imposer

MISCHNAH.

Si un individu a enlevé un animal ou des esclaves qui ont vieilli chez lui, il doit payer selon la valeur que ces êtres avaient au moment de l'enlèvement. Rabbi Meyer dit : S'il s'agit des esclaves, il peut les rendre tels qu'ils sont. S'il a enlevé une pièce de monnaie qui s'est cassée chez lui, ou des fruits qui ont pourri, ou du vin qui est devenu aigre, il doit payer selon la valeur que ces objets avaient au moment de l'enlèvement. S'il a enlevé une pièce de monnaie qui a perdu sa valeur, ou bien s'il a enlevé à un cohen la *theroumah* [la partie qu'on prélevait des produits des champs pour la donner au cohen] qui est devenue impure [la theroumah impure n'a aucune valeur; il est défendu de la manger], ou bien s'il a enlevé du *h'ametz*, pain levé, avant la fête de Pâques, qu'il a gardé jusqu'après Pâques [le hàmetz qui reste jusqu'après la Pâque n'a aucune valeur; il est défendu d'en faire usage], ou bien s'il a enlevé un animal qui est devenu un objet défendu par suite d'un crime commis chez lui [1], le brigand peut rendre l'objet tel qu'il est.

---

des amendes en dehors de la Palestine, car rab Nah'aman était à Babylone. On lit aussi dans une beraïtha [citée dans le traité Synhedrin, fol. 46]. Rabbi Eliézer dit : Le tribunal peut punir et condamner à la peine du fouet contre la loi, non pas en violant la loi, mais pour faire une haie à la loi, si la sécurité publique l'exige. Rabbenou Ascher dit que les simples juges n'ont pas ce pouvoir, seulement un grand homme comme rab Nah'aman, ou les représentants de la ville nommés par le suffrage universel. [V. fol. 135.]

[1] Ex. si l'animal a été employé par un païen pour son culte, ou si l'animal a tué un homme.

GHEMARA.

Notre mischnah dit que, si l'animal a vieilli chez le brigand, il doit payer selon la valeur que l'animal avait au moment de l'enlèvement. Rab Papa dit, qu'il en est de même, si l'animal a maigri de façon à ne plus pouvoir se rétablir.

Mar Keschischa fils de rab Hisda dit à rab Aschè : On dit au nom de rabbi Johánan : quand même le voleur a volé un petit mouton qui est devenu chez lui un grand bélier, ou un veau qui est devenu un bœuf, l'animal lui est acquis par le *schinouj*, le changement [1], de sorte qu'il ne paie que l'amende du double pour le vol, la valeur de deux petits moutons ou de deux veaux ; mais il ne paie pas l'amende du quadruple ou du quintuple s'il a tué ou vendu ce bélier ou ce bœuf, car c'est comme s'il avait vendu ou tué un animal qui lui appartient. Rab Aschè dit alors à Mar Keschischa : Ne t'ai-je pas dit qu'il ne faut pas confondre les docteurs entre eux; ce n'est pas rabbi Johánan, c'est rabbi Yláa qui l'a dit [2].

Notre mischnah dit que si les esclaves ont vieilli chez le brigand, il doit, d'après les collègues de rabbi Meyer, payer selon la valeur que les esclaves avaient au moment de l'enlèvement, et que d'après rabbi Meyer il peut les rendre tels qu'ils sont. Rab Hánina fils d'Abdimé dit au nom de Rab qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Meyer, que le brigand peut rendre les esclaves tels qu'ils sont. Comment Rab abandonne-t-il l'opinion de la majorité pour suivre celle d'un docteur isolé ? C'est parce qu'il y a une beraïtha qui dit, au contraire, que ce sont les collègues de rabbi Meyer qui disent que le brigand peut rendre les esclaves tels qu'ils sont, et que c'est rabbi Meyer qui le condamne de payer selon la valeur que les esclaves avaient au moment de l'enlèvement. Comment Rab aban-

---

[1] V. plus haut [p. 384].

[2] On voit que les Thalmudistes attachaient une grande importance à indiquer exactement l'auteur d'une loi ou d'une sentence, et à ce qu'on ne l'attribue pas à une autre personne.

donne-t-il la mischnah pour suivre la beraïtha? Rab avait peut-être une variante d'après laquelle la mischnah était d'accord avec la beraïtha. On peut encore donner une autre réponse. S'il n'y avait qu'une seule beraïtha, Rab aurait préféré la mischnah; mais il y a deux beraïthoth qui sont opposées à une seule mischnah. Voici l'autre beraïtha : Un individu a changé sa vache contre l'âne d'un autre individu, ou bien il a vendu à un autre individu sa femme esclave; la vache ou l'esclave est accouchée. L'un dit que l'accouchement a eu lieu avant l'échange ou avant la vente, et que le petit lui appartient; l'autre dit que c'est à lui que le petit appartient, car l'accouchement a eu lieu après l'échange ou après la vente. Si le premier affirme son dire avec certitude, et le dernier n'exprime que des doutes, c'est le premier qui prend le petit. Si tous les deux ont des doutes, ils se partagent entre eux le petit. Si tous les deux affirment leur dire avec certitude, le vendeur prêtera serment que l'accouchement a eu lieu avant la vente, et il gardera le petit, car tous les serments mosaïques sont des serments prêtés par le défendeur pour être acquitté; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Les autres docteurs disent qu'on ne prête pas serment pour des esclaves, ni pour des immeubles, par conséquent, le vendeur gardera le petit esclave, sans prêter serment. Il en résulte que c'est rabbi Meyer qui considère l'esclave comme un mobilier, et que ce sont ses collègues qui l'assimilent aux immeubles; par conséquent, le brigand qui a enlevé un jeune esclave qui a vieilli chez lui, peut le rendre tel qu'il est, comme s'il avait enlevé un bon terrain qui se serait altéré chez lui.

Fol. 97). *Question.* — Est-ce que Rab assimile l'esclave aux immeubles? Rab Daniel fils de Rab Ktina dit au nom de Rab : Si un individu enlève l'esclave d'un autre et qu'il le force à travailler chez lui, il n'a qu'à rendre ensuite l'esclave, et il n'est pas obligé de payer pour son travail. Car tous ceux qui enlèvent quelque chose à un individu, n'ont qu'à rendre l'objet enlevé. Il en résulte que Rab n'assimile pas l'esclave aux immeubles. Car s'il l'assimilait aux immeubles, le brigand qui

fait travailler l'esclave enlevé, devrait être considéré comme celui qui viendrait chez un individu [pour employer par force sa personne, ses enfants, ses domestiques ou ses terrains à son profit, qui serait certainement condamné au paiement].

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas où le brigand a enlevé l'esclave dans un moment où il n'avait rien à faire pour son maître, de sorte que celui-ci n'a rien perdu; le brigand est alors acquitté par suite du principe *zeh neheneh vezeh lo hassar patour*, si l'un profite [de l'objet de l'autre] et l'autre n'y perd rien, le premier est acquitté. C'est comme le cas de rabbi Aba qui envoya dire à Mari fils de Mar : demande à rab Houna, si un individu demeure sans permission dans la maison d'un autre, une maison qui serait restée deserte sans lui, doit-il payer le loyer ou non? Rab Houna a répondu qu'il est acquitté.

Question. — Les deux cas ne se ressemblent pas. Celui qui a une maison déserte qu'il ne peut pas habiter, ni louer, est content, si quelqu'un vient l'habiter. Mais peut-on dire que le maître soit content que son esclave s'épuise pour les travaux d'un autre?

Réponse. — Le maître est toujours content que son esclave ne reste pas dans l'oisiveté.

Les hommes de rab Joseph fils de Háma prenaient les esclaves de ses débiteurs pour les faire travailler chez eux. Mais Rabbah son fils lui demanda : pourquoi *mar* [1] laisse-t-il agir ainsi? Le père repondit : Rab Nahàman l'a déjà dit, un esclave ne gagne jamais ce qu'il mange ; son maître doit être content que je le nourrisse en le faisant travailler. Mais le fils répliqua : Rab Nahàman parle des esclaves qui ne font que jouer aux cubes ; mais, en général, les esclaves travaillent. Le père donne alors une autre réponse. Je pense, dit-il, comme rab Daniel fils de rab Ktina qui dit au nom de Rab :

---

[1] Le mot *mar* est un titre, comme *Rabbi* ou *Maître*. On voit ici que le fils ne tutoyait pas le père; il l'appelait *mar* et lui parlait à la troisième personne.

Si un individu force l'esclave d'un autre de travailler pour lui [quand l'esclave n'a rien à faire pour son maître], il n'est pas obligé de payer pour le travail, car le maître est content que son esclave ne reste pas dans l'oisiveté.

Le fils fit alors une autre objection à son père. Cet argument serait bon, s'il ne s'agissait pas d'un débiteur; mais les esclaves qui travaillent chez nous, appartiennent aux débiteurs de *mar*; par conséquent, leur travail a l'air d'usure. Et rab Joseph fils de Minyomé a dit au nom de rab Naháman: Quoique celui qui demeure dans la maison d'un autre à son insu, ne soit pas obligé de payer le loyer, si cette maison était déserte et n'était pas à louer; il doit payer le loyer, si le maître de la maison est son débiteur; autrement son habitation aurait l'air d'usure [1].

Le père, vaincu, dit alors: je ne le fairai plus.

Si un individu enlève le navire d'un autre pour l'employer à son usage, Rab dit que le maître du navire a le choix de se faire payer pour le travail comme si l'autre l'avait loué, ou de se faire payer le dommage, si le navire a souffert du travail, et s'il y trouve son avantage, c'est-à-dire si le paiement pour le dommage dépasse la somme du loyer. Samuel dit qu'il ne peut rien réclamer pour le travail; il ne peut que se faire payer pour le dommage, si le navire a souffert.

Rab Papa dit qu'il n'y a aucun désaccord entre Rab et Samuel. Rab parle d'un navire qui était destiné à être loué, et Samuel parle d'un navire qui était sans usage. On peut dire aussi que tous les deux parlent d'un navire destiné à être loué. Mais Rab parle d'un cas où l'individu a pris le navire pour payer le loyer; dans ce cas le maître du navire peut réclamer le loyer, s'il veut; il peut aussi réclamer le dommage, si le navire a souffert, en considérant l'individu comme un brigand, puisqu'il l'a pris sans permission. Samuel parle d'un cas où l'individu a pris le navire comme un brigand sans penser

---

[1] On voit ici les scrupules poussés très-loin pour éviter tout ce qui a l'apparence de l'usure.

au loyer ; dans ce cas le maître ne peut réclamer que le dommage [1].

Notre mischnah dit : Si un individu enlève une pièce de monnaie qui se casse chez lui, il doit payer selon la valeur que la pièce avait au moment de l'enlèvement ; mais si la pièce a seulement perdu sa valeur, le brigand n'a qu'à rendre la pièce. Rab Houna dit que la perte de la valeur dont parle la mischnah se rapporte au cas, où le gouvernement ou la loi du pays ne permet pas que cette pièce circule comme une pièce de monnaie ; c'est dans ce cas que le brigand n'a qu'à rendre la pièce. Rab Joudah dit que dans ce cas le brigand est obligé de payer selon la valeur que la pièce avait au moment de l'enlèvement, comme dans le cas où la pièce s'est cassée. Ce n'est que dans le cas où la pièce a cours dans un autre pays, quoiqu'elle n'ait plus cours dans le pays des plaideurs, que le brigand n'a qu'à rendre la pièce, et c'est de ce cas que parle la mischnah, en disant que la pièce a perdu sa valeur, sous-entendu dans le pays des plaideurs.

Rab H'isda demanda à rab Houna : Tu dis que si le gouvernement ou la loi du pays défend la circulation de la pièce, le brigand n'a qu'à la rendre, pourquoi le brigand qui enlève des fruits qui pourrissent chez lui par la loi de la nature, ou celui qui enlève du vin qui devient aigre, est-il obligé de payer selon la valeur que ces objets avaient au moment de l'enlèvement ? Rab Houna répondit : Le brigand ne peut pas rendre les fruits pourris ou le vin aigre, qui ont changé de goût et d'odeur, ils ne sont donc plus les mêmes objets qu'il a enlevés ; mais la pièce de monnaie n'a pas changé et il peut la rendre.

---

[1] Celui qui prend le navire comme un brigand sans penser au loyer, est mieux traité que celui qui dès l'abord a eu l'intention de payer pour le travail. C'est cependant là logique rigoureuse des principes poussés jusqu'aux dernières conséquences. Le principe mosaïque était que le brigand ne doit jamais payer autre chose que le dommage subi par le maître de l'objet enlevé ; et la loi rabbinique accordait encore certaines faveurs, pour rendre aux brigands plus facile la restitution des objets enlevés [v. plus haut, p. 369].

Rabba demanda à rab Joudah : Tu dis que si la pièce perd sa valeur, parce que la loi du pays en a défendu la circulation, le brigand ne peut pas se contenter de la rendre, quoiqu'elle n'ait subi aucun changement intrinsèque ; pourquoi peut-il rendre la *throumah* [la part sacrée du cohen] devenue chez lui impure [la throumah impure n'a aucune valeur], parce que la theroumah n'a subi aucun changement matériel, quoique la loi religieuse en défende l'usage ? Rab Joudah répondit : Le brigand peut rendre la *theroumah*, la part du cohen dans le froment ou d'autres produits de la terre, parce que ce froment devenu impur par le contact d'un objet impur ne se distingue nullement du froment ordinaire ; mais il ne peut pas rendre une pièce de monnaie qui n'a plus cours, laquelle se distingue très-bien de celles qui circulent.

Si un individu prête une marchandise à quelqu'un qui lui destine pour le paiement une pièce de monnaie, et que cette pièce n'ait plus cours, Rab dit que le débiteur est obligé de donner une pièce équivalente qui a cours. Samuel dit qu'il peut donner la pièce destinée pour la dette, en disant au créancier qu'il aille la changer dans un autre pays, où elle a cours. Rab Naháman ajoute que Samuel parle d'un cas où le créancier voyage sans cela dans ce pays ; autrement le débiteur ne peut pas le forcer d'aller là pour changer la pièce.

Question de Rabba contre rab Naháman. — On lit ailleurs à propos de la seconde dîme qu'il fallait porter à Jérusalem ou la racheter pour porter l'argent dans la ville sainte : On ne peut pas la racheter avec des pièces de monnaie de Khoziba [1] ou des anciens rois, qui n'ont plus cours. Il en résulte qu'on peut la racheter par des pièces de monnaie des rois modernes, quoiqu'elles n'aient cours que dans les pays de ces rois et non pas dans son pays ou à Jérusalem, où il faut les porter.

---

[1] Choziba était le célèbre Bar Khokhba qui a soulevé les Juifs contre Adrien ; du reste Raschi donne encore une autre explication ; ce serait la monnaie de la ville de Khezib [Genèse, XXXVIII, 5].

Réponse. — Rab Naháman répondit: Il s'agit ici d'un cas où les divers gouvernements, quoiqu'ils veuillent chacun avoir sa monnaie, n'empêchent pas celles des autres de circuler; de sorte que celui qui va à Jérusalem et qui a des pièces de monnaie qui n'ont pas cours en Palestine, pourra toujours les changer à Jérusalem même chez les étrangers qu'il y rencontrera. Samuel, au contraire, parle d'un cas où les divers gouvernements empêchent la circulation des pièces qui ne sont pas de leur fabrication; le créancier ne pourra donc pas les changer chez les étrangers qui viennent dans son pays; c'est pourquoi il peut refuser de l'accepter, s'il n'a pas d'occasion de voyager dans le pays étranger où il pourrait les dépenser.

Autre question. — On lit ailleurs à propos de la deuxième dîme: On ne peut pas la racheter à Babylone avec des pièces de monnaie de Jérusalem, ni en Palestine avec des pièces de Babylone; mais on peut racheter à Babylone avec des pièces de Babylone. On voit donc qu'on ne peut pas racheter la dîme à Babylone avec des pièces de Jéruralem, quoique ces pièces doivent être portées à Jérusalem.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où les divers gouvernements empêchent la circulation des pièces qui ne sont pas de leur fabrication.— S'il en est ainsi, comment peut-il racheter la dîme à Babylone avec des pièces de Babylone qu'il ne pourra pas porter à Jérusalem? — Il pourra acheter à Babylone un animal [ou un autre objet] qu'il ira manger à Jérusalem.

Autre question. — N'avons-nous pas une beraïtha qui dit: On a établi une loi que toutes les monnaies doivent avoir cours à Jérusalem. Pourquoi ne peut-on pas racheter la deuxième dîme en Palestine avec les pièces de Babylone?

Réponse. — Cette loi peut s'appliquer, quand les Juifs ont le pouvoir en main; notre beraïtha parle d'un cas où les Juifs ne l'ont pas.

On lit dans une beraïtha: Dans les monnaies de Jérusalem on voyait d'un côté David et Salomon, et de l'autre Jérusalem

la ville sainte. Dans les médailles de notre père Abraham on voyait d'un côté un vieux et une vieille, et de l'autre un jeune homme et une jeune femme [1].

Doute. — Rabba demanda à rab Hisda: Un individu prête une marchandise à quelqu'un qui lui destine pour le paiement une pièce de monnaie [par exemple un *sicle*]; puis la loi du pays établit que le sicle doit désormais avoir des dimensions plus grandes, de sorte que l'ancien ne devrait plus avoir cours. Dans ce cas le débiteur peut-il donner au créancier l'ancien sicle, ou est-il obligé d'en donner un nouveau?

Réponse. — Rab Hisda répondit qu'il doit donner un nouveau sicle.

Question. — Si le sicle a plus de dimensions, on peut aussi acheter pour cette pièce plus de marchandises, en d'autres termes les marchandises sont moins chères, puisqu'on en donne davantage pour un sicle. Or, le créancier a donné la marchandise d'après l'ancien prix, c'est-à-dire qu'il a donné moins de marchandises, quand le sicle avait moins de dimensions; s'il prend à présent le nouveau sicle, il y gagne, ce qui est, dit Raschi, une véritable usure.

Réponse. — Rab Aschè répondit: Si les marchandises sont moins chères, c'est-à-dire qu'on en donne davantage pour un sicle, parce que le sicle a de plus grandes dimensions, on retranchera au créancier la différence.

Fol. 98). Ce n'est que dans le cas où l'agrandissement du sicle n'a produit aucun changement dans le prix des marchandises, et que celles-ci sont moins chères parce qu'il y a plus de

---

[1] Raschi dit que les vieillards représentaient Abraham et Sarah, et les jeunes gens Isaac et Rebekah. Il résulte de cette beraïtha que les Thalmudistes considéraient comme une chose permise de graver des portaits d'hommes sur les médailles. Les Thossephoth disent qu'on a gravé les mots *vieux et vieille, jeune homme et jeune femme.* Ne valait-il pas mieux graver les mots *Abraham et Sarah, Isaac et Rebekah?* Je maintiens donc qu'on parle ici des portraits. Joseph raconte qu'on a fait le portrait de la belle Mariamne, femme d'Hérode.

vendeurs, dans ce cas le débiteur ne peut rien retrancher au créancier, en lui donnant le nouveau sicle.

Question. — Dans tous les cas le créancier gagne, puisqu'il a dans le nouveau sicle plus d'argent qu'il n'aurait eu d'après la convention dans l'ancien. Il y aura donc usure, surtout s'il veut fondre la pièce. Comment peut-il le prendre ?

Réponse. — Il ne peut accepter, en effet, la monnaie que selon le poids de celle qui était destinée d'abord par le débiteur pour le paiement; il ne doit pas dépasser ce poids. Car un fait pareil s'est présenté devant rab Papa et rab Houna fils de rab Josué; on est allé chez un négociant *ismaélite*, Arabe, qui avait des monnaies anciennes et modernes, et on a trouvé que 8 pièces modernes pèsaient autant que 10 anciennes, et le débiteur a donné 8 pièces pour les 10 anciennes qui étaient d'abord destinées pour le paiement.

Rabbah dit : Si un individu heurte quelqu'un [1] de manière que l'argent qu'il tenait tombe dans l'eau, il n'est pas obligé de le lui payer, car il peut lui dire : tu vois ton argent dans l'eau, va le ramasser. Il s'agit ici d'un cas où l'eau est claire et peu profonde de manière qu'on peut ramasser l'argent; mais si l'eau n'est pas claire ou si par une cause quelconque on ne peut pas ramasser l'argent [2], celui qui l'a fait tomber doit le payer. Si l'individu a pris l'argent de l'autre avec la main pour le jeter dans l'eau, il est un brigand et il est obligé de le rendre, quand même le demandeur aurait pu ramasser l'argent.

Rabbah dit encore : Si un individu frotte une pièce de monnaie de manière à en effacer la figure, il est acquitté; mais s'il l'a limée de manière à lui faire perdre de son poids, il doit payer le dommage.

Question de Rabba contre Rabbah. — On lit ailleurs : Si un individu a frappé son esclave sur son œil qu'il a rendu aveugle,

---

[1] Le texte dit *zorek*, jeter; mais la ghemara explique cette expression comme je le traduis.

[2] C'est l'interprétation des Thossephoth.

ou sur son oreille qu'il a rendu sourde, il est condamné à rendre à l'esclave sa liberté. On voit donc que le maître est puni, quoiqu'il n'ait produit aucune altération matérielle dans l'oreille.

Réponse. — Rabbah peut l'expliquer en suivant sa propre opinion qu'il a émise ailleurs. Car il a dit que si un individu frappe son père de manière à le rendre sourd, il est condamné à mort, car la surdité ne se produit dans ce cas que par une perte de sang; c'est le sang qui s'est épanché dans l'oreille [1].

Rabbah dit encore : Si un individu brûle l'acte de quelqu'un, il est acquitté ; car il peut dire qu'il n'a fait que brûler un morceau de papier [2].

Question de Ramé fils de Háma. — Quand peut-on appliquer cette sentence? S'il y a des témoins qui connaissent le contenu de l'acte, il n'y a aucun dommage, car ils peuvent lui en faire une autre; sinon, comment saurons-nous son contenu pour apprécier le dommage que l'individu aurait à payer ?

Réponse de Rabba. — Il s'agit d'un cas où il n'y a pas de témoins, mais les deux parties sont d'accord sur le contenu.

Rab Dimé fils de Hánina dit que l'opinion de Rabbah est un sujet de litige entre rabbi Simon et ses collègues. D'après rabbi Simon un objet qui n'a pas de valeur intrinsèque, mais qui est de nature à procurer de l'argent, comme le parchemin qui est un acte renfermant une obligation, est considéré comme un objet ayant une valeur; par conséquent, celui qui anéantit l'acte doit payer le dommage; il n'admet pas l'opinion de Rabbah. D'après les collègues de rabbi Simon l'objet qui n'a pas de valeur intrinsèque n'est pas considéré sous ce

---

[1] V. plus haut, p. 334.

[2] On a vu plus haut [p. 153] le principe d'après lequel on ne condamne pas à payer le dommage causé par une *gherama* action indirecte. Cette idée n'a pas été adoptée [v. p. 397].

rapport comme un objet ayant une valeur; par conséquent ils admettent l'opinion de Rabbah, que celui qui brûle l'acte est acquitté.

Réplique de rab Houna fils de rab Josué. — Rabbi Simon parle d'un objet qui a une valeur intrinsèque, seulement cette valeur n'est pas le sujet de litige entre les parties, par exemple si un individu a volé à quelqu'un un animal destiné à être sacrifié au temple, cet animal a une valeur, mais il appartient au temple, ce n'est donc pas pour cette valeur que le voleur doit payer au demandeur; le voleur doit payer au propriétaire de l'animal, parce que celui-ci, obligé d'offrir un sacrifice, cet animal étant volé, sera obligé d'offrir un autre animal au temple. Dans ce cas rabbi Simon dit que l'objet qui est de nature à procurer de l'argent ou à empêcher de faire des dépenses, comme l'animal en question, est considéré comme ayant une valeur; en d'autres termes, l'individu qui a volé à une personne un animal qui ne lui appartient pas, puisqu'il était destiné au temple, mais qui avait cette utilité pour la personne de lui épargner la dépense d'offrir un autre animal au temple, cet individu doit payer à la personne le dommage, comme s'il lui avait volé un animal dont la valeur lui appartenait. Voilà le cas dans lequel rabbi Simon dit qu'il faut payer pour l'objet qui est de nature à procurer de l'argent, ou à empêcher d'en dépenser, comme on paie quand le demandeur réclame pour la valeur de l'objet lui-même. Mais rabbi Simon n'a pas dit qu'il faut payer pour un acte qui n'est qu'un morceau de papier. L'opinion de rabbi Simon est encore applicable, comme Rabbah l'a dit, dans le cas où un individu a endommagé un objet qui avait une valeur intrinsèque autrefois, mais qui n'en a plus à présent. Car Rabbah a dit: Si un brigand a enlevé à quelqu'un du *hámetz*, pain levé, et qu'un individu l'ait brûlé la veille de Pâques, cet individu est acquitté, car dans ce moment tout le monde doit anéantir le pain levé [Genèse, XII, 15]. Mais si l'individu l'a brûlé après la pâque, il doit payer le dommage au brigand d'après rabbi Simon. Le pain levé, il est vrai, n'a pas de valeur intrinsèque après la

pâque, puisqu'il est défendu d'en faire usage, mais il a cette utilité pour le brigand de lui épargner des dépenses. Car si le propriétaire du pain auquel le brigand l'a enlevé avant la pâque, réclame à présent la restitution de son dommage, le brigand peut lui rendre ce pain [v. plus haut, p. 385], quoique ce pain ait perdu à présent sa valeur; et il n'est pas obligé de payer en argent; mais si ce pain est perdu, il est obligé de faire la restitution en argent.

Amèmar dit: Celui qui admet le principe qu'il faut payer pour les dommages causés par une action quasi indirecte appelée *de-garmi* [1], fera payer aussi pour le dommage qu'un individu cause en brûlant un acte. Celui qui n'admet pas ce principe, ne fera payer que la valeur du parchemin.

Un fait s'est presenté où rab Asché a brûlé l'acte d'un individu. On est venu devant Raphram, qui l'a condamné à payer le dommage entier qu'il a causé à l'individu [2].

MISCHNAH.

Si un individu donne un objet à un ouvrier pour l'arranger, et si celui-ci le gâte, il doit payer le dommage. S'il donne une caisse ou un coffre à un charpentier pour l'arranger, et si celui-ci le gâte, il doit payer le dommage. Si un architecte entreprend de renverser un mur et s'il brise les pierres, ou s'il les endommage, il doit payer. Si l'architecte renverse le mur dans un endroit, et que les pierres tombent et se brisent dans un autre endroit, il est acquitté; mais si la chute s'est faite par suite de son action de frapper au mur, il doit payer le dommage.

---

[1] V. plus haut, p. 118.

[2] Rab Alphas et Rabbenou Ascher rejettent toutes ces idées de Rabbah, et ils adoptent celle de Raphram, que le défendeur doit payer tout le dommage qu'il a causé au demandeur.

GHEMARA.

Rab Assé dit : Si un individu donne à un ouvrier une caisse ou un coffre pour l'arranger et si l'ouvrier le brise, il doit payer la valeur de la caisse ou du coffre ; mais si l'individu lui a donné du bois pour en faire un coffre, et que l'ouvrier ait fait le coffre et l'ait brisé, il est acquitté ; c'est-à-dire qu'il n'est pas obligé de payer la valeur d'un coffre ni de rendre le coffre, car l'ouvrier peut faire l'acquisition de l'objet amélioré par lui [1].

Fol. 99). Il paraît que rab Assé peut s'appuyer sur la mischnah qui dit : Si un individu donne de la laine à un teinturier, et que celui-ci l'ait brûlée dans le chaudron, il doit payer pour la laine. On dit donc ici qu'il ne paie que la valeur que la laine avait quand le demandeur la lui avait donnée; quand même la laine aurait été brûlée après avoir été colorée ; et la mischnah n'oblige pas le teinturier de payer la valeur de la laine améliorée, c'est-à-dire colorée. Il en résulte que l'ouvrier peut garder l'objet amélioré par lui, en payant au demandeur la valeur que l'objet avait au moment où il l'a reçu.

Réplique. — Samuel réplique qu'on ne peut rien conclure de cette mischnah, qui parle peut-être d'un cas où la laine fut brûlée avant d'être colorée.

Question. — S'il en est ainsi, il faudrait en conclure que si la laine était colorée, l'ouvrier devrait payer pour la laine colorée. Est-ce que Samuel rejette l'opinion de rab Assé ?

---

[1] Le bois s'est amélioré, puisqu'il est devenu un coffre, qui a plus de valeur. Rab Assé est donc d'avis que l'ouvrier qui prend du bois pour faire un coffre, peut garder le coffre, en payant la valeur du bois. Mais le célèbre rab Alphes rejette cette idée, et il oblige de rendre le coffre ou de payer sa valeur. On verra du reste (p. 399 et 400) que rab Assé parle d'un ouvrier entrepreneur, qu'il distingue d'un simple mercenaire.

Réponse. — Il n'en résulte pas qu'il rejette son opinion. On peut dire que la mischnah parle d'un cas, où les couleurs et tout ce qui est nécessaire pour la coloration appartenaient au demandeur ; dans ce cas le teinturier n'ayant fait aucune dépense, est considéré comme un simple ouvrier à gage qui travaille chez le propriétaire de la laine, ou comme un simple manœuvre, qui ne peut pas faire acquisition de l'objet amélioré par lui, mais qui est obligé de rendre la laine colorée ou d'en payer la valeur. Mais si le teinturier avait employé ses propres couleurs et tout ce qu'il faut pour la coloration, Samuel serait peut-être d'accord avec rab Assé, qu'il peut garder la laine colorée, en payant seulement la valeur de la laine non colorée.

Question. — S'il en était ainsi, la mischnah devrait dire que si la laine n'était pas encore colorée avant d'être brûlée, l'ouvrier doit payer pour la valeur de la laine non colorée et aussi pour les couleurs qu'il a reçues.

Réponse. — Il vaut mieux dire que la mischnah parle d'un cas, où le teinturier n'a reçu que la laine qu'il devait colorer, en y dépensant ses propres couleurs et tout ce qu'il faut pour la coloration. Cependant on ne peut pas en conclure que Samuel rejette l'opinion de rab Assé ; car Samuel voulait seulement dire qu'on ne pouvait pas tirer des conclusions *certaines* de la mischnah en faveur de rab Assé, que *peut-être* la mischnah parlait d'un cas où la laine n'était pas colorée.

Question contre rab Assé. — On lit ailleurs : Il est écrit. « Le salaire du mercenaire ne demeurera point chez toi jusqu'au lendemain » [Lévitique, XIX, 13]. Si un individu avait donné son habit à un ouvrier qui l'a arrangé et qui lui a fait savoir que le travail est fini, l'individu peut retarder même dix jours à donner le salaire sans transgresser la loi mosaïque. Mais si l'ouvrier lui a rendu l'habit au milieu de la journée, l'individu est obligé de payer le salaire avant le coucher du soleil, sous peine de commettre un pêché, si le soleil se couche avant qu'il l'ait payé. Il en résulte que le rédacteur de ce passage n'admet

pas l'opinion de rab Assé. Car d'après rab Assé l'ouvrier qui doit dans son atelier et à ses propres frais arranger ou améliorer l'objet qu'on lui donne, n'est pas considéré comme un simple mercenaire ou manœuvre à gage, puisqu'il peut, d'après rab Assé, garder l'objet amélioré en payant seulement la valeur que l'objet avait au moment qu'il l'a reçu. S'il en était ainsi, pourquoi dit-on dans le passage cité que l'individu qui retarde le paiement jusqu'après le coucher du soleil, transgresse la loi mosaïque, laquelle loi ne parle que d'un mercenaire?

Réponse. — Il s'agit dans ce passage d'un cas, où l'ouvrier n'est qu'un mercenaire qui est payé pour son travail manuel [comme un ouvrier qu'on paie à l'heure et non pas à la pièce].

On pensait d'abord que le rédacteur de ce passage susmentionné parle d'un ouvrier qui n'est pas un simple mercenaire, mais qui est un entrepreneur, c'est à-dire un ouvrier qui travaille dans son atelier et qui emploie ses propres instruments et tout ce qu'il faut pour travailler ou améliorer l'objet qu'on lui donne. S'il en était ainsi, on pourrait en conclure que le rédacteur de ce passage adopte l'opinion de rab Schescheth. Car on demanda à rab Schescheth, si la loi mosaïque établie pour un mercenaire s'applique aussi à un entrepreneur, et il a répondu affirmativement.

Question. — Est-ce que rab Schescheth qui assimile l'entrepreneur à un mercenaire, rejette l'opinion de rab Assé?

Réponse. — On ne peut pas en tirer cette conclusion avec certitude. Car rab Schescheth parle peut-être d'un autre genre d'entrepreneur. Il est possible que l'entrepreneur qui prend une matière brute pour en fabriquer quelque chose dans son atelier et à ses frais n'est pas considéré comme un mercenaire d'après rab Schescheth, qui serait d'accord en cela avec rab Assé. Mais rab Schescheth parle ici d'un autre genre d'entrepreneur; c'est un mercenaire ou un manœuvre à gage, qui n'est pas payé à l'heure, mais à la pièce, mais qui n'a rien à

façonner, ni à améliorer; par exemple celui qui s'engage à porter une lettre quelque part; rab Schescheth dit donc que ce genre d'entrepreneur ou de mercenaire qui travaille à la pièce sans rien façonner, ni améliorer, est considéré comme celui qui travaille à l'heure ou à la journée dont parle la loi mosaïque.

Autre question. — Il paraît que l'opinion de rab Assé est un sujet de litige entre rabbi Meyer et ses collègues. Car on lit ailleurs : Si une femme donne à un ouvrier une matière pour en faire une bague ou un autre ornement, en lui disant : je veux devenir ta femme pour le prix de ton travail [1], rabbi Meyer dit qu'elle devient son épouse, aussitôt qu'il lui remet la bague qu'il a faite. Les autres docteurs disent qu'il ne peut pas l'épouser de cette façon, il faut qu'il lui donne de l'argent pour l'épouser. Il est probable que rabbi Meyer et ses collègues sont d'accord d'une part, que le créancier ne peut pas épouser une femme débitrice avec la dette, en lui en faisant un cadeau, car l'emprunt a été dépensé, et on ne peut épouser qu'avec l'argent qu'on a sous la main; et d'autre part ils sont d'accord que le salaire d'un ouvrier n'est pas considéré comme une dette qui ne commence qu'au moment où l'ouvrage est fini et rendu, mais c'est une dette qui commence au moment où l'ouvrier commence le travail et qui s'agrandit peu à peu à mesure que le travail se continue, pour acquérir le maximum quand le travail est fini. L'ouvrier ne peut donc pas épouser la femme avec son salaire qui est une dette datant depuis le commencement du travail, et le créancier ne peut pas épouser la femme débitrice avec la dette. Pourquoi donc rabbi Meyer dit-il qu'en lui remettant la bague, elle devient son épouse? C'est qu'il admet l'opinion de rab Assé que l'ouvrier entrepreneur peut garder l'objet fabriqué par lui, en payant seulement la valeur de la matière brute qu'il a reçue; la bague lui ap-

---

[1] On sait qu'un des moyens qui rendent le mariage valable est la remise à la femme de la somme d'argent dont on est convenu avec elle.

partient donc, et il peut par conséquent épouser la femme en la lui donnant. Les collègues de rabbi Meyer n'admettent pas l'idée de rab Assé; c'est pourquoi ils disent que l'ouvrier ne peut pas l'épouser avec la bague qui appartient à elle.

Réponse. — Rabbi Meyer et ses collègues sont d'accord peut-être à rejeter l'opinion de rab Assé. Mais rabbi Meyer pense que le salaire d'un ouvrier est considéré comme une dette qui ne commence qu'au moment où l'ouvrage est fini et rendu; il n'est donc pas le créancier de la femme avant de rendre la bague, et ce n'est pas avec une dette ancienne qu'il veut l'épouser; c'est en lui remettant la bague et en renonçant au salaire; c'est pourquoi rabbi Meyer dit que la femme devient son épouse. Les collègues de rabbi Meyer pensent que le salaire est considéré comme une dette qui commence au moment où l'ouvrier commence le travail; il est donc le créancier de la femme avant de lui remettre la bague. C'est pourquoi ils disent que l'ouvrier, en lui remettant la bague, ne peut pas l'épouser avec la dette qui est ancienne, c'est-à-dire antérieure à l'action de remettre la bague.

On peut dire aussi que rabbi Meyer et ses collègues sont d'accord, que le salaire d'un ouvrier est considéré comme une dette qui commence au moment où l'ouvrier commence le travail : il est donc le créancier de la femme avant de lui remettre la bague. Mais rabbi Meyer pense qu'un créancier peut épouser la femme débitrice avec la dette, et ses collègues pensent qu'il ne le peut pas.

Rabba donne une autre réponse. On peut dire que rabbi Meyer et ses collègues sont d'accord d'une part à considérer le salaire d'un ouvrier comme une dette qui commence au moment où l'ouvrier commence le travail, et qu'un créancier ne peut pas épouser la femme débitrice avec la dette, et d'autre part ils sont d'accord à rejeter l'opinion de rab Assé. Mais le désaccord qui existe entre rabbi Meyer et ses collègues porte sur un autre sujet. Il s'agit d'un cas où l'ouvrier, en remettant à la femme la bague qu'elle a commandée, y ajoute quelque chose du sien; il veut donc l'épouser avec le salaire qu'elle lui

doit, et avec ce qu'il a ajouté à la bague. Or, rabbi Meyer pense que si un homme épouse une femme avec la dette qu'elle lui doit, à laquelle il renonce, et avec une *peroutah* [petite pièce de monnaie] qu'il lui donne en plus, le mariage est valable, car elle pense surtout à la *peroutah*, puisqu'on ne peut pas épouser avec la dette. Les collègues de rabbi Meyer pensent que dans ce cas le mariage n'est pas valable, car elle pense évidemment à la dette, et non pas à la *peroutah* que le fiancé n'ajoute que par pure formalité [1].

Le désaccord qui existe entre rabbi Meyer et ses collègues serait alors le même qui existe entre rabbi Nathan et rabbi Joudah le Nassi. Car on lit dans une Beraïtha : Si un ouvrier dit à la femme qui lui donne de l'ouvrage : tu seras ma femme pour le salaire que tu me dois pour l'ouvrage que j'ai fait pour toi et que je t'ai rendu, le mariage n'est pas valable, car il ne peut pas l'épouser avec la dette qu'elle lui doit pour l'ouvrage. Si l'ouvrier lui dit : tu seras ma femme pour le salaire de l'ouvrage que je te ferai, le mariage est valable quand il lui remet l'ouvrage ; rabbi Nathan dit que même dans le second cas le mariage n'est pas valable. Rabbi Joudah le Nassi dit : Dans ces deux cas le mariage n'est pas valable ; mais si l'ouvrier ajoute à l'ouvrage quelque chose du sien, le mariage est valable. Pourquoi rabbi Nathan est-il en désaccord avec le docteur qui le précède ? C'est que celui-ci pense que le salaire d'un ouvrier est considéré comme une dette qui ne commence qu'au moment où l'ouvrage est fini et rendu ; l'ouvrier n'est donc pas le créancier de la femme avant de lui rendre l'ou-

---

[1] Je n'ai pas adopté l'interprétation de Raschi qui paraît admettre, que d'après les collègues de rabbi Meyer, quand même l'argent que le fiancé donne est plus considérable que la dette, la femme pense à la dette. Je crois que les collègues de rabbi Meyer parlent d'un cas où la dette monte à une somme considérable selon la position des fiancés, et l'argent comptant que le fiancé donne est une petite pièce de monnaie qu'il remet à la femme par pure formalité. Mais si le fiancé donne une forte somme, d'un million par exemple, et qu'en même temps il ajoute qu'il renonce à une dette de quelques sous qu'elle lui devait, dans ce cas il est évident que la femme pense à l'argent comptant et non pas à la dette.

vrage, et ce n'est pas avec une dette ancienne qu'il veut l'épouser. C'est pourquoi il dit qu'au moment où l'ouvrier remet l'ouvrage, en renonçant au salaire, la femme devient son épouse. Rabbi Nathan pense que le salaire d'un ouvrier est considéré comme une dette qui commence au moment où l'ouvrier commence son travail, l'ouvrier est donc le créancier de la femme avant de lui remettre l'ouvrage; c'est pourquoi il dit que l'ouvrier en remettant à la femme l'ouvrage, ne peut pas l'épouser avec la dette qui est ancienne, c'est-à-dire antérieure à l'acte de remettre l'ouvrage.

Quel est le désaccord entre Rabbi Nathan et rabbi Joudah le Nassi? Celui-ci pense comme rabbi Meyer qui dit, que si un homme épouse une femme avec une dette et avec une *peroutah*, le mariage est valable; tandis que rabbi Nathan adopte l'opinion des collègues de rabbi Meyer; c'est pourquoi d'après lui le mariage n'est pas valable, quand même l'ouvrier ajoute à l'ouvrage quelque chose du sien.

Samuel dit : Si un individu donne un animal à un boucher expérimenté pour le tuer comme il faut d'après les prescriptions, et que celui-ci l'ait mal fait, il doit payer le dommage, car c'est sa faute, il aurait dû faire attention; quand même le boucher ne s'est pas fait donner du salaire pour son travail, il doit payer le dommage, s'il a mal fait.

Question de rab Háma fils de Gourya. — On lit ailleurs : Si un individu donne son animal à un boucher expérimenté pour le tuer, et que celui-ci l'ait mal fait, il est acquitté, car c'est un accident imprévu; si celui qui a entrepris de tuer l'animal n'est pas un homme expérimenté, il doit payer le dommage, car il n'aurait pas dû l'entreprendre. Si le boucher s'est fait payer pour l'ouvrage, il doit payer le dommage, quand même il est expérimenté. Il en résulte qu'un boucher expérimenté qui ne prend pas de salaire pour tuer un animal, n'est pas condamné à payer le dommage.

Réponse. — Samuel répondit : Vous suivez l'opinion des collègues de rabbi Meyer; moi je suis celle de rabbi Meyer,

qui est d'avis qu'on doit payer le dommage qu'on fait par manque d'attention.

Question. — Où rabbi Meyer a-t-il émis cette opinion? On lit dans une mischnah : Si un individu a attaché son bœuf dans l'étable qu'il a fermée, et que le bœuf en soit sorti pour causer un dommage, rabbi Meyer dit que le propriétaire du bœuf doit le payer, que le bœuf ait été un *tham* ou un *mouád.* Mais on ne peut rien en conclure; car c'est une loi biblique qui condamne le propriétaire du bœuf, pour que tous ceux qui ont des bestiaux fassent attention à eux et les surveillent; et c'est à propos de cette loi spéciale de la Bible qu'il y a quelque divergence d'opinion entre rabbi Meyer et ses collègues [1]. On lit dans une autre mischnah : Si un individu donne de la laine à un teinturier pour la teindre en rouge, et que celui-ci lui donne une couleur noire, ou bien l'individu voulait la couleur noire, et l'ouvrier la rougit, rabbi Meyer condamne l'ouvrier à payer la valeur de la laine. Mais on ne peut rien conclure non plus de cette mischnah, puisqu'ici l'ouvrier a fait plus que manquer d'attention, il a gâté la laine exprès, en lui donnant une couleur que le propriétaire ne voulait pas.

Réponse. — C'est dans un autre endroit que rabbi Meyer fait payer le dommage qu'on cause par manque d'attention. C'est dans la beraïtha où on lit : Un individu en passant se heurte contre quelque chose et brise sa cruche dont il laisse dans la rue les morceaux, ou bien en se heurtant le chameau qu'il conduit tombe dans la rue. S'il n'a pas enlevé les morceaux de la cruche ou s'il n'a pas fait lever le chameau, et que d'autres individus aient subi des dommages en se heurtant contre les morceaux de la cruche ou contre le chameau, rabbi Meyer condamne le défendeur à payer le dommage qu'il a causé par sa faute de ne pas avoir fait attention en marchant dans la rue pour ne pas se heurter. Les autres docteurs disent

---

[1] Raschi l'interprète autrement.

qu'il est acquitté par le tribunal des hommes, mais qu'il est condamné par la justice du ciel; car le tribunal ne condamne pas celui qui se heurte par manque d'attention.

Rabbah fils de Bar Hánah dit au nom de rabbi Johánan Si un individu donne un animal à un boucher expérimenté pour le tuer comme il faut, et que celui-ci l'ait mal fait, il doit payer le dommage.

Question. — Rabbi Johánan est en contradiction avec lui-même. Car Rabbah fils de Bar Hánah raconta qu'un fait s'était présenté devant rabbi Johánan, d'un individu qui a donné des poules à un boucher, et que rabbi Johánan dit au boucher : Amène des témoins qui constatent que tu sais tuer les poules, et je t'acquitterai. Il en résulte que d'après rabbi Johanan, si un homme qui ne sait pas tuer les animaux comme il faut, entreprend de le faire et qu'il le fasse mal, il doit payer le dommage; mais que s'il est expérimenté, et qu'il le fasse mal par un accident imprévu, il est acquitté.

Réponse. — Le boucher expérimenté est acquitté d'après rabbi Johanan, s'il le fait pour rien; mais il doit payer le dommage s'il reçoit un salaire. Rabbi Zéra dit aussi : Si l'on veut que le boucher soit responsable des dommages qu'il fait en tuant mal les animaux, il faut lui payer pour son travail.

Question. — On lit ailleurs : Si un individu donne à un meunier son froment pour le moudre, ou s'il donne à un boulanger sa farine pour en faire du pain, ou son animal à un boucher pour le tuer comme il faut, et que ses ouvriers aient mal fait leur ouvrage, ils doivent payer le dommage, car ils sont *considérés* comme un *nosé sakhar*, un gardien pour salaire, qui est responsable du dépôt. Il en résulte que le boucher expérimenté doit payer le dommage, même quand il travaille pour rien.

Réponse. — Il faut lire dans ce passage : car ils *sont* des *nosé sakhar*, des gardiens pour salaire, c'est-à-dire qu'ils se font payer l'ouvrage.

Un boucher a tué un animal dans un endroit où d'après

rabbi Jossé fils de Joudah, l'animal n'est pas *terephah* [1], et d'après ses collègues il est *terephah*. On s'est présenté devant Rab qui a dit que l'animal est *terephah* et que le boucher n'est pas obligé de payer le dommage. Rab Khahana et rab Assé rencontrèrent le propriétaire de l'animal et lui dirent : Rab t'a empêché de manger une viande qui est peut-être *terephah*, et de te faire payer par le boucher, ce qui serait peut-être un argent mal acquis; car si l'animal n'est pas *terephah*, tu n'as pas le droit de prendre l'argent au boucher qui ne te doit rien dans ce cas.

On lit dans une beraïtha : Si un individu montre une pièce de monnaie à un changeur pour savoir si elle est bonne, que celui-ci dise qu'elle est bonne et qu'il se trouve que la pièce est mauvaise, le changeur est acquitté, s'il est un homme expérimenté; mais il est condamné à payer le dommage, s'il n'est pas expérimenté. Dans une autre beraïtha on lit que le changeur, même expérimenté, doit payer le dommage. Rab Papa dit que la beraïtha qui acquitte le changeur, parle d'un homme qui est expérimenté au plus haut degré et qu'il ne s'est trompé que parce que la pièce était nouvelle.

Une femme montra un denar à rabbi H'iya qui lui dit que le denar était bon. Le lendemain la femme vient dire que personne ne voulait prendre cette pièce, parce qu'on disait qu'elle était mauvaise. Rabbi H'iya dit alors à Rab, qui était son secrétaire, va lui donner un bon denar pour le dommage que je lui ai causé.

Question. — Rabbi H'iya qui était un homme très-expérimenté, pourquoi se crut-il obligé de payer le dommage?

Réponse. — Rabbi H'iya a agi *liphnim mischourath ha-din*, en dedans de la limite de la justice, c'est-à-dire plus que ne l'exige le droit stricte. Il a suivi l'opinion de la beraïtha. Car rab Joseph lit dans une béraïtha.

---

[1] *Terephah* signifie un animal dont il est défendu de manger la viande, parce qu'il est atteint de certaine maladie, ou parce qu'il ne fut pas tué selon les prescriptions.

Fol. 100). Il faut pratiquer la charité, faire des visites aux malades, s'occuper de l'enterrement des morts, et agir dans toutes choses *liphnim mischourath ha-din*, faire plus que ne l'exige la loi stricte.

Risch Lakesch montra un denar à rabbi Elázar, qui lui dit que la pièce était bonne. Risch Lakesch lui dit : fais attention, car je m'en rapporte à toi.

Mais rabbi Elázar lui demanda : Que veux-tu dire par là? Que je serais obligé de te payer le dommage, s'il se trouvait que la pièce était mauvaise? Dans tous les cas, je ne te cause pas un dommage par une action directe, mais *degarmi*, par une action indirecte. Or, tu as dit toi-même que c'était rabbi Meyer qui faisait payer pour les dommages causés par une telle action indirecte; d'où je conclus que tu n'adoptes pas cette opinion. Risch Lakesch répondit : J'ai dit que c'était rabbi Meyer qui faisait payer pour les dommages causés par une telle action indirecte, et j'adopte cette opinion.

Question. — Où rabbi Meyer a-t-il dit qu'il faut payer pour un dommage causé *degarmi*, par une action indirecte? On lit dans une mischnah : Si le juge commet une erreur dans le jugement, ce jugement est valable, mais le juge est obligé de payer pour le dommage causé à la partie qu'il a injustement condamnée [une mischnah anonyme a d'ordinaire rabbi Meyer pour auteur]. Peut-on en conclure que rabbi Meyer fait payer pour les dommages causés *degarmi*? Non, car rabbi Yláa a dit au nom de Rab que le juge qui se trompe n'est pas obligé de payer le dommage; la mischnah ne le condamne que s'il a lui-même exécuté la sentence. On lit dans une autre mischnah : Si un individu donne de la laine au teinturier pour la teindre en rouge, et que l'ouvrier lui donne une couleur noire, ou le premier a voulu la couleur noire, et l'ouvrier l'a fait en rouge, rabbi Meyer dit que l'ouvrier doit payer la valeur de la laine. Mais de cette mischnah on ne peut pas non plus conclure l'idée de Risch Lakesch, car ici l'ouvrier a causé le dommage par une action directe.

Réponse. — Risch Lakesch a tiré sa conclusion de la beraitha, où l'on lit : Si la haie qui sépare la vigne des autres produits du champ s'est écroulée, le propriétaire de la vigne est obligé de la rétablir [car il est défendu de semer divers genres de semenses près de la vigne, et il est défendu également de faire usage des produits de ce mélange [Deutéron. XXII, 9]. Si le propriétaire de la vigne n'a pas rétabli la haie, les produits du champ sont perdus, puisqu'il est défendu d'en faire usage, et le propriétaire de la vigne doit payer le dommage ; quoiqu'il n'ait pas causé ce dommage par une action directe, mais *de-garmi*, indirectement.

MISCHNAH.

Si un individu avait donné de la laine à un teinturier pour la colorer, et que la laine fût brûlée dans le chaudron, l'ouvrier doit payer la valeur de la laine. Si la laine était colorée, mais si l'ouvrier y a employé des couleurs mauvaises, comme il a gâté volontairement l'ouvrage, il ne doit rien gagner ; on lui remboursera seulement les dépenses qu'il a faites, sans faire rien perdre au propriétaire de la laine. C'est pourquoi il faut alors comparer la somme des dépenses de l'ouvrier avec la valeur de l'amélioration de la laine. Supposons que la valeur de cette amélioration dépasse la somme des dépenses de l'ouvrier, par exemple, la laine brute ayant eu d'abord une valeur de 10 zouzes, et la laine colorée valant à présent 15 zouzes, l'amélioration de la laine est de 5 zouzes ; le propriétaire gagne donc 5 zouzes. Si les dépenses de l'ouvrier sont moins de 5 zouzes, le propriétaire lui remboursera ses dé-

penses entièrement, mais il ne donnera rien de plus; car l'ouvrier ne doit rien gagner, puisqu'il a volontairement employé de mauvaises couleurs. Si les dépenses de l'ouvrier montent à une somme de plus de 5 zouzes, le propriétaire ne remboursera pas même toutes les dépenses; il ne donnera que les 5 zouzes qu'il gagne sur la laine, car il ne doit rien perdre de sa poche.

Si un individu donne à un teinturier de la laine pour être colorée en rouge, et que celui-ci la colore en noir, ou bien l'individu veut la couleur noire, et l'ouvrier donne à la laine une couleur rouge; dans ce cas, il y a divergence d'opinion entre rabbi Meyer et rabbi Joudah. D'après rabbi Meyer, l'ouvrier paie au propriétaire la valeur de sa laine. D'après rabbi Joudah, on se comporte envers l'ouvrier comme dans le cas précédent, c'est-à-dire que l'ouvrier ne doit rien gagner, parce qu'il a volontairement donné à la laine une couleur autre que celle qui avait été commandée, mais qu'on lui remboursera ses dépenses sans faire rien perdre au propriétaire de la laine. Si donc, par exemple, l'amélioration de la laine est de 5 zouzes, et que les dépenses ne montent pas à cette somme, on remboursera à l'ouvrier toutes les dépenses, mais on ne lui donnera rien de plus. Si les dépenses montent à une somme de plus de 5 zouzes, le propriétaire ne lui donnera que 5 zouzes.

GHEMARA.

Fol. 101). On lit dans une beraïtha : Si un individu avait donné du bois à un ouvrier pour qu'il en fasse une chaise, et qu'il en ait fait un banc, ou bien l'individu a voulu avoir un banc et l'ouvrier en fait une chaise, rabbi Meyer dit que l'ouvrier paiera la valeur du bois. Rabbi Joudah dit que l'ouvrier ne doit rien gagner, et qu'on lui rembourse seulement ses dépenses, sans faire rien perdre au propriétaire du bois. Supposons que le bois valait 10 zouzes, et que le banc ou la chaise que l'ouvrier en a fait vaut 15 zouzes, il y a donc amélioration du bois de la valeur de 5 zouzes. Si les dépenses de l'ouvrier sont de moins de 5 zouzes, on lui remboursera toutes les dépenses, mais on ne lui donnera rien de plus; si les dépenses montent à une somme de plus de 5 zouzes, le propriétaire ne lui paiera pas toutes les dépenses, mais il lui donnera 5 zouzes, car il ne doit rien perdre de sa poche. Mais rabbi Meyer est d'accord avec rabbi Joudah que, si l'ouvrier fait la chaise ou le banc qui était commandé, mais s'il le fait volontairement mal, l'ouvrier ne doit rien gagner, on lui remboursera seulement ses dépenses sans que le propriétaire du bois y perde rien de sa poche, de sorte que si l'amélioration du bois dépasse les dépenses, celles-ci seront remboursées entièrement; mais si les dépenses dépassent la valeur de l'amélioration, qui est par exemple de 5 zouzes, on ne lui donnera que 5 zouzes.

Fol. 102). Rab Joseph était assis derrière rabbi Abba devant rab Houna, et il a entendu que rab Houna disait, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Joudah dans le cas de notre mischnah et dans celui de la beraïtha qu'on vient de citer.

Rab Joseph dit à ce propos que rab Houna n'avait pas même besoin de le dire, car il y a une règle générale : Quand on trouve d'abord dans une mischnah deux docteurs qui diffèrent d'opinion entre eux dans un cas quelconque, et qu'après cette mischnah on en trouve une autre sans nom d'auteur qui suit l'opinion de l'un de ces docteurs, c'est celle-là qu'il faut adop-

ter. Or, nous avons ici dans la mischnah de notre traité *Baba Kama* [1] les deux docteurs, rabbi Meyer et rabbi Joudah, qui diffèrent d'opinion entre eux, et après cette mischnah, on trouve une autre mischnah sans nom d'auteur dans le traité *Baba Metzia* [1] qui suit l'opinion de rabbi Joudah; par conséquent c'est l'opinion de rabbi Joudah qu'il faut adopter. Car on lit dans cette mischnah : Celui qui fait autrement qu'il ne devait faire, et celui qui change de parole doit être moins bien traité que son adversaire; par exemple, si un individu loue un ouvrier pour qu'il lui fasse un ouvrage, et que l'ouvrier après en avoir fait la moitié, ne veuille plus le continuer, et oblige ainsi l'individu d'en chercher un autre pour finir l'ouvrage, cet ouvrier ne doit rien gagner, on lui paiera seulement le salaire pour la moitié de l'ouvrage, sans que le propriétaire y perde rien de sa poche. Supposons, par exemple, que le propriétaire soit convenu avec l'ouvrier de lui donner un salaire de 10 zouzes pour l'ouvrage entier, la moitié de l'ouvrage ayant eu d'abord une valeur de 5 zouzes, et qu'à présent elle soit descendue à 4 zouzes, le propriétaire donnera à l'ouvrier qui a fait la première moitié de l'ouvrage 5 zouzes, selon la convention, et il donnera à celui qui fera l'autre moitié, 4 zouzes, selon le prix actuel; c'est donc le propriétaire qui gagnera ainsi un zouze, et non pas l'ouvrier. Si le salaire est monté à 6 zouzes, on donnera à l'ouvrier qui a fait la première moitié de l'ouvrage seulement 4 zouzes, et non pas 5 selon le prix convenu, car le propriétaire sera obligé de donner 6 zouzes pour l'autre moitié, et selon la convention il ne devrait donner pour tout l'ouvrage que 10 zouzes; il ne doit donc rien perdre de sa poche en dehors de la convention. On voit donc que cette mischnah suit l'opinion de rabbi Joudah.

Rab Houna cependant a pensé qu'il était utile de dire qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Joudah, car la règle générale invoquée par rab Joseph aurait laissé des doutes dans notre

---

[1] On voit ici que les traités *Baba Kama*, *Baba Metzia* ont reçu leurs titres déjà à l'époque du Thalmud, car ces titres se trouvent ici mentionnés dans la ghemara.

cas. Cette règle exige que la mischnah anonyme qui suit l'opinion de l'un des deux docteurs qui sont en désaccord entre eux, se trouve *après* celle qui mentionne les deux opinions. Il faut donc que les deux mischnajoth se trouvent dans le même traité; mais si elles se trouvent dans deux traités différents, on ne peut pas savoir si la mischnah anonyme a été rédigée *avant* ou *après* l'autre; car les traités ne se suivent peut-être pas d'après un ordre fixe [1].

Rab Joseph pense que tout le *nezikin* ne constitue qu'un seul traité [2].

On peut dire aussi que l'opinion exprimée dans le traité Baba Metzia a une importance particulière, parce qu'elle fait partie d'une série d'opinions admises par tout le monde [3].

On lit dans une beraïthâ : Si un individu donne de l'argent à un autre pour qu'il achète du froment, à la condition qu'ils se partageront entre eux le profit qu'on aura en vendant ce froment, et que celui-ci achète de l'orge, ou bien si un individu donne de l'argent à un autre pour qu'il achète de l'orge et qu'il achète du froment, le profit ou la perte qui

---

[1] De la ghemara traité *schebouoth*, fol. 2, verso, il résulte cependant que les traités se suivent d'après un ordre fixe, puisque la ghemara veut savoir le motif, pour lequel ce traité se trouve placé après celui de *Makhoth*.

[2] On sait que le Thalmud entier se divise en six sedarim, séries ou divisions, dont chacune renferme plusieurs traités. Un de ces *sedarim*, le 4e, s'appelle *nezikin*, dommages; il renferme 10 traités. On ne peut pas admettre que d'après rab Joseph ces 10 traités qui traitent de sujets variés, comme *Abodah Zarah*, culte païen, *Aboth*, sentences des pères de la synagogue, ne constituent qu'un seul traité. Je crois donc que d'après rab Joseph les trois premiers traités du *seder*, série ou division, appelé *nezikin*, ne constituent qu'un seul traité qui doit s'intituler également *nezikin*, dommages, et que ce traité *nezikin* se divise en trois volumes ou trois tomes, savoir : *Baba Kama*, première porte, ou premier tome, *Baba Metzia*, porte moyenne, ou deuxième tome, *Baba Bathra*, dernière porte ou troisième tome. Ainsi *nezikin* sera le titre du seder, de la série, et aussi celui d'un traité qui se divise en trois parties, comme le mot *taharoth* est le titre du sixième *seder*, et aussi celui d'un traité qui fait partie de ce *seder*.

3] Il est bon de remarquer ce passage.

résulte de la vente du froment ou de l'orge appartient à l'acheteur. Une autre beraïtha dit que s'il y a perte, l'acheteur seul doit la subir; mais s'il y a profit, il doit le partager avec celui qui lui a donné l'argent.

Comment expliquer le désaccord entre ces deux beraïthoth

Réponse. — Rabbi Johanan répondit que la première beraïtha adopte l'opinion de rabbi Meyer, qui dit dans notre mischnah, que le teinturier qui a donné à la laine une autre couleur que celle qui fut commandée, peut garder la laine colorée, et payer au propriétaire la valeur de la laine brute qu'il a reçue. La seconde beraïtha adopte l'opinion de rabbi Joudah, qui dit dans notre mischnah que l'ouvrier qui agit contrairement à ce qu'on lui commande, ne doit pas profiter de cette action; or, dans le cas de cette beraïtha l'acheteur n'aurait eu que la moitié du profit, s'il avait acheté la marchandise qu'on lui avait commandée; il ne doit donc pas profiter de ce qu'il a acheté une autre marchandise pour avoir seul le bénéfice.

Rabbi Elazar dit que les deux beraïthoth sont d'accord avec rabbi Meyer; mais rabbi Meyer lui-même distingue entre le cas, où l'on commande à quelqu'un d'acheter un objet pour son usage et celui où l'on commande d'acheter une marchandise pour vendre et pour gagner de l'argent. La première beraïtha parle d'un cas où un individu fait acheter du froment ou de l'orge pour son usage: ce cas est semblable à celui dont parle rabbi Meyer dans notre mischnah, où un individu donne de la laine à colorer pour son usage. La seconde beraïtha parle d'un cas où un individu fait acheter du froment ou de l'orge pour le revendre; dans ce cas il lui importe peu quelle marchandise on achète, pourvu qu'il gagne de l'argent.

Dans l'Occident [en Palestine] on ne voulait pas admettre l'idée de rabbi Johanan, qui veut que d'après rabbi Joudah l'acheteur qui achète un autre objet que celui qu'on lui commande, ne doit pas en profiter pour avoir seul le bénéfice; car celui qui l'a vendu ne savait pas que l'acheteur l'achète pour le compte d'un autre individu; c'est à l'acheteur lui-même qu'il l'a vendu, et c'est l'acheteur qui peut en avoir seul le bénéfice.

Rab Samuel fils de Sasarte demanda : s'il en est ainsi, il pourrait réclamer seul le bénéfice, quand même il aurait acheté l'objet qu'on lui avait commandé. Mais rabbi Abouhou répondit que s'il achète l'objet commandé, il n'agit qu'au nom de celui qui lui a donné l'argent pour faire l'achat. Une idée analogue est adoptée par la mischnah, qui dit : Si un individu offre tout ce qu'il possède au trésor sacré, ou s'il offre son *érakhin*, estimation [Lévitique, XXVII, 2 et 3], le trésor ne peut pas saisir les vêtements de sa femme, ni ceux de ses enfants, ni les choses colorées [objets de luxe] qu'il a fait faire pour sa femme ou pour ses enfants, ni les sandales neuves qu'il a achetées pour eux. Or, ici c'est l'individu lui-même qui a commandé au teinturier les choses colorées ou qui a acheté les sandales neuves, c'est donc à lui-même que ces choses doivent appartenir, pourquoi donc le trésor sacré ne peut-il pas les saisir ? C'est parce qu'il les a commandées au nom de sa femme, et qu'on les considère comme appartenant à elle. Rabbi Abba dit qu'on ne peut pas tirer cette conclusion de la mischnah ; car la mischnah refuse au trésor sacré le droit de saisir les objets en question, parce que celui qui offre au trésor ce qu'il possède, n'a pas l'intention d'offrir les vêtements de sa femme et de ses enfants.

Question de rabbi Zéra. — Est-ce que celui qui offre au trésor sacré ce qu'il possède a l'intention d'offrir les *thephilin*, philactères ? Cependant on lit dans une mischnah : Si un individu offre au trésor sacré ce qu'il possède, il doit donner au trésor la valeur de ses thephilin. Abayé répondit qu'on peut bien avoir l'intention d'offrir au trésor les thephilin, mais on n'offre pas au trésor sacré les vêtements de sa femme et de ses enfants, car on ne veut pas amener d'antipathie dans le ménage.

Fol. 103). On lit dans une beraïtha : Si un individu achète un champ au nom d'un autre, par exemple Rouben achète au nom de Lévi, il ne peut pas ensuite réclamer du vendeur de lui faire un nouvel acte en son propre nom ; si Rouben a dit d'avance au vendeur qu'il exigerait plus tard un nouvel acte, il peut le réclamer.

Rab Khahana donna à un individu de l'argent pour qu'il ai donnè du lin, puis le lin est devenu plus cher; l'individu l'a vendu pour en donner à rab Khahana le prix qui dépassa la somme que celui-ci avait avancée. Rab Khahana est donc allé chez Rab, pour lui demander s'il lui est permis de prendre l'argent qui dépasse la somme avancée, ce qui ressemblerait à l'usure. Rab lui dit : Si l'individu en vendant le lin, a dit à l'acheteur que c'était ton lin, tu peux en prendre le prix; car alors le lin t'appartenait, et tu peux profiter de ce que son prix a monté; mais si l'individu l'a vendu comme son propre objet, tu ne dois pas prendre l'argent qui dépasse la somme avancée.

Question. — Pourquoi rab Khahana ne devrait il pas prendre le prix du lin, si l'individu l'a vendu comme son propre objet? Il est vrai que les hommes de l'Occident [de la Palestine] ont dit plus haut que, si un individu donne à une personne de l'argent pour acheter de l'orge et que celui-ci achète du froment, l'acheteur peut réclamer le bénéfice, car c'est à lui que le vendeur l'a vendu, et il ne savait pas que c'est d'un autre que l'acheteur avait reçu l'argent. Mais rab Khahana n'a pas prêté 4 zouzes pour en recevoir 8; il a acheté pour 4 zouzes du lin, et le prix du lin a monté. Si l'individu a vendu le lin comme son propre objet, il a agi comme un brigand, en l'enlevant à rab Khahana pour le vendre pour 8 zouzes. Or, une mischnah dit que tous les brigands doivent payer la valeur que l'objet avait au moment de l'enlèvement; par conséquent l'individu doit payer à rab Khahana 8 zouzes, le prix du lin au moment où il l'a enlevé injustement pour le vendre.

Réponse. — Le lin n'appartenait pas à rab Khahana, qui n'en a pas fait l'acquisition par l'acte de la *meschikhah* [1]. Il a fait une *amanah*, affaire de confiance, avec l'individu auquel il

---

[1] V. la signification du mot *meschikhah*, dans ma traduction du traité Khethouboth, p. 106

a donné l'argent, à un moment où celui-ci n'avait pas encore de lin, en faisant la convention avec lui de lui donner le lin tous les ans à un prix convenu. Rab est donc conséquent avec lui-même, puisqu'il a dit ailleurs : On peut faire ces affaires pour recevoir des marchandises, c'est-à-dire qu'on peut avancer de l'argent à un individu pour qu'il livre les marchandises tous les ans au prix convenu et recevoir à ce prix même quand elles seront plus chères; ce n'est pas de l'usure, pourvu qu'on fasse cette avance au moment où tout le monde peut se procurer cette marchandise au prix convenu; car le débiteur peut l'acheter à ce moment. Cependant on ne peut pas faire ces affaires pour recevoir quand la marchandise deviendra plus chère, non pas la marchandise elle-même, mais le prix de cette marchandise, qui dépasse la somme avancée, car alors cela ressemble à l'usure.

MISCHNAH.

Un brigand enlève à une personne un objet de la valeur d'une *peroutah* [petite pièce de monnaie], puis il prête un faux serment qu'il ne lui doit rien, enfin il fait l'aveu que son serment était faux; dans ce cas il est obligé d'aller porter l'argent à la personne, quand même il devrait pour cela faire un voyage jusqu'à la Médie, autrement, dit Raschi, il n'obtiendra pas le pardon de son méfait. Il ne le donnera pas au fils de la personne, ni à son envoyé, mais il peut le donner au délégué du tribunal [1]. Si la per-

[1] C'est, dit Raschi, une loi de faveur, *thakanath ha-schabim*, loi rabbinique pour encourager les repentants, qui dispense le brigand de faire un voyage, et lui permet de rendre l'argent au tribunal de sa ville.

sonne à qui il a enlevé l'objet est morte, il le rendra aux héritiers. On vient de dire que le brigand doit faire un voyage pour remettre à la personne même le capital et en outre la cinquième partie du capital, qu'il doit y ajouter pour le faux serment qu'il a prêté. Si le brigand a payé le capital, mais s'il n'a pas encore payé la cinquième partie, ou bien si le propriétaire a renoncé au capital, mais s'il n'a pas renoncé à la cinquième partie, ou bien si le propriétaire a renoncé au capital et à la cinquième partie, à l'exception d'une partie du capital, partie qui vaut moins qu'une peroutah, le brigand n'est pas obligé de faire le voyage pour remettre au propriétaire ce qu'il lui doit encore. Si le brigand a payé la cinquième partie, mais s'il n'a pas payé le capital, ou bien si le propriétaire a renoncé à la cinquième partie, mais s'il n'a pas renoncé au capital, ou bien encore si le propriétaire a renoncé au capital et à la cinquième partie, à l'exception d'une partie du capital, partie qui a la valeur d'une peroutah, le brigand est obligé de faire le voyage pour remettre au propriétaire ce qu'il lui doit encore.

Si le brigand qui devrait payer le capital et y ajouter la cinquième partie pour le faux serment qu'il a prêté, paie le capital et prête de nouveau un faux serment qu'il a payé la cinquième partie, et qu'enfin il avoue que le deuxième serment était également faux, on considère cette cinquième partie comme un capital, et il doit la payer en y ajoutant le cinquième de cette cinquième partie ; par exemple si le premier capital était de 16 zouzes et le premier

cinquième de 4 zouzes [1], ces 4 zouzes sont considérés comme un capital et il ajoutera encore 1 zouze. Si le brigand paie les 4 zouzes et prête un troisième faux serment qu'il a payé le zouze, puis il avoue que le troisième serment était également faux, le zouze est aussi considéré comme un capital, et le brigand est obligé de payer le zouze et d'y ajouter la cinquième partie d'un zouze; et ainsi de suite jusqu'à ce que la cinquième partie, qu'on devrait considérer comme un capital, descende à une valeur moindre de celle d'une peroutah.

Il en est de même d'un dépôt qu'on remet à un gardien. Si le gardien nie le dépôt, qu'il prête un faux serment, et qu'il finisse par avouer que le serment était faux, il doit payer le capital, la cinquième partie du capital, et il doit encore offrir au temple le sacrifice appelé *ascham*.

GHEMARA.

Question. — La mischnah dit que si le brigand a prêté un faux serment et qu'il ait fait ensuite l'aveu que le serment était faux, il est obligé de faire un voyage pour remettre au propriétaire ce qu'il lui doit. Il en résulte que si le brigand n'a pas prêté de faux serment, il n'est pas obligé de faire ce voyage. S'il en est ainsi, la mischnah n'est d'accord ni avec rabbi Triphon, ni avec rabbi A'kiba. Car on lit dans une beraïtha : Si un individu a enlevé un objet à l'une des cinq personnes sans qu'il sache laquelle de ces cinq en était le pro-

[1] La 5e partie dont on parle ici est, à vrai dire, la 4e partie. Voici comment on comptait : le capital est, par exemple, de 4 zouzes, si l'on y ajoute 1 zouze, il y a un total de 5 zouzes; donc, on a ajouté la 5e partie du total!

priétaire, et que chacune d'elles prétende que l'objet lui appartenait, rabbi Triphon dit que le brigand n'a qu'à remettre l'objet devant ces cinq personnes et se tenir pour quitte. Rabbi A'kiba dit que ce n'est pas là le moyen de se purifier du péché; il faut qu'il donne la valeur de l'objet à chacune de ces cinq personnes, s'il ne veut pas rester sous la charge du péché. On voit donc, que d'après rabbi Triphon, le brigand n'est jamais obligé de faire un voyage pour remettre l'objet enlevé entre les mains du propriétaire, puisqu'il peut même le mettre devant cinq personnes, sans savoir laquelle en est le propriétaire. D'après rabbi A'kiba le brigand est toujours obligé de remettre l'objet entre les mains du propriétaire, dût-il payer la valeur de l'objet cinq fois. Aucun de ces docteurs ne distingue entre le cas où le brigand a prêté un faux serment et le cas où il ne l'a pas fait.

Réponse. — Notre mischnah suit l'opinion de rabbi A'kiba, qui n'oblige le brigand de remettre la valeur de l'objet entre les mains de toutes les cinq personnes, que dans le cas où il a prêté un faux serment, afin d'expier ce péché; tandis que rabbi Triphon l'en dispense même dans le cas où il a prêté un faux serment, à cause de la *thakanath ha-shabim*, la loi de faveur pour encourager les repentants. On lit en effet dans une beraïtha : Rabbi Eliézer fils de Tzadok dit : On a établi une loi d'une grande importance et très-utile, d'après aquelle le brigand qui devrait donner le capital et la 5e partie et le sacrifice appelé *ascham*, pour expier le faux serment qu'il a prêté, peut se contenter, en offrant son sacrifice dans le emple, de remettre le capital et la 5e partie au tribunal, et il n'est pas obligé de faire un voyage pour les donner au propriétaire lui-même, si le voyage coûtera plus que ne vaut le capital. Quant à rabbi A'kiba, il accorde bien la loi de faveur pour le brigand quand il connaît le propriétaire de l'objet enlevé, car dans ce cas ce propriétaire pourra se le faire remettre par le tribunal; mais il n'admet pas cette faveur, quand le brigand ne connaît pas le propriétaire, et que le tribunal ne saura pas à laquelle des cinq personnes il faut donner l'objet.

Question de rab Houna fils de Joudah. — On lit ailleurs : Rabbi Simon fils d'Elàzar dit que rabbi Triphon et rabbi A'kiba sont d'accord entre eux, s'il s'agit d'un acheteur, c'est-à-dire que si un individu a acheté un objet à une des cinq personnes, sans qu'il sache laquelle en était le propriétaire, et que chacune d'elles prétende que l'objet lui appartenait, l'acheteur n'a qu'à mettre le prix de l'objet devant ces cinq personnes et se tenir pour quitte. Le désaccord existe seulement, quand il s'agit d'un brigand ; rabbi Triphon dit que le brigand peut se contenter, comme l'acheteur, de mettre l'objet enlevé devant les cinq personnes parmi lesquelles se trouve le propriétaire de l'objet; tandis que rabbi A'kiba admet que le brigand est obligé de remettre la valeur de l'objet enlevé à chacune de ces cinq personnes. Ici on parle évidemment d'un cas où le brigand et l'acheteur n'ont pas prêté de faux serment; car autrement ils auraient été tous les deux coupables, et il n'y aurait eu aucune différence à faire entre eux. Il en résulte que rabbi A'kiba oblige le brigand de payer la valeur de l'objet enlevé à chacune des cinq personnes, quand même il n'aurait pas prêté de faux serment; et il n'est pas d'accord avec notre mischnah.

Question de Rabba. — Rabba rejette la réponse par suite d'une autre question; car on lit ailleurs : Certain *h'assid*, homme pieux, a acheté un objet à une des deux personnes, et il ne savait pas exactement laquelle de ces personnes était le proprétaire de l'objet. Il vient demander à rabbi Triphon ce qu'il doit faire. Rabbi Triphon lui dit : mets le prix de l'objet entre ces deux personnes, et quitte-les. Puis il vient devant rabbi A'kiba qui lui dit : Tu ne peux autrement te tirer d'affaire qu'en payant la valeur de l'objet à chacune des deux personnes. Or, ici, on parle évidemment d'un cas où l'acheteur n'a pas prêté de faux serment, car un *h'assid* ne le fait pas [1].

---

[1] *H'assid*, homme pieux. La ghemara dit ici : Quand on lit « un fait s'est présenté d'un certain *h'assid*, » c'est toujours rabbi Joudah fils de Baba ou rabbi Joudah fils d'Yla.

Réponse à ces deux questions. — Notre mischnah suit l'opinion de rabbi Triphon. Car rabbi Triphon, qui n'oblige pas le brigand de payer la valeur de l'objet enlevé à chacune des cinq personnes, parle d'un cas où ce brigand n'a pas prêté le faux serment; s'il avait prêté le faux serment, il devrait, même d'après rabbi Triphon, remettre la valeur de l'objet enlevé entre les mains de chacune des cinq personnes.

Question. — Notre mischnah ne peut pas être d'accord avec rabbi Triphon. Car rabbi Triphon impose cette obligation au brigand qui a fait l'aveu de son méfait, quand même il n'aurait pas prêté de faux serment; puisqu'on lit dans une beraïtha : Rabbi Triphon s'accorde pour le cas où le brigand dit à deux individus : J'ai enlevé 100 zouzes de force à l'un de vous, mais je ne sais pas à qui; dans ce cas il doit payer à chacun d'eux.

Fol. 104). Puisqu'il a fait spontanément l'aveu, et qu'il veut s'acquitter envers Dieu. Raschi ajoute que le tribunal ne peut pas forcer le brigand de payer deux fois, mais que celui-ci doit le faire s'il veut s'acquitter envers Dieu.

Réponse. — Rabba répondit que notre mischnah peut s'accorder avec rabbi Triphon ou avec rabbi A'kiba, dont le cas ne ressemble pas à celui de notre mischnah. Car rabbi Triphon et rabbi A'kiba parlent d'un cas où le brigand ne sait pas quel est le propriétaire; tandis que notre mischnah parle d'un cas où le brigand sait bien quel est le propriétaire, et il veut rendre l'objet enlevé, mais celui-ci est en voyage; c'est donc comme si ce propriétaire disait au brigand « que l'objet reste chez toi en dépôt ». C'est pourquoi elle fait la distinction que si le brigand a prêté d'abord un faux serment avant d'en avoir fait l'aveu, quoiqu'on puisse considérer le cas comme si le propriétaire lui avait dit : que l'objet reste chez toi en dépôt, il ne peut obtenir le pardon pour le faux serment que s'il remet l'objet entre les mains du propriétaire. S'il n'a pas prêté un faux serment et s'il veut rendre l'objet enlevé, on peut le laisser en dépôt chez lui, jusqu'à ce que le propriétaire arrive du voyage pour le réclamer.

Notre mischnah dit que le brigand ne doit remettre l'objet enlevé ni au fils du propriétaire, ni à son envoyé. Il y a divergence d'opinion dans le cas suivant : Simon doit donner de l'argent à Rouben. Ce Rouben dit à un individu devant témoins : va chez Simon toucher l'argent pour moi; Simon donne donc l'argent à cet individu, mais cet individu perd l'argent avant de le remettre à Rouben, qui demande à présent à Simon de lui payer de nouveau. Dans ce cas rab Hisda dit que Simon est acquitté, car l'individu était bien l'envoyé et le représentant de Rouben, puisque celui-ci s'est donné la peine d'appeler des témoins, pour qu'il soit bien constaté que cet individu le représentera. Rabbah dit, au contraire, que Simon est condamné au paiement, car l'individu n'est pas le représentant de Rouben; c'est comme si ce Rouben disait à Simon : Je t'envoie un homme auquel on peut avoir confiance, il ne te volera pas; si tu veux m'envoyer l'argent par lui [à tes risques et périls], fais-le [1].

Question contre rab Hisda. — On lit dans une mischnah : Si Rouben, pour prêter une vache à Simon, l'envoie par son fils, par son esclave ou par son envoyé, ou bien s'il l'envoie par le fils, l'esclave ou l'envoyé de Simon, et que la vache se soit perdue avant d'être remise entre les mains de ce Simon, celui-ci n'est pas obligé de payer pour la vache. Il s'agit ici évidemment d'un envoyé auquel Simon a commandé devant témoins d'aller prendre la vache, car s'il n'y avait pas de témoins il aurait pu le nier [2]. Il en résulte donc qu'on ne considère pas l'individu envoyé devant témoins d'aller prendre la vache comme le véritable représentant de Simon.

---

[1] Les Thossephoth disent qu'il s'agit d'un cas où l'envoyé a dû prendre une route dangereuse et fréquentée par des brigands.

[2] Je n'ai pas adopté l'explication de Raschi, qui dit : « s'il n'y avait pas des témoins, comment la mischnah l'appelle-t-elle *envoyé?* » Les Thossephoth disent : « S'il n'y avait pas des témoins, comment Rouben a-t-il pu remettre la vache à l'individu? » Cette explication ne me semble pas admissible. Il peut bien arriver qu'on confie une vache à un individu qui a l'air d'un honnête homme, quand il vient la prendre pour quelqu'un, sans qu'il s'appuie sur des témoins.

Réponse. — La mischnah parle d'un envoyé qui travaille chez Simon comme mercenaire ou comme journalier pour ramasser du blé dans les champs; Simon l'a donc envoyé sans témoins, comme si c'était son fils ou son domestique. C'est la réponse que rab H'isda, lui-même, a faite ailleurs.

Question contre rab H'isda. — Notre mischnah dit que le brigand ne doit remettre l'objet enlevé ni au fils du propriétaire, ni à son envoyé. Il s'agit évidemment d'un envoyé auquel le propriétaire a commandé devant témoins d'aller prendre l'objet, car s'il n'y avait pas de témoins, le brigand ne peut pas lui confier l'argent. Il en résulte donc qu'on ne considère pas l'individu envoyé devant témoins d'aller prendre l'objet comme le véritable représentant du propriétaire.

Réponse. — Rab H'isda répondit que la mischnah parle d'un envoyé qui travaille chez le propriétaire comme mercenaire ou comme journalier pour ramasser du blé dans les champs; le propriétaire l'a donc envoyé sans témoins, comme si c'était son domestique.

Question. — Si on admettait cette réponse, il en résulterait que si le propriétaire s'était donné la peine de faire venir des témoins en envoyant l'individu prendre l'objet, cet individu aurait été considéré comme son véritable représentant, et le brigand devrait lui remettre l'objet enlevé. C'est inadmissible, car la mischnah ajoute que le brigand peut remettre l'objet au délégué du tribunal. Ne valait-il pas mieux dire qu'il peut même le remettre à l'envoyé du propriétaire, si celui-ci a été envoyé devant témoins?

Réponse. — La mischnah aime mieux parler du délégué du tribunal. Car un individu envoyé devant témoins ne peut être envoyé que par le propriétaire, car si c'est le brigand qui l'envoie devant témoins remettre l'objet enlevé, l'envoyé n'est pas le représentant du propriétaire, et le brigand reste toujours responsable de l'objet jusqu'à ce qu'il soit remis entre les mains du propriétaire. Un délégué du tribunal, au

contraire, peut être envoyé indifféremment par le propriétaire ou par le brigand. C'est pourquoi la mischnah aime mieux parler d'un délégué du tribunal, pour nous apprendre qu'elle n'adopte pas l'opinion de rabbi Simon fils d'Elázar, qui n'admet pas que le délégué du tribunal puisse être envoyé par le brigand, en d'autres termes, que celui-ci soit quitte s'il a remis l'objet au délégué du tribunal. Car on lit dans une beraïtha : Rabbi Simon fils d'Elázar dit : Si c'est le propriétaire, et non pas le brigand, qui a donné la commission au délégué du tribunal d'aller prendre pour lui l'objet enlevé, ou bien si le brigand a remis l'objet à ce délégué et que le propriétaire ait envoyé quelqu'un le prendre au délégué ; dans les deux cas le brigand n'est pas responsable, si l'objet se perd en route. Il en résulte que, d'après rabbi Simon fils d'Elázar, si le brigand remet l'objet au délégué du tribunal, il n'est pas encore quitte, et il reste toujours responsable de l'objet, jusqu'à ce qu'il soit remis entre les mains du propriétaire ou entre celles de son envoyé.

Rabbi Johanan et rabbi Elázar disent tous les deux [comme rab H'isda], que si un individu est envoyé devant témoins pour recevoir un objet, il est le véritable représentant de celui qui l'envoie. Quant à notre mischnah qui dit, que le brigand ne doit pas donner l'objet enlevé à l'envoyé du propriétaire, elle ne parle pas d'un homme envoyé devant témoins. Elle parle d'un cas où le propriétaire dit simplement à un individu : Tel homme me doit de l'argent, peut-être n'a-t-il personne pour me l'envoyer, va le voir, peut-être qu'il te le donnera ; ou bien la mischnah parle d'un homme, qui travaille comme mercenaire ou comme journalier pour ramasser du blé chez le propriétaire, qui l'a envoyé sans témoins pour qu'il aille recevoir l'objet enlevé.

Rab Joudah dit au nom de Samuel : On ne doit pas remettre un dépôt sur la foi des figures [1], c'est-à-dire à un

---

[1] Il y a dans le texte *djokné* [de figures, sous-entendu, écrits ou actes], mot qui vient du grec *eikon* [les Juifs prononçaient souvent *ei* grec comme *i*, comparez *logion* pour *logeion*. Joseph 3, 7 5,

individu qui vient de la part du propriétaire en présentant un écrit où celui-ci a mis des portraits ou une figure quelconque en guise de signature, quand même l'écrit serait pourvu de la signature des témoins qui constatent que c'est bien le propriétaire qui a dessiné le portrait ou la figure [1]. Rabbi Johanan dit, au contraire, qu'on peut remettre le dépôt, si l'écrit est pourvu de la signature des témoins qui constatent que c'est bien le propriétaire qui a dessiné les figures.

Comment faut-il faire d'après Samuel? [2]. — Il faut faire comme l'a dit Rabba le fils de Rab Joseph fils de Hama dans le cas suivant : Rabbi Abba avait à toucher de l'argent chez rab Joseph fils de Hama; il dit donc à rab Saphra, quand tu viendras chez moi en passant par l'endroit où demeure mon débiteur, apporte-moi l'argent. Quand rab Saphra fut venu chez rab Joseph fils de Hama pour toucher l'argent, Rabba le fils de rab Joseph lui demanda : Est-ce que rabbi Abba t'a donné un reçu? Rab Saphra répondit que non. Alors Rabba lui dit : va donc d'abord chez rabbi Abba qu'il t'écrive un reçu; puis il lui dit : Quand même il t'écrirait un reçu, cela ne vaudra rien; car il peut mourir avant que tu arrives chez

---

v. mes *Nouveaux principes comparés de la prononciation anglaise*, p. 18], et qui présente au commencement la particule chaldaïque *di*, et à la fin, la désinence du pluriel hébraïque *é*, dans le status constructus; ce mot est donc pris dans le sens du pluriel. On peut lire *di-okiné*, et y admettre une transposition des voyelles, ainsi *di-okiné* pour *diikoné*. Comparez le mot *melog* pour *moleg* [v. ma traduction du traité Khethouboth, p. 25].

[1] Les Thossephoth citent divers passages, d'où il résulte que certains docteurs, au lieu de signer leur nom, dessinaient diverses figures. Mais, disent-ils, c'étaient des hommes illustres dont tout le monde connaissait la manière de signer.

[2] Il y a bien des moyens, comme le commentaire rabbenou Ascher le dit. On peut envoyer devant témoins quelqu'un qui sera alors le véritable représentant du propriétaire, et même, si on veut, faire signer par des témoins qui signeront pour constater ce fait. Mais il paraît que celui qui fait cette question est le même que celui qui indique le moyen de Rabba, et qu'il fit précisément cette question dans le seul but de faire connaître l'histoire de Rabba fils de rab Joseph fils de Hama.

nous, alors l'argent appartiendra à ses héritiers, et si tu perds l'argent en route, nous serons responsables devant eux qui ne nous tiendront aucun compte du reçu de leur père, en nous disant que nous étions obligés de remettre l'argent en leurs mains. Rab Saphra demanda alors à Rabba : Comment veux-tu qu'on fasse ? Rabba répondit : Va chez rabbi Abba, qu'il te vende cet argent en même temps qu'un immeuble [1]; alors l'argent t'appartiendra et tu pourras nous écrire un reçu. C'est ce qui est arrivé dans le cas de rab Papa qui avait à toucher douze mille zouzes chez les habitants de H'uz. Ne voulant pas faire lui-même le voyage, il les a vendus à rab Samuel fils d'Abba, en même temps qu'une partie de sa maison [2]; ce rab Samuel a donc fait le voyage et il a reçu l'argent, pour le rapporter à rab Papa.

Notre mischnah dit : Si le brigand a payé le capital et qu'il n'ait pas payé la cinquième partie qu'il devrait y ajouter pour le faux serment... il n'est pas obligé de faire le voyage pour la remettre au propriétaire. Il en résulte que la cinquième partie est considérée comme une véritable dette, et non pas comme un simple sacrifice pour expier le péché d'avoir prêté un faux serment; par conséquent si le brigand meurt, ses héritiers le paient [de l'héritage], quoique le motif de l'expiation n'existe plus après la mort du pécheur [3]. Car si la cinquième partie n'était qu'une simple expiation, dit Raschi, la mischnah n'aurait pas besoin de nous apprendre qu'on

---

[1] Si rab Saphra achetait seulement l'argent de rabbi Abba qui se trouvait chez rab Joseph, la vente aurait été nulle, car pour valider l'achat du mobilier, il faut faire l'acte de la *meschikhah* ou de la *messirah* [v. ma traduction du traité Khethoubolh], ce qu'il ne pouvait pas faire avant de toucher l'argent chez rab Joseph. Mais, quand on achète à la fois un immeuble et un mobilier, il suffit de faire l'acte qui doit valider l'achat de l'immeuble pour que la vente du mobilier devienne également valable.

[2] La partie de la maison était l'immeuble qu'il a vendu, afin de pouvoir rendre valable la vente de l'argent.

[3] Il résulte de ce passage que, d'après les thalmudistes, la loi n'admet pas l'expiation du pécheur, après la mort, par les actes des survivants.

n'oblige pas le brigand de faire un voyage pour la remettre au propriétaire. La mischnah ajoute encore : Si le brigand a payé le capital, et qu'il ait prêté un faux serment qu'il a payé la cinquième partie, cette cinquième partie est considérée comme un capital, de sorte que s'il fait ensuite l'aveu qu'il ne l'avait pas payée et que son serment était faux, il doit payer non seulement cette cinquième partie, mais encore il y ajoutera le cinquième de cette cinquième partie. Il résulte de ce passage aussi que la cinquième partie est considérée comme une véritable dette. On peut tirer la même conclusion d'une beraïtha qui dit : Si un brigand a enlevé un objet à quelqu'un, qu'il ait ensuite prêté un faux serment [pour être acquitté], et qu'enfin il ait fait l'aveu et qu'il soit mort, ses héritiers doivent payer [de l'héritage] le capital et la cinquième partie, mais ils ne sont pas obligés d'offrir au temple le sacrifice appelé *ascham* [1]. On voit donc que les héritiers paient la cinquième partie, comme une véritable dette de leur père.

Question. — On lit ailleurs que les héritiers ne paient pas la cinquième partie de l'objet que leur père avait enlevé à quelqu'un.

Réponse. — On parle ici d'un cas où le brigand n'a pas fait l'aveu après avoir prêté le faux serment, de sorte qu'il n'a pas été obligé de payer la cinquième partie ; c'est le fils qui a fait l'aveu après la mort du père, par conséquent il paie seulement le capital et non pas la cinquième partie.

Question. — On dit dans le même passage, que si c'est le fils qui a prêté le faux serment et qu'il ait ensuite fait l'aveu que le serment était faux, il ne paie que le capital. Pourquoi le fils ne paie-t-il pas alors aussi la cinquième partie ?

---

[1] Car, dit Raschi : « le sacrifice dans le temple était une expiation, et il n'y a pas d'expiation pour les morts. » Il en résulte que Raschi, comme le Thalmud, admettait qu'il n'y a pas d'expiation des péchés d'un mort, par les sacrifices que les vivants offrent au temple de Jérusalem.

Réponse. — Il s'agit d'un cas, où le brigand a consommé ce qu'il a enlevé et il n'a rien laissé à son fils, de sorte que le fils ne doit rien payer. S'il a prêté un faux serment, ce n'était pas pour être acquitté : c'était donc un serment inutile; or, pour les serments inutiles, quoique défendus, surtout s'ils sont faux, on ne paie pas la cinquième partie de l'objet enlevé.

Question. — Si le fils n'a rien hérité, pourquoi paie-t-il le capital ?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le brigand a laissé un immeuble; dans ce cas le fils est obligé de rendre ce que le père a enlevé.

Fol. 105). *Question* [1]. S'il en est ainsi, le fils devrait aussi payer la cinquième partie ?

Réponse. — Rab Houna fils de rab Josué répondit : Quand il s'agit d'un immeuble, on ne paie pas la cinquième partie pour avoir voulu être acquité en niant et en prêtant un faux serment, puisqu'il n'y a pas de serment imposé par le tribunal pour un immeuble.

Autre réponse. — Rabba répondit : Il s'agit ici d'un cas où le brigand a donné à un autre individu en dépôt l'objet enlevé; le fils ne le savait pas; il a donc prêté un faux serment par erreur; c'est pourquoi il est obligé de rendre l'objet enlevé qu'on a trouvé plus tard en dépôt, mais il n'est pas obligé de payer la cinquième partie.

Notre mischnah dit que si le brigand a payé le capital, à l'exception d'une partie qui n'a qu'une valeur moindre d'une *peroutah*, il n'est pas obligé de faire un voyage pour remettre cette partie au propriétaire. Rab Papa dit qu'on parle ici d'un cas, où la partie n'existe plus, par exemple, si l'objet enlevé a été perdu ou consommé, et que le brigand ait payé avec d'autres objets qui ont presque la même valeur, la différence ne montant pas même à la valeur d'une peroutah. Mais

---

[1] J'adopte la variante de Raschi qui a rayé trois lignes.

si la partie de l'objet enlevé existe encore, quoique cette partie n'ait pas à présent la valeur d'une peroutah, le brigand est obligé de la remettre entre les mains du propriétaire, car il peut arriver que les objets deviennent plus chers, et que cette partie ait alors la valeur d'une peroutah. D'autres disent que, d'après rab Papa, le brigand n'est pas obligé de faire le voyage, quand même la partie de l'objet enlevé existe encore chez lui, puisqu'elle n'a pas à présent la valeur d'une *peroutah*, et qu'on n'a pas besoin de prendre en considération la possibilité de monter plus tard en valeur.

Rabba dit : Un brigand avait enlevé à quelqu'un trois faisceaux [de légumes ?] qui valaient trois *peroutoth*, plus tard le prix avait baissé, et on vendait trois faisceaux pareils pour deux *peroutoth*; le brigand a rendu deux faisceaux; il ne doit donc plus qu'un faisceau, qui selon le prix actuel n'a pas la valeur d'nue *peroutah*. Dans ce cas il est obligé de rendre le troisième faisceau qui valait une *peroutah* au moment de l'enlèvement. Nous pouvons nous appuyer sur la Mischnah, qui dit : Si un individu a enlevé à quelqu'un du *hametz*, pain levé, avant la pâque, et que le propriétaire vienne en réclamer la valeur après la pâque, le brigand n'est pas obligé de lui rendre la valeur que le *hametz* avait avant la pâque, mais il peut lui rendre le *hametz*, quoiqu'il n'ait plus aucune valeur à présent; car le *hametz* qu'on n'a pas brûlé ou détruit avant la pâque, ne peut servir à aucun usage. Il en résulte que si le hametz n'existe plus, le brigand est obligé de payer la valeur qu'il avait au moment de l'enlèvement, quoiqu'à présent il n'ait aucune valeur. Il en est donc de même du troisième faisceau qu'il doit rendre, parce qu'au moment de l'enlèvement il valait une *peroutah*, quoiqu'à présent il n'ait pas cette valeur.

Rabba avait des doutes pour le cas, où le brigand avait enlevé deux faisceaux qui valaient ensemble une *peroutah*, et qu'il a rendu un faisceau. Peut-on l'acquitter, puisque le faisceau ne vaut pas une *peroutah*, ou bien il doit rendre l'objet enlevé qui vaut une *peroutah*, ce qu'il n'a pas encore fait. Il a résolu ce doute en disant : quoiqu'on ne puisse pas dire qu'il retient chez lui un objet qui ne lui appartient pas, puisque le

faisceau qu'il retient n'a pas la valeur d'une *peroutah*, on peut dire qu'il n'a pas fait son devoir de rendre ce qu'il a pris, puisque le faisceau rendu n'a pas la valeur d'une *peroutah*. Il doit donc rendre le deuxième faisceau pour réparer sa faute.

Rab Schescheth dit : Un gardien qui a renié son dépôt est désormais traité comme un brigand, en ce sens que si le dépôt se perd par un accident imprévu, il en est responsable et doit payer sa valeur. Il ajoute qu'il peut s'appuyer sur un passage, où il est dit qu'un gardien qui nie le dépôt est condamné à en donner la valeur s'il se perd. Mais on réplique qu'on ne peut rien conclure de ce passage qui parle peut-être d'un cas où le gardien a prêté un faux serment, alors il est traité comme un brigand en ce sens que si des témoins viennent le démentir et constater que son serment était faux, il est désormais condamné à rendre le dépôt ou à payer sa valeur, s'il venait à se perdre par un accident imprévu; ou bien si le gardien, après avoir prêté serment pour être acquitté, fait l'aveu que le serment était faux, il est condamné à payer le capital, et à ajouter la cinquième partie et à offrir au temple le sacrifice appelé *ascham*. Mais si le gardien a simplement renié le dépôt, sans prêter un faux serment, il n'est pas traité comme un brigand, mais comme un simple gardien, qui n'est pas obligé de payer la valeur du dépôt, s'il vient à se perdre par un accident imprévu.

Question de Ramé fils de H'ama. — Une mischnah, en faisant l'énumération de ceux qui sont considérés par la loi comme suspects pour le serment, parle entre autres d'un gardien qui a prêté un faux serment pour ne pas rendre le dépôt. Il en résulte que s'il n'a fait que renier simplement le dépôt, sans prêter un faux serment, il n'est pas considéré comme suspect pour le serment. On peut donc en conclure qu'il ne doit pas non plus être traité comme un brigand dans le sens de rab Schescheth.

Réponse. — La mischnah parle d'un cas, où le gardien n'avait pas le dépôt sous la main, de sorte qu'on peut l'excuser

en disant que s'il l'a renié, ce n'était pas dans le but de garder définitivement un objet qui ne lui appartenait pas, mais seulement pour se débarrasser momentanément du demandeur, jusqu'à ce qu'il trouve l'occasion de rechercher le dépôt pour le rendre plus tard; c'est pourquoi la mischnah dit qu'il n'est considéré par la loi comme suspect que s'il a prêté un faux serment. Mais rab Schescheth parle d'un cas, où le gardien avait le dépôt sous la main au moment qu'il l'a renié. L'idée de faire cette distinction est confirmée par rab Ydé fils d'Abin, qui dit : Celui qui renie une dette, reste capable de témoigner; car on peut l'excuser, en disant qu'il a dépensé l'argent qu'on lui a prêté, et que ne pouvant pas payer tout de suite, il a voulu se débarrasser momentanément du créancier, pour le payer plus tard.

Fol. 106). Mais celui qui renie un dépôt est frappé par la loi d'incapacité judiciaire, s'il est avéré qu'au moment de renier le dépôt il l'avait sous la main.

Rab Houna dit au nom de Rab : Un individu réclame d'un autre 100 zouzes, l'autre nie la dette et prête serment qu'il ne doit rien, plus tard le demandeur amène des témoins qui déposent contre le défendeur; dans ce cas le défendeur est acquitté (1).

---

(1) Cette idée est rejetée par les commentaires [v. Rabbenou Ascher, fol. 137]; elle est rejetée aussi par la ghemara, quoiqu'on trouve ici une assez longue discussion pour défendre cette idée; ainsi Ramé fils de H'ama dit à rab Nah'aman « puisque tu n'adoptes pas l'idée de Rab, pourquoi te donnes-tu tant de peine pour la défendre? »

Je n'ai donc pas cru devoir traduire la discussion où l'on cherche à défendre une idée rejetée par tout le monde. Cependant pour s'expliquer comment Rab a pu émettre une idée pareille, il me semble qu'on peut la rapprocher de cette autre idée émise par la mischnah du traité Synhédrin, fol. 31, d'après laquelle la déposition des témoins n'est pas acceptée après un terme fixé, car elle est suspecte. Peut-être même que Rab ne parle que dans un cas, où le demandeur après avoir laissé son adversaire prêter serment, appelle les témoins qui étaient présents au tribunal [v. L. c. et ma Législation criminelle du Thalmud, p. 75].

Rabbi H'iya, fils d'Abba, dit au nom de rabbi Joh'anan : Un gardien qui refuse de rendre le dépôt en disant qu'on l'a volé [et en l'affirmant par un faux serment], est condamné à l'amende du double, comme un voleur ; si le gardien d'un bœuf ou d'un agneau refuse de le rendre, en disant qu'on l'a volé [et en l'affirmant par un faux serment], et que plus tard il vend ou tue l'animal, il est condamné, comme un voleur, à la deuxième amende du quadruple ou du quintuple. Car le gardien qui renie un dépôt sous prétexte de vol [en l'affirmant par un faux serment] est traité comme un voleur.

Question de Rabbi H'iya, fils d'Abba, contre rabbi Joh'anan. — On lit ailleurs : Un individu demande à son gardien : où est mon bœuf que je t'ai donné à garder. Celui-ci répond : On l'a volé. — Je te fais jurer. — Le gardien dit *amen* [1]; puis viennent des témoins qui disent que le gardien a mangé le bœuf; dans ce cas le gardien est condamné à payer l'amende du double. On parle donc ici d'un cas où le gardien a mangé le bœuf, par conséquent il a dû l'avoir tué d'abord avant de le manger, cependant il ne paie que le double et non pas le quintuple.

Réponse. — Le gardien a pu faire manger de l'animal qui est mort [2].

Rabbi H'iya, fils d'Abba, dit encore au nom de rabbi Joh'anan : Si celui qui a trouvé un objet perdu refuse de le rendre, en disant qu'on l'a volé chez lui [il s'agit probablement d'un cas où il a affirmé son mensonge par un faux serment], il est condamné à l'amende du double, comme un voleur.

Rabbi H'iya, fils d'Abba, dit encore au nom de rabbi Joh'anan : Le gardien qui refuse de rendre le dépôt sous le faux prétexte de vol n'est obligé de prêter serment que si en refusant de rendre ce que le demandeur exigeait de lui, il a

---

[1] Quand on dit « amen » à un serment, c'est comme si on l'avait prêté.

[2] Je crois que, d'après la réponse, le gardien a donné la viande aux domestiques païens.

avoué qu'il devait rendre une partie de la demande [1]. Il n'est pas d'accord avec rabbi H'iya fils de Joseph.

Fol. 107. Car rabbi H'iya, fils de Joseph, dit : Ce n'est pas à propos d'un dépôt, mais c'est à propos d'une dette qu'on distingue entre le cas où le débiteur nie tout et celui où il avoue qu'il est débiteur d'une partie de la demande, à savoir que si le débiteur nie la dette entière [et que le créancier n'ait pas de preuve], il est acquitté sans même être obligé de prêter serment; mais si le débiteur fait l'aveu d'une partie de la dette, il est obligé de prêter serment qu'il ne doit pas le reste. Il pense comme Rabbah. Car Rabbah dit : Pourquoi la tradition biblique impose-t-elle le serment au débiteur qui avoue une partie de la dette ? [2] C'est, dit-il, qu'en général un débiteur n'ose pas nier devant son créancier, qui lui a rendu service, en lui prêtant de l'argent. Il est possible qu'il voudrait nier la dette entière, mais il ne l'ose pas. Il est possible qu'il voudrait avouer la dette entière, mais il n'a pas d'argent, et il nie une partie pour se débarrasser du créancier, en se proposant de lui payer plus tard, quand il aura de l'argent. C'est pourquoi la loi lui impose le serment pour le forcer à avouer la dette entière, s'il le doit.

On peut donc admettre que si le débiteur nie la dette entière, il dit probablement la vérité, et il est acquitté sans serment, car un débiteur n'oserait guère se montrer si ingrat envers son bienfaiteur pour nier la dette entière. Mais cette idée ne s'applique pas au gardien, qui oserait bien nier le dépôt entier devant le demandeur, qui ne lui a rendu aucun service. C'est pourquoi le gardien doit prêter serment, quand même il nie le dépôt entier sous prétexte de vol.

Ramé, fils de Hama, dit dans une beraïtha : Quatre gardiens, le *schomer h'inam*, gardien pour rien, le *schoel*, celui qui emprunte l'objet, le *nosé s'akhar*, le gardien pour salaire, et le *s'okher*, celui qui loue l'objet, ces quatre gardiens, s'ils refusent de rendre l'objet sous un prétexte quelconque, par

[1] Le célèbre commentaire rabbenou Ascher rejette cette idée.
[2] V. ma traduction du traité Kethouboth, p. 9.

exemple en disant que l'objet s'est perdu par un accident imprévu, etc., ils ne sont obligés de prêter serment que s'ils avouent une partie du dépôt [1].

Rabbi H'iya, fils de Joseph, dit : Le gardien qui refuse de rendre le dépôt sous le faux prétexte de vol [en affirmant le prétexte par un faux serment] n'est condamné à l'amende que si avant de prêter le serment, il avait mis la main sur le dépôt, c'est-à-dire qu'il en a fait un usage [2]. Rabbi, H'iya fils d'Abba, dit au nom de rabbi Johanan qu'il faut rejeter cette idée.

Rabbi Abin raconte que rabbi Ylaa dit au nom de rabbi Johanan : Un gardien refuse de rendre le dépôt, en prétextant qu'il s'est perdu sans qu'il y ait eu de sa faute, et il prête un faux serment; puis il dit que le dépôt était volé et il prête un nouveau serment; dans ce cas il n'est pas condamné à l'amende du double, comme un voleur, pour avoir prêté serment que l'objet était volé, car ce serment était inutile et il n'a pas servi pour acquitter le gardien, puisqu'il était déjà acquitté par le premier serment qu'il a prêté. Il n'y a donc que le premier serment qui compte; or, le gardien qui prête un faux serment que le dépôt s'est perdu, n'est pas condamné à l'amende du double.

Rab Schescheth dit : Le gardien qui refuse de rendre le dépôt sous prétexte que ce dépôt était volé et qui l'affirme par un faux serment, n'est pas condamné à l'amende du double, s'il a mis la main sur le dépôt avant de prêter serment [3]. Rab Nahaman veut conclure d'un passage que le gardien est toujours condamné à l'amende du double, qu'il ait mis la main sur le dépôt ou non.

Question. — Ramé, fils de Hama, exprime le doute suivant : On sait que si un gardien prête un faux serment que le dépôt était volé, pour ne pas rendre le dépôt, et qu'il avoue ensuite

---

[1] Le célèbre commentaire rabbenou Ascher rejette l'idée de Ramé fils de Hama.

[2] Cette idée est également rejetée par rabbenou Ascher.

[3] Le célèbre commentaire rabbenou Ascher rejette cette idée.

que le serment était faux, il doit ajouter au capital la cinquième partie; si après avoir prêté le faux serment que le dépôt était volé, des témoins sont venus le démentir, il est condamné à l'amende du double, et il est affranchi du paiement de la cinquième partie. Est-ce une règle générale que les deux amendes, le double et la cinquième partie, ne doivent jamais se payer ensemble, de sorte que celle du double affranchit toujours du paiement de la cinquième partie, ou bien il peut arriver qu'on paie les deux amendes à la fois, mais on ne paie pas la cinquième partie en expiation du faux serment pour lequel on subit déjà la condamnation de payer l'amende du double? Supposons qu'un gardien refuse d'abord de rendre le dépôt en disant et en prêtant serment qu'il a été volé, puis viennent des témoins pour le démentir; il est donc condamné à l'amende du double; puis il dit et prête serment que le dépôt a été perdu, sans qu'il y ait eu de sa faute; Fol. 108), enfin il avoue que le dernier serment était également faux. Dans ce cas le gardien ne donnera pas la cinquième partie pour le deuxième serment, si on admet que les deux amendes, le double et la cinquième partie, ne doivent jamais se payer à la fois; mais il sera obligé de donner la cinquième partie pour le deuxième serment, tout en payant l'amende du double pour le premier, si on admet qu'on peut condamner aux deux amendes celui qui prête deux faux serments; en d'autres termes qu'un individu condamné à l'amende du double par une cause quelconque peut encore être condamné à la cinquième partie par suite d'une autre cause.

Réponse. — Rabba répondit : On lit dans une mischnah : Un homme rencontrant un individu dans la rue, lui demande : Où est mon bœuf que tu as volé? Celui-ci répond : Je ne l'ai pas volé. — Je t'impose un serment. — Celui-ci répond : Amen. Puis viennent des témoins qui disent qu'il l'a volé. Dans ce cas le voleur paie l'amende du double. Si le voleur, après avoir prêté le serment, avoue lui-même que le serment était faux, il paie le capital, la cinquième partie et il offre au temple le sacrifice appelé *ascham*. On dit donc ici que le voleur

donne la cinquième partie, parce qu'il a fait l'aveu spontanément. Il en résulte que s'il fait l'aveu après la déposition des témoins, il n'est pas obligé de donner la cinquième partie, parce qu'il donne déjà l'amende du double. Or, ici les deux amendes ne sont pas la suite d'une seule cause; car l'amende du double est imposée au voleur, non pas pour le faux serment, mais pour le vol constaté par les témoins, et la cinquième partie serait l'amende pour avoir prêté un faux serment. Il en résulte donc qu'un individu condamné à l'amende du double par une cause quelconque ne peut plus être condamné à la cinquième partie par le faux serment [cela veut dire qu'on ne condamne pas un homme à payer les deux amendes au même individu pour le même objet. Car s'il est condamné à l'amende du double pour le vol d'un objet, il n'y a pas de motif pour ne pas le condamner à la cinquième partie s'il prête un faux serment pour un autre objet].

Rabbina avait des doutes pour le cas où les deux amendes, le double et la cinquième partie, devraient être imposées à deux personnes pour le même objet, par exemple : un homme donne son bœuf à deux gardiens; quand il vient le réclamer, les deux gardiens disent qu'il a été volé et ils prêtent serment tous les deux; plus tard l'un des gardiens vient faire spontanément l'aveu que son serment était faux, l'autre est démenti par des témoins; le premier devrait donc être condamné à l'amende de la cinquième partie, et le second à l'amende du double. Peut-on dans ce cas imposer pour le même objet les deux amendes à la fois? Ce doute n'est pas résolu.

Rab Papa avait un autre doute, savoir : Si on peut condamner pour le même objet un individu à payer deux fois l'amende du double ou deux fois la cinquième partie; par exemple : Un gardien refuse de rendre le dépôt en disant qu'il s'est perdu sans qu'il y ait eu de sa faute, et en prêtant serment, puis il avoue que le serment était faux; plus tard il prête de nouveau serment que l'objet s'est perdu, et enfin il avoue encore que le deuxième serment était également faux; dans ce cas doit-il payer deux fois la cinquième partie, à cause des deux faux serments, ou ne paiera-t-il qu'une seule

fois cette amende? Ou bien un gardien refuse de rendre le dépôt, en disant qu'on l'a volé et en prêtant serment, puis il est démenti par des témoins; plus tard il prête de nouveau serment qu'on a volé le dépôt, et il est encore une fois démenti par des témoins. Dans ce cas le gardien paiera-t-il deux fois l'amende du double, ou ne paiera-t-il qu'une seule fois cette amende?

Réponse. — Rabba dit qu'on peut condamner le même individu pour le même objet à payer plusieurs fois l'amende de la cinquième partie.

Question. — Un individu demande à un *schomer h'inam*, un gardien sans salaire, de lui rendre son dépôt; le gardien prête serment que le dépôt a été volé et il est acquitté par le tribunal; plus tard, le gardien ayant peut-être des remords de ce qu'il n'a pas assez bien surveillé le dépôt, paie sa valeur au propriétaire; enfin on trouve le voleur qui doit payer l'amende du double. A qui le voleur paiera-t-il le double?

Réponse. — Abayé dit que le voleur le paie au propriétaire du dépôt; Rabba dit qu'il le paie au gardien, car le gardien a payé pour la valeur du dépôt au propriétaire qui, en ayant reçu le paiement, lui a cédé le droit sur l'amende; mais Abayé dit que le propriétaire n'a pas cédé ce droit au gardien, parce que celui-ci l'a obligé de l'assigner devant le tribunal avant de se décider à payer.

Le désaccord entre Abayé et Rabba tient à la manière différente, dont chacun d'eux interprète une mischnah. On lit dans la mischnah : Un homme donne à un *schomer h'inam*, un gardien sans salaire, un animal ou des objets en dépôt; l'animal ou les objets sont volés ou perdus, le gardien n'a donc qu'à prêter serment que le vol ou la perte est arrivé sans qu'il y ait eu de sa faute, et il sera acquitté. Quant au voleur, si on le trouve, il paiera l'amende du double; s'il s'agit d'un bœuf ou d'un agneau et que le voleur l'ait tué ou vendu, il paiera l'amende du quadruple ou du quintuple. Si le gardien, assigné devant le tribunal par le propriétaire du dépôt, avant qu'on ait trouvé le voleur, paie la valeur du dépôt, ne voulant pas prêter ser-

ment, c'est à lui que le voleur paiera les amendes. Si le gardien a prêté serment, ne voulant pas payer, c'est au propriétaire que le voleur paiera les amendes. Il y a donc dans cette mischnah deux cas distincts, la *rèscha*, le premier cas, où le gardien a payé, et la *sépha*, le dernier cas, où le gardien a prêté serment. Abayé tire ses conculsions du premier cas, où il est dit qu'on paie les amendes au gardien, qui a payé *ne voulant pas prêter serment;* il en résulte que s'il ne s'est décidé à payer qu'après avoir prêté serment, il n'a pas de droits sur les amendes du voleur, qui les paie au propriétaire. Rabba, au contraire, tire ses conclusions du dernier cas, où il est dit qu'on paie les amendes au propriétaire, et non pas au gardien, qui a prêté serment, *ne voulant pas payer;* il en résulte que si, après avoir prêté serment, le gardien s'est décidé à payer, c'est à lui qu'on paie les amendes.

Question. — Un homme réclame un dépôt d'un *schomer h'inam*, un gardien sans salaire; le gardien prête serment qu'on a volé le dépôt; puis on a trouvé le voleur. Le gardien réclame l'objet du voleur, qui avoue le vol. Le propriétaire réclame à son tour l'objet du voleur, et le voleur nie, mais il est convaincu par des témoins amenés par le propriétaire. Dans ce cas le voleur doit-il payer l'amende du double, ou bien en est-il affranchi, parce qu'il a fait l'aveu du vol devant le gardien? En d'autres termes, l'aveu fait devant le gardien suffit-il ou non pour affranchir le voleur de l'amende, comme s'il l'avait fait devant le propriétaire?

Réponse de Rabba. — Cela dépend de la conduite du gardien. Si le gardien qui a prêté serment qu'on a volé le dépôt sans qu'il y ait eu de sa faute a dit l'exacte vérité, on peut supposer que si le dépôt se retrouvait le propriétaire l'aurait laissé chez le gardien; c'est donc le gardien qui le représente en s'adressant au voleur, et le voleur qui a fait l'aveu l'a fait devant le représentant du propriétaire, il est donc affranchi de l'amende, comme s'il avait avoué devant le propriétaire lui-même. Si le gardien a prêté un faux serment, le vol étant dû à son manque de surveillance, on peut supposer que si le

dépôt se retrouvait, le propriétaire n'aurait plus voulu le laisser chez le gardien; il ne peut pas non plus vouloir que le gardien aille le réclamer du voleur. Ce gardien, en s'adressant au voleur, ne le fait donc pas comme envoyé ou comme représentant du propriétaire, par conséquent l'aveu du voleur devant le gardien ne l'affranchit pas de l'amende.

Rabba avait cependant des doutes pour le cas où le gardien voulait prêter le serment qui était faux; mais qu'on l'en ait empêché, peut-il être considéré encore comme le représentant du propriétaire, puisqu'il n'a pas prêté de faux serment, ou bien ne peut-il plus représenter le propriétaire qui ne doit pas avoir confiance en lui, après qu'il a *voulu* prêter le faux serment?

C'est la variante de rab Khahana. D'après rab Tabjomé, le doute de Rabba se rapporte au cas où le gardien a prêté un faux serment.

Autre doute. — Un individu réclame d'un *schomer h'inam*, un gardien sans salaire, le dépôt qu'il lui a remis, le dépôt a été volé. Le gardien n'avait donc qu'à prêter serment pour être acquitté, mais il a payé la valeur du dépôt; puis on trouve le voleur. Le propriétaire réclame l'objet du voleur qui fait l'aveu du vol; le gardien réclame à son tour l'objet du voleur, et le voleur nie, mais il est convaincu par des témoins amenés par le gardien. Dans ce cas le voleur est-il affranchi de l'amende du double par suite de l'aveu qu'il a fait devant le propriétaire? On peut dire que le propriétaire, ayant reçu du gardien la valeur du dépôt, n'a plus aucun droit de le réclamer au voleur; par conséquent si le voleur fait un aveu devant lui, l'aveu est nul, comme s'il avait été fait devant un homme qui lui est complètement étranger. Mais on peut dire aussi que le propriétaire pouvait et devait s'adresser au voleur par reconnaissance pour le gardien qui a bien voulu lui payer la valeur du dépôt, sans y être obligé; on ne peut donc pas considérer sa réclamation comme celle d'un étranger, et l'aveu du voleur fait devant lui, en réponse à cette réclamation, doit l'affranchir de l'amende, comme s'il avait été fait

devant le propriétaire actuel de l'objet [1]. Ce doute n'est pas résolu.

Il y a divergence d'opinion entre Abayé et Rabba dans le cas suivant : Un gardien avait un dépôt qu'on lui a volé dans des circonstances tout à fait imprévues, de sorte qu'on ne peut pas l'en rendre responsable ; puis on trouve le voleur. Abayé dit : Si le gardien est un *schomer h'inam*, un gardien sans salaire, il peut assigner le voleur devant le tribunal pour reprendre l'objet, afin de le rendre au propriétaire, mais il peut aussi s'en dispenser en prêtant serment que le dépôt a été volé, sans qu'il y ait eu de sa faute, et en laissant le propriétaire faire le procès au voleur. Mais si le gardien est un *schomer s'akhar*, un gardien pour salaire, il est obligé de chercher à reprendre l'objet du voleur pour le rendre au propriétaire, quoiqu'il ne soit pas responsable du vol dans ces circonstances. Rabba dit : Quand même le gardien n'est qu'un *schomer h'inam*, un gardien sans salaire, il est obligé de chercher à reprendre l'objet du voleur, pour le rendre au propriétaire.

Question. — Il paraît que Rabba n'est pas d'accord avec rab Houna, fils d'Abin ; car rab Houna, fils d'Abin, a envoyé dire que dans un cas pareil un *schomer h'inam* peut faire le procès au voleur, ou bien s'en dispenser en prêtant serment pour être quitte vis-à-vis du propriétaire.

---

[1] Les Thossephoth disent qu'on peut tirer la conclusion de ce passage, que l'aveu du voleur ne peut l'affranchir de l'amende, que s'il est fait devant celui qui a le droit de réclamer le capital. On dit aussi plus haut [p. 307] que l'aveu ne peut affranchir de l'amende que si le coupable s'engage par l'aveu à payer quelque chose ; par exemple, le voleur qui avoue le vol, ce qui l'engage à payer la valeur de l'objet volé ; mais si le vol d'un bœuf ou d'un agneau est constaté par des témoins, ce qui oblige le voleur de payer le capital et l'amende du double, et que le voleur fasse l'aveu d'avoir vendu ou tué l'animal volé, cet aveu ne l'affranchit pas de l'amende du quadruple ou du quintuple, parce que cet aveu n'engage le voleur à rien ; on n'a donc pas de garantie qu'il fait cet aveu comme un homme qui veut sincèrement se repentir.

Réponse. — Rab Houna, fils d'Abin, veut dire peut-être que si le gardien a déjà prêté le serment avant qu'on ait trouvé le voleur, il peut encore faire le procès au voleur ou bien s'en dispenser.

Rabbah le petit avait un autre doute : Un animal mis en dépôt fut volé dans des circonstances imprévues, de sorte qu'on ne peut pas en rendre le gardien responsable; puis le voleur ramène l'animal dans la maison du gardien; enfin l'animal meurt par la faute de ce gardien. Le propriétaire de l'animal veut se faire payer la valeur de l'animal du gardien qui a causé sa mort par sa faute. Le gardien répond que sa responsabilité a cessé depuis le moment où le voleur a pris l'animal dans des circonstances où il ne pouvait pas l'empêcher. Dans ce cas peut-on acquitter le gardien, ou peut-on lui dire que sa responsabilité a recommencé depuis que le voleur lui a rendu l'animal?

Ce doute n'est pas résolu.

MISCHNAH.

Un individu demande au gardien : Où est mon dépôt? Celui-ci répond : Le dépôt s'est perdu. — Je t'impose un serment. — Le gardien dit *amen* [c'est donc comme s'il avait prêté serment]; puis viennent des témoins qui déposent qu'il a consommé lui-même le dépôt pour son usage, et que le serment était faux. Dans ce cas, le gardien paie la valeur du dépôt, et rien de plus. S'il n'y a pas de témoins et que le gardien fasse lui-même l'aveu que son serment était faux, il doit pour expier le péché payer le capital, c'est-à-dire la valeur du dépôt, y ajouter la cinquième partie, et offrir encore au temple le sacrifice appelé *ascham*. Un individu demande au gardien : Où est mon dépôt? Celui-ci répond : Le

dépôt a été volé. — Je t'impose un serment. — Le gardien dit *amen*; puis viennent des témoins qui déposent qu'il a volé lui-même le dépôt et que le serment était faux. Dans ce cas le gardien paie l'amende du double, comme un voleur [1]. S'il n'y a pas de témoins et que le gardien fasse lui-même l'aveu que son serment était faux, il doit pour expier le péché payer le capital, y ajouter la cinquième partie et offrir au temple le sacrifice appelé *ascham*.

Un individu a enlevé un objet à son père; le père l'a réclamé, mais le fils a prêté un faux serment pour être acquitté; puis le père est mort, et après sa mort le fils repentant fait l'aveu qu'il a prêté un faux serment. Dans ce cas, le fils doit, pour expier son péché, offrir au temple le sacrifice appelé *ascham*, et payer le capital entier et la cinquième partie aux autres héritiers du père, sans garder pour soi sa part de l'héritage; autrement son péché d'avoir prêté un faux serment ne serait pas expié.

---

[1] La loi mosaïque n'a pas cru devoir imposer une amende au brigand qui enlève un objet de force, pour l'empêcher de recommencer; elle a cru que la condamnation à rendre l'objet est suffisante pour l'empêcher de recommencer, et de s'exposer de nouveau à la résistance de ceux qu'il voudrait dépouiller, et de leurs amis et voisins. Mais elle a cru devoir imposer une amende au voleur pour l'empêcher de recommencer son méfait qui ne l'exposerait à rien. Il en est de même du gardien qui prétend qu'on l'a volé, prétexte facile à faire croire; il faut donc punir d'une amende des méfaits si faciles à commettre, pour empêcher qu'on ne les renouvelle plus. Mais il n'est pas facile à faire croire qu'un objet se soit perdu tout seul; le gardien qui a recours à un prétexte pareil, quoique acquitté par le tribunal, s'expose aux soupçons de tout le monde. Dans ce cas, on a pensé que la seule condamnation de rendre le capital, sans y ajouter aucune amende, sera suffisante pour empêcher qu'on ne le renouvelle plus.

Il donnera donc le capital entier et la cinquième partie aux autres fils du père, c'est-à-dire à ses frères, s'il en a, ou bien s'il était le fils unique, il le donnera aux frères de son père, comme si le père était mort sans laisser d'enfant, dans quel cas ses frères seraient les plus proches parents. Si le fils ne veut pas perdre sa part de l'héritage, ou bien s'il est pauvre, il peut expier le péché d'une autre façon. Supposons qu'il ait deux frères, et que la valeur de l'objet enlevé et la cinquième partie montent ensemble à 60 zouzes; il ne veut donc donner à ses frères que 40 zouzes, en gardant 20 pour sa part d'héritage. On partagera les terrains laissés par le père en trois parties pour les trois frères; puis le fils qui a commis le péché donnera à ses frères 40 zouzes, et il empruntera à quelqu'un 20 zouzes, et il donnera à ces deux frères une partie de son terrain qui vaut la somme de 20 zouzes; ensuite, le créancier viendra saisir pour sa dette cette partie du terrain. De cette façon le fils remplit la condition indispensable pour l'expiation du péché, ayant fait la restitution entière de l'objet enlevé, et de la cinquième partie, qui montent ensemble à 60 zouzes, et il ne perd pas sa part qui est de 20 zouzes [1].

GHEMARA.

Fol. 109). La mischnah dit que le fils doit, pour expier son péché, payer le capital entier et la cinquième partie aux au-

[1] Raschi paraît admettre que le fils emprunte 60 zouzes, et que le créancier va se faire payer 20 zouzes du terrain que le fils coupable a donné à ses frères, et il en prend 40 de ce fils lui-même. Cette méthode me semble plus compliquée que celle que j'ai adoptée

tres héritiers de son père sans garder pour soi sa part de l'héritage. Rab Joseph dit, à ce propos, que même dans le cas où le père n'a pas d'autre héritier, le fils ne doit rien garder pour soi, mais il doit pour expier son péché donner le capital entier et la cinquième partie dans la caisse de bienfaisance publique. Rab Papa ajoute qu'en donnant l'argent à la caisse de bienfaisance, il doit dire que c'est pour l'objet enlevé à son père qu'il le donne [1].

Question. — Rab Joseph dit que le fils est obligé de donner l'argent à la caisse de bienfaisance, pour expier son péché, s'il est le seul héritier de son père. Pourquoi ne peut-il pas, comme le représentant de son père, renoncer à cet argent en sa propre faveur, comme son père l'aurait pu faire s'il vivait encore. Car nous lisons dans une mischnah que, si un brigand a enlevé un objet à un individu, qu'il ait prêté un faux serment, qu'il ait ensuite fait l'aveu que ce serment était faux, et que l'individu renonce au capital même sans renoncer à la cinquième partie, le brigand n'est pas obligé, pour expier son péché, de faire un voyage pour lui remettre la cinquième partie [v. plus haut p. 417]. Il en résulte que celui auquel le brigand doit payer le capital et la cinquième partie peut y renoncer et affranchir le brigand de cette obligation. Par conséquent, dans notre cas, si le père vivait, il aurait pu renoncer au capital et à la cinquième partie en faveur du fils pour l'affranchir de ces obligations; maintenant que le père est mort, et que le fils hérite de ses droits, pourquoi ne pourrait-il pas faire en sa propre faveur ce que son père aurait le droit de faire pour lui ?

Réponse. — Rabbi Johánan répondit : Rab Joseph adopte l'opinion de rabbi A'kiba, et la mischnah qu'on vient de citer suit celle de rabbi Jossé, le Galiléen. Car on lit dans une beraïtha : Les paroles de l'Écriture « Si l'homme n'a pas de parent » [Nombres V, 8] ne peuvent pas s'appliquer à un

---

[1] Il ne doit pas s'en faire un titre d'honneur, en faisant croire qu'il le donne par charité, car ce serait une gloire non méritée.

Israélite, car il n'y a pas d'Israélite qui n'ait pas de parent. Ces paroles s'appliquent à un *gher*, étranger. Un individu a enlevé un objet à un *gher*, étranger; celui-ci réclame l'objet et l'autre prête un faux serment pour être acquitté; puis le brigand se repent, mais croyant que le *gher* est mort il porte l'argent et le sacrifice appelé *aschâm* à Jérusalem; ensuite il rencontre ce *gher* qui, au lieu de recevoir l'argent, le lui laisse à titre d'emprunt; enfin le *gher* est réellement mort. Rabbi Jossé, le Galiléen, dit que dans ce cas le brigand peut garder l'argent, car le *gher* n'a pas d'héritier. Rabbi A'kiba dit qu'il ne peut pas expier son péché, s'il ne fait pas la restitution de l'objet enlevé. D'après rabbi A'kiba la restitution est la condition indispensable de l'expiation du péché, aucun renoncement ne peut en affranchir; non-seulement quand le brigand renonce lui même en sa propre faveur, comme dans le cas où le demandeur est mort sans héritier, mais encore quand le demandeur renonce en faveur du brigand, comme dans le cas de la mischnah qu'on vient de citer, ce renoncement n'affranchit pas le brigand de son obligation de restitution pour expier le péché. C'est pourquoi notre mischnah dit que le fils ne peut pas garder sa part de l'héritage, et rab Joseph ajoute que même s'il est l'héritier unique, il doit donner l'argent à la caisse de bienfaisance publique.

D'après rabbi Jossé le Galiléen le renoncement du brigand en sa propre faveur, comme dans le cas de la beraïtha, et le renoncement du demandeur en faveur du brigand, comme dans le cas de la mischnah qu'on vient de citer, peut l'affranchir de l'obligation de restitution. Il ne faut pas croire que si rabbi Jossé, le Galiléen, dit dans la beraïtha que le brigand n'est pas obligé pour expier son péché de restituer l'argent, c'est parce qu'il était prêt à rendre l'objet enlevé et que le demandeur, au lieu de le recevoir, le lui ai laissé à titre d'emprunt, de sorte que le brigand est devenu un simple débiteur. Non, même sans cette circonstance le brigand pourrait garder l'argent après la mort du *gher* d'après rabbi Jossé, le Galiléen. Pourquoi alors la beraïtha ajoute-t-elle que « le *gher* lui a laissé l'argent à titre d'emprunt »? C'est pour nous apprendre

que même dans ce cas, d'après rabbi A'kiba, le brigand ne peut expier son péché sans faire la restitution de l'argent enlevé.

Question de rab Schescheth. — S'il en est ainsi, la mischnah qu'on vient de citer qui suit l'opinion de rabbi Jossé le Galiléen, à savoir que le renoncement peut affranchir le brigand de l'obligation de restitution, pourquoi parle-t-elle d'un cas où le demandeur renonce en faveur du brigand? Elle devrait citer un cas, comme celui de la beraïtha, pour nous apprendre que même le renoncement du brigand en sa propre faveur peut l'affranchir de l'obligation de restitution, et à plus forte raison celui du demandeur. Notre mischnah et rab Joseph, qui suivent l'opinion de rabbi A'kiba qu'aucun renoncement ne suffit pour expier le péché, pourquoi parlent-ils d'un cas du renoncement du brigand lui-même en sa propre faveur? Ils devraient parler d'un cas où le demandeur renonce en faveur du brigand, pour nous apprendre que même dans ce cas le brigand n'est pas affranchi de l'obligation de restitution pour expier son péché.

Réponse de rab Schescheth. — Notre mischnah et rab Joseph, ainsi que la mischnah qu'on vient de citer, suivent tous l'opinion de rabbi Jossé le Galiléen, qui fait une distinction entre les deux renoncements; il admet bien que le renoncement du demandeur en faveur du brigand est suffisant pour l'affranchir de l'obligation de restitution; car le brigand est prêt à payer, mais le demandeur y renonce et ne veut pas le recevoir. Mais il n'admet pas que dans le cas de notre mischnah et de rab Joseph, le fils peut renoncer en sa propre faveur après la mort de son père, et garder l'objet enlevé. Si rabbi Jossé, le Galiléen, dit dans la beraïtha que le brigand peut garder l'argent après la mort du *gher*, c'est parce que le brigand était déjà prêt à le rendre et que celui-ci, au lieu de le recevoir, le lui a laissé à titre d'emprunt, de sorte que le brigand est devenu un simple débiteur.

Réponse de Rabba. — Notre mischnah et rab Joseph, ainsi

que la mischnah qu'on vient de citer, suivent tous l'opinion de rabbi A'kiba, car c'est rabbi A'kiba qui fait la distinction entre les deux renoncements, à savoir que le renoncement du demandeur en faveur du brigand est suffisant pour affranchir celui-ci de l'obligation de restitution, mais non pas le renoncement du brigand lui-même en sa propre faveur [1].

Question. — Si c'est rabbi A'kiba qui admet la distinction, son adversaire, rabbi Jossé, le Galiléen, est donc d'avis que même le renoncement du brigand lui-même en sa propre faveur est suffisant pour l'affranchir de l'obligation de restitution, comme dans le cas où il enlève quelque chose à un *gher* qui est mort sans laisser d'héritiers. Comment l'Écriture dit-elle donc que si le *gher* meurt sans laisser d'héritiers, le brigand doit remettre l'argent aux prêtres?

Réponse de Rabba. — Rabbi Jossé, le Galiléen, peut dire que l'Écriture parle d'un cas où le brigand a fait l'aveu après la mort du *gher*, alors il doit pour expier son péché donner l'argent aux prêtres; mais s'il a fait l'aveu avant la mort du *gher*, c'est au *gher* lui-même qu'il aurait dû rendre l'argent, et non pas aux prêtres; si donc le *gher* meurt ensuite sans laisser d'héritier, le brigand peut le garder, comme tout ce que le *gher* possédait que tout le monde peut prendre après sa mort.

MISCHNAH.

Fol. 110). Un individu enlève un objet à un *gher*, étranger; puis celui-ci réclame et le brigand prête un faux serment pour être acquitté; enfin il fait l'aveu

---

[1] Rabba préfère mettre tous d'accord avec rabbi A'kiba, probablement à cause de la règle générale d'après laquelle toutes les fois que rabbi A'kiba n'a qu'un seul adversaire, on adopte son opinion, comme dans notre cas où rabbi Jossé, le Galiléen, est son seul adversaire; ou peut-être aussi parce que la plupart des mischnajoth anonymes sont rédigées d'après rabbi A'kiba et ses disciples.

que le serment était faux, ce qui l'oblige à payer le capital, à y ajouter la cinquième partie, et à offrir au temple le sacrifice appelé *ascham*, mais le *gher* est mort sans laisser d'héritiers. Dans ce cas, le brigand donnera l'argent aux prêtres et il apportera le sacrifice à l'autel. Si en portant l'argent et le sacrifice à Jérusalem, il est mort en route, on rend l'argent à ses héritiers, et on laisse l'animal destiné au sacrifice jusqu'à ce qu'il devienne impropre pour le temple, pour qu'on puisse le vendre et en donner l'argent au trésor sacré [1]. Si le brigand rend d'abord l'objet enlevé et offre ensuite le sacrifice au temple, il a bien rempli ses devoirs; mais s'il offre le sacrifice avant d'avoir rendu l'objet enlevé, le sacrifice est nul; il est donc obligé d'en apporter un autre après avoir rendu l'objet enlevé. S'il a payé le capital avant d'offrir le sacrifice au temple, mais qu'il n'ait pas encore payé la cinquième partie, le sacrifice est valable, le brigand n'a qu'à payer la cinquième partie [2].

---

[1] Il résulte de cette mischnah, qu'aucun acte fait après la mort du pécheur ne peut servir à expier le péché.

[2] il résulte de cette mischnah, comme de beaucoup d'autres passages, que si l'on fait du tort à son prochain, les sacrifices, les prières et les actes de contrition que l'on fait devant Dieu, n'ont aucune valeur, tant que le tort n'est pas réparé, et qu'on n'a pas dédommagé son prochain.

DIXIÈME PEREK

MISCHNAH.

Fol. 111). Si un individu a enlevé à quelqu'un un objet et qu'il l'ait donné avant de mourir à ses enfants pour le consommer, ou qu'il leur ait laissé l'objet intact, les enfants ne sont pas condamnés au paiement [la ghemara va l'expliquer]. Si l'objet enlevé n'est pas de ceux qui sont destinés à être consommés, mais qu'il constitue un capital durable, comme un immeuble, les enfants sont condamnés au paiement [1].

GHEMARA.

Rab H'isda dit : Si un brigand a enlevé un objet à une personne, et qu'un autre individu l'ait mangé, le propriétaire peut à volonté se le faire payer par le brigand ou par l'individu qui l'a mangé. Car tant que le propriétaire n'a pas renoncé à l'objet, cet objet reste sa propriété; par conséquent celui qui

---

[1] Le texte dit : *dabar schej* esch *bo ah'arijoth*, un objet dans lequel il y a *ah'arijoth*, pluriel de *ah'arith*.

C'est une locution qui désigne, dans le Thalmud, d'ordinaire un immeuble ; mais la ghemara dit qu'il en est de même d'un bœuf destiné aux travaux du champ, d'un âne destiné à être conduit chargé de fardeaux, d'une table sur laquelle on mange, etc. ; c'est pourquoi j'ai traduit la mischnah selon l'interprétation de la ghemara [v. p. 463].

le mangé peut être condamné, comme s'il l'avait enlevé lui-même au propriétaire.

Question. — Notre mischnah dit que les enfants qui ont consommé l'objet enlevé par leur père, ne sont pas condamnés au paiement. Pourquoi donc rab H'isda dit-il que celui qui a mangé l'objet chez le brigand est obligé de le payer, si le propriétaire le réclame de lui ?

Réponse. — Notre mischnah parle d'un cas, où les enfants ont consommé l'objet, après que le propriétaire y a renoncé [1].

Notre mischnah dit que les enfants ne sont pas condamnés au paiement pour l'objet enlevé que leur père leur a laissé intact. Ramé, fils de H'ama, en tire la conclusion qu'un héritier est sous ce sapport assimilé à un acheteur. Car si le propriétaire renonce à l'objet enlevé et que le brigand le vende ensuite à quelqu'un, l'acheteur n'est pas obligé de le rendre au propriétaire ; c'est le brigand seul qui est condamné à en payer la valeur. C'est pourquoi la mischnah dit que si le propriétaire a renoncé à l'objet enlevé et qu'ensuite le brigand soit mort, son héritier, assimilé à un acheteur, n'est pas condamné au paiement [2].

Réplique. — Rabba réplique [avec raison] que l'héritier ne peut pas du tout être assimilé sous ce rapport à un acheteur ; si donc l'objet enlevé est intact, l'héritier est toujours obligé de le rendre au propriétaire ; mais notre mischnah parle d'un cas où l'objet laissé intact par le père a été consommé par

---

[1] On a dit plus haut [p. 275], que s'il y a *yousch*, renoncement de la part du propriétaire, le brigand peut garder, d'après Rabbah, l'objet, sauf à en payer la valeur en argent ; c'est une des nombreuses lois de faveur pour encourager les repentants. Si donc après le *yousch* un autre individu s'empare de l'objet, le propriétaire ne peut rien réclamer de lui ; le brigand seul reste obligé de lui en rendre la valeur. [Comparez plus haut, le *yousch* et le *schinouj*, le changement, p. 275.]

[2] Le célèbre commentaire rabbenou Ascher rejette l'idée de Ramé, fils de H'ama.

les enfants après la mort du père; dans ce cas ils ne sont pas obligés d'en payer la valeur. Car rabbi Oschiá lit aussi dans une beraïtha : Si l'objet enlevé est intact, l'héritier est obligé de le rendre au propriétaire. Si cet objet n'existe plus, l'héritier n'est pas obligé d'en payer la valeur; à moins que son père ne lui ait laissé des immeubles en héritage, car alors le propriétaire peut se faire payer de ces immeubles [1].

Question. — La beraïtha et la mischnah disent ici que si l'héritier a consommé l'objet enlevé après la mort de son père, il n'est pas obligé d'en rendre la valeur. Est-ce qu'elles n'admettent pas l'idée de rab H'isda qui dit plus haut que, si un brigand a enlevé un objet à une personne, et qu'un autre l'ait mangé, le propriétaire peut, s'il le veut, se le faire payer par celui qui l'a mangé ?

Réponse. — Rab H'isda parle d'un cas où le propriétaire n'a jamais renoncé à l'objet, et il peut répondre que la beraïtha et la mischnah parlent d'un cas où le propriétaire a renoncé à l'objet avant que l'héritier l'ait consommé.

Fol. 112.) Rab Ada, fils d'Ahabah, a une autre variante. D'après lui les paroles de Ramé, fils de H'ama, et la réplique de Rabba ne se rapportent pas du tout à notre mischnah, mais à la beraïtha qui suit. On lit dans cette beraïtha : Si un individu laisse en mourant à ses enfants de l'argent provenant de l'usure, les enfants ne sont pas obligés de le rendre au débiteur, quoiqu'ils sachent que cet argent provient de l'usure. C'est de cette beraïtha que Ramé, fils de Hama, veut

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit, qu'à l'époque thalmudique on suivait la règle générale, qu'un héritier n'était pas obligé de payer les dettes du défunt, s'il n'en a hérité que du mobilier. Mais de nos jours, dit rabbenou Ascher, nous n'admettons plus cette règle ; le créancier peut à présent se faire payer les dettes du défunt de tout ce qu'il est resté de lui, soit immeuble, soit du mobilier. Nous admettons donc aussi que les enfants du brigand doivent payer la valeur des objets enlevés, quand même ce brigand n'aurait laissé que du mobilier, soit avant le renoncement du propriétaire, soit après le renoncement [v. rabbenou Ascher, fol. 142].

tirer la conclusion que l'héritier est assimilé sous ce rapport à un acheteur; mais Rabba le réfute en disant que l'héritier n'est pas du tout assimilé à un acheteur, mais que l'obligation de rendre l'usure que le débiteur a donné volontairement n'incombe qu'au créancier lui-même qui l'a pris, et non pas à son héritier qui n'est pas coupable.

On lit dans une beraïtha : Si un individu a enlevé à quelqu'un un objet, et qu'il l'ait donné à ses enfants avant de mourir, pour le consommer, les enfants ne sont pas obligés d'en payer la valeur au propriétaire [probablement quand le brigand n'a pas laissé des immeubles]. Si l'objet est resté intact après la mort du brigand, et que les enfants soient majeurs, ils doivent payer; s'ils sont mineurs, ils ne paient pas [c'est, dit Raschi, l'opinion de Soumkhous [1] que les autres docteurs n'admettent pas]. Si les enfants sont majeurs et qu'ils disent [d'après la correction de Rabba] que leur père a déjà payé, ils sont acquittés [2].

On lit dans une autre beraïtha : Si un individu a enlevé à quelqu'un un objet, et qu'il l'ait donné à ses enfants pour le consommer, les enfants ne sont pas obligés d'en payer la valeur au propriétaire. Si l'objet reste intact [d'après la correction de rab Papa], les enfants, qu'ils soient majeurs ou mineurs, sont obligés de le rendre.

Rabba dit : Si un individu a emprunté une vache pour un certain nombre de jours, et qu'il soit mort, les héritiers peuvent continuer à se servir de la vache jusqu'à la fin du terme; si la vache est morte par un accident imprévu, les enfants n'en sont pas responsables, c'est-à-dire ils ne sont pas obligés d'en

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher et le rab Alphas rejettent l'idée de Soumkhous.

[2] Les Thossephoth et rabbenou Ascher disent que, si l'objet enlevé existe, ils sont obligés de le rendre, et ils ne peuvent pas alléguer que leur père l'a payé. Car, dit rabbenou Ascher, le père lui-même ne serait pas acquitté, s'il disait qu'il avait acheté plus tard l'objet qu'il avait d'abord enlevé. Mais la beraïtha parle, disent ces docteurs, d'un cas où le demandeur n'a pas de témoins pour constater que l'objet était enlevé par le défunt. Dans ce cas,

payer la valeur au propriétaire [1]. Si les enfants croyaient que la vache appartenait à leur père et qu'ils laient tuée pour manger sa viande, ils doivent payer le prix de la viande à bon marché. Cela veut dire, d'après Raschi, ils paieront les deux tiers du prix actuel. Ils ne sont pas obligés de payer le prix entier; car ils peuvent dire que s'ils savaient que la vache ne leur appartenait pas et qu'ils devraient payer le prix entier, ils se seraient abstenus de manger de la viande. Raschi ajoute qu'ils rendront dans ce cas la peau de la vache.

Si le père leur a laissé des immeubles, ils sont condamnés au paiement entier. Cela se rapporte [d'après la variante admise par rabbenou Ascher] au dernier cas, où Rabba dit que si les enfants croyant que la vache leur appartenait l'avaient tuée, ils ne paient que les deux tiers du prix de la viande. C'est à ce cas que Rabba ajoute que si le père leur a laissé des immeubles, ils doivent payer le prix entier [2]. Quant au premier cas, où Rabba dit que si la vache est morte par un accident après la mort de leur père, les enfants n'en sont pas responsables et qu'ils ne doivent rien payer; ils sont acquittés même quand leur père a laissé des immeubles, car l'obligation de payer la valeur de la vache ne date pas du jour de l'emprunt, mais du jour de l'accident, et dans ce jour le père était déjà mort, et les enfants n'ont pris sur eux aucune responsabilité. Comme le dit rab Papa : Si un individu a volé une vache, et qu'il l'ait tuée le samedi, il est condamné au paiement, car il était déjà condamné pour le vol, avant d'être condamné à mort pour le sabbath [3]. S'il a emprunté une

---

les enfants peuvent dire que leur père l'a payé plus tard; car s'ils voulaient mentir, ils auraient pu dire que leur père n'avait rien enlevé.

[1] Le père aurait été, comme *schoel*, celui qui emprunte, responsable, si la vache était morte par un accident.

[2] Rabbenou Ascher dit que, de nos jours, où nous ne faisons pas de distinction entre immeubles et du mobilier, le propriétaire de la vache peut se faire payer le prix entier, même du mobilier que le défunt a laissé à ses enfants en héritage.

[3] Je crois que cela veut dire : Le voleur est condamné à mort pour avoir violé le sabbath; cependant, il paie l'amende du double

vache et qu'il l'ait tuée le samedi, il n'est pas obligé de payer; car c'est pour la même action qu'il devrait être condamné à mort pour la violation du sabbath et au paiement pour avoir tué un animal qui n'est pas le sien, et on admet le principe *non bis in idem*. Il en résulte donc que d'après rab Papa, l'obligation de payer la valeur de la vache ne date pas du jour de l'emprunt, mais du jour de la mort de l'animal.

On lit dans une beraïtha : Si un individu a enlevé à quelqu'un un objet, et qu'il l'ait donné à ses enfants avant de mourir, pour qu'ils le consomment pour leur usage, les enfants ne sont pas obligés d'en payer la valeur; si l'objet enlevé est resté, les enfants sont obligés de le rendre, qu'ils soient majeurs ou mineurs. On dit au nom de Sonmkhous, que les enfants mineurs ne sont pas obligés de rendre l'objet [1].

Un fait s'est présenté, où rabbi Jérémie voulant entrer dans la maison de son beau-père après sa mort, en disant qu'il l'avait achetée ou reçue en don avant la mort, le fils de celui-ci, encore mineur, ferma la porte devant son beau-frère, en disant qu'il a hérité de la maison de son père. Rabbi Jérémie s'adressa donc à rabbi Abin, qui lui répondit : L'enfant veut garder son héritage et il le peut. — Mais je peux amener des

---

pour le vol, malgré le principe *non bis in idem*, parce que cette amende est due à une autre action; mais il ne paie pas la deuxième amende du quintuple pour avoir tué la vache, car c'est la même action qui entraîne déjà la peine de mort. C'est ce que dit la mischnah plus haut [fol. 74, verso]. Je ne comprends pas pourquoi Raschi et rabbenou Ascher disent qu'il doit payer le quintuple; car rien ne prouve que rab Papa adopte l'opinion citée par Raschi, et la mischnah dit que le voleur paie le double et non pas le quintuple [plus haut, p. 305].

Il y a ici un *passage remarquable* de Raschi. Raschi fait ici une bonne critique, en effaçant une ligne entière de la ghemara, qu'il considère comme intercalée par la faute d'un copiste, qui l'aurait trouvée dans le traité Khethouboth, à propos des paroles de Rabba, et il l'aurait placée ici par erreur à propos de celles de rab Papa [fol. 112, recto, article *hajetah parah*]. J'ai fait une critique analogue dans synhédrin [v. ma législation criminelle du Thalmud, p. 82].

[1] J'ai déjà rappelé plus haut [p. 453] que rabbenou Ascher et rab Alphas, rejettent l'idée de Soumkhous.

témoins pour constater que j'ai demeuré dans la maison du vivant de son père. Rabbi Abin répliqua, que le tribunal ne peut pas recevoir la déposition des témoins en l'absence de celui contre qui ils déposent; or, ton beau-frère étant mineur, sa présence ne suffit pas, il faudra attendre jusqu'à ce qu'il devienne majeur. Rabbi Jérémie veut prouver qu'il n'est pas nécessaire d'attendre la majorité; puisque la beraïtha susmentionnée dit que, si un individu enlève à quelqu'un un objet et qu'il meure laisant l'objet intact, ses enfants, même mineurs, sont obligés de le rendre. Rab Abin répond en s'en rapportant à Soumkhous qui acquitte les enfants mineurs. Mais rabbi Jérémie n'accepte pas l'idée de Soumkhous. Rabbi Abouhou cite en faveur de rabbi Jérémie l'opinion que rab Joseph, fils de Hama, dit au nom de rabbi Oschiá : Si un enfant mineur s'est emparé [en se faisant aider par ses esclaves] du champ d'un autre en prétendant qu'il lui appartient, et qu'il y ait des témoins qui peuvent déposer contre lui, il n'est pas nécessaire d'attendre sa majorité, mais on peut le condamner tout de suite à quitter le champ, en lui disant qu'arrivé à sa majorité il pourra apporter ses preuves qu'on examinera. Mais on répondit à rabbi Abouhou que les deux cas ne se ressemblaient pas. Rabbi Oschiá parle d'un cas où l'enfant s'empare d'un champ, qu'il n'a pas reçu de son père; mais le beau-frère de rabbi Jérémie retient la maison que son père lui a laissée. Il faut donc que rabbi Jérémie attende la majorité de son beau-frère pour lui faire ses réclamations.

Rab Aschè dit au nom de rab Schabethaï que le tribunal peut recevoir la déposition des témoins en l'absence de celui contre qui ils déposent. Cela s'applique, d'après rabbi Jossé, fils de Hanina, aux cas urgents, où la personne contre qui ils veulent déposer est malade, ou les témoins sont près de mourir, ou bien les témoins veulent émigrer au delà des mers et que la personne contre qui ils déposent ait été avertie et qu'elle ne se soit pas présentée.

Rab Joudah dit au nom de Samuel, que le tribunal peut recevoir la déposition des témoins en l'absence de celui contre qui ils déposent. Mar Oukba raconte à ce propos que Samuel

lui-même lui a dit qu'il ne le permet que dans le cas où l'individu s'est déjà présenté devant le tribunal, mais qu'il ne veut pas revenir pour assister à la déposition des témoins. Mais si le procès n'a pas encore commencé, on ne peut pas recevoir la déposition des témoins en l'absence de l'individu contre qui ils veulent déposer; car l'individu peut dire qu'il veut s'adresser au grand tribunal [1], en supposant que son

---

[1] Quel est ce grand tribunal? Raschi dit : c'est celui de la Palestine; ou bien Raschi veut dire le grand tribunal de la Palestine, car il y en avait dans chaque ville. Les Thossephoth disent : C'est le tribunal dont les membres sont plus savants. Il y a, disent les Thossephoth et rabbenou Ascher, une différence entre *grand tribunal* et *beth ha-vaad*, tribunal fixe. Je crois qu'on peut conclure de tout cela qu'il y avait une certaine hiérarchie entre les tribunaux, et le *grand tribunal* était le tribunal de première instance, qui étendait sa juridiction sur plusieurs villes, dont chacune avait un *tribunal fixe* de second ordre, lequel, à son tour, étendait sa juridiction sur les endroits voisins qui n'avaient pas de tribunaux fixes, mais des juges qui tenaient séances seulement au cas de besoin.

D'après les Thossephoth, le créancier pouvait seul forcer le débiteur d'aller se présenter devant le *tribunal fixe* de second ordre, au lieu de se faire juger dans sa ville où il n'y avait que des juges tenant séance au cas de besoin ; tandis que le débiteur ne pouvait pas forcer le créancier d'y aller. Mais le débiteur, comme le créancier, pouvait forcer l'adversaire de se présenter devant le *grand tribunal*. Le rabbenou Ascher dit que, dans ce cas, il est probable que celui qui voulait forcer l'adversaire de faire un voyage pour se présenter devant le *grand tribunal*, devait d'abord exposer ses motifs devant les juges de son pays, qui décidaient s'il y a lieu de faire voyager son adversaire. Je crois qu'on ne pouvait forcer l'adversaire de faire le voyage qu'à la condition que celui-ci devait, sans le procès, aller dans la ville où se trouve le *grand tribunal*, de sorte qu'il pouvait s'adresser au *grand tribunal* sans faire aucun sacrifice d'argent ou de temps. Ce qui arrivait fréquemment, le *grand tribunal* se trouvant dans le chef-lieu où tout le monde allait fréquemment pour affaires. Mais il est impossible d'admettre que, si deux pauvres ont un procès entre eux pour un sicle, le défendeur, sachant que son adversaire ne fait jamais de voyage dans le chef-lieu où se trouve le grand tribunal, puisse échapper à la justice sous prétexte de vouloir forcer son adversaire de dépenser 100 sicles pour le voyage, afin de lui faire le procès de 1 sicle devant le *grand tribunal*. Ce qui prouve que ma manière de voir est

adversaire va sans cela dans la ville où se trouve ce grand tribunal.

Question. — S'il en est ainsi [c'est-à-dire s'il s'agit d'un cas où les deux adversaires font pour leurs affaires le voyage dans la ville, où se trouve le grand tribunal], on ne pourra jamais recevoir la déposition des témoins en l'absence de l'individu contre lequel ils veulent déposer, quand même le procès aurait déjà commencé, si cet individu ne veut pas venir assister à la déposition ; car il pourra toujours empêcher la déposition, en disant qu'il veut s'adresser au grand tribunal.

Réponse. — Rabbina répondit : Samuel veut dire que le procès a commencé devant les juges du pays par suite d'une lettre qu'ils ont reçue du *grand tribunal* de juger le procès; dans ce cas l'individu contre lequel les témoins veulent déposer, ne peut plus refuser d'assister à la déposition, sous prétexte qu'il veut s'adresser au grand tribunal.

Rab dit : Un individu a un acte pourvu de la signature des témoins. Il s'agit donc de faire légaliser la signature devant le tribunal. Mais les témoins veulent émigrer au delà des mers, et il faut se presser de faire la légalisation avant leur départ. Dans ce cas, dit Rab, on peut légaliser leur signature même en l'absence de l'individu contre qui l'acte témoigne. Rabbi Johanan dit, au contraire, qu'on ne peut pas le faire.

Rabba dit : Il faut adopter comme une *halakhah* [1] l'idée de Rab, qu'on peut légaliser la signature des témoins en l'absence

---

exacte, c'est que la ghemara dit plus bas [p. 462 et 463] que, même quand un individu voulait en assigner un autre devant les juges de sa ville natale, il ne pouvait le forcer d'apparaître les jours ordinaires où il travaille aux champs [à l'exception du lundi ou jeudi], ni le mois de *nissan*, ni le mois de *thischri*, à cause des travaux du champ. A plus forte raison, si l'adversaire occupé aux champs veut bien se déranger pour apparaître devant les juges de son pays, le jeudi ou le lundi, on ne pouvait pas le forcer d'aller faire un voyage qui l'obligerait d'abandonner son champ pendant des semaines entières. [Voir, du reste, ma Législation criminelle du Thalmud, p. 77.]

[1] *Halakhah*, loi [v. ma Législation criminelle du Thalmund, p. 217].

de l'individu contre qui ils témoignent; même dans le cas où celui-ci est là et proteste contre la légalisation, en disant que la signature est fausse. Mais s'il demande qu'on lui fixe un terme, pour qu'il amène des témoins en sa faveur qui annuleront l'acte, on lui accorde sa demande. S'il ne se présente pas au terme, on attend un lundi, un jeudi et le lundi suivant [1]. S'il ne se présente pas encore, on écrit contre lui une pethih'ah [2] pour l'espace de 90 jours. Les premiers 30 jours on ne fait pas encore de saisie, car il s'occupe peut-être et cherche à emprunter de l'argent. Les autres 30 jours on ne fait pas non plus de saisie, car il est possible qu'il n'a pas pu emprunter et il cherche à vendre quelque chose pour avoir de l'argent. Les derniers 30 jours on ne fait pas encore de saisie, car il a peut-être trouvé un acheteur, et l'acheteur cherche de l'argent. Mais s'il ne s'est pas présenté à la fin des 90 jours, on écrit une *adrakhtha* [3] à ses propriétés.

Tous ces termes ne sont accordés au débiteur que s'il dit qu'il viendra payer; mais s'il dit qu'il ne veut pas venir, on écrit tout de suite l'*adrakhtha*, la saisie. Ces termes ne s'accordent du reste qu'à un débiteur qui a besoin peut-être de temps pour chercher de l'argent; mais s'il s'agit d'un dépôt qu'il ne rend pas, quand même il promet de venir, on ne lui accorde pas ces termes, et on écrit tout de suite la saisie.

---

[1] Les lundis et les jeudis étaient les jours des séances judiciaires.

[2] Je crois que le mot *pethih'ah* vient de *pathah'*, commencer, et il signifie le commencement de la série d'actes qui aboutit à la saisie. On fait connaître à l'individu par cet écrit, qu'il est menacé de saisies par le tribunal.

Je ne sais pas pourquoi les commentaires disent que c'était un écrit de *schamtha*, espèce d'excommunication. La ghemara dit plus bas [p. 461] : « cela s'applique à la *schamtha* et non pas à la *pethih'ah*. » Il en résulte que la *pethih'ah* signifie autre chose que la *schamtha*.

[3] *Adrakhtha* vient de *hadrikh*, poursuivre, chercher à atteindre ou à saisir; ce mot signifie donc *poursuite, saisie*. Avec cet écrit, on saisit les propriétés du débiteur pour payer au créancier l'équivalent de la dette.

Dans tous les cas on n'écrit de saisie que sur des immeubles, mais non pas sur du mobilier; car le demandeur, en saisissant le mobilier, pourrait le consommer ou cacher, et quand le débiteur viendra plus tard avec des témoins pour annuler l'acte de la dette, il ne trouvera plus son mobilier. Mais si le créancier possède des immeubles, il peut saisir du mobilier, car si le débiteur vient plus tard annuler l'acte de la dette et qu'il ne trouve plus son mobilier, il pourra à son tour saisir l'immeuble du créancier. La ghemara n'accepte pas cette idée, et elle dit, au contraire, qu'on n'écrit pas la saisie sur du mobilier, quand même le demandeur possède des immeubles, car les immeubles peuvent perdre de leur valeur.

Quand on veut écrire la saisie, on en avertit d'abord le défendeur. Cela s'applique au cas où il est assez près pour qu'on puisse le faire; mais s'il est éloigné, on ne l'avertit pas [on se contente alors des avertissements faits avant les 90 jours]. Si le défendeur est éloigné, mais s'il y a des parents ou des caravanes qui vont dans l'endroit de son séjour actuel, on l'avertit et on attend le retour des caravanes jusqu'à 12 mois. C'est ce qui est arrivé à Mar Ah'a, dont le débiteur était éloigné, et Rabbina l'a fait attendre 12 mois jusqu'à ce que les caravanes sont revenus de *Bè h'ouzai*, pour apporter une réponse du débiteur. La ghemara n'accepte pas ce terme. Le cas de Mar Ah'a, dit-elle, était un cas exceptionnel; il avait affaire à un homme très-fort, il n'aurait pu rien saisir chez lui, si celui-ci n'avait pas en main l'écrit de saisie [1]. Mais en règle générale, dit la ghemara, on n'attend que jusqu'à la prochaine séance judiciaire; si par exemble on juge le lundi, on envoie quelqu'un pour qu'il aille mardi chez le débiteur, qui pourrait venir mercredi et se présenter devant le tribunal dans la séance de jeudi.

---

[1] C'est en voyant l'écrit qu'il a eu peur. Je crois qu'il manque dans le texte le mot *lo*, Non; il faut lire : « *i lo havé matjé*, » si *l'adrakhtha*, la saisie, ne serait pas arrivée.

Rabbina dit : Le *schlouh'a derabanan* [1] est cru sur parole comme deux témoins, s'il dit que le plaideur refuse de se présenter. Mais cela s'applique seulement au cas où on veut, sur sa déposition, punir un récalcitrant de la *schamtha* [2], mais non pas où la décision pourrait entraîner une perte d'argent à l'individu contre qui il dépose, comme dans le cas où il dépose qu'ayant assigné le défendeur de se présenter, celui-ci l'aurait refusé, et qu'on voudrait, par suite de cette déposition, écrire une *pethiah'ah,* l'avertissement ou le commencement de la procédure de la saisie, car il faudra donner un zouze à l'écrivain et le défendeur sera obligé de le payer plus tard [3].

Rabbina dit : Quand on a besoin d'indiquer le jour fixé par le tribunal à un des plaideurs, et qu'on ne le trouve pas chez lui, il n'est pas nécesaire de revenir pour le dire à lui-même, mais on peut se contenter de le dire à sa femme ou à ses voisins qui se chargent de le dire au plaideur [4]. Cela s'applique au cas où le plaideur n'est pas dans la ville, car alors la femme ou les voisins comprennent l'importance de la commission dont ils se sont chargés.

---

[1] *Schlohu'a devanaban* ou *schaliah' beth din,* était un homme au service du tribunal, qui devait assigner les parties et faire les commissions de la justice.

[2] *Schamtha* vient de *schamot,* abandonner, éloigner; ce mot signifie qu'on punit l'individu en lui manifestant l'éloignement sous certains rapports. Voir ma Législation civile du Thalmud, 5e partie, traité *Semahoth.* Cette punition n'a aucun rapport avec l'excommunication religieuse. Elle a des rapports avec la *neziphah;* c'est la manifestation d'un certain degré de mécontentement public, comme l'expression biblique *jarok jarak bephaneha* [Nombres XII, 14], cracher à la figure.

[3] Le célèbre commentaire rabbenou Ascher, tire de ce passage la conclusion que, si le demandeur était obligé de faire des frais pour se faire payer du défendeur récalcitrant, celui-ci est condamné à les lui rembourser

[4] Je crois que Rabbina donne seulement un conseil à l'envoyé qui ne trouve pas le plaideur dans la maison, de se contenter de donner la commission à sa femme ou à ses voisins, qui probablement feront cette commission s'ils s'en chargent, et le plaideur fera ce qu'il doit faire; mais, si le plaideur ne se présente pas, son absence ne peut entraîner aucune conséquence fâcheuse pour

Fol. 113.) Mais si le plaideur est dans la ville, ils peuvent négliger la commission, en pensant que le *schaliah'beth din*, l'employé du tribunal, pourra rencontrer lui-même le plaideur. Il en est de même si le plaideur n'est pas dans la ville, mais si à son retour chez lui il doit passer devant la porte du tribunal; car alors la femme ou les voisins peuvent négliger la commission, en pensant qu'on le dira au plaideur, quand il passera devant le tribunal. Dans tous les cas on ne peut se confier à la femme ou aux voisins, que si le plaideur doit revenir le même jour; mais non pas dans le cas où il ne reviendra que le lendemain ou plus tard, car jusque-là la femme ou les voisins peuvent oublier la commission.

Rabba dit : Si on écrit une *pethih'a* [v. plus haut p. 459] contre un individu, parce qu'il ne se présente pas, on ne la déchire que quand il se présente; sa promesse de se présenter n'est pas suffisante. Il en est de même si on a écrit la *pethih'a* contre un plaideur parce qu'il n'exécute pas le jugement; on ne la déchire que s'il exécute ce que les juges ordonnent. La ghemara admet, au contraire, qu'on la déchire si le plaideur promet d'exécuter le jugement.

Rab Hisda dit : On assigne le plaideur de se présenter devant le tribunal le lundi; s'il ne vient pas, on l'assigne pour le jeudi, et puis pour le lundi suivant, c'est-à-dire on lui fixe un jour, puis un autre et puis un troisième jour; s'il ne vient pas le troisième jour, on attend encore jusqu'au lendemain pour écrire la *pethih'a*. Rab Assé est allé chez rab Khahana, où il a vu qu'on assigna une femme pour se présenter un jour devant le tribunal, et que le lendemain on écrit une

---

lui, à moins que l'envoyé de la justice n'ait fait la commission à lui-même. En voici la preuve : Rabbina vient de dire, si l'envoyé de la justice assigne le plaideur, et que le plaideur refuse de se présenter, l'envoyé est cru sur parole pour punir celui-ci de la *schamtha*.

Il en résulte qu'on ne punit de la *schamtha*, que si le plaideur refuse formellement de paraître, et qu'il le dise à l'envoyé de la justice, et non pas dans le cas où l'envoyé ne l'a pas vu, et qu'on ne sait pas si la femme ou le voisin lui a parlé. Il me paraît donc difficile d'admettre ce que Raschi ajoute ici.

pethih'a contre elle parce qu'elle n'est pas venue. Il lui demanda alors : Est-ce que *mar* [1] n'accepte pas l'opinion de rab H'isda qu'il faut assigner d'abord trois fois avant d'écrire la *pethih'a*? Mais rab Khahana répondit : Rab H'isda parle d'un homme qui peut avoir des occupations en dehors de la ville. Mais une femme qui est toujours dans la ville, doit se présenter à la première assignation.

Rab Joudah dit : Nous n'assignons pas les plaideurs de se présenter devant le tribunal, ni pour les jours du mois de *nissan* ni pour ceux du mois de *thischré*, car ce sont les mois de récolte, ni pour la veille d'un jour de fête, ni pour la veille du sabbath. Cependant nous assignons au mois de *nissan* ou de *thischré* pour se présenter le mois prochain ; mais nous n'assignons pas la veille du sabbath pour un jour de la semaine prachaine, car le plaideur, occupé des préparatifs pour le sabbath, peut oublier l'assignation.

Rab Nah'aman dit : Nous n'assignons pas le plaideur au moment où il vient écouter le sermon dans la synagogue le samedi ou les 30 jours qui précèdent les jours de fêtes [2].

Notre mischnah dit que les enfants doivent rendre l'immeuble que leur père avait enlevé de force à quelqu'un. Rabbi, en interprétant ces paroles de la mischnah à son fils rabbi Simon, lui dit : non-seulement si le brigand a enlevé un immeuble, mais aussi une vache qui travaille au champ, ou un âne qu'on conduit chargé de fardeaux, les enfants sont obligés de le rendre, pour la dignité de leur père ; car ce serait perpétuer sa honte que de continuer à se servir de ces animaux que tout le monde voit et se rappelle le crime du défunt. Rab dit qu'il en est de même si le brigand a enlevé un lit sur lequel on se couche [3] ou une table sur laquelle on mange.

---

[1] *Mar*, est un mot de politesse, comme Monsieur.

[2] Le commentaire rabbenou Ascher ne cite pas ces paroles de rab Nah'aman, parce qu'il ne l'admet pas ; d'autant plus que la ghemara semble également rejeter cette opinion.

[3] Le texte dit : on s'appuie sur le lit, comme on le faisait en mangeant, en prenant une attitude à demi couchée, et comme les Juifs cherchent encore à le faire la veille de Pâques.

MISCHNAH.

On ne va pas changer la monnaie chez les péagers, pour prendre les petites pièces qu'ils donnent, et on ne reçoit pas leur aumône, s'ils le donnent de leur caisse; car ces monnaies viennent du brigandage [la ghemara va l'expliquer]. Mais on peut prendre leurs monnaies qui ne viennent pas de cette caisse où ils mettent les impôts.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Celui qui donne un dénar d'argent au péager qui ne réclame que quelques pièces de cuivre, peut se faire rendre le reste de la caisse du péager.

Question. — Comment notre mischnah peut-elle considérer le péager comme un brigand? Samuel a dit : Les lois des autorités païennes sont des lois obligatoires pour les Juifs, par conséquent l'impôt que le gouvernemeni païen prend aux Juifs est légal.

Réponses. — Rabbi H'anina, fils de Khahana, répondit, au nom de Samuel, que notre mischnah parle d'un péager qui prend l'impôt arbitrairement sans limites. Ceux de l'école de rabbi Yanaï répondirent, que notre mischnah parle d'un péager qui n'est pas autorisé par le gouvernement.

D'après une autre variante ces réponses se rapportent à une beraïtha où l'on lit : Il est défendu de tromper le péager pour ne pas lui donner l'impôt; rabbi Simon dit au nom de rabbi Akiba qu'on peut le faire.

Question. — Comment rabbi Akiba peut-il le permettre? Samuel a dit : Les lois des autorités païennes sont des lois obligatoires pour les Juifs.

Réponses.. — Rabbi H'anina, fils de Khahana, répondit au nom de Samuel, que rabbi Akiba parle d'un péager qui prend l'impôt arbitrairement sans limites [1]. Ceux de l'école de rabbi Yanaï répondirent qu'il parle d'un péager qui n'est pas autorisé par le gouvernement.

D'après une troisième variante cette question et ses réponses se rapportent au passage, où l'on lit : Si on est attaqué par un brigand ou par un péager, on peut se soustaire à leur brigandage, en leur affirmant que les objets dont ils veulent s'emparer appartiennent au roi.

Question. — Comment peut-on tromper le péager ? Samuel a dit : Les lois des autorités païennes sont des lois obligatoires pour les Juifs.

Réponses. — Rabbi H'anina, fils de Khahana, répondit au nom de Samuel, que le passage parle d'un péager qui prend l'impôt arbitrairement sans limites. Ceux de l'école de rabbi Yanaï répondirent qu'il parle d'un péager qui n'est pas autorisé par le gouvernement. Rab Aschè répondit qu'on parle d'un péager qui est un *Nakheri* [2] [qui prend toujours arbitrairement tout ce qu'il peut prendre]. Car on lit dans une

---

[1] Il faut admettre que le *thana kama*, le docteur dont l'opinion précède celle de rabbi Akiba, parle d'un péager honnête et dûment autorisé, de sorte qu'il n'y a aucune divergence d'opinion entre lui et rabbi Akiba.

[2] Le mot *Nakheri* désigne ici une certaine peuplade barbare ou une certaine classe d'individus pervers, à l'exclusion des autres païens. Nous ne savons plus quels sont ces individus que les docteurs du Thalmud n'ont pas désignés par précaution. Car on trouve dans le traité Schabbath, « Rab dit : Il est plus facile de supporter un païen de la nation d'Ismaël qu'un *Nakheri* » [v. Schabbath, fol. 11, recto].

Il est impossible d'admettre que Rab Aschè désigne par ce mot tous les païens, car il veut mettre d'accord le passage avec l'opinion de Samuel qui dit que les lois des autorités païennes sont obligatoires pour les Juifs ; or, les lois païennes obligent les Juifs de payer l'impôt aux péagers païens, par conséquent les Israélites doivent le payer.

beraïtha : Si un Juif se présente avec un *Nakheri* [1] devant le tribunal, on acquitte le Juif si on peut l'acquitter selon la loi juive ou païenne ; sinon, on a recours aux détours [car les *Nahkeris* étaient des hommes barbares, qui bravaient toutes les lois et qui n'avaient aucun remords, ni conscience]. Rabbi Akiba dit qu'il est défendu de circonvenir *schoum adam*, qui que ce soit [même l'homme le plus pervers], car il faut prendre en considération le *Kidousch haschem* [2], l'honneur de notre religion [quand même nous aurions affaire à un brigand, il ne faut pas employer de moyens détournés contre lui ; car nous attirerions un blâme contre le Judaïsme, quoique nous ayons agi dans un but louable de nous opposer à un brigand et de sauver un Juif honnête].

Question. — Rabbi Akiba a-t-il besoin d'invoquer le *Kidousch haschem ?*

On lit dans une beraïtha : Rabbi Simon dit que rabbi Akiba a publié dans un sermon qu'il est défendu d'enlever quelque chose à un païen ; car il est écrit, à propos d'un Israélite qui se vend à un païen « après qu'il s'est vendu, on peut le racheter » [Lévitique XXV, 47] ; il en résulte qu'il est défendu de faire perdre au païen son argent, mais qu'il faut le lui rendre. On dira peut-être qu'on peut tromper [3] le païen, en lui donnant moins, pour arriver à affranchir un Israélite. Non, il est défendu de tromper le païen, car il est écrit : Il comptera avec son acheteur « depuis l'année dans laquelle l'Israélite s'est vendu à lui jusqu'à l'année de Jobel » [L. c. 50] ; il en résulte qu'il faut faire un compte exact et détaillé [*ydakdek*] avec le païen qui l'a acheté.

Rab Joseph voulait faire une distinction entre un *ghèr tho-*

---

[1] On a vu qu'ici *Nakheri* désigne un homme barbare, qui brave toutes les lois de l'humanité.

[2] Labbi Akiba exprime ici l'idée du fils de Bag Bag, qui dit : « Si un brigand a pris tes objets, ne va pas chez lui en cachette pour les reprendre, car tu aurais l'air d'un voleur ; casse-lui plutôt les dents et dis-lui que tu prends ce qui t'appartient » [v. plus haut p. 114].

[3] Il y a dans le texte *yglom*, mot qui veut dire : *il trompera*, ou il fera un compte incomplet.

schab, prosélyte de la porte [1], et un vrai païen adonné au culte de ses divinités ; mais Abayé lui répondit que le passage cité par rabbi Akiba parle non-seulement d'un véritable païen, mais aussi d'un prêtre païen auquel l'Israélite pauvre s'était vendu pour des services [2] dans le temple des idoles. Rabba voulut répondre que rabbi Akiba parle d'un *Nakheri* qui réclame le paiement d'une dette [car les individus barbares et inhumains désignés ici par le mot *Nakheri* sont suspects de dire des mensonges], mais il est défendu de lui enlever quelque chose [3]. Mais Abayé répliqua que la Bible parle aussi d'une dette, car le païen prétend avoir donné de l'argent pour acheter l'esclave, et il veut qu'on lui rende cet argent qu'il a avancé, ce qu'on doit considérer comme une dette, d'où il résulte qu'un Juif est obligé de payer intégralement les dettes à n'importe quel païen. On défend la réponse de Rabba, en rappelant qu'il a dit ailleurs que si l'on achète un esclave, on a fait acquisition de son corps, de sorte que si on affranchissait l'esclave acheté par le païen sans rembourser intégralement son maître, c'est comme si on lui enlevait quelque chose qui lui appartient [4].

---

[1] Le prosélyte de la porte était un homme qui s'est convert au monothéisme juif, sans s'engager à observer les cérémonies du judaïsme, ni aucune loi spéciale aux Juifs [v. ma Législation criminelle du Talmud, p. 117].

[2] Raschi dit qu'il s'agit des services qui ne font pas partie du culte ; par exemple : l'Israélite est engagé à fendre du bois ou à porter de l'eau pour les prêtres païens ou pour leur temple. Car un Israélite ne peut pas s'engager à quelque chose qui fait partie du culte même des divinités païennes.

[3] Je ne peux pas admettre l'interprétation du commentaire d'après lequel Rabba parle d'une dette dont le créancier païen n'a pas connaissance, si le païen réclame les dettes contractées envers son père, et le débiteur peut répondre qu'il a payé au créancier, sans que l'héritier le sache. S'il en était ainsi, la réplique d'Abayé n'aurait pas de sens.

[4] Dans les discussions thalmudiques on se défend parfois par des arguments contestables ; on aimait les discussions comme de simples exercices littéraires, qui ne devaient avoir, du reste, aucune importance pratique [v. plus haut p. 90], et qui malheureusement ont été parfois si mal comprises.

Rab Bibé, fils de Ghida, dit au nom de rabbi Simon le *hassid*, le pieux : Il est défendu d'enlever quelque chose à un païen, car rab Houna a dit : Il est écrit « tu mangeras [le butin de] tous les peuples que Jehovah ton Dieu te donnera » [Deutéronome VII, 16]; il en résulte qu'on ne peut rien leur prendre si ce n'est au moment de la victoire par suite du droit de la guerre [1].

Si un païen a perdu quelque objet, non-seulement on n'est pas obligé d'aller le chercher, mais quand même on l'aurait trouvé, on n'est pas obligé de le lui rendre [car la loi païenne permet de garder les objets trouvés; v. traité Baba Metzia, fol. 28, verso]. On lit dans une beraïtha : Rabbi Pinh'as, fils de Jair, dit : Il faut rendre l'objet au païen qui l'a perdu, si en le gardant il en résulterait un *hiloul haschem*, un deshonneur pour la religion. [Il en résulte que si la loi païenne du pays ordonne de rendre les objets perdus, le Juif qui trouve un objet perdu par un païen, est obligé de le rendre au propriétaire, puisqu'en le gardant il deshonore le judaïsme]. Samuel aurait pensé [2] qu'on pouvait profiter de l'erreur

---

[1] Tous les thalmudistes sans exception adoptent l'opinion de Samuel, que les lois établies par l'autorité païenne du pays sont obligatoires pour les Juifs qui y demeurent. Il en résulte qu'il est défendu à un Juif de tromper un païen, puisque la loi de l'autorité païenne le défend. Le Juif qui trouve un objet perdu par un païen, est obligé de le rendre, si la loi païenne l'ordonne; si la loi païenne veut qu'on le garde ou qu'on le donne au gouvernement [comme était la loi païenne à l'époque thalmudique; v. traité de Baba Metzia, fol. 28, verso], on peut le garder. Il est défendu à un Juif de tromper un païen, puisque Samuel a dit que les Juifs sont obligés d'observer les lois des pays païens qui défendent la fraude. Celui qui dit qu'on peut tromper un païen est en contradiction avec la loi de Samuel, qui a été acceptée par tous les thalmudistes.

[2] Le texte porte *amar Samuel*, qu'on ne peut pas traduire « Samuel a dit » parce que le texte ajoute « *Khi ho di-Samuel Zabin* », car Samuel a acheté. Il en résulte que Samuel n'a jamais dit qu'on peut tromper un païen, mais qu'on supposait qu'il avait cette idée puisqu'il a donné trois pièces de monnaie pour quatre. On trouve souvent dans le Thalmud les expressions *amar Samuel*, *amar Rab*, etc., et puis on dit par exemple *ve-ho de Samuel lav bepherousch*

d'un païen, car Samuel a acheté quelque chose à un païen pour quatre zouzes et il n'en a donné que trois; la même chose est arrivée à rab Khahana [1].

Hab Aschè dit à un individu : va voir si les grappes que je vois appartiennent à un païen, apporte-les-moi. Le païen qui en était le propriétaire, l'ayant entendu, lui demanda s'il est permis de s'emparer de la propriété d'un païen. Mais rab Aschè lui répondit : Je voulais dire, que si les grappes appartenaient à un païen, on pourrait les acheter, car les Juifs ne vendent pas ces choses [2].

---

ithmerele mikhlala ithmer [v. Holin, fol. 94]. Samuel n'a pas dit les paroles qu'on lui attribue, mais il a fait ou il a dit quelque chose et on en a tiré la conclusion qu'il admet l'opinion qu'on lui attribue, conclusion qui est très-souvent fausse.

[1] Celui qui a tiré des faits qu'il a évidemment mal observés, la conclusion sur l'opinion de Samuel, s'est trompé; en voici les preuves :

A) Samuel a établi lui-même la règle générale que les lois païennes du pays sont des lois obligatoires pour les Juifs qui y demeurent. Or, les lois païennes défendent aux Juifs de tromper les païens, par conséquent il était défendu à Samuel de donner trois zouzes pour quatre.

B) Voici ce qu'on lit dans le traité Holin. « Samuel dit : Il est défendu de tromper un païen, quand même l'erreur ne lui causerait aucun dommage. Un fait s'est présenté où un païen a fait traverser un fleuve à Samuel. Samuel dit alors à son domestique de récompenser le païen pour sa complaisance; le domestique donna au païen du vin à boire, en lui disant que ce vin était d'une très-bonne qualité, tandis qu'en réalité il n'était pas si bon. Samuel trouva que son domestique a mal agi et il se mit en colère contre lui [v. Holin, fol. 94, recto]. Comment donc Samuel a-t-il pu donner trois zouzes pour quatre? Il est donc évident que Samuel s'est trompé lui-même, il a cru donner quatre zouzes. On lit dans une beraïtha : Un Juif ne doit pas vendre la viande *trephah* [défendue par les lois juives] à un païen, en lui faisant croire que c'est une viande *Khascher* [permise par les lois juives], car c'est tromper le païen. Raschi ajoute que quand même le Juif lui vendrait cette viande sans rien dire, il commettrait une mauvaise action, car le païen penserait que c'est une viande *Khascher;* le Juif est donc obligé de dire au païen que c'est une viande *terephah* [L. c.].

[2] Le commentaire rabbenou Ascher ajoute que rab Aschè a dit la vérité, car il est défendu de prendre quelque chose à un païen.

Rabba ou rab Joseph défendit aux Israélites d'aller déposer un témoignage en faveur d'un païen contre un Israélite devant des juges de *meghistha* [1] non compétents, parce que ces juges païens jugent mal; ils condamneront au paiement sur la foi d'un seul témoin, ce qui n'est pas légal.

Fol. 114). Cela s'applique donc seulement au cas où il n'y a qu'un seul témoin; mais s'il y a deux témoins israélites qui peuvent déposer en faveur du païen contre un Israélite, ils doivent le faire. Il y a plus : un seul témoin Israélite peut déposer en faveur d'un païen contre un Israélite devant des juges païens autorisés ; car ils ne condamneront au paiement non plus sur la foi d'un seul témoin ; ils ne feront qu'imposer un serment, comme le fait la loi juive, quand il y a un témoin.

Rab Aschè dit : Si un Juif vend à un *Nakheri* son champ qui touche à ceux d'un Juif, on l'oblige de prendre la responsabilité de tous les accidents que le voisinage du Nakheri peut causer à son voisin [2].

MISCHNAH.

Si le péager [3] prend à un individu son âne, et lui donne le sien, ou bien si un brigand prend à un individu son vêtement et lui donne le sien, l'individu peut garder l'âne du péager ou le vêtement du bri-

---

[1] Raschi a deux variantes. D'après la première, le mot veut dire : juges de village qui ne connaissent pas la loi ; d'après la seconde, le mot veut dire : des brigands qui imposent de force eurs arrêts arbitraires.

[2] A l'époque de rab Aschè les populations païennes étaient donc redoutées des Juifs. Il est possible, du reste, que rab Aschè emploie le mot *Nakheri* dans le même sens restreint dans lequel il l'a employé plus haut [p. 465]. Il est possible aussi que rab Aschè parle ici des païens de la ville appelée *Matha Mehassia* dont il dit ailleurs qu'ils se distinguent par leur méchanceté ou par hostilité contre le judaïsme [v. traité Berakhoth, fol. 17, verso].

[3] Il s'agit d'un péager non autorisé ou qui prend plus qu'il ne faut [v. plus haut, p. 464 et 465], qui est considéré comme un brigand.

gand, car le propriétaire légitime y a évidemment renoncé [si le propriétaire le réclame, il doit à mon avis le lui rendre, en se faisant dédommager]. Si un individu retire d'un fleuve quelque objet qui y est tombé, ou s'il sauve quelque objet qui a été pris par un brigand, il peut le garder [1] dans le cas où le propriétaire y a renoncé. Il en est de même, si les abeilles quittent leur ruche pour se fixer chez un individu, cet individu peut les garder dans le cas où le propriétaire y a renoncé. Rabbi Johànan, fils de Berokah, dit : Si les abeilles d'un individu l'ont quitté pour se fixer chez un autre, quand même il n'y aurait qu'une femme ou qu'un enfant mineur qui lui assure que les abeilles qui sont maintenant chez l'autre individu, sont celles qui ont quitté son domaine, il peut ajouter foi à ces paroles et aller dans le champ de l'autre pour reprendre ses abeilles, sauf à payer le dommage qu'il cause au propriétaire du champ. Mais il ne doit pas couper la branche sur laquelle les abeilles se sont fixées, pour la porter chez lui, quand même il voudrait payer pour la branche. Rabbi Ismàel, fils de Rabbi Johànan, fils de Beroka, dit qu'il a le droit de couper la branche, en payant sa valeur.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si un individu a pris un objet d'un péager, d'un brigand, même après que le propriétaire y a

[1] Je crois qu'il doit en payer la valeur; car toutes les fois qu'on parle de *yousch*, le renoncement du propriétaire, qui permet à celui qui possède l'objet de le garder, celui-ci est toujours obligé d'en payer la valeur.

renoncé, il doit le rendre à ce propriétaire. D'après une autre variante, la beraïtha dit : S'il veut le rendre, parce qu'il ne veut pas garder ce qui ne lui appartient pas, il doit le rendre au propriétaire, et non pas au péager [1].

Rab Aschè dit que la mischnah parle d'un brigand païen qui a enlevé à un individu un objet, où l'individu y renonce d'ordinaire; si le brigand est un Israélite, le propriétaire n'y renonce pas, car il pense qu'il l'assignera devant la justice. Rab Joseph dit le contraire, on espère davantage des juges païens qui sont sévères et violents [2].

On trouve dans une mischnah qu'il y a divergence d'opinion entre rabbi Simon et ses collègues. D'après rabbi Simon on admet que d'ordinaire le propriétaire renonce à l'objet qui lui a été enlevé de force par un brigand, mais qu'on ne renonce pas à l'objet qui a été volé. Les collègues de Rabbi Simon disent, au contraire, qu'on renonce d'ordinaire à l'objet volé parce qu'on ne sait pas qui l'a fait, mais qu'on ne renonce pas à l'objet qui a été enlevé de force, parce qu'on connaît le brigand [3].

Oula dit : Le désaccord qui existe entre rabbi Simon et ses collègues porte seulement sur le cas où l'on ne sait pas si le propriétaire a renoncé à l'objet, ou non; mais si on sait qu'i y a renoncé, rabbi Simon et ses collègues sont d'accord entre eux que le voleur ou le brigand peut garder l'objet

---

[1] S'il veut le garder, il doit en rendre au propriétaire la valeur.

[2] Rab Joseph avait une grande confiance dans la justice de son pays [v. ma traduction de Ghitin, fol. 58, verso].

[3] La mischnah parle d'une loi religieuse ; mais on peut en tirer des conclusions légales. On a vu plus haut [p. 274], que, d'après certains docteurs, il y a une *thekanath ha-schabim*, loi de faveur pour encourager les repentants, d'après laquelle le voleur ou le brigand peut garder l'objet, auquel le propriétaire a renoncé, sauf à en payer la valeur; l'objet est alors considéré comme sa propriété, en ce sens qu'il peut le vendre et en disposer, et qu'il est permis à d'autres personnes de l'acheter ou de le recevoir comme un don. Si le voleur ou le brigand n'a pas le droit de garder l'objet, il est défendu à d'autres personnes de le lui acheter ou de le recevoir comme un don.

comme lui appartenant [sauf à en payer la valeur]. Rabbah dit, au contraire, que le désaccord porte aussi sur le cas où le propriétaire a dit qu'il renonce à l'objet, parce qu'on ne doit pas toujours prendre ces paroles au sérieux.

Question. — Notre mischnah dit qu'on peut garder l'âne du péager ou le vêtement du *listim* [mot que j'ai traduit dans la mischnah par *brigand*, et que la ghemara prend à présent dans le sens du *voleur*], parce que le propriétaire légitime y a renoncé. Cette mischnah admet donc le renoncement pour le brigand [le péager] et pour le voleur ; ce qui ne semble pas s'accorder ni avec rabbi Simon qui ne l'admet pas pour le voleur, ni avec ses collègues qui ne l'admettent pas pour le brigand. On pourrait cependant expliquer notre mischnah, en disant qu'elle parle d'un cas, où l'on sait positivement que le propriétaire y a renoncé, car, d'après Oula, dans ce cas rabbi Simon et ses collègues sont d'accord d'admettre le renoncement pour le brigand et le voleur. Mais d'après Rabbah on ne peut pas admettre cette explication.

Réponse. — D'après Rabbah, notre mischnah sera d'accord avec rabbi Simon ; car le mot *listim* veut dire *brigand armé*.

Autre question. — On lit dans une beraïtha : Si un voleur ou un brigand a offert au trésor sacré l'objet volé ou enlevé, l'offre est valable ; il en est de même, s'il en a donné la *theroumah* [la part du Cohen] ou la dîme. Il en résulte que la beraïtha admet le renoncement pour le voleur et pour le brigand, autrement l'offre ne serait pas valable, puisque l'objet ne lui appartiendrait pas. Cette beraïtha ne serait pas d'accord, ni avec rabbi Simon ni avec ses collègues, à moins de supposer qu'elle parle d'un cas où l'on sait positivement que le propriétaire y a renoncé, car d'après Oula dans ce cas rabbi Simon et ses collègues admettent le renoncement pour le voleur et pour le brigand. Mais d'après Rabbah on ne peut pas admettre cette explication.

Réponse. — La beraïtha ne parle que d'un brigand et elle suit l'opinion de rabbi Simon. On peut dire aussi qu'elle suit

l'opinion de Rabbi qui admet le renoncement pour le voleur et pour le brigand, comme on le trouve dans une beraïtha.

Notre mischnah dit qu'on peut aussi garder les abeilles, si le propriétaire y a renoncé. Est-ce que cela ne résulte pas de la règle générale qu'elle a établi d'abord qu'on peut garder tous les objets retirés d'un fleuve, etc., si le propriétaire y a renoncé?

Réponse. — La mischnah parle des abeilles, parce que la loi mosaïque ne les regarde pas comme la propriété exclusive de quelqu'un. La loi rabbinique seule accorde à celui chez qui elles se sont fixées d'abord le droit de propriété sur elles. La mischnah veut donc nous apprendre qu'on ne peut les garder que si le propriétaire y a renoncé, mais qu'on ne peut pas les garder si le propriétaire n'y a pas renoncé.

Question. — Rabbi Io'hanan, fils de Berokah, dit dans notre mischnah, qu'on peut croire aux paroles d'une femme ou d'un mineur. Est-ce qu'une femme ou un mineur sont aptes à témoigner?

Réponse. — Rab Ioudah répond au nom de Samuel qu'il s'agit d'un cas où la femme ou l'enfant mineur parle *lephi thoumam*, sans aucune intention et sans qu'on le lui demande, de sorte qu'on ne peut guère soupçonner qu'il dise un mensonge. Rab Aschè dit que ce genre de témoignage n'est admis dans le cas d'abeilles que parce que le droit de propriété sur elles n'est établi que par une loi rabbinique. On n'admettrait donc pas ce genre de témoignage dans aucune autre affaire d'argent.

Notre mischnah s'occupe à la fin de la question de savoir, si le propriétaire des abeilles a le droit de couper la branche sur laquelle elles se sont fixées.

On lit dans une beraïtha: Rabbi Ismaël, fils de rabbi Johanan, fils de Berokah, dit: C'est une loi rabbinique qui donne le droit au propriétaire des abeilles d'aller dans le champ qui ne lui appartient pas et d'y couper la branche pour sauver ses abeilles, tandis que le propriétaire aura dans

les abeilles la garantie pour se faire payer la valeur de sa branche. Si un individu porte un tonneau de vin et l'autre une cruche de miel, et que la cruche s'est brisée, la loi rabbinique donne au propriétaire du miel le droit de verser le vin de l'autre, pour mettre son miel dans le tonneau, tandis que l'autre aura dans le miel la garantie d'être payé pour son vin [qui est moins cher que le miel]. Si l'un conduit un âne chargé de lin et l'autre conduit un âne chargé de bois, et que le premier âne meure [ou tombe sous le fardeau], la loi rabbinique donne à son propriétaire le droit de jeter le bois de l'autre et de charger son âne avec le lin, tandis que l'autre aura dans le lin la garantie d'être payé pour ses bois. C'est à cette condition qu'on se rende ainsi des services mutuels, que Josué a distribué la terre au peuple d'Israël, c'est-à-dire que c'est un usage antique qui a été toujours observé depuis la conquête de la Palestine par Josué.

MISCHNAH.

Si un individu reconnaît ses objets et ses livres chez un autre, et qu'on sache par la rumeur de la ville, qu'il a été volé, celui chez lequel ces choses se trouvent, et qui dit les avoir achetées, les rendra et se fera payer l'argent qu'il dit avoir donné, après avoir prêté serment que c'était réellement la quantité pour laquelle il les avait achetées. Autrement il ne peut pas forcer l'acheteur de lui rendre les objets sous prétexte qu'on les lui a volés, car l'autre peut dire qu'il les avait peut-être vendus à celui auquel il les a achetés.

GHEMARA.

Question. — Comment peut-il forcer l'acheteur de lui rendre les objets à cause de la rumeur qu'il a été volé ? N'est-il pas

possible qu'il ait vendu les objets, et qu'il ait fait propager une fausse rumeur? Rab Joudah répond au nom de Rab qu'il s'agit d'un cas où des individus se sont introduits chez lui et qu'il s'est levé le soir pour crier au voleur. — Tout cela ne peut-il pas être fait exprès? — Rab Khahana complète alors la réponse de Rab. Il s'agit, dit-il, d'un cas où il y avait chez lui une fosse creusée par des voleurs pour s'introduire; des individus qui sont restés chez lui le soir, sont sortis avec des objets sur les épaules, et tout le monde dit qu'on a volé ses objets. — N'est-il pas possible qu'il n'y avait pas de livres? Il n'y avait peut-être que d'autres objets. — Rabbi H'iya, fils d'Abba, dit au nom de rabbi Johánan qu'il s'agit d'un cas où l'on a vu les individus sortir avec des livres. — Peut-être étaient-ce d'autres livres? — Rabbi Jossé, fils de Hánina, dit que ceux qui ont vu les individus sortir disent quels étaient ces livres — N'est-il pas possible que c'étaient de vieux exemplaires, et que ceux de l'acheteur que l'individu réclame sont neufs? — Rab répondit qu'il s'agit d'un cas où ceux qui ont vu les individus sortir avec des livres et d'autres objets reconnaissent les livres et les objets.

Question. — Rab qui admet que dans notre cas l'individu peut réclamer de l'acheteur les objets, est en contradiction avec lui-même; car il dit ailleurs : un voleur qui entre par effraction et prend des objets et sort, est acquitté [probablement de l'amende du double], car il a acquis les objets avec son sang, puisque la loi le condamne à mort, en donnant au maître de la maison le droit de le tuer s'il le rencontre en flagrant délit [1]. Si donc le voleur peut garder les objets en en payant la valeur, il peut aussi les vendre, et le propriétaire n'a rien à réclamer de l'acheteur, mais du voleur.

---

[1] Le texte dit *kaninhou*, il les a acquis. Mais toutes les fois que le Thalmud emploie le mot acquérir à propos d'un voleur ou d'un brigand, par exemple : *yousch kané*, acquérir par le renoncement du propriétaire, ou *schinouj kané*, acquérir par le changement [v. plus haut, p. 274], il veut toujours dire qu'il a le droit de garder l'objet comme lui appartenant, sauf à en payer la valeur pour dédommager le propriétaire légitime.

Réponse. — Rab parle dans ce passage d'un voleur qu'on a attrapé dans la fosse qu'il a creusée pour entrer par effraction; alors on peut le tuer et il ne faut plus le punir de l'amende, car on admet le principe *non bis in idem;* dans notre cas, le voleur n'a pas été attrappé dans la fosse en flagrant délit; il ne s'est donc pas exposé à la mort [1].

Rabba dit : Tous ces détails sont nécessaires, quand il s'agit d'un individu qui vend souvent ses objets ; mais s'il n'est pas habitué à les vendre, on n'a pas besoin de tant de détails pour croire au vol.

Fol. 115.) Peut-être les a-t-il vendus, parce qu'il avait besoin d'argent? Rab Aschè répond, il suffit alors de la rumeur de la ville qu'il était volé.

Si un voleur a vendu l'objet volé et qu'il ait été reconnu ensuite, Rab dit au nom de rabbi Hiya que le propriétaire ne peut s'adresser qu'au voleur [il n'a rien à réclamer de l'acheteur]; rabbi Johánan dit au nom de rabbi Yanaï qu'il peut réclamer de l'acheteur de lui rendre son objet [ou, s'il veut, il peut s'adresser au voleur] [2].

---

[1] Le texte dit littéralement : les paroles s'appliquent quand il est entré dans la fosse, où il s'est *d'abord* exposé à la mort, mais ceux-là [les voleurs de notre cas], comme ils ne se sont pas exposés à la mort, non [ils n'ont pas acquis les objets]. On pourrait en conclure que le voleur qui s'est exposé *d'abord* à la mort est acquitté de l'amende, quoiqu'il se soit échappé sain et sauf, et qu'il a le droit de garder l'objet, en en payant la valeur. Peut-on admettre une idée pareille? Je ne le crois pas. Du reste, Rab a dit d'abord que dans le cas de notre mischnah il y avait aussi une *mah'athereth h'athourah*; une fosse creusée. Qui l'a creusée? Le voleur. *Dans quel but?* — Pour s'y introduire. Cependant dans le cas de notre mischnah le propriétaire peut réclamer les objets. Pourquoi? Parce que le voleur n'a pas été attrappé; autrement on aurait le droit de le tuer. Je crois donc que mon interprétation est exacte, et qu'il ne faut pas attacher une grande importance au mot *meykara*, d'abord.

[2] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on adopte l'opinion de rabbi Joh'anan.

Rab Joseph dit qu'il n'y a aucun désaccord entre rabbi Hiya et rabbi Yanaï. Tous les deux admettent l'idée de rab H'isda qui a dit [p. 450] que si un brigand enlève un objet et si un autre vient le consommer chez le brigand, avant que le propriétaire ait renoncé à l'objet, ce propriétaire peut s'adresser au brigand ou à celui qui a consommé son objet. Il en est de même de notre cas où le voleur a vendu l'objet volé avant que le propriétaire y ait renoncé, ce propriétaire peut s'adresser au voleur, ou s'il le préfère, à l'acheteur. Quoique l'acheteur ait payé l'objet, il l'a payé au voleur, ajoute Raschi, et non pas au propriétaire, vis-à-vis duquel il est considéré comme un brigand, en retenant son objet ; il est donc obligé de le lui rendre sans se le faire rembourser. Il est vrai, dit Raschi, que si le voleur n'est pas connu, le propriétaire doit rembourser l'acheteur, c'est une loi qu'on a fait en faveur du commerce ; mais si le voleur est connu, cette loi de faveur n'est pas nécessaire, car l'acheteur pourra se faire rembourser par le voleur. Rabbi Yanaï a donc raison de dire que si le voleur vend l'objet volé, avant que le propriétaire y ait renoncé, ce propriétaire peut s'adresser au voleur ou à l'acheteur. Rabbi H'iya parle d'un cas où le voleur a vendu l'objet volé, après que le propriétaire y a renoncé. Car c'est une *thekanath ha-schabim*, une loi pour encourager les repentants, d'après laquelle, quand le propriétaire a renoncé à l'objet, le voleur peut le garder comme lui appartenant, sauf à en payer la valeur. Or, s'il peut le garder, il peut aussi le vendre, et la vente est valable ; par conséquent le propriétaire ne peut rien réclamer de l'acheteur, il doit s'adresser au voleur.

Question d'Abayé. — On vient de dire qu'il n'y a pas de désaccord entre l'opinion que Rab a exprimée au nom de rabbi H'iya et celle de rabbi Yanaï ; car Rab parle d'un cas où le voleur a vendu l'objet volé, après que le propriétaire y a renoncé, et il est d'accord avec rabbi Yanaï que s'il le vend, avant que le propriétaire y ait renoncé, ce propriétaire peut le réclamer de l'acheteur. Or, dans le cas suivant, Rab a dit que même si le voleur le vend, avant que le propriétaire y

ait renoncé, celui-ci ne peut rien réclamer de l'acheteur, il faut qu'il s'adresse au voleur. Voici ce cas. On lit dans une mischnah : Si un boucher vend à quelqu'un tous les viscères d'une vache à la fois, parmi lesquels se trouvait la *kebah*, l'estomac qui appartient au cohen [1], l'acheteur donne ce viscère au cohen, et il ne peut rien retrancher au boucher du prix, car il était bien entendu que le prix était convenu pour les autres viscères à l'exclusion de celui qu'il faut donner au prêtre. S'il a acheté les viscères au poids, l'acheteur donne la *kebah* au cohen, et il retranche au boucher du prix selon le poids de cet estomac. Or, Rab dit à ce propos que la mischnah parle d'un cas où l'acheteur a pesé lui-même, alors c'est lui qui a voulu priver le cohen de son bien, et c'est lui qui doit le lui rendre. Mais si c'est, au contraire, le boucher qui a pesé, c'est le boucher qui est le voleur qui a vendu l'objet volé à un autre ; par conséquent le propriétaire, qui est ici le cohen, doit s'adresser au boucher ; il ne peut donc rien réclamer de l'acheteur, quoiqu'il l'ait acheté, avant que le propriétaire y ait renoncé, puisqu'il ne peut pas y avoir de renoncement des parties qui appartiennent aux prêtres et qui n'ont pas de propriétaire désigné d'avance.

Réponse. — Rab veut dire que le cohen peut s'adresser aussi au boucher, mais il peut aussi s'adresser à l'acheteur.

Question. — D'après Abayé il y a désaccord entre rabbi Hiya et rabbi Yanaï. Sur quoi porte ce désaccord ?

Réponse. — Le désaccord porte sur l'opinion de rab Hisda, qui a dit que si un brigand enlève un objet et qu'un autre vienne le consommer chez le brigand, avant que le propriétaire y ait renoncé, celui-ci peut le réclamer du brigand ou de celui qui l'a consommé ; par conséquent, si un voleur vend l'objet volé avant que le propriétaire y ait renoncé, celui-ci peut le réclamer du voleur ou de l'acheteur. Rabbi Yanaï

---

[1] Le cohen avait encore le *zéroà* et les *leh'ajajim*. Mais ici on parle des viscères.

adopte cette opinion; rab Hiya n'adopte pas cette opinion, mais il veut que le propriétaire ne puisse rien réclamer de l'acheteur, et qu'il ne puisse s'adresser qu'au voleur.

Rab Zbid dit: Rabbi Hiya et rabbi Yanaï adoptent tous les deux l'opinion de rab Hisda, mais ils sont en désaccord dans le cas où le propriétaire a renoncé à l'objet après que le voleur l'a vendu. Rabbi Hiya pense que ce cas est semblable à celui où le propriétaire a renoncé à l'objet avant que le voleur l'ait vendu, de sorte que la vente est valable, et le propriétaire ne peut s'adresser qu'au voleur. Rabbi Yanaï pense, au contraire, qu'il y a une grande différence entre le cas où le renoncement a eu lieu avant la vente et celui où le renoncement n'a eu lieu qu'après la vente. [Voici comment je comprends ce passage: si le renoncement a lieu avant la vente, le voleur a, par suite de la *thekanath tra-schabim*, le droit de garder l'objet, en payant au propriétaire; il a donc aussi le droit de le vendre, et la vente est valable. Mais s'il n'y avait pas de renoncement avant la vente, le voleur n'avait pas le droit de vendre l'objet et la vente est nulle] [1].

Rab Papa dit: Rabbi H'iya et rabbi Yanaï adoptent tous les deux l'opinion de rab H'isda, et ils parlent tous les deux d'un cas où il n'y avait pas de renoncement du tout, de sorte que le propriétaire a toujours le droit de réclamer de l'acheteur l'objet volé. Mais leur désaccord porte sur la question de savoir, si l'acheteur peut se faire rembourser ou non par le propriétaire l'argent qu'il a dépensé. Rabbi Yanaï pense que l'acheteur peut réclamer son argent du propriétaire, s'il le veut; c'est une *thekanath ha-schouk*, loi en faveur du commerce; puisque l'acheteur a acheté l'objet dans une place publique et qu'il n'a pas reconnu que cet objet était volé, on lui accorde le droit de se faire rembourser; autrement il n'y aurait pas de sécurité d'acheter quelque chose. Rabbi H'iya n'admet

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher adopte l'opinion de rabbi Yanaï rapportée par rabbi Joh'anan, contre celle de rabbi H'iya rapportée par Rab; probablement parce qu'on adopte, en général, le sidées de rabbi Joh'anan contre Rab.

pas cette loi de faveur, et il dit que l'acheteur ne peut se faire rembourser son argent que du voleur.

Question. — On vient de dire que d'après ce que Rab a dit au nom de rabbi H'iya, il n'admet pas la loi de faveur, qui accorde à l'acheteur de se faire payer l'argent dépensé pour l'objet volé. Rab alors ne serait pas d'accord avec lui-même. Car il est arrivé que H'ânan le méchant a volé un vêtement et il l'a vendu; on s'est présenté devant rab Houna, qui a dit au propriétaire du vêtement de rembourser l'acheteur. Or, rab Houna était le disciple de Rab ; il est donc probable qu'il a agi d'accord avec les opinions de son maître.

Réponse. — Rab peut ne pas admettre que le propriétaire doit rembourser l'acheteur dans le cas où celui-ci peut se faire payer par le voleur. Mais le cas de rab Houna est différent, le voleur Hânan était pauvre [1], il ne pouvait rien payer. Dans ce cas l'acheteur peut se faire payer par le propriétaire, comme si le voleur n'était pas connu.

Rabba dit : La loi de faveur pour l'acheteur qui lui accorde le droit de se faire payer l'argent donné pour l'objet volé, ne s'applique qu'au cas où le voleur n'est pas connu ; mais s'il s'agit d'un voleur fameux, l'acheteur n'a pas ce droit, car il n'aurait pas dû acheter.

Question. — Hânan était bien fameux ; pourquoi rab Houna a-t-il accordé à l'acheteur le droit de se faire payer l'argent donné pour l'objet volé ?

Réponse. — Hanan était fameux pour sa méchanceté, mais non pas comme voleur.

Si le voleur a payé ses dettes avec l'objet volé, la loi appelée *thekanath ha-schouk* qui accorde à l'acheteur le droit de se faire payer l'argent donné pour l'objet volé, n'est pas applicable au créancier ; car on peut lui dire que ce n'était pas sur cet objet qu'il a prêté son argent, puisqu'il l'a prêté avant de

[1] C'est probablement le même H'anan, le méchant, qui n'avait qu'un *denar* que personne ne voulait accepter [v. plus haut, p. 169].

l'avoir. Si le créancier n'a prêté l'argent que sur l'objet que le voleur lui avait donné comme gage, et que ce gage ait une valeur double que celle de la dette, le créancier a le même droit qu'un acheteur ; il peut donc se faire payer la dette par le propriétaire de l'objet. Si le gage ne vaut pas plus que la dette, Amémar pense que le créancier ne peut pas se faire payer la dette par le propriétaire, qui peut lui dire que ce n'était pas sur ce gage qu'il avait prêté l'argent ; car on n'a pas l'habitude de risquer l'argent sur un gage qui ne dépasse pas en valeur la dette. Mais Mar Zoutra n'admet pas cette idée, et il accorde toujours au créancier le droit de se faire payer l'argent qu'il a prêté sur le gage.

L'acheteur qui a donné pour l'objet volé exactement sa valeur, peut se le faire payer par le propriétaire. S'il a payé le double [ou plus que l'objet ne vaut], rab Schescheth pense que l'acheteur ne peut pas se faire payer le reste ; on ne lui paiera que ce que l'objet vaut [1]. Mais Rabba dit que l'acheteur peut se faire payer par le propriétaire tout ce qu'il a donné, si celui-ci veut reprendre l'objet. La ghemara décide que Rabba a raison, et qu'en général l'acheteur et le créancier qui a prêté l'argent sur l'objet volé en le recevant comme gage, peuvent se faire payer par le propriétaire, excepté le créancier qui a prêté l'argent avant de recevoir l'objet volé, ayant eu confiance dans l'honnêteté du voleur.

Abimé, fils de Nazé, le beau-père de Rabbina, était créancier d'une personne pour 4 zouzes ; cette personne vola un vêtement pour l'apporter à son créancier qui lui prêta encore

---

[1] Je ne peux pas adopter l'interprétation de Raschi qui dit : Si l'acheteur a donné 200 zouzes pour un objet qui n'en vaut que 100, il a fait au voleur un cadeau de 100 zouzes, par conséquent les autres 100 zouzes peuvent également être un cadeau. Qui parle ici de cadeau ? Il s'agit de savoir si l'acheteur a payé trop cher par erreur ou par caprice, faut-il que le propriétaire en subisse les conséquences ou non ? Raschi a peut-être interprété trop à la lettre les mots *lo assou bo takanath ha-schouk* ; ce qui veut dire, à mon avis, qu'on n'a pas établi la loi de faveur pour le commerce, pour faire payer même le double de la valeur de l'objet.

4 zouzes; enfin le vol fut découvert. On s'est présenté devant Rabbina qui dit à son beau-père : Les premiers 4 zouzes sont perdus, le propriétaire du vêtement n'est pas obligé de te les payer ; car ce n'était pas sur le vêtement comme gage que tu les a prêtés ; mais pour les derniers 4 zouzes, tu peux te les faire payer, avant de rendre le vêtement. Mais rab Cahen s'y opposa, en disant que le créancier ne peut pas même se faire payer les derniers 4 zouzes. Car, dit-il, il est possible que le voleur a tout simplement payé les premiers 4 zouzes avec le vêtement, et que le créancier lui a ensuite prêté encore 4 zouzes sur sa parole, comme il lui a prêté les premiers sur sa parole. L'affaire est arrivée à la fin devant rabbi Abouhou qui a donné raison à rab Cahen.

Un individu a volé un livre et il l'a vendu pour 80 zouzes ; l'acheteur l'a revendu à un autre pour 120 zouzes; enfin le vol fut découvert. Abayé dit que le propriétaire doit donner 80 zouzes au second acheteur pour reprendre son livre, et le second acheteur se fera payer les 40 zouzes restants par le premier acheteur. Mais Rabba lui fit cette objetion : On a établi, pour celui qui achète un objet *à un voleur*, la loi de faveur qui lui accorde le droit de se faire payer entièrement par le propriétaire ; à plus forte raison doit-on accorder ce droit à celui qui achète *à un acheteur*. Rabba a donc rendu un autre jugement : Le propriétaire donnera au second acheteur 120 zouzes pour reprendre son livre; puis il réclamera 40 zouzes du premier acheteur et 80 du voleur.

MISCHNAH.

Un individu porte un tonneau de vin et un autre porte une cruche de miel; la cruche se brise ; l'autre verse donc son vin pour sauver le miel dans son tonneau. Dans ce cas le propriétaire du vin ne peut réclamer que le salaire pour son travail et pour son tonneau. Mais s'il a dit d'abord à l'homme au miel :

je veux sauver ton miel, à la condition que tu me paies la valeur de mon vin [et l'autre a laissé faire], il peut se faire payer la valeur de son vin.

Deux ânes sont sur le point de se noyer dans un fleuve; l'un d'eux vaut 100 zouzes, et l'autre en vaut 200; celui dont l'âne ne vaut que 100 zouzes, abandonne son âne pour sauver l'autre. Dans ce cas il ne peut réclamer que le salaire de son travail. Mais s'il a dit d'abord au propriétaire de l'autre âne: je veux sauver ton âne, à la condition que tu me paies la valeur du mien, il peut se faire payer la valeur de son âne.

GHEMARA.

Question. — On lit dans une beraïtha : Si l'homme qui porte des cruches de vin ou d'huile voit qu'elles se brisent et que le vin ou l'huile va se perdre, il ne doit pas se hâter de destiner ce vin ou cette huile au cohen ou au lévite pour la *theroumah* [la part qu'on donne au prêtre des produits du champ] ou la dîme; s'il le dit, ses paroles sont nulles, et il est obligé de donner au cohen et au lévite d'autre vin ou d'autre huile. Il en résulte que l'objet qui va se perdre n'est plus considéré comme sa propriété : il ne peut plus en disposer. Il doit en être ainsi du cas de notre mischnah, où le miel allait se perdre, si l'autre n'avait pas versé son vin pour le recevoir dans son tonneau. Si donc le miel n'est plus la propriété de celui qui l'a possédé d'abord, pourquoi l'autre ne pourrait-il pas se l'approprier comme un objet qui n'a pas de maître?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le miel n'était pas sur le point de se perdre tout de suite complètement, mais qu'il s'écoulait goutte à goutte, de sorte que le propriétaire aurait pu le sauver peut-être avant de le perdre complètement [1].

[1] Il y a ici une discussion que je n'ai pas traduite, car elle ne

Fol. 116). *Autre question.* — Notre mischnah dit que si l'homme au vin dit d'abord à l'homme au miel : je veux sauver ton miel, à la condition que tu me paies la valeur de mon vin [et l'autre a laissé faire], il peut se faire payer la valeur de son vin. Pourquoi l'homme au miel ne pourrait-il pas dire : ma promesse n'était pas sérieuse? Nous avons une beraïtha qui dit : Un individu se sauve de la prison ; il arrive à un fleuve et il voit un bateau ; il dit au propriétaire du bateau : tu auras un denar si tu me fais passer de l'autre côté de l'eau ; celui-ci le fait passer et il réclame un denar, que le prisonnier trouve trop cher ; dans ce cas, le prisonnier ne donnera que le salaire ordinaire. Il en résulte qu'on peut dire que la promesse n'était pas sérieuse [1].

Réponse. — Il y a une grande différence entre le cas de la beraïtha et celui de la mischnah, qu'on ne peut comparer qu'au cas dont cette beraïtha parle à la fin. Car elle dit à la fin : Si le prisonnier dit au propriétaire du bateau : tu auras un denar pour récompense, si tu me fais passer de l'autre côté

---

traite pas de la législation. Mais on cite là une beraïtha qui parle de l'eau laissée découverte pendant la nuit, qu'on considérait comme empoisonnée, car un serpent a pu en boire et y laisser son venin. La beraïtha dit donc qu'il est défendu de verser cette eau dans la rue, car, dit Raschi, celui qui marche nu-pieds, et qui a une écorchure au pied, peut s'inoculer le venin. [Raschi savait donc qu'il faut avoir une écorchure pour s'empoisonner?] Il est défendu également de pétrir avec de l'argile cette eau, de la verser dans la maison, de la donner à boire à sa bête ou à la bête d'un autre.

Rabbi Neh'emjah dit : Si le vase d'eau a un tamis au milieu, l'eau qui se trouve au-dessous n'est pas empoisonnée, car le venin ne passe pas à travers le tamis. Rabbi Josué, fils de Lévi, dit que le venin peut passer à travers le tamis si on le remue.

[1] Cela veut dire, je crois, que si un homme est pris par un accident imprévu, ou pressé par un grand danger, et que, pour en sortir, il fasse une promesse exagérée à son sauveur sans réfléchir, il ne faut pas que le sauveur en profite pour faire des réclamations exorbitantes. On voit tout de suite qu'il y a une grande différence entre le cas de la beraïtha et celui de la mischnah. Ainsi, la ghemara fait-elle ressortir cette différence dans la réponse.

de l'eau, il est obligé de lui donner un denar ; il s'agit ici, d'après Ramé, fils de Háma, d'un cas où le maître du bateau est occupé à pêcher des poissons. Dans ce cas, la prétention n'est pas exagérée, car il peut dire qu'il a perdu des poissons pour un denar. Il en est de même dans notre mischnah, où la réclamation n'est pas exagérée, puisqu'il a perdu son vin pour sauver le miel.

Doute. — Rab Khahana demande à Rab : La mischna dit que, si celui dont l'âne ne vaut que 100 zouzes a sauvé l'autre âne qui en vaut 200, à la condition d'être payé pour son âne qu'il abandonne, l'autre doit lui payer les 100 zouzes. S'il est allé sauver l'autre âne en abandonnant le sien, et que celui-ci se soit sauvé tout seul [ou par hasard], peut-il encore réclamer les 100 zouzes, puisqu'il a sacrifié son âne, le croyant perdu ?

Réponse. — Rab répondit : Le ciel a eu pitié de lui. Cela veut dire, d'après Raschi, que l'homme qui a risqué son âne a rempli la condition comme si son âne était perdu, et il peut exiger que l'autre remplisse la sienne et lui donne les 100 zouzes ; s'il a eu en outre la chance de trouver son âne vivant, c'est lui seul qui doit en profiter. La ghemora rapporte un exemple à l'appui de cette idée. Rab Saphra voyagea avec une caravane ; un lion se trouvait dans le voisinage qu'on était obligé d'apaiser en lui donnant tous les soirs un âne. Les voyageurs sacrifiaient leurs ânes chacun à son tour. Quand le tour de Rab Saphra est arrivé pour sacrifier son âne, il a eu la chance de le voir ménagé par le lion ; il s'est donc empressé de le reprendre. Les autres voyageurs n'avaient rien à réclamer de lui, puisqu'il a rempli son devoir en sacrifiant son âne à son tour de rôle, comme les autres ont sacrifié les leurs ; s'il a eu la chance de trouver son âne vivant, c'est lui seul qui doit en profiter.

Question. — Rab Ahá de Diphthé demande à Rabbina : Pourquoi dit-on que Rab Saphra s'est empressé de reprendre son âne ? On dirait qu'il craignait qu'un autre ne le prévînt, en saisissant l'âne pour se l'approprier par un acte d'acquisi-

tion, comme s'il s'agissait d'un objet qui n'a pas de maître, puisque son maître, Rab Saphra, l'a sacrifié. Cependant Rab Saphra ne l'a pas sacrifié dans le sens qu'il renoncerait à ses droits de propriété et que le premier venu aurait le droit de se l'approprier. Il l'a sacrifié seulement pour le lion, et non pas pour les autres ; par conséquent, personne n'avait le droit de le prendre.

Réponse. Rabbina répondit : Il est évident que personne n'avait le droit de le faire, mais on aurait pu le faire injustement, et Rab Saphra a voulu éviter des querelles.

Doute. — Rab demanda à Rabbi : Notre mischna dit que celui qui a sacrifié son âne à la condition que l'autre lui paie sa valeur, s'il sauve l'autre âne, peut réclamer les 100 zouzes, la valeur de son âne. S'il est allé sauver l'autre âne sans y réussir, peut-il encore réclamer les 100 zouzes ?

Réponse. — Rabbi répondit qu'il ne peut réclamer que son salaire.

Question. — On lit ailleurs : Si un individu envoie un commissionnaire aller chercher une certaine nourriture et l'apporter pour son malade, en lui promettant un prix exagéré [d'après les Thossephoth] pour sa peine, et que le commissionnaire trouve à son retour le malade mort ou guéri, de sorte qu'il n'a plus besoin de cette nourriture, l'individu est obligé de payer le prix promis, car le mercenaire a fait son devoir.

Réponse. — Les deux cas ne se ressemblent pas. Dans le cas de ce passage, le mercenaire a fait ce qu'il a promis de faire ; ce n'est pas par sa faute que le malade est mort ; tandis que, dans notre cas, le demandeur n'a pas fait ce qu'il a promis ; il a promis de sauver l'âne et il ne l'a pas sauvé ; on ne lui donnera donc que le salaire ordinaire pour sa peine, qu'il a entrepris dans l'intention de sauver l'âne.

On lit dans une beraïtha : Une caravane marche dans le désert ; des brigands l'attaquent et on parvient à les apaiser

moyennant une certaine somme d'argent imposée à la caravane. Dans ce cas, on partage l'impôt selon la fortune de chacun et non pas selon le nombre des individus, car la vie n'était pas en danger, les brigands n'attaquaient que leur fortune. S'il s'agit de payer un guide, on se le partage aussi selon le nombre des individus qui composent la caravane; cela veut dire, d'après le commentaire rabbenou Ascher, que la moitié se paie selon la fortune et la moitié selon le nombre des individus; car, dit Raschi, sans guide on peut se tromper de chemin, et alors non-seulement la fortune, mais aussi la vie est en danger. Du reste, on se conformera à l'usage sur le mode du paiement au guide. Les voyageurs qui voyagent ensemble, chacun avec son âne, peuvent faire la convention entre eux que si quelqu'un perd son âne, la caravane lui en achètera un autre, et, le cas échéant, ils peuvent forcer chacun de contribuer à cet achat, selon la convention [d'après l'interprétation des Thossephoth]. Si l'un d'eux a perdu son âne par sa faute, on n'est pas obligé de lui en acheter un autre. Mais s'il l'a perdu, sans qu'il y ait eu de sa faute, on lui en achète un autre. Si cet individu veut qu'on lui donne l'argent pour qu'il en achète lui-même, quoiqu'il promette de faire sa garde comme auparavant, on ne l'écoute pas; car, dit Raschi, il est possible qu'il gardera l'argent sans rien acheter, et la convention était qu'on l'aidera à avoir un âne, pour qu'il soit intéressé à faire la garde comme les autres, pour que la caravane soit à l'abri des bêtes féroces et des brigands.

Question. — A-t-on besoin de nous apprendre qu'on ne soit pas forcé de lui donner de l'argent?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où cet individu avait deux ânes et il en a perdu un. On pourrait croire qu'il peut réclamer l'argent, car, en supposant même qu'il n'achète pas un autre âne, il est toujours intéressé à faire la garde pour celui qu'il possède encore. La beraïtha veut donc nous apprendre que, même dans ce cas, on peut lui dire qu'on

tient à l'achat, car il sera plus intéressé de faire la garde pour deux ânes que pour un seul.

On lit dans une autre beraïtha : Un navire se trouve en mer, les vagues menacent de l'engloutir, et on veut jeter dans la mer une partie de ce qu'il contient, pour l'alléger; dans ce cas, on prend en considération le poids et non pas la valeur des objets qu'on doit jeter. Cela veut dire, d'après Raschi, si l'un jette, par exemple, 100 litres d'or, l'autre jettera 100 litres de fer. Du reste, on suivra les usages des marins [1]. Les marins peuvent faire une convention entre eux que si l'un d'eux perd son navire, on lui en construira un autre. Si l'un d'eux a perdu son navire par sa faute, on n'est pas obligé de lui en donner un autre ; s'il l'a perdu sans qu'il y ait eu de sa faute, on lui en construit un autre. S'il l'a perdu en allant à une distance où les navires ne vont pas d'ordinaire, on n'est pas obligé de lui en construire un autre.

Question. — A-t-on besoin de nous l'apprendre? S'il est allé dans un endroit dangereux, c'est sa faute.

Réponse. — La beraïtha parle d'un endroit où on s'écarte du bord à une distance de deux nœuds au mois de *thischri*, mais on ne s'écarte que d'un seul nœud au mois de *nissan*, parce que, vers le printemps, la fonte de la neige et les pluies font déborder les fleuves; cet individu s'est écarté de deux nœuds au mois de *nissan*, comme on le fait au mois de *thischri*. On pourrait l'excuser, en disant qu'il a pris la distance à laquelle il s'est habitué depuis le mois de *thischri;* la beraïtha veut donc nous apppprendre qu'on n'admet pas cette excuse.

---

[1] C'est un passage remarquable. Il n'y avait pas de marins en Palestine; en mer, les Juifs se trouvaient dans un domaine étranger. Le Thalmud met donc la loi du pays au-dessus de la sienne. Samuel, du reste, l'a dit: *dina de-malkhoutha dina*, la loi du pays est obligatoire pour les Juifs qui y demeurent; et tous les docteurs du Thalmud ont accepté ce principe. Quoique, dit Samuel, la *h'azakah* soit pour tous les Juifs de trois ans, pour les Israélites de la Perse elle doit être de 40 ans selon la loi persane [v. traité Baba bathra, fol. 55, recto].

On lit dans une autre beraïtha : une caravane voyage dans le désert, une troupe de brigands la pille, mais un des voyageurs lui reprend le butin; dans ce cas, il rendra à chacun ce qui lui appartient; mais s'il a dit qu'il ne le reprend que pour son profit, il peut le garder.

Question. — De quoi s'agit-il? Les autres voyageurs auraient-ils pu reprendre leur propriété? Dans ce cas, ils n'y ont pas renoncé, et celui qui l'a reprise ne peut pas garder la propriété des autres, quand même il aurait dit qu'il la reprend pour lui-même. Si, au contraire, les autres voyageurs n'avaient pas voulu reprendre leur propriété et qu'ils y aient renoncé comme à une chose définitivement perdue, celui qui sauve le butin, peut le garder, sans même qu'il ait dit d'avance qu'il le fait pour lui-même.

Réponse. — Ramé, fils de Hâma, répondit : La beraïtha parle des individus associés. Or, dans un cas pareil, un des associés peut faire le partage sans la permission des autres. S'il a dit d'avance qu'il va reprendre pour son profit, il a fait le partage; il peut donc garder sa part; s'il a sauvé davantage, il donnera le reste aux associés. S'il ne l'a pas dit, il n'a pas fait le partage; alors tout ce qu'il sauve appartient à tous les associés [1].

Rabba donne une autre réponse : Il s'agit d'un cas [d'après Raschi] où les autres n'auraient pas pu sauver le butin; ils y ont donc renoncé; par conséquent l'individu peut se l'approprier comme un objet qui n'appartient à personne. Mais cet individu n'est pas un homme indépendant, la caravane l'a engagé à la servir; par conséquent, ce qu'il fait, il le fait pour ses maîtres, et il doit rendre à chacun ce qui lui appartient. Cependant, s'il dit d'avance qu'il veut reprendre le butin pour son profit, il a annulé son engagement envers la caravane et il s'est rendu indépendant. Car la beraïtha adopte l'opinion de Rab, qu'un ouvrier qui se loue à la journée, peut repren-

---

[1] J'ai adopté l'interprétation de rabbenou Ascher, qui paraît être aussi celle de Raschi.

dre sa parole, même au milieu de la journée, car il n'est pas un esclave [sauf à dédommager celui qui l'a loué. Voy. ma traduction du traité Baba melzia, p. 44].

Rab Asché donne encore une autre réponse : La beraïtha parle d'un cas où les autres individus auraient pu peut-être sauver le butin avec beaucoup de peine, Si donc l'individu a dit qu'il veut le reprendre pour son profit [et si les autres n'ont rien dit], il peut le garder pour lui-même; sinon, il faut qu'il rende à chacun ce qui lui appartient.

MISCHNAH.

Un individu a enlevé de force un terrain à une personne; d'autres l'ont enlevé au brigand. Si ce sont des hommes qui l'ont pris comme envahisseurs du pays, le brigand peut dire au propriétaire : prends ton terrain [si tu le peux]. Mais si ces hommes l'ont enlevé à cause du brigand, celui-ci est obligé de donner au propriétaire un autre terrain.

GHEMARA.

La ghemara tire cette conclusion de la mischna que, si un individu, voyant que des ennemis cherchent des terrains pour les enlever, leur en montre un qu'ils enlèvent, il doit payer comme s'il l'avait enlevé lui-même. On peut aussi admettre que la mischnah veut nous apprendre que, si les païens forcent un individu de leur montrer ses terrains qu'ils veulent enlever et qu'il montre celui d'un autre, cet individu est obligé de payer la valeur de ce terrain.

Un individu a montré aux brigands païens un tas de froment du chef de l'exil qu'ils ont enlevé. Rab Naháman a condamné l'individu à payer pour le froment. Rab Houna, fils de Hiya, demanda à Rab Naháman, s'il l'a condamné selon la loi, ou bien s'il l'a fait payer à titre d'amende comme punition de sa mauvaise conduite. Rab Naháman répondit que c'était

la loi, selon la conclusion qu'on vient de tirer de notre mischnah.

Fol. 117). — On lit dans une beraïtha : On a d'abord dit que celui qui cause un dommage par des libations de vin [il est défendu de boire le vin dont on a fait des libations aux divinités païennes] ou par l'impureté, doit payer le dommage; puis on a ajouté celui qui mélange la theroumah avec des choses profanes [1].

Rab Houna, fils de Joudah, arriva un jour chez Rabba et il lui demanda, s'il avait à juger de nouveaux procès. Rabba répondit : Un fait s'est présenté devant moi d'un Juif qui, forcé par des païens, leur a montré l'argent d'un autre Juif qu'ils ont enlevé; j'ai donc condamné cet homme à rembourser l'argent à la victime. Rab Houna dit alors à Rabba : Va faire rendre l'argent à cet homme; tu as mal jugé. Car on lit dans une beraïtha : Un Juif qui, forcé par des païens, leur montre l'argent d'un autre qu'ils enlèvent, n'est pas obligé de le rembourser; mais, s'il a pris l'argent lui-même pour le donner à ces païens, il doit le rembourser. Rabbah dit : S'il a montré aux brigands l'argent d'un autre sans y être forcé, il doit le rembourser [2].

---

[1] C'est un passage remarquable. On avait un principe de ne pas condamner le défendeur, si celui-ci a causé le dommage d'un objet sans y produire une altération matérielle. Si donc un individu rend impur l'objet d'un autre, ou s'il fait la libation du vin d'un autre, ou s'il mélange les objets d'un autre avec de la *throumah*, il doit être acquitté, car l'objet ou le vin n'a subi aucune altération matérielle; c'est ce qu'on appelle *hezek scheenou nikhar*. Cependant, on s'est décidé à condamner, pour l'impureté ou les libations, quand on acquittait encore celui qui fit le mélange de la *theroumah*. Pourquoi? Parce que, disent les Thossephoth, on a vu des hommes causer des dommages en rendant des objets impurs, et on s'est décidé à dévier du principe, et à modifier la loi pour ce cas. Il en résulte, que les législateurs juifs modifiaient la loi selon les circonstances.

[2] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'il doit le payer, quoiqu'il ait causé le dommage par une *grama*, action indirecte. On a donc ici un nouvel exemple où on condamne pour une *grama*. Cependant, la ghemara dit plus bas qu'un acte pareil appartient à la catégorie des *degarmi* [v. fol. 117, verso].

Un fait s'est présenté devant rab Aschè, où un individu, forcé par des païens, leur a montré le vin de rab Mari, fils de rab Pinhás, fils de rab Hisda ; les païens lui ordonnèrent de le porter lui-même pour eux, ce qu'il a fait. Quand rab Mari assigna cet individu pour se faire payer la valeur du vin, rab Aschè l'a acquitté. Mais les docteurs objectèrent à rab Aschè la beraïtha qui dit : Si l'individu a pris l'objet lui-même pour le donner aux brigands, il doit en payer la valeur, or, dans le cas en question, l'individu a pris le vin lui-même et il l'a porté à l'endroit que les brigands ont désigné. Mais rab Aschè répondit que, la beraïtha parle d'un cas où les païens ne l'ont pas conduit par la force à l'endroit où l'objet se trouvait, pour qu'il le prenne pour eux ; dans ce cas, il est condamné à payer le dommage. Mais, dans notre cas, les païens ont conduit l'individu à l'endroit du vin et ils l'ont forcé de le porter.

Question de rabbi Abouhou contre rab Aschè. — On lit ailleurs : Si un brigand dit à un individu : Voici un tas de blé ou de raisins, je t'ordonne de me le donner, et que l'individu le lui donne, il doit en payer la valeur au propriétaire. Or, ici le brigand était là où l'objet se trouvait, il l'a vu ; cependant l'individu doit en payer la valeur, parce qu'il l'a pris lui-même, pour le remettre au brigand.

Réponse. — Ici, on parle d'un cas où le brigand n'aurait pas pu prendre l'objet lui-même, par exemple si le tas de blé ou des raisins se trouvait d'un côté d'un fleuve et le brigand de l'autre côté. Si donc l'individu s'est sauvé d'un danger avec les objets d'un autre, il doit payer la valeur de cet objet. Dans notre cas, les païens auraient pu prendre le vin eux-mêmes, si le Juif avait refusé de leur obéir ; il n'a donc causé aucun dommage au propriétaire du vin.

Un individu avait en dépôt un calice d'argent ; un jour, des voleurs envahirent sa maison, et il leur donna ce calice pour se sauver. Le propriétaire du calice assigna donc le dépositaire devant Rabbah, pour se faire payer la valeur de ce calice ; mais Rabbah l'acquitta. Abayé lui demanda : Comment peut-on l'acquitter, s'il se sauve avec les objets d'un autre ?

Rab Asché dit alors : Il faut voir, si le dépositaire est un homme riche, de sorte qu'on peut admettre que les voleurs sont venus pour voler chez lui, il doit payer pour le calice, parce qu'il a sauvé sa fortune aux dépens d'un autre. Mais si le dépositaire est pauvre, les voleurs sont venus seulement pour le calice ; alors le dépositaire doit être acquitté, car ils auraient pris le calice malgré lui.

Un homme avait en dépôt la caisse de bienfaisance destinée au rachat des prisonniers. Un jour, des voleurs envahirent sa maison; il prit alors la caisse et il la leur donna pour se sauver d'eux. On l'a assigné devant Rabba, pour lui faire rembourser l'argent qu'il a donné aux voleurs. Rabba l'a acquitté. Mais Abayé lui demanda : Comment peut-on acquitter celui qui se sauve aux dépens des autres? Rabba répondit : L'argent était destiné à racheter et à sauver les juifs qui sont prisonniers ou qui sont tombés entre les mains des païens. Or, cet homme était attaqué par des voleurs païens, et il s'est sauvé avec l'argent qui était précisément destiné à des œuvres pareilles. Il ne pouvait pas mieux remplir le but des donataires.

Un homme a mis son âne dans un navire, où il y avait des passagers; l'âne menaçait de faire sombrer le navire ; alors un individu jeta l'âne dans l'eau, pour sauver les passagers. Le propriétaire de l'âne assigna l'individu devant Rabbah, pour avoir fait mourir son âne ; mais Rabbah a acquitté l'individu. Abayé s'y opposa encore, parce que, dit-il, quand un homme se sauve aux dépens d'un autre, il doit le dédommager. Mais Rabbah répondit : C'est le propriétaire de l'âne qui est considéré d'abord comme un *rodeph*, un homme qui court après quelqu'un pour l'assassiner, et l'autre n'a fait que se défendre.

Rabbah est conséquent avec lui-même; car il a dit ailleurs : Si l'assassin qui court après sa victime pour l'assassiner brise des objets en courant, soit que ces objets appartiennent à la victime, soit à une autre personne, il n'est pas condamné à en payer la valeur, parce qu'il est condamné à mort, et qu'on admet le principe *non bis in idem*. Si la victime,

en courant pour se sauver, brise les objets de l'assassin, il est acquitté, car il lui est permis même de tuer l'assassin pour se sauver, à plus forte raison peut-il briser ses objets; il ne doit pas respecter la fortune de l'assassin plus que sa vie. Si les objets appartiennent à une autre personne, il doit en payer la valeur, car il ne faut pas se sauver avec l'argent d'un autre [c'est-à-dire qu'il ne faut pas le faire sans l'intention de le rembourser, si on le peut]. Si l'homme qui court après l'assassin pour sauver la victime brise des objets en courant, que ces objets appartiennent à la victime ou à une autre personne, il est acquitté, non pas d'après la loi, mais on l'acquitte, parce qu'autrement personne ne voudrait sauver un malheureux de son assassin [1].

MISCHNAH.

Si un individu a enlevé à un autre un terrain et que ce terrain ait été ensuite inondé par un fleuve, le brigand est acquitté, car il peut dire au propriétaire : reprends ton terrain.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si un individu enlève un terrain à un autre, et que ce terrain soit ensuite inondé par un fleuve, il est obligé de lui donner un autre terrain ; c'est l'opinion de rabbi Elázar. Les autres docteurs disent qu'il est acquitté, car il peut répondre au propriétaire : Reprends ton terrain.

MISCHNAH.

Fol. 118). Si un individu a enlevé à un autre quelque chose, ou s'il lui a emprunté de l'argent, ou si

[1] V. ma législation criminelle du Thalmud, p. 125.

l'autre lui a remis un objet en dépôt dans un endroit habité où on est assuré de pouvoir garder ce qu'on possède, il ne peut pas forcer l'autre de recevoir son argent ou ses objets dans le désert, où on risque d'être volé ou pillé par des brigands.

Si en empruntant l'argent ou en recevant le dépôt, il a dit au demandeur qu'il le lui rendra dans le désert, il peut le lui rendre dans le désert.

GHEMARA.

Question contre la mischnah. — On lit ailleurs : Ce qu'on a emprunté peut se payer partout; mais ce qu'on a trouvé ou ce qu'on a reçu en dépôt ne se rend que là où il est. Il en résulte qu'on peut payer les dettes même dans le désert.

Réponse. — Abayé répondit : Cela veut dire que le créancier peut exiger le paiement de la dette partout; mais cela ne veut pas dire que le créancier est obligé de l'accepter partout même dans le désert. Si le créancier veut être payé dans le désert, il peut l'exiger; mais s'il veut qu'on lui rende ce qu'on a trouvé ou ce qu'il a donné en dépôt, il ne peut l'exiger que dans l'endroit où l'objet se trouve.

MISCHNAH.

Si un individu dit à un autre : Je t'ai enlevé quelque chose, ou tu m'as prêté de l'argent, ou tu m'as remis un objet en dépôt, mais je ne sais pas si je te l'ai rendu, il est obligé de le rendre. Mais s'il dit : je ne sais pas si je t'ai enlevé quelque chose, ou si tu m'as prêté de l'argent, ou si tu m'as remis un objet en dépôt, il n'est pas obligé de le rendre.

GHEMARA.

Si un individu dit à un autre : Tu me dois 100 zouzes, et l'autre répond qu'il ne sait pas s'il les doit, si non, rab Houna et rab Joudah disent que le défendeur doit les payer; rab Naháman et rabbi Johánan disent qu'il est acquitté. Les premiers disent que le défendeur doit les payer, parce qu'ils appliquent ici le principe *bari vescheme bari ádif*, si l'un affirme son dire avec certitude et que l'autre n'y oppose que des doutes, la parole certaine prévaut contre le doute. Les derniers acquittent le défendeur, parce qu'ils appliquent ici le principe *uké mamona behézkath mareh*, laisse l'argent chez celui qui le possède, si tu n'as pas un droit certain de le lui prendre [1].

Question contre rab Houna et rab Joudah. — Notre mischnah parle de deux cas; dans le premier, où l'individu dit qu'il ne sait pas s'il a payé la dette, il doit la payer; dans le deuxième cas, où il ne sait pas même s'il a fait l'emprunt, il est acquitté. Si l'individu parlait ainsi sans que l'autre lui demandât le paiement, il devrait être acquitté, même dans le premier cas. Il faut donc supposer que, dans les deux cas de la mischnah c'est le demandeur qui exige le paiement de la dette, et que le débiteur réponde, dans le premier cas qu'il ne sait pas s'il a payé ou non, et, dans le deuxième, il répond qu'il ne sait pas s'il a fait l'emprunt. Il en résulte donc que,

---

[1] Raschi et rabbenou Ascher disent qu'il doit au moins prêter serment qu'il ne sait pas s'il doit l'argent; car s'il niait positivement la dette, il devrait aussi prêter serment. Mais les Thossephoth disent au nom de rabbenou Tham qu'il n'y a pas de serment; car si le défendeur nie positivement d'avoir emprunté, il est acquitté sans serment. Ce n'est que quand le débiteur avoue avoir emprunté, et qu'il prétend qu'il a déjà payé, c'est alors qu'il doit prêter serment qu'il a payé. Or, ici on parle, d'après rabbenou Ascher, d'un cas où le débiteur dit qu'il ne sait pas s'il a emprunté; car, s'il disait qu'il a bien emprunté, mais qu'il ne savait pas s'il a payé, il serait évidemment condamné à payer.

si le demandeur dit au défendeur: Tu me dois de l'argent, et que celui-ci réponde qu'il ne sait pas s'il a emprunté cet argent, il est acquitté.

Réponse. — On peut admettre que, dans les deux cas de la mischnah, le créancier n'a rien demandé; mais elle dit que, dans le premier cas, il doit payer l'argent, s'il veut s'acquitter envers Dieu et sa conscience. Une idée analogue est adoptée par rabbi Johánan. Quoique rabbi Johánan soit un de ceux qui disent que, si le demandeur dit au défendeur : Tu me dois 100 zouzes et que le défendeur réponde qu'il ne sait pas s'il les doit, celui-ci est acquitté, rabbi Hiya fils d'Abba dit, au nom de ce même rabbi Johánan, que, dans ce cas, le défendeur doit payer la dette, s'il veut s'acquitter envers Dieu et envers sa conscience.

MISCHNAH.

Si un individu a volé une brebis d'un troupeau et qu'il l'ait rendue [sans l'annoncer au propriétaire], et qu'ensuite la brebis soit morte ou qu'elle ait été volée, l'individu en est responsable et il doit en payer la valeur, car, dit Raschi, il aurait dû faire connaître au propriétaire que la brebis se retrouve chez lui, pour qu'il la surveille. Si le propriétaire ne savait pas même que la brebis avait été volée, et qu'après la rentrée de cette brebis, il a compté son troupeau et il l'a trouvé complet, le voleur n'est plus responsable de l'accident qui arrive ensuite à cette brebis.

GHEMARA.

Rab dit : Si le propriétaire sait que la brebis est volée, le voleur est obligé de lui faire connaître qu'il l'a rendue; mais si le propriétaire ne s'est jamais aperçu qu'une brebis ait été

volée, et qu'après sa rentrée il a compté le troupeau qu'il a trouvé complet, le voleur est quitte et il n'a besoin de rien dire au propriétaire. Samuel dit, au contraire, quand même le propriétaire connaissait le vol, s'il a compté le troupeau après la rentrée de la brebis et s'il l'a trouvé complet, le voleur est quitte et il n'est pas obligé de lui faire connaître la rentrée de la brebis. Rabbi Johánan dit : Si le propriétaire connaissait le vol, mais si après la rentrée de la brebis volée il a compté le troupeau qu'il a trouvé complet, le voleur est quitte, et il n'est pas obligé de faire connaître la rentrée au propriétaire, parce que celui-ci a compté son troupeau et qu'il sait déjà que toutes ses brebis se trouvent chez lui; mais si le propriétaire ne s'est jamais aperçu du vol, le voleur peut rendre la brebis, et il n'est obligé de lui rien dire, quand même celui-ci n'aurait pas compté le troupeau après la rentrée de l'animal. Rab H'isda est d'accord avec Samuel et rabbi Johánan que, dans le cas où le propriétaire connaissait le vol, le voleur qui rend la brebis volée est quitte, si le propriétaire a compté le troupeau après la rentrée de l'animal et qu'il l'ait trouvé complet. Mais il diffère de ces docteurs dans le cas où le propriétaire ne s'était jamais aperçu du vol; dans ce cas, rab H'isda oblige le voleur de faire connaître au propriétaire qu'il a rendu l'animal volé, et il ne l'en dispense pas même si le propriétaire a compté le troupeau et qu'il l'ait trouvé complet. [Ainsi, d'après rab H'isda, le cas où le propriétaire ne s'était jamais aperçu du vol, est plus grave pour le voleur qui veut le rendre, que celui où le propriétaire s'en était aperçu.] Rabba donne le motif de rab H'isda. C'est parce que, dit-il, les animaux volés, ayant été déjà dehors, ont besoin d'une plus grande surveillance que ceux qui ne sont jamais sortis sans leur maître. Si donc le propriétaire savait qu'une brebis était volée et puis rentrée, il l'aurait surveillée comme il faut, pour l'empêcher de s'échapper et de s'exposer aux accidents. Mais si le propriétaire ne sait pas du tout qu'un vol a eu lieu, il n'exercera pour sa brebis que la surveillance qu'on exerce d'ordinaire pour un animal qui n'est jamais sorti de chez lui, une surveillance, qui ne sera pas suffisante pour une brebis

qui était volée. [Il faut donc que le voleur lui fasse connaître la circonstance que cette brebis était volée et qu'elle a besoin d'une surveillance plus grande que celle des autres animaux; si le voleur ne le fait pas, il est responsable des accidents qui arrivent par suite de l'insuffisance de la surveillance.]

Question. — Rabba défend ici l'idée de rab H'isda; il admet donc comme lui que, dans le cas où le propriétaire connaissait le vol de la brebis, pourvu qu'il ait compté le troupeau après la rentrée de cette brebis, le voleur n'est plus obligé de lui communiquer cette rentrée. C'est en contradiction avec ce que Rabba a dit ailleurs : Un individu soulève une brebis du troupeau pour la voler, le propriétaire qui le voit, pousse un cri, et le voleur, effrayé, jette la brebis par terre et s'enfuit; mais le propriétaire n'a pas pu voir si la brebis est rentrée dans le troupeau ou non. Si cette brebis est morte ensuite ou si elle est volée par un autre, le premier voleur en est responsable, car s'il a jeté la brebis par terre pour qu'elle rentre dans le troupeau, il aurait dû faire en sorte que le propriétaire sache qu'elle est rentrée, ou bien il aurait dû lui faire connaître ensuite, que la brebis ne manque pas. Or, ici il s'agit probablement d'un cas où le propriétaire a compté le troupeau [car s'il n'a pas pu voir si la brebis est rentrée ou non, il est probable qu'il a compté le troupeau pour savoir si cette brebis manque ou non]. Il en résulte que, dans le cas où le propriétaire connaissait le vol, le voleur qui le rend est obligé de le faire connaître au propriétaire, et il n'en est pas dispensé, quand même celui-ci a compté son troupeau.

Réponse. — Il s'agit ici d'un cas, où le propriétaire n'a pas compté le troupeau après cette tentative de vol.

Autre question contre Rab. — Rab dit ici que, dans le cas où le propriétaire connaissait le vol, le voleur qui le rend doit l'en avertir, et que, dans le cas même où le propriétaire ne connaissait pas le vol, le voleur qui le rend n'est dispensé de l'en avertir que, si celui-ci a compté le troupeau après la rentrée de

la brebis volée. C'est en contradiction avec ce que Rab a dit ailleurs : Si le voleur fait rentrer la brebis volée dans le troupeau que le propriétaire a dans le désert, il a bien rempli son devoir et il n'est pas obligé de le faire connaître au propriétaire. Or, ici, dit Raschi, on ne peut pas dire que le propriétaire a compté le troupeau après la rentrée de la brebis; cependant le voleur n'est pas obligé de faire connaître au propriétaire la rentrée de la brebis [1].

Réponse. — Rab Hánan fils d'Abba répondit que, Rab dispense le voleur qui rend la brebis volée de faire connaître au propriétaire la rentrée de cette brebis, si celle-ci a des marques particulières qui font connaître son absence et sa rentrée.

Autre question. — Il paraît que la divergence d'opinion qu'on vient de voir entre Rab et Samuel est la même qui existe entre rabbi Ismáel et rabbi A'kiba. Car on lit ailleurs : Si un voleur vole une brebis du troupeau ou un *sela* de la bourse, il suffit qu'il remette l'objet volé dans l'endroit où il l'a pris; c'est l'opinion de rabbi Ismáel. Rabbi A'kiba dit que le voleur est obligé d'avertir le propriétaire qu'il a rendu l'objet. Or, il est probable que rabbi Ismáel et rabbi A'kiba admettent tous les deux l'idée de rabbi Isaak, qui disait : Les hommes ont l'habitude d'examiner leur bourse à chaque instant; de sorte que si on en vole quelque chose, le propriétaire s'en aperçoit bien vite; et que si on y remet la pièce volée, il s'en aperçoit également. Si donc le voleur a pris une pièce de la bourse, le propriétaire a reconnu bien vite le vol, et si le voleur y remit

---

[1] Raschi ne dit pas, pourquoi on ne peut pas admettre que le propriétaire ait compté le troupeau. Je crois que les paroles de Rab semblent ici exprimer l'idée que le voleur a volé une brebis, par exemple dans l'étable, ou dans un troupeau que le propriétaire a dans la ville, et qu'il l'a rendue dans un autre troupeau que le même propriétaire possède dans le désert. Dans ce cas, on ne peu pas dire que le voleur n'est pas obligé de faire connaître la rentrée de la brebis, parce que le propriétaire a compté le troupeau; on ne peut pas le dire, parce que la brebis n'est pas rentrée dans le même troupeau d'où elle a été volée.

la pièce, le propriétaire s'en est aperçu en comptant ses pièces et en les trouvant au complet. Dans ce cas, rabbi Ismaël dit que le voleur n'est pas obligé de faire connaître au propriétaire la rentrée de la pièce, car il admet l'idée de Samuel qui dit que, même dans le cas où le propriétaire s'était aperçu du vol de la brebis, le voleur qui l'a rendue n'est pas obligé de lui faire connaître la rentrée de la brebis, si celui-ci a compté le troupeau et s'il l'a trouvé complet. Rabbi A'kiba, au contraire, dit que le voleur est obligé de faire connaître au propriétaire le retour de son *sela*, quoique celui-ci ait déjà compté les pièces de la bourse ; parce que rabbi A'kiba adopte l'idée de Rab qui veut que, dans le cas où le propriétaire connaissait le vol de la brebis, le voleur qui la rend soit obligé de lui faire connaître la rentrée, quand même celui-ci aurait compté le troupeau.

Réplique. — [On peut admettre que rabbi Isma'el et rabbi A'kiba adoptent tous les deux l'idée de Samuel, pour le cas que le propriétaire connaissait le vol de la brebis, à savoir : que le voleur qui la rend n'est pas obligé de le faire connaître au propriétaire, si celui-ci a compté le troupeau après la rentrée de la brebis.] Mais la divergence d'opinions qui existe entre rabbi Isma'el et rabbi A'kiba, concerne le cas du vol d'une brebis, où le propriétaire ne s'était pas aperçu de ce vol. Cette divergence est la même que celle qui existe entre rabbi Joh'anan et rab H'isda. Rabbi Isma'el adopte l'idée de rabbi Joh'anan, que si le propriétaire ne s'était pas aperçu du vol de la brebis, le voleur qui la rend n'est pas obligé de l'en avertir ; tandis que rabbi A'kiba adopte l'idée de rab H'isda.

Rab Zbid dit au nom de Rabba : Si un voleur a volé une brebis, sans que le propriétaire s'en soit aperçu, rabbi Isma'el et rabbi A'kiba sont tous les deux d'accord pour adopter l'idée de rab H'isda, que le voleur qui la rend est obligé de le faire connaître au propriétaire. Mais leur désaccord porte sur un cas, où c'est le gardien auquel le propriétaire avait remis la brebis en dépôt, qui l'a volé en la cachant, et en se proposant de dire qu'elle avait été perdue ou volée par quelqu'un.

Si ce gardien veut réparer le mal, rabbi Isma'el dit qu'il peut se contenter de remettre la brebis où elle était, sans en avertir le propriétaire, car il est gardien et il remplace le propriétaire. Rabbi A'kiba pense, au contraire, que du moment qu'il a soustrait la brebis, il a cessé d'être gardien, car le propriétaire n'a plus confiance en lui; il est donc considéré comme un simple voleur qui, en rendant l'objet volé, est obligé d'en avertir le propriétaire.

Question. — Il paraît que la question de savoir, si le voleur qui a rendu l'objet volé est dispensé ou non d'en avertir le propriétaire, quand celui-ci a compté ses objets, et constaté ainsi le retour de l'objet volé, est le sujet d'un désaccord entre deux beraïthoth. Car on lit dans une beraïtha : Si un individu, voulant rendre à un autre l'argent qu'il lui avait enlevé, profite d'un compte qu'il a avec lui pour lui rendre cet argent à son insu, il remplit bien son devoir, et il n'est pas obligé de l'en avertir. Une autre beraïtha dit, au contraire, qu'il est obligé de l'avertir qu'il lui rend ce qu'il lui avait enlevé. Or, il est probable que les deux beraïthoth sont d'accord pour adopter l'idée de rabbi Isaac, qui disait : que les hommes ont l'habitude d'examiner leur bourse à chaque instant; on doit donc admettre, que l'homme a dû compter son argent aussitôt après le compte qu'il avait avec l'autre individu, et constater ainsi que celui-ci lui a donné plus que ce compte ne comportait, afin de lui rendre l'argent que cet individu lui avait enlevé auparavant. C'est pourquoi la première beraïtha dit, que l'individu qui a ainsi rendu l'argent enlevé n'est pas obligé d'en avertir le propriétaire, puisque celui-ci a compté ses pièces, et qu'il a constaté ainsi le retour de l'argent enlevé. La deuxième beraïtha, au contraire, admet que le voleur qui rend l'objet volé, est toujours obligé d'en avertir le propriétaire, quand même celui-ci aurait constaté lui-même le retour du vol, en faisant le compte de ses objets.

Réponse. — On peut admettre, que les deux beraïthoth sont d'accord que le voleur, qui a rendu l'objet volé, n'est pas obligé d'en avertir le propriétaire, si celui-ci a compté ces objets et

constaté ainsi lui-même le retour de l'objet volé. C'est pourquoi la première beraïtha dit que, celui qui a glissé l'argent enlevé dans la bourse du propriétaire à l'occasion d'un compte qu'il avait avec lui, n'est pas obligé de l'en avertir, car il peut être sûr, selon l'idée de rabbi Isaac, que le propriétaire de cet argent va bien vite compter ses pièces, et qu'il trouvera lui-même que cet argent est rendu. La deuxième beraïtha dit, que cet individu est obligé d'avertir le propriétaire qu'il lui a rendu l'argent enlevé, car cette beraïtha n'admet pas l'idée de rab Isaak; elle pense donc qu'on doit craindre que le propriétaire ne comptera pas ses pièces, et que le retour de l'argent enlevé ne reste ignoré de lui. On peut aussi admettre que la deuxième beraïtha admet aussi l'idée de rabbi Isaac, mais qu'elle parle d'un cas où l'individu a glissé l'argent, non pas dans la bourse de l'autre, mais dans sa main, que celui-ci peut mettre dans son coffre sans le compter; ou bien elle parle d'un cas où l'individu a glissé l'argent dans la bourse du propriétaire, mais que celui-ci avait dans la même bourse d'autre argent dont il ne connaissait pas la somme [1].

MISCHNAH.

Il est défendu d'acheter aux bergers de la laine ou du lait ou des chevreaux ou des agneaux, car il faut craindre que ces objets ne soient volés aux propriétaires des moutons ou des chèvres. Pour le même motif il est défendu d'acheter du bois ou des

---

[1] De toute cette longue discussion, rabbenou Ascher tire la conclusion que, si le propriétaire connaissait le vol, le voleur qui le rend doit l'en avertir; mais, si celui-ci a constaté le retour de sa propriété en comptant ses objets, le voleur n'est plus obligé de l'en avertir. Si le propriétaire ne s'était pas aperçu du vol, le voleur peut toujours le rendre, sans le faire connaître au propriétaire; car s'il y a divergence d'opinions entre Rab, Samuel et rabbi Johanan, c'est l'opinion de rabbi Johanan qu'on adopte. Il admet cependant l'opinion de rab H'isda pour les animaux volés.

fruits aux gardiens des fruits. Mais on peut acheter aux femmes des vêtements de laine en Judée, et des vêtements de lin en Galilée; car, dit Raschi, c'est le travail des femmes elles-mêmes, et elles le vendent avec le consentement des maris. On peut aussi acheter aux bergères des veaux à Saron, sans craindre qu'ils soient volés. Dans tous les cas, il est défendu d'acheter quelque chose à un individu qui recommande à l'acheteur de cacher l'objet. On peut acheter des œufs et des poules partout.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Il ne faut pas acheter aux bergers de chèvres ni de chevreaux, ni la laine tondue, ni de la laine qui s'arrache de temps en temps des moutons; mais on peut leur acheter des vêtements cousus, car ces vêtements leur appartiennent [1].

---

(1) Je ne peux pas admettre ici l'explication de Raschi. Quel est le sens de la défense de ces achats? Veut-on dire que la vente ne soit pas valable? Rien ne le prouve. Une loi pareille mettrait toute une classe d'individus pour ainsi dire hors la loi. Il est évident, à mon avis, que la vente est valable, à moins qu'on ne prouve que la chose vendue soit volée. C'est donc une défense purement morale. Un honnête homme ne doit pas acheter une chose qu'on peut justement soupçonner d'être volée. Pourquoi est-il permis d'acheter des vêtements cousus? La beraïtha l'explique elle-même en posant la règle générale : Toutes les fois qu'un berger veut vendre une chose, dont la soustraction peut facilement être remarquée du propriétaire, on peut l'acheter, car on peut supposer que la chose n'est pas volée, mais qu'elle appartient au berger, ou qu'il la vend pour le compte du propriétaire.

Raschi donne un autre motif. On a vu plus haut qu'entre autres lois de faveur, appelées *thekanath haschabim*, lois pour encourager les repentants, se trouve celle-ci : que, si le voleur a fait subir à la chose volée un changement permanent, il n'est pas obligé de rendre l'objet volé tel qu'il est actuellement considérablement

On peut acheter aux bergers du lait et du frommage dans le désert, mais non pas dans les lieux habités; car, dit Raschi, dans le désert les propriétaires abandonnent ces choses aux bergers; mais dans les lieux habités ils exigent qu'on les leur apportent. On peut leur acheter quatre ou cinq moutons, ou quatre ou cinq tonsures, mais il ne faut pas leur acheter deux moutons ni deux tonsures. Rabbi Joudah dit qu'on peut leur acheter des moutons élevés dans la maison [ou en ville], mais non pas des moutons du désert. Règle générale, toutes les fois qu'un berger veut vendre une chose dont la soustraction peut facilement être remarquée par le propriétaire [comme des vêtements cousus, quatre ou cinq moutons, ou, d'après rabbi Joudah, deux moutons élevés en ville], on peut l'acheter [car alors la chose n'est pas volée]; mais si c'est une chose dont la soustraction peut échapper à l'attention du propriétaire, il ne faut pas la leur acheter.

Fol. 119). Rab dit qu'il est permis d'accepter [selon la va-

---

amélioré, et perdre ainsi le fruit de son travail, ou des frais que l'amélioration lui a coûté, mais qu'il peut se contenter de rendre au propriétaire la valeur que l'objet avait au moment du vol, et garder l'objet amélioré; il va sans dire que, s'il peut le garder, il peut aussi le vendre, et en disposer comme de sa propriété. C'est ce qu'on appelle « faire l'acquisition de l'objet volé par le changement qu'il a subi. » D'après cette loi, un berger qui vole la laine d'un mouton pour en faire un vêtement, peut vendre le vêtement, sauf à payer au propriétaire du mouton la valeur de la laine, et la vente est légalement valable. On peut cependant admettre que, si le berger s'habitue trop à faire ces choses, la vente des vêtements sera valable au point de vue légal, mais défendue au point de vue moral; car un honnête homme ne doit pas acheter des choses volées, pour ne pas encourager le voleur. Or, notre beraïtha défend les achats au point de vue moral, comme je viens de le dire; elle devrait donc aussi défendre l'achat des vêtements provenant du vol, malgré la loi de faveur qui rend cet achat valable. Si elle permet l'achat des vêtements, c'est parce qu'elle suppose qu'ils ne viennent pas d'un vol. Comment Raschi peut-il dire qu'on peut acheter des vêtements faits avec la laine volée, parce que la chose volée ayant subi un changement, le voleur a le droit de la vendre ?

Il est vrai que la ghemara dit plus loin [fol. 119, verso], qu'on peut acheter à un *sorek*, cardeur, les chutes de la laine qui tombent et dont le cardeur a rempli un oreiller pour le vendre; parce que

riante du rabbenou Ascher] quelque chose d'un brigand [ou d'un voleur], si la plupart des choses qu'il a chez lui, lui appartiennent. Samuël dit qu'on peut le faire, pourvu que le brigand possède quelque chose qui lui appartient. [Il est défendu de faire usage d'une chose volée ou enlevée par un brigand, quand même cet usage ne ferait aucun tort au propriétaire légitime; mais cette défense ne s'applique qu'au cas, où il y a certitude que la chose provient du vol ou du brigandage].

Rab Houna et rab Joudah différaient d'opinion sur la question de savoir, si on peut causer un dommage à un *massour*, un traître [1]. L'un dit qu'on peut le faire, car on ne doit pas ménager sa propriété plus que sa personne. L'autre dit qu'il est défendu de le faire, car il a peut-être des enfants honnêtes qui hériteront de sa fortune [2].

Rabbi Johanan dit : Celui qui enlève de force à quelqu'un un objet de la valeur d'une peroutah, commet un crime, comme s'il lui avait enlevé son âme, quand même il en paierait la valeur; il commet un crime, quand même le dommage n'aurait été causé que par une *gerama*, une action indirecte [3].

---

cet ouvrier-voleur a acquis la chose volée par le changement qu'il lui a fait subir. Mais c'est le ghemara qui le dit et non pas la beraïtha; ensuite, il s'agit ici d'un cardeur et non pas d'un berger, qui était, en général, soupçonné de vol. Enfin, ce passage n'a pas l'air d'être authentique; car le cardeur en remplissant l'oreiller, n'a fait subir à la chose volée aucun changement permanent; on n'a qu'à découdre l'oreiller pour rendre au propriétaire les chutes qui n'ont subi aucun changement.

[1] Il s'agit évidemment d'un homme qui par ses trahisons est devenu dangereux pour la Société et en conséquence déclaré hors la loi.

[2] Le commentaire rabbenou Ascher adopte l'opinion qu'il est défendu de causer un dommage à cet homme [car si on le faisait, on ferait du tort à ses enfants qui sont innocents ou qui au moins ne sont pas responsables des trahisons de leur père].

[3] La Ghemara et la Mischnah parlent encore des divers cas où des divers métiers, où il est défendu d'acheter quelque chose aux ouvriers, car on doit supposer que la chose soit volée. Mais tous ces passages n'ont qu'un intérêt local, et ils ne renferment aucun principe nouveau. Il n'y a qu'un principe général, d'après lequel n défend d'acheter une chose qui provient du vol.

Le morceau qui suit, ayant été omis par hasard, je le place ici. Il se trouve fol. 113 [verso].

On a dit plus haut [v. p. 464] : Samuel dit que les lois du gouvernement païen sont obligatoires pour les Juifs qui demeurent dans le pays [d'où il résulte que l'impôt perçu par le gouvernement païen est légal]. Rabba dit à ce propos, qu'on peut prouver qu'en effet les Juifs doivent considérer cet impôt comme légal. Car le gouvernement païen fait couper des arbres des habitants du pays pour en faire des ponts, et nous profitons de ces ponts pour le passage. [Si nous ne devions pas considérer l'impôt comme légal, nous devrions considérer les arbres comme appartenant à leurs propriétaires qu'on aurait dépouillés de leur propriété par un acte de brigandage; or, d'après la mischnah [v. p. 464], si un brigand nous offre quelque objet qui provient du brigandage, il nous est défendu d'en faire usage.]

Abayé objecta que sans admettre cet impôt comme légal, on pourrait peut-être trouver un autre motif pour permettre de passer sur les ponts, parce que les propriétaires ont renoncé à leurs arbres.

Rabba répondit : Si on n'admettait pas cet impôt comme légal, les propriétaires n'auraient pas renoncé ; car les percepteurs n'agissent pas comme le roi l'ordonne. Le roi veut qu'on distribue cet impôt d'une manière équitable entre tous les propriétaires, et les percepteurs prennent tous les arbres dans une seule propriété. On répond que ce n'est pas là la faute du percepteur ; c'est aux habitants de s'arranger entre eux pour livrer au gouvernement la quantité de bois dont il a besoin [1].

---

[1] Cette discussion n'a guère d'importance pratique. En supposant même que le percepteur ait tort, si les habitants païens et juifs ne peuvent pas réparer ce tort, il sera nécessairement permis à tout le monde de profiter des ponts.

Ce passage a cependant cette importance, en ce qu'il prouve que Rabba et Abayé, les plus grans docteurs de leur époque, veulent que les Juifs considèrent l'impôt païen comme légal, et les lois païennes de leurs pays comms obligatoires pour eux.

Rabba dit : Si le percepteur du roi vient dans la grange, pour prendre l'impôt des champs, l'individu qui s'y trouve peut le lui donner pour tous les propriétaires de ces champs. Cela s'applique au cas, où cet individu a une part dans ces champs; mais s'il n'est qu'un fermier, il n'a pas le droit de le faire.

Remarque. — Pour comprendre ce qui suit, il faut admettre que le gouvernement percevait un impôt par tête et un impôt des produits des champs, et que ni l'un ni l'autre n'était fixé d'avance ; la capitation n'avait rien de fixe, attendu que les naissances, les décès, les immigrations et les émigrations étaient ignorées du gouvernement. Le percepteur allait donc tous les ans dans les habitations ou dans les champs et se faisait donner l'impôt par tous ceux qu'il avait rencontrés ; souvent il forçait les individus qui étaient présents, de payer pour les absents. C'était alors aux habitants de s'arranger entre eux; si un individu était forcé de payer pour un autre, l'autre était obligé de le dédommager. Il en était de même pour la perception de l'impôt des champs, qui variait selon la fertilité de l'année et selon d'autres circonstances. Voyez traité Baba bathra [fol. 8, recto], où il est dit que le percepteur étant venu, et n'ayant trouvé qu'un blanchisseur [les autres habitants ayant pris la fuite], il a voulu le faire payer pour les autres.

Rabba dit : Un individu peut saisir un autre qui demeure dans la même ville que lui pour l'impôt [qu'il a été forcé de donner pour lui au percepteur païen]. Cela s'applique au cas où il s'agit de l'impôt des champs ou de la capitation de *cette année ;* mais non pas au cas où il a payé pour lui l'impôt de l'année passée, car le roi ne demande pas les arriérés de l'année passée. [1]

Rabba dit encore : Si les individus qui louent leurs bestiaux pour fumer les champs, se trouvent près d'une ville [à la distance moindre d'un *thehoum*, 2,000 pas], il ne faut pas acheter d'eux un animal, car ils sont suspects de voler les animaux de la ville et de les vendre; mais s'ils en sont éloignés, on

[1] Raschi l'interprète autrement.

peut l'acheter d'eux. Rabbina dit que, même dans ce cas, il ne faut pas acheter d'eux un animal quelconque, quand on voit un homme de la ville courir après eux, en disant que l'animal lui appartient. [1]

---

[1] Ces loueurs de bestiaux étaient des hommes suspects de voler les bestiaux des autres, comme les *roim*, les bergers, étaient suspects de voler les propriétaires des champs. Je n'admets pas du tout l'interprétation de Raschi. On ne parle pas ici de païens en rapport avec des Juifs.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES TERMES TECHNIQUES

	Pages.
Bererah	221
Beth din	178
Cal va-homer	60
Dayo	60
Garmi	118
Khipourim	286
Mealiyah	52
Migoupho	52
Mouad	7
Peah	117
Tham	7

Tous les autres termes techniques sont expliqués dans la Table alphabétique des termes techniques de ma Législation criminelle du Thalmud. Paris, 1876, à l'Imprimerie nationale. Cet ouvrage est en vente chez Ernest Thorin, 7, rue de Médicis.

ERRATA

La note de la page 272 n'est pas correcte.

Paris. — Typ. A. Parent, rue M.-le-Prince, 29-31.