

Les Caraïtes

Emanuela Trevisan-Semi

Les Caraïtes

Un autre judaïsme

TRADUIT DE L'ITALIEN PAR SMONE KAUDERS

L'Harmattan

© L'HARMATTAN 2013

5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-336-30248-5

EAN : 9782336302485

« Les carsîtes multiplient les lois selon
l'avis de chacun d'eux.. »

Juda HALÉVI, *Le Kuzari*.

INTRODUCTION

Les caraïtes peuvent être définis comme une variante religieuse et éventuellement ethno-religieuse du judaïsme. Le caraïsme dans son ensemble se caractérise par le refus de la codification interprétative contenue dans le *Talmud*. Au début du x^e siècle, Saadia Gaon, chef du judaïsme de Babylonie, déclencha une véhémence polémique anticaraïte qui établit l'autorité de la loi orale et du Talmud. Ainsi s'approfondit le fossé entre les caraïtes qui s'en tiennent à la loi écrite (*miqra* en hébreu désigne « ce qui est lu » c'est-à-dire l'Écriture sainte) et les rabbanites qui adhèrent à l'enseignement rabbinique contenu dans le Talmud.

Le caraïsme est aujourd'hui en perte de vitesse et ne représente plus qu'un courant très minoritaire. Les doctrines, les interprétations et les élaborations successives qui l'ont marqué au cours des siècles ont été le fait de groupes éparpillés en des lieux souvent très distants les uns des autres, de l'Égypte à la Lituanie en passant par la Crimée. Ces groupes qui possédaient des élites intellectuelles étaient constitués de microsociétés, entretenant des liens divers, par exemple pour la conclusion d'unions matrimoniales. Ce phénomène encore facilement observable aujourd'hui était moins visible autrefois, à cause de la documentation écrite peu abondante.

Les communautés caraïtes ne se sont que graduellement séparées des communautés rabbanites. Il exista longtemps des zones marginales, constituées d'aires de mariages mixtes, caraïtes-rabbanites. Le phénomène des mariages mixtes n'était pas rare dans les pays islamiques, surtout en Égypte et en Palestine, du IX^e au XII^e siècle, et au moins jusqu'à Maïmonide, comme on peut le voir d'après les clauses *ad hoc* des contrats de mariage de l'époque. Ce phénomène se retrouve encore dans la Galicie des années trente, selon les résultats de l'enquête menée, en 1934, par l'eugéniste italien Corrado Gini, et s'observe aujourd'hui en Israël. Le domaine de l'instruction a fait aussi partie, à certaines périodes historiques, des zones-frontières entre le caraïsme et le rabbanisme. Ainsi les caraïtes étaient admis à suivre les cours d'érudits rabbanites (parmi lesquels Kontino) réfugiés à Constantinople à la suite des persécutions espagnoles, à condition de se soumettre à certaines règles particulières.

En ce qui concerne la diffusion et la fixation des normes religieuses et du corpus doctrinal caraïte, un rôle considérable doit être attribué à la première édition imprimée de *Adderet Eliyahu*, par Eliya Bachiazi (XV^e siècle). Cette première édition marqua profondément le développement de la doctrine religieuse qui, jusque-là, se faisait grâce à la circulation des manuscrits et à la mémoire orale, avec d'inévitables risques de déformation.

Les caraïtes ont réussi à survivre et à se maintenir avec une habileté surprenante, par des moyens assez semblables à ceux qu'utilisèrent les marrancs. Ils ont su en effet construire leur propre système de relations avec l'extérieur ; mieux que les rabbanites, ils ont réussi à toujours se poser en partie intégrante des sociétés d'accueil et à ne pas y être considérés comme des étrangers.

La doctrine caraïte a souvent résolu des problèmes à première vue insolubles, en suivant différentes sortes de logique, ce qui rend difficile la formation d'une image univoque et précise du caraïsme. L'univers caraïte pourrait donc être décrit comme une sorte de scénario vu dans un kaléidoscope où les figures se rompent, alternent et se chevauchent, donnant lieu à des images toujours différentes, dont seul l'ensemble nous permettrait de recomposer le caraïsme, et donc de nous le représenter.

Le lecteur ne devra donc pas perdre de vue la complexité du caraïsme tout au long de cet ouvrage.

CHAPITRE I

LES ORIGINES DU CARAÏSME

1. Les données du problème

Le terme « caraïtes », en hébreu *garaïm* ou *ba'ale miqra*, ne se trouve qu'à partir du IX^e siècle dans les écrits du caraïte Binyamin al-Nahawandi. Il désigne respectivement « ceux qui lisent le texte » et les « détenteurs de la loi écrite », par opposition aux *ba'ale michna* et aux « détenteurs de la loi orale » (expressions qui apparaissent déjà dans la littérature talmudique et midrachique). Ce terme souligne dès le début la prééminence accordée à la lecture du texte biblique, pour sa propre interprétation, ce qui a été une caractéristique fondamentale du caraïsme tout au long de son histoire.

Si le refus de la tradition orale rabbinique est universellement reconnu comme l'élément distinctif du caraïsme, nous ne trouvons pas la même unanimité à propos des origines des caraïtes.

Cette énigme, encore non résolue, a tellement occupé l'attention des érudits qu'elle a constitué en fait un obstacle à l'étude du caraïsme en lui-même. La focalisation sur les origines a ainsi fait perdre de vue d'autres sujets comme la philosophie caraïte¹ ou le caraïsme contemporain².

Il sera nécessaire, sans pour autant tomber dans le

même piège, de consacrer une certaine place aux nombreuses théories sur les origines, qui diffèrent suivant que l'on interroge les divers groupes caraïtes, les rabbanites, les chrétiens (catholiques et protestants), et enfin les érudits.

Nous allons donc montrer le même objet — les origines d'un groupe caractérisé à la fois par un corpus de croyances religieuses et par des traits ethniques et culturels — vu sous des angles différents. Cependant, seul celui de la recherche scientifique permet une interprétation plus sûre et plus impartiale, encore qu'elle demeure incomplète.

Nous accorderons donc un rôle central aux conceptions que ces différentes écoles, et tout d'abord les groupes caraïtes, ont eues du mythe des origines, en tâchant de montrer comment il a interféré avec la recherche historique au cours des siècles.

2. La version des origines selon les érudits caraïtes

Ya'acov al-Kirkisani, originaire selon toute probabilité de Kirkisiya, sur la rive gauche de l'Euphrate, est une des figures les plus intéressantes du caraïsme au x^e siècle. Dans la première partie de son œuvre *Kitab al-anwar wa-al-marakib* (*Le Livre des lumières et des phares*)³ qui retrace l'histoire des sectes juives, il fait remonter à l'époque de Jéroboam et de Roboam (— x^e siècle) une dissidence doctrinale, qui se serait poursuivie avec l'exil des dix tribus. Selon Kirkisani, le désaccord se serait transmis de génération en génération : « Depuis cette époque — c'est-à-dire depuis que Jéroboam commit les actes cités plus haut — il y a eu des divergences entre les enfants d'Israël et de telles pratiques se sont établies

parmi eux, chaque génération les héritant de la précédente...⁴. » Aujourd'hui encore, la majeure partie des caraïtes se réfèrent à cette très ancienne scission pour retracer leurs propres origines, et se considèrent donc comme les héritiers de la pure tradition représentée par Roboam.

Quant aux rabbanites, ils auraient, selon Kirkisani, fait leur apparition à l'époque du second Temple : « Ils suivirent les pratiques et les concessions héritées de Jéroboam. Et surtout, ils soutinrent et corroborèrent ces pratiques, leur fournissant des arguments probants, puis mirent ces interprétations par écrit dans la *Michna* et dans d'autres ouvrages...⁵. »

Kirkisani cite aussi Anan ben David qui vivait à l'époque du calife Abu Gafar al-Mansur — et donc à Bagdad au VIII^e siècle de notre ère — et « fut le premier à clarifier une grande partie de la vérité sur les prescriptions divines⁶ ».

Donc, dès le X^e siècle, on peut distinguer les deux pôles autour desquels s'est construite l'histoire des caraïtes : d'un côté les dissensions entre Jéroboam et Roboam, qui auraient engendré un courant interprétatif pur (se poursuivant au cours des siècles parallèlement au courant corrompu des rabbanites) et dont les caraïtes seraient les fidèles transmetteurs ; de l'autre, les éclaircissements apportés à la tradition par Anan ben David au VIII^e siècle.

Sur le personnage d'Anan ben David, il existe une vaste littérature. On attribue notamment au caraïte Eliya ben Abraham (XII^e siècle) un récit concernant Anan ben David et son frère Hanania, qui jouit vite d'un large crédit, et devint la première version officielle de l'origine des caraïtes en milieu rabbanite (et source de polémiques jusqu'à nos jours). Ce récit rapporté dans le *'Hilluq ha-qaraïm ve-ha-rabbanim* (La scission entre les caraïtes et les

rabbanites)⁷ présente toutes les caractéristiques du mythe étymologique ou de la légende : ainsi les noms des deux frères ont une consonance voisine, comme ceux de Jéroboam et Roboam qui furent à l'origine du premier schisme.

Selon cette légende, Anan, qui avait atteint un très haut degré de connaissance, aurait dû être nommé exilarque à Babylone, mais on lui préféra son frère 'Hanania. S'insurgeant contre ce choix, il aurait créé une secte dissidente, à laquelle adhèrent les descendants de Boethus et de Tsadoq qui le nommèrent exilarque. Le calife fit alors emprisonner Anan en tant que rebelle politique. En prison, Anan fit la connaissance d'un sage musulman (identifié plus tard comme Abu Hanifa, le fondateur de l'école de jurisprudence musulmane hanafite) qui lui aurait donné de précieux conseils et lui aurait évité ainsi d'être mis à mort.

Les arguments suggérés à Anan par le sage musulman sont très intéressants pour la compréhension des polémiques existant entre les deux groupes. Le sage musulman aurait demandé : « N'y a-t-il pas dans la Loi des règles qui admettent deux interprétations contradictoires ? » « Il y en a bien », répondit Anan. « Observe donc, dit le sage musulman, quelle est l'interprétation acceptée dans l'enseignement de ceux qui suivent ton frère, et prends l'autre interprétation pour toi, pourvu que tes adeptes te suivent⁸. » Grâce à ces conseils, Anan aurait réussi à démontrer au calife que lui et son frère appartenaient en réalité à deux religions différentes, et c'est ainsi qu'il aurait eu la vie sauve.

Ce récit nous rappelle l'environnement islamique dans lequel se trouvait Anan, et donc l'influence islamique — et surtout hanafite — sur la pensée caraïte. S. Pinsker (1801-1864), qui fut l'un des premiers historiens du

caraisme et publia d'importants textes caraïtes, l'attribue même à Saadia Gaon, l'adversaire par excellence des caraïtes. Cette opinion, pourtant, n'a pas été acceptée par les historiens plus tardifs.

Eliya ben Abraham fait, lui aussi, remonter les origines du caraïsme à l'époque de Jéroboam, tout en ajoutant foi à l'histoire que nous venons de citer sur Anan ben David. Pour lui, les rabbanites sont des « frères » et des « coreligionnaires » éloignés de nombreuses *misvot*. Ce thème des frères ennemis, qui a peut-être une source biblique, se retrouve tout au long de l'histoire caraïte, même s'il se décline de manières différentes : « les mauvais frères », ou « nos frères avides »⁹.

Au xv^e siècle, le célèbre sage caraïte de Constantinople, Eliya Bachiazi (1420-1490), dans l'introduction à son traité *Adderet Eliyahu*¹⁰, affirme avoir cherché des références aux origines de la scission entre les caraïtes et les rabbanites dans les textes caraïtes, mais n'avoir trouvé rien d'autre que ce qu'en dit l'auteur rabbanite Juda Halévi (1086-1141) dans la troisième partie de son traité *Le Kusari*. Selon ce texte, la religion caraïte (*dat ha-gara'ut*) aurait fait ses débuts sous le règne d'Alexandre Jannée, roi et grand-prêtre (1^{er} siècle avant notre ère), accusé d'être d'ascendance impure et donc inapte à remplir les fonctions sacerdotales. A cette époque, deux célèbres docteurs de la Loi sont en concurrence : Juda ben Tabbaï et Simon ben Cheta'h. Les disciples du premier, tout intellect et raisonnement, seraient les caraïtes, et ceux du second, les rabbanites.

Cette version, bien que formulée dans les écrits rabbanites, a trouvé, néanmoins, une large audience dans les milieux caraïtes ; elle est reprise au xviii^e siècle en Pologne, par le caraïte Mordekhaï ben Nissan de Kukizow.

Dans son ouvrage *Dod Mordekhaï* publié à Hambourg en 1714 avec traduction en latin, Mordekhaï ben Nissan essaie de répondre aux questions posées par Jacob Trigland (m. 1705), professeur d'histoire juive à Leyde, sur les origines des caraïtes. Pour lui, les origines de la scission remontent au désaccord surgi au I^{er} siècle avant notre ère entre Simon ben Cheta'h et Juda ben Tabbaï qui serait le fondateur du caraïsme¹¹.

Pour d'autres, les caraïtes seraient les descendants de la secte des *tsaddiqim*, remontant à l'époque du second Temple. Cette thèse connut un regain d'intérêt à la suite de la découverte des manuscrits de Qumran. Elle fut exprimée pour la première fois par un auteur caraïte prolifique, mais peu connu, Simha Isaac ben Moses Luzki (m. 1766), originaire de Luzk (Volhynie), et immigré en 1751 dans l'important centre caraïte de Chufut Kale en Crimée, dans son *Ora'h Tsaddiqim*¹², publié à Vienne en 1830 en même temps que le *Dod Mordekhaï* de Mordekhaï de Kukizow.

A mesure qu'on se rapproche de l'époque contemporaine, on remarque dans l'historiographie caraïte d'Europe orientale une tendance à se présenter comme un groupe non juif, et donc à se chercher des origines ailleurs.

Vers la fin du xvii^e siècle et au début du xviii^e, un professeur de langues orientales d'Uppsala, Gustav Peringer (protestant, comme Jacob Trigland), propose une tout autre origine au caraïsme. Dans une lettre au roi Charles XI de Suède, sorte de relation de sa visite aux communautés caraïtes de Lituanie, il parle des caraïtes comme d'un peuple semblable aux Tartares mahométans, qui serait une ramification des dix tribus installées en Tartarie¹³.

Le collectionneur et bibliophile caraïte Abraham

Firkovitch (1786-1874) reprit cette thèse. Pour lui, les caraïtes descendent des dix tribus installées en Crimée avant la chute de Samarie. Il nie tout lien entre le judaïsme et le caraïsme, en défendant essentiellement la thèse de la conversion des Khazars au caraïsme (x^e siècle).

Firkovitch, originaire de Luzk, comme Simha Luzki et Mordckhaï Sultansky (1772-1862), un autre historien-graphe caraïte de la même époque, visita les communautés caraïtes de la Méditerranée, de Damas au Caire, et de Crimée il poussa jusqu'au Daghestan chez les juifs de la montagne, à la recherche de manuscrits ou de textes démontrant l'ancienneté des caraïtes. Il réunit ainsi la plus importante collection de textes et de manuscrits, caraïtes et samaritains. Son action et ses théories ont été sujettes à des appréciations diverses : certains érudits de l'époque, dont Harkavy, bibliothécaire de la section des manuscrits orientaux de Saint-Petersbourg, l'accusèrent d'avoir antidaté certains documents et pierres tombales, tandis que d'autres — spécialement dans les milieux caraïtes — en firent un personnage mythique, une sorte de héros national. Il reste que son action prit place dans une période très dense en événements pour les caraïtes de Crimée (en 1783, la Crimée avait été annexée à la Russie), et que ses théories, contenues en particulier dans *Avne sikharon*¹⁴, influencèrent de manière déterminante l'historiographie caraïte ultérieure.

La théorie selon laquelle les caraïtes seraient les descendants des Khazars convertis, non pas au judaïsme mais au caraïsme, par le missionnaire Sangari (dont la tombe aurait été découverte par Firkovitch) se fonde sur des arguments obscurs et mythiques, comme on le verra plus loin. Elle contribua, deux siècles plus tard, au sauvetage des caraïtes durant la période nazie, bien

qu'elle se référât à une histoire peut-être encore moins connue que celle des caraïtes. De l'empire khazar, on sait en effet fort peu de choses : composé d'ethnies turques, il dura environ trois siècles (du VII^e au X^e), servit de rempart à l'avancée arabo-islamique dans le Caucase, et disparut sans presque laisser de traces. Un érudit américain, P. B. Golden¹⁵, fait remarquer que, vu le manque de données archéologiques (il reste encore à découvrir la capitale du royaume Atil/Itil) et la variété des vestiges linguistiques (en arabe, persan, arménien, géorgien, russe ancien, hébreu, byzantin et hongrois), les études sur les Khazars imposent une certaine prudence. De toute façon, il n'y a pas de preuves attestant la conversion des Khazars au caraïsme. Leur conversion au judaïsme, attestée par la fameuse « correspondance khazare » entre 'Hasdai ibn Chaprut (juif espagnol du X^e siècle) et le Qagan Yosef, roi des Khazars, les rattache plutôt au courant rabbanite¹⁶.

Néanmoins, les théories de Firkovitch jouirent d'un crédit absolu auprès des érudits caraïtes d'Europe orientale, comme on peut l'observer encore de nos jours.

Ainsi par exemple, A. Zajaczkowski, un érudit caraïte polonais du XX^e siècle, replace la naissance de la « foi caraïte » dans le contexte de la culture des Khazars sous le règne d'Abu Gafar al-Mansur (le calife contemporain d'Anan ben David). Il réussit à effacer tout rapport avec le judaïsme (en soulignant plutôt les ressemblances avec l'Islam) et crée ainsi une rupture dans l'historiographie caraïte qui s'était développée dans ces aires géographiques et culturelles jusqu'en 1700. Selon lui, les caraïtes issus de groupes ethniques très différents n'auraient d'autre lien entre eux que celui de la religion, c'est-à-dire le caraïsme, mais, ajoute-t-il, ce lien est beaucoup plus faible que le lien existant entre des catholiques de France et des catholiques de Pologne¹⁷.

Selon S. Szyszman (érudit caraïte d'origine russe établi en France)¹⁸, les sadducéens, *bene Tsadoq*, auraient été les précurseurs des caraïtes. A l'époque du second Temple, ils faisaient partie, comme la communauté de la mer Morte, de ces mouvements qui se réclamaient de principes de pureté et de perfection intérieures. Ceux-ci seraient restés actifs jusqu'à l'époque d'Anan ben David qui serait donc le réorganisateur et non le fondateur du mouvement.

Tout en acceptant la thèse sadducéenne, Szyszman reprend néanmoins la thèse de la conversion des Khazars au caraïsme par le missionnaire Isaac Sangari qui, d'après lui, serait originaire d'un pays d'Asie Mineure, siège d'une communauté caraïte importante, et dont la tombe aurait été découverte en Crimée par Pirkovitch¹⁹. Szyszman voit dans les caraïtes de Crimée les descendants des divers groupes ethniques installés sur le territoire des Khazars²⁰. Une bonne partie des caraïtes contemporains ne serait donc pas d'origine juive, et la religion caraïte serait une religion monothéiste distincte des autres. Par le vocabulaire qu'il utilise (« paroisse » au lieu de « communauté », « prêtre » au lieu de *'hazzan* ou de *'hakham*), Szyszman la fait ressembler plus au christianisme qu'au judaïsme.

Tout autre est l'opinion des historiens caraïtes contemporains appartenant à la communauté égyptienne.

Yosef el-Garnîl, né au Caire, auteur de nombreux essais sur les caraïtes, et il y a quelques années dirigeant de la communauté caraïte de Ramlé (Israël), montre un certain malaise devant la prise de position des caraïtes d'Europe orientale qui cherchent à nier leur appartenance au peuple juif. En fait, les caraïtes égyptiens, aussi bien dans les milieux cultivés que dans les milieux populaires, ont toujours revendiqué cette appartenance, se targuant

seulement d'être des juifs « plus respectueux et plus purs » que les rabbanites. El-Gamil rapporte²¹ une conversation qu'il eut avec le rabbin caraïte d'Istanbul, Yits'haq ben Chelomo, traducteur du caraïme (la langue d'origine turque des caraïtes d'Europe orientale) en hébreu, et spécialiste de l'histoire du caraïsme européen ; selon lui, les caraïtes de Pologne, n'ayant jamais renié leur appartenance au judaïsme, sont des juifs « purs » qui tirent leur origine des tribus de Juda, Benjamin, et de la demi-tribu de Manassé (une des dix tribus perdus).

Quelle que soit sa valeur historique, ce qui compte dans cette théorie c'est l'image que les caraïtes d'Égypte se sont formée des autres communautés. Soulignons qu'il y a toujours eu des liens étroits entre les communautés : des échanges matrimoniaux fréquents (qui continuent de nos jours car, pour les caraïtes, l'endogamie est de rigueur), un calendrier commun — donc une division commune du temps sacré —, et les tournées des rabbins caraïtes dans les communautés caraïtes les plus éloignées.

On comprend donc que les dirigeants de la communauté caraïte égyptienne aient cherché à ramener tout le caraïsme aux anciens mythes des origines, car ils avaient conscience de posséder une division du temps sacré commune à tous (calendriers envoyés dans les communautés les plus reculées), une culture de groupe (mariages à la fois endogamiques et exogamiques), et un espace communautaire relié par des réseaux éducatifs et normatifs assurés par les rabbins.

Un autre caraïte égyptien, actuellement résidant aux États-Unis, M. el-Qudsi, auteur d'un essai²² sur l'histoire des juifs caraïtes de 1882 à 1986, reprend la thèse d'une origine antérieure à Anan, et cite un mystérieux document en possession de la communauté du Caire jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Selon ce document qui

précéderait d'un siècle l'apparition d'Anan ben David, le premier gouverneur musulman d'Égypte aurait donné l'ordre aux dirigeants rabbanites de ne pas s'ingérer dans la vie des caraïtes. Les conclusions qu'en tire el-Qudsi ne doivent pas déconcerter : « Si donc ce document a réellement existé — et il n'y a pas de raison d'en douter — n'indiquerait-il pas que le mot " caraïte " était connu avant Anan²³ ? »

Ce type de logique n'est pas rare dans l'historiographie caraïte, et mérite une attention particulière. C'est une sorte de raisonnement par l'absurde, fondé souvent sur des assertions construites à partir de négations qui, en tant que telles, permettent un nombre illimité d'affirmations.

C'est peut-être justement ce genre de logique qui a favorisé la multiplication d'affirmations, même contradictoires, et la variété des images que les caraïtes se sont formées de leur propre groupe. Voilà pourquoi il est si difficile de donner d'eux une définition unique. Cette caractéristique principale du caraïsme permet d'apercevoir une cohérence culturelle même à travers les événements historiques les plus caméléonesques, comme nous le verrons plus loin.

Du reste, la particularité à laquelle le caraïsme a été fidèle au cours des siècles est justement celle de mettre en valeur la différence et le désaccord, sur la base de la négation d'une unique tradition interprétative. Il ne faut donc pas être surpris de ce que le caraïsme offre, à propos de ses origines, un éventail de possibilités qui serait impensable dans une autre culture.

3. La version des origines selon les érudits rabbanites

Examinons maintenant la version des origines dans les cercles rabbanites.

Il faut tout d'abord souligner que, selon la *halakha* rabbanite, les caraïtes sont considérés comme juifs, et donc partie intégrante du peuple juif, à l'inverse des Samaritains.

Un siècle après Anan ben David, le chef de l'académie de Sura, en Babylonie, Natronai bar Hilai Gaon, invitait les juifs à ne pas prier à la synagogue avec les disciples d'Anan, et à les tenir à l'écart tant qu'ils ne se seraient pas soumis aux usages et aux règles des académies rabbiniques. Il laissait ainsi entendre qu'il s'agissait de membres de la communauté qui avaient la possibilité de revenir aux normes de la majorité²⁴.

Nous avons déjà présenté l'opinion de Juda Halévi, reprise par Eliya Bachiazi, selon laquelle le caraïsme trouve son origine dans le conflit entre Juda ben Tabbaï et Simon Ben Cheta'h au I^{er} siècle. Mais c'est la version de la rébellion d'Anan ben David qui a prévalu dans la tradition rabbanite. Ainsi, le rabbanite espagnol Abraham ibn Daud (1110-1180), dans son *Sefer ha-qabbala*, nous donne une version selon laquelle on avait refusé à Anan — descendant de David, mais considéré comme hérétique — la nomination au titre de *Gaon* et d'exilarque à laquelle il avait droit. Anan, par dépit, aurait alors continué à construire de « sableuses montagnes d'hérésies », publiant des livres, formant des disciples et inventant des lois pernicieuses²⁵. Telle aurait donc été l'origine de la secte.

L'on sait quelles violentes polémiques anticaraïtes

furent suscitées par Saadia Gaon aux IX^e et X^e siècles, alors que le nombre des disciples de ce groupe augmentait énormément. Saadia accusait les dirigeants caraïtes de propager des interprétations erronées du texte biblique, sur lesquelles ils fondaient leurs réglementations : comme la fixation des fêtes à partir de l'observation de la lune et celle de la date de *Chavouot* qui tombe toujours un dimanche, en vertu d'une interprétation littérale d'une formule du Lévitique (chap. 23, v. 11 et 15), *mi-mo'horat ha-chabbat* (le lendemain du sabbat). Quand Maïmonide s'installa en Égypte, à Fostat, dans la vieille ville du Caire, où la considérable communauté caraïte avait d'étroites relations avec la communauté juive, il tenta de réglementer celles-ci et de définir d'une certaine manière le statut des caraïtes. Il prouva ainsi qu'il considérait les caraïtes comme des juifs différents mais non hérétiques, et dans un fameux *responsion*²⁶ il spécifia qu'on pouvait leur rendre visite, boire leur vin, circoncire leurs fils même le jour du chabbat, enterrer leurs morts et reconforter ceux qui étaient en deuil ; mais on ne pouvait les compter dans le *minyán*, ni leur rendre visite les jours de fêtes qui ne coïncidaient pas. Il s'opposait aussi à l'usage caraïte largement répandu parmi les rabbanites de purification rituelle à l'eau courante, au lieu du bain rituel (*mikve*).

Le célèbre rabbin vénitien Léon de Modène (1571-1648) exprima son point de vue sur la question caraïte dans la première édition de son ouvrage en traduction française *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*. Il soutenait que les caraïtes étaient une sorte de « Saducéens réformez²⁷ », c'est-à-dire des saducéens qui auraient accueilli par la suite certaines croyances, comme celle de la résurrection des morts, « pour ne pas se rendre odieux à toutes les religions ».

Selon Léon de Modène, aussi bien les caraites du Levant que ceux de Russie se disaient juifs :

« Il y en a à Constantinople, au Caire, et en d'autres endroits du Levant. Il y en a même en Moscovie, où ils vivent à leur manière, ayant leurs synagogues, cérémonies, et coutumes, se disant Juifs et prétendant être les seuls vrais observateurs de la Loi de Moïse²⁸. »

Pour lui, l'origine des caraites serait donc antérieure à Anan ben David et datable de l'époque du second Temple. Cet ouvrage, édité par l'hébraïsant Richard Simon prêtre de l'Oratoire (sous le pseudonyme Don Recared Scimeon) comprenait un supplément de son cru sur les caraites et les Samaritains de l'époque. Richard Simon y exprimait son désaccord à propos de l'hypothèse énoncée par Léon de Modène, et faisait remonter l'origine des caraites à la publication du *Talmud*²⁹. Nous aurons à reparler plus loin de son point de vue.

Il faudra attendre la moitié du XIX^e siècle pour que les théories d'A. Geiger et les instruments de recherche offerts par la Science du Judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*) permettent un nouvel examen de la question caraïte.

4. La version des origines selon les érudits chrétiens

Du côté chrétien, l'intérêt pour les caraites commença au XVI^e siècle, et atteignit son apogée au XVII^e. Ce fut un humaniste français Guillaume Postel (1510-1581) qui, le premier, les fit connaître en Europe. Connaissant aussi bien l'hébreu que l'arabe, auteur d'une traduction du

Zohar en latin, il fut envoyé par François I^{er} et par l'empereur Ferdinand au Proche-Orient pour y acquérir des livres. A Constantinople, il fit la rencontre d'un caraïte et rapporta en Europe un commentaire caraïte de la Bible³⁰. Grâce à la traduction latine du *Kuzari* par Johannes Buxtorf II (1599-1664), professeur d'hébreu à Bâle³¹, et à son *Lexicon* publié en 1639, on traduisit en latin les passages de la littérature rabbinique qui se référaient aux caraïtes. Ainsi furent mises en circulation les théories rabbanites sur les origines des caraïtes, aussi bien celles qui soulignaient le rôle joué par Anan ben David (viii^e siècle) que celles qui remontaient jusqu'à Juda ben Tabbaï et de Simon ben Cheta'h (i^{er} siècle avant l'ère vulgaire), et enfin celles qui considéraient les caraïtes comme les successeurs des sadducéens.

Dans son supplément aux *Cérémonies et Coutumes* de Léon de Modène (réédité plusieurs fois avec le livre et traduit en anglais en 1707), l'oratorien français Richard Simon (1638-1721) réfutait la thèse de l'origine sadducéenne défendue par le rabbin vénitien. Il l'attribuait à l'ignorance juive et, se fondant sur l'étymologie du mot *qara'i* (« un homme consommé dans l'étude de l'Écriture sainte »), soutenait que la naissance du caraïsme était liée à la publication du *Talmud*. Il établissait un parallèle entre, d'une part, les protestants, appelés évangéliques « à cause qu'ils prétendoient qu'on ne se doit appuyer que sur l'Évangile en rejetant les traditions³² », et d'autre part les caraïtes qui « ne voulaient pas recevoir ces vaines traditions [et] se servoient pour les détruire de l'Écriture sainte, qu'ils nomment Miqra » — comme d'autres juifs auxquels ils avaient été assimilés auparavant. Richard Simon expliquait que ses informations ne provenaient pas de sources rabbanites (et donc faussées par la polémique anticaraïte), mais bel et bien caraïtes,

En fait, Richard Simon, de même qu'un autre oratorien Jean Morin (1591-1659) cité par lui dans le *Supplément*, avait utilisé les écrits d'Aharon ben Joseph, exégète du XIII^e siècle, célèbre pour avoir organisé la liturgie caraïte. La lecture du manuscrit du commentaire sur le Pentateuque d'Aharon ben Joseph permit à l'érudit chrétien de divulguer les caractéristiques du caraïsme et ses principales divergences d'interprétation par rapport aux rabbanites. Il présenta la tradition caraïte comme la plus pure et la plus éloignée de toute superstition, parce que dépourvue des explications cabbalistiques et allégoriques propres aux rabbanites³³. Les caraïtes étaient, selon lui, un groupe plus sensé que le groupe rabbanite, comparable aux protestants qui défendaient le retour aux textes et le rétablissement de la vraie tradition interprétative. Par cette présentation, Simon, prêtre catholique manifestement admirateur des caraïtes, se trouvait en contradiction avec sa propre position à l'égard des protestants ; dans ses lettres (publiées en 1702) il s'adressa à des protestants en utilisant la formule « cher caraïte » et signa lui-même Richard Simon « rabbiniste », révélant ainsi toute l'ambiguïté de son attitude³⁴.

Ce parallèle entre les évangéliques et les caraïtes, formulé par Richard Simon, avait trouvé, justement dans les milieux protestants, un terrain fertile pour y prendre racine. À partir de la seconde moitié du XVII^e siècle, se manifesta une curiosité singulière pour les caraïtes, filtrée à travers la vision protestante. Les caraïtes furent opposés aux pharisiens et représentés comme des juifs rationalistes habitués à la confrontation avec les Écritures et libérés du poids des superstitions et des traditions. Persécutés par les pharisiens à cause de leur doctrine, ils étaient engagés à réduire les formes extérieures du culte au profit d'autres, plus profondes et plus spirituelles, et

ils avaient une conception du Messie plus intériorisée. Cet intérêt fut tel que les mouvements millénaristes puritains, et en particulier John Dury (1596-1680), attribuèrent une grande importance au rôle que joueraient les caraites au retour du Messie : venant de Russie, de Constantinople, du Caire, de Perse et de Tartarie, et devenus les dirigeants des dix tribus perdues, ils se réuniraient en Assyrie et écraseraient les pharisiens rassemblés en Égypte³⁵.

Dès cette époque, les caraites furent représentés, selon une typologie qui deviendra classique par la suite, comme des juifs se consacrant à des activités d'utilité générale : artisanat, commerce, agriculture et service militaire, par opposition aux activités « inutiles » des juifs rabbanites, comme le commerce et l'usure.

L'image du « caraïte laborieux » opposée à celle du « pharisien parasite » commença à circuler justement dans les milieux protestants ; elle devait contribuer par la suite à la formation de ce stéréotype resté extraordinairement invariable durant des siècles. Un des premiers rapports donnant une telle représentation des caraites fut celui de Johannes Rittangel (1606-1652), probablement un juif converti au protestantisme. Ce millénariste décrivit les communautés caraites de Turquie et de Lituanie et leurs coutumes, qu'il avait connues personnellement durant vingt ans passés dans ces pays.

Nous avons cité plus haut le voyage effectué en 1690 par l'orientaliste protestant Gustav Peringer (1661-1710) parmi les communautés caraites de Pologne et de Lituanie, et sa thèse qui les fait descendre des dix tribus perdues. Nous avons cité aussi la lettre adressée en 1698 par Jacob Trigland aux savants caraites de Pologne et de Lituanie, dans laquelle il demandait des informations sur les relations entre les sadducéens et les caraites et sur le

rôle joué par Anan ben David dans la formation du caraïsme.

Il y eut aussi un historien protestant français, qui s'occupa longuement des caraïtes, Jacques Basnage (1653-1725), auteur d'un monumental ouvrage sur l'*Histoire et la religion des Juifs*. Selon lui, les caraïtes se considéraient comme les descendants d'Esdras, mais ceux de Pologne et de Lituanie se prétendaient les descendants des dix tribus, arrivées jusqu'en Tartarie, et ils produisaient comme preuve de leurs origines la langue parlée par eux, le caraïme, semblable au turc. Cependant, ajoutait Basnage, il ne fallait pas accorder une importance excessive à ce qu'en disaient les caraïtes eux-mêmes; ainsi, par exemple, la question des affinités linguistiques restait encore à démontrer car « les Savants assurent qu'il y a peu de conformité entre le langage turc et celui des caraïtes lituaniciens, et que pour la trouver il faut faire des changements sensibles dans tous les mots³⁶ ». L'historien protestant avançait que, sans recourir à de lointaines hypothèses, on pouvait expliquer cette ressemblance par l'habitude qu'avaient les caraïtes de commercer avec les musulmans. Quant à la descendance d'Esdras, Basnage démontrait d'une manière très rationnelle qu'un mouvement d'opposition n'aurait pu naître qu'après la pleine affirmation de la tradition orale (c'est-à-dire quand elle aurait acquis une importance égale à celle de la tradition écrite) : « On ne se soulève contre une erreur qu'après sa naissance, et on ne combat un dogme que lorsqu'il est enseigné publiquement. Les Caraïtes n'ont donc pu faire de secte particulière, que quand ils ont vu le cours et le nombre des traditions se grossir assez, pour faire craindre que la Religion n'en souffrit³⁷. »

Finalement, après avoir discuté et réfuté les différentes théories caraïtes et rabbanites sur le problème des

origines de la secte, Basnage reconnaissait la revendication des caraïtes d'être les détenteurs de la religion la plus pure « parce qu'ils sont plus scrupuleusement attachés au texte de l'Écriture sainte³⁸ », mettant ainsi en valeur les ressemblances avec les protestants, pareillement adversaires des « additions » faites à la tradition originale. Mais d'autre part, il concluait ironiquement que, pour une fois, on pouvait être d'accord avec les rabbanites — comme toujours acharnés à nier l'ancienneté de leurs ennemis — quant à l'apparition relativement récente du caraïsme fixée à l'époque d'Alexandre Jannée.

Dans son *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs*, l'abbé Henri Grégoire (1750-1831), à la veille de la Révolution française, faisait des caraïtes un modèle pour démontrer la possibilité d'une amélioration de la condition juive. Il expliquait que les caraïtes étaient notoirement considérés comme les plus honnêtes parmi les juifs et certainement les meilleurs, puisqu'ils refusaient les absurdités du *Talmud*. Il invitait donc les rabbanites à oublier le *Talmud* et à se transformer en caraïtes ; à l'époque du Grand Sanhédrin de Napoléon, il présenta même les juifs allemands adhérents à la Réforme comme des juifs devenus semblables aux caraïtes³⁹.

Ainsi donc, à partir du xvi^e siècle, dans les milieux chrétiens cultivés, on s'occupa beaucoup des principales théories (caraïtes ou rabbanites) sur les origines des caraïtes, et l'on contribua à la diffusion des œuvres caraïtes en les traduisant en latin et en les publiant. Les auteurs chrétiens avaient généralement tendance à associer la naissance du caraïsme à la composition du *Talmud*, et à accepter la revendication caraïte à représenter la tradition juive la plus pure.

L'intérêt éveillé par les caraïtes dans le monde catholique comme dans le monde protestant est, du reste,

facilement explicable par le fait que trouver des adversaires acharnés du *Talmud* (la cible par excellence des chrétiens), au sein même du monde juif, représentait un phénomène digne de bienveillance et de la plus grande attention.

Nous voudrions rappeler pour finir que la grande curiosité des érudits chrétiens poussa même certains d'entre eux à aller jusqu'en Lituanie et en Pologne pour observer les coutumes des communautés caraïtes et recueillir des informations directes accomplissant presque, avant la lettre, ce qu'aujourd'hui on appellerait une recherche sur le terrain.

5. Les origines selon la critique

Examinons maintenant les théories de la critique historique quant à l'origine des caraïtes.

L'approche critique et philologique de l'histoire du peuple juif, et donc aussi des sectes qui lui sont apparentées, émane de la *Haskala*, l'ère juive des Lumières*. A l'heure où naissait le judaïsme réformé, l'existence d'un débat intérieur au judaïsme stimula la curiosité des plus importants historiens du peuple juif au XIX^e siècle, lesquels consacrèrent une partie de leur travail à l'histoire du caraïsme, comme par exemple Jost (1793-1869), Graetz (1817-1891) et Geiger (1810-1874).

Bien plus, Geiger, lui-même dirigeant du judaïsme réformé originaire de Francfort, élaborait une théorie dite sadducéenne-caraïte qui jouit d'une certaine faveur, surtout après la découverte du *Document de Damas* dans

* Cf. J.-M. Jost, *Geschichte des Judentums und seiner Sekten* (Leipzig, 1857-59).

la Geniza du Caire. Ce texte, publié par Schechter en 1910, provoqua de grandes discussions parmi les spécialistes, jusqu'à la découverte des manuscrits de la mer Morte qui permit d'identifier comme essénienne la communauté à laquelle appartenait cet écrit. Jusque-là, on trouvait dans le *Document de Damas*, des ressemblances avec la *halakha* caraïte. C'est pourquoi, A. Bübler voyait dans le *Document de Damas* un texte caraïte datant du VII^e ou VIII^e siècle⁴¹.

Les analogies entre les groupes dissidents juifs amenèrent B. Revel⁴¹ à reprendre et à élargir la thèse de Geiger à partir des parallélismes que l'on pouvait rencontrer non seulement dans la *halakha* des sadducéens, des Samaritains, et des caraïtes, mais aussi dans celle de Philon d'Alexandrie (début du I^{er} siècle). Geiger soutenait l'existence de mouvements anti-pharisiens précédant la rédaction du *Talmud*, comme celui des sadducéens, qui se serait conservé d'abord chez les samaritains, puis chez les caraïtes. Selon cette hypothèse, le caraïsme daterait donc déjà de l'Antiquité et non du Moyen Âge.

J. Furst (1805-1873) et S. Pinsker (1801-1864)* se consacrèrent notamment à l'histoire et à la littérature caraïtes; le livre de Pinsker *Ligute gadmoniyot* (1860) constitue la base de la critique scientifique du caraïsme qui devait se développer par la suite. Mais aucun de ces deux auteurs n'émit de nouvelles théories sur la question des origines.

Si la découverte des manuscrits de la mer Morte permit d'identifier la communauté du *Document de Damas*, elle compliqua aussi la question caraïte. On se mit à souligner

* Le père de Léon Pinsker, dirigeant du mouvement présioniste *Hibat Sim*.

non seulement les analogies, mais également les nombreuses différences, entre esséniens et caraïtes.

N. Wieder⁴², notamment, utilisa la littérature caraïte pour essayer d'éclairer les points obscurs de la littérature essénienne, présupposant que les affinités entre les deux sectes étaient déjà amplement démontrées et que certains aspects de la théologie essénienne pouvaient projeter une nouvelle lumière sur le credo caraïte.

A. Paul⁴³ compara les écrits caraïtes et esséniens et centra ses recherches essentiellement sur les différences entre l'ananisme (la doctrine d'Anan) et le caraïsme. Il étudia principalement le long processus historique d'un mouvement dissident certes créé par Anan ben David, mais à partir d'éléments propres à d'autres sectes largement antérieures comme les sadducéens et les esséniens.

En général, les érudits de la fin du siècle dernier, comme le Polonais A. Poznanski (1864-1921), de même que la critique plus récente, ont tendance à situer la naissance du caraïsme au Moyen Âge, en milieu islamique, sans nier par ailleurs les affinités existant entre les interprétations et les usages caraïtes, et ceux d'autres mouvements sectaires.

Les principaux spécialistes de la question, comme J. Mann, L. Nemoy, S. W. Baron, Z. Ankori, H. Ben Shammaï, D. Lasker, M. Gil, ne sont pas d'accord quant à la valeur de la version rabbanite relative à Anan ben David, mais il leur semble à tous évident que le milieu islamique, ainsi que l'épanouissement des sectes à l'époque médiévale furent d'une importance considérable pour la naissance de ce groupe dissident, qu'ils rattachent au monde juif.

Ces théories accordent une attention particulière à l'existence d'une terminologie légale islamique dans les textes caraïtes, ainsi qu'à l'influence exercée par la

philosophie arabe du *Kalam* sur les auteurs caraïtes, philosophie à laquelle le caraïsme resta fidèle au cours des siècles, contrairement au rabbanisme. De même, de nombreux usages pourraient faire penser à des influences islamiques : les règles strictes concernant les mariages interdits, les pratiques cultuelles à l'intérieur de la synagogue, depuis les prosternations jusqu'au déchaussement. Il n'est pas exclu que l'influence se soit exercée en sens inverse ; en effet l'influence du judaïsme — rabbanite ou caraïte — sur l'Islam n'a pas encore été suffisamment étudiée pour permettre de tirer des conclusions.

Il est si difficile de trouver une unité au sein de ce groupe qu'un chercheur américain, Lasker, tout en soulignant les influences islamiques sur le caraïsme⁴⁴, distingue le caraïsme A du caraïsme B, et de différents autres caraïsmes C.

En conclusion, les théories critiques formulées à partir du XIX^e siècle sur les origines du caraïsme peuvent être sommairement divisées en trois grandes aires de recherche, influencées en partie par les théories émanant des milieux caraïtes et rabbanites. La première a mis en valeur la théorie sadducéenne-caraïte ; à la lumière des affinités dégagées, elle a étudié aussi d'autres mouvements dissidents, comme les samaritains, et d'autres doctrines, comme celle de Philon d'Alexandrie, en les mettant en relation avec les caraïtes. La seconde, intéressée par les nouvelles découvertes, comme celles du *Document de Damas* et des rouleaux de la mer Morte, propose des affinités très étroites entre esséniens et caraïtes. Enfin, la troisième étudie le caraïsme comme une secte appartenant au monde juif, qui serait née au moment de l'épanouissement des sectes dans le monde islamique médiéval, et dans la formation de laquelle Anan ben David aurait joué un rôle fondamental. Cette

secte ne se serait véritablement détachée du judaïsme qu'au XVIII^e siècle.

On peut encore signaler, à titre de curiosité, une analyse sociologique de type marxiste⁴⁵ : le caraïsme serait né au Moyen Âge d'un mouvement de libération mené par les classes sociales juives les plus pauvres, contre les classes sociales aisées qui constituaient l'aristocratie, représentée par l'exilarque. Il se serait agi d'une tentative de réforme populaire juive, de type économique et social, dont les motifs religieux auraient représenté seulement la forme extérieure d'expression. Ce mouvement, qui au départ visait à l'abolition des privilèges rabbiniques, aurait donné plus tard dans le rigorisme et l'ascèse.

Inutile de dire qu'il reste encore beaucoup à découvrir, surtout compte tenu du fait que la très riche collection Firkovitch, déposée à la Bibliothèque nationale Saltykov-Chtchedrin de Saint-Petersbourg, n'est accessible aux chercheurs que depuis peu.

CHAPITRE II

QUELQUES FIGURES REPRÉSENTATIVES
DU CARAÏSME ET DE SON HISTOIRE

De nombreuses personnalités karaïtes ont contribué au développement du karaïsme dans différents domaines : philologie et grammaire, exégèse biblique, philosophie, *halakha*, poésie. Paradoxalement, elles ont ainsi contribué au développement du judaïsme rabbanite, du fait même qu'elles ont suscité une grande production d'écrits polémiques contre les théories et les interprétations karaïtes.

Nous avons choisi de présenter ici quatre figures marquantes : Anan ben David, qui exerça une influence profonde sur le karaïsme ; Jacob al-Kirkisani, témoin attentif des mouvements de pensée et de la vie des communautés juives d'Orient au X^e siècle ; ainsi que Eliya Bachiazi et Abraham Firkovitch, qui ont contribué à modifier de façon déterminante la vie de la communauté karaïte à différentes époques.

A travers ces quatre illustres figures, nous essaierons de renouer les fils du long parcours effectué au cours des siècles par les communautés karaïtes dispersées dans des terres lointaines, et de reparcourir les étapes les plus significatives du développement des idées et de la *halakha* karaïtes.

1. Anan ben David (viii^e siècle)

En étudiant les origines du caraïsme, nous avons déjà mentionné le rôle central joué par Anan ben David. Pour les uns, il fut, selon la formule de Kirkisani, « le premier à avoir mis en lumière une grande partie de la vérité sur les prescriptions divines »; pour les autres, il fut le bâtisseur de « sableuses montagnes d'hérésie », que dénonce Abraham ibn Daud.

Anan ben David, appelé aussi *Roch Gola* (chef de l'exil), se rattachait selon la tradition familiale à la lignée du roi David. Il vécut à Bagdad au viii^e siècle et y écrivit le *Sefer haMitsvot* (Livre des préceptes), dont seuls des fragments nous sont parvenus; ce livre était écrit en araméen, mais les adeptes d'Anan — appelés d'abord ananites — le traduisirent en arabe et en hébreu. Ce *Sefer haMitsvot* utilisait les mêmes méthodes exégétiques et législatives que les textes rabbanites. Il fut même comparé au *Talmud* (auquel Anan déniait toute autorité) par des auteurs rabbanites compétents, et l'est encore aujourd'hui par des spécialistes comme Nemoy et Ankory.

Selon une légende caraïte tardive, Anan s'installa à Jérusalem à la suite de persécutions rabbanites. Il devança sur certains points le mouvement ascétique des *Avélé Tsion* (les endeuillés de Sion) implanté à Jérusalem dès le ix^e siècle par les adeptes de Daniel al-Qumisi, un érudit d'origine persane qui est considéré comme étant le premier dissident à s'être installé à Jérusalem. Daniel al-Qumisi avait en réalité des opinions très différentes de celles d'Anan quant à la valeur de la tradition interprétative de la Loi, aussi ne fut-il pas bien accepté par les disciples d'Anan. C'est probablement de la fusion de ces

deux écoles qu'est née la communauté caraïte de Palestine.

Mais, au-delà des divergences entre auteurs caraïtes, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, on note la continuité d'une conception déjà sensible dans le code d'Anan, selon laquelle, en cas de doute, il fallait toujours choisir l'interprétation la plus rigoureuse, surtout en ce qui concerne les règles de pureté. Cette vision du monde, dont on trouve encore aujourd'hui des traces, était axée sur le deuil de la destruction du Temple. Ses conséquences en étaient, par exemple, la célébration du *Chabbat* dans une atmosphère de tristesse, et non de joie, l'augmentation du nombre de jeûnes, l'interdiction de nourriture carnée, et le refus de célébrer la fête de *Hanukku*. Tous ces éléments témoignaient de l'importance donnée à la pénitence et à l'austérité plutôt qu'à la joie et aux élans mystiques, tels qu'ils sont exprimés dans le judaïsme rabbanite par la Cabbale et le hassidisme.

La communauté caraïte se modèle jusqu'à nos jours sur la célèbre maxime d'Anan : *'happisu be-oraita shapir ve-al ticha'anu 'al da'ati* (Cherchez bien dans la *Tora*, mais ne vous appuyez pas sur mon opinion). Elle exprime une invitation à la recherche individuelle, appelée *'hippus*. Cette formule a suscité quelque suspicion du fait qu'elle est mentionnée pour la première fois par Japhet ben Ali (Jérusalem, 2^e moitié du x^e siècle) et qu'elle se présente moitié en araméen, moitié en hébreu, alors qu'Anan s'exprimait en araméen, langue des milieux cultivés de Babylonic. Il n'y a d'ailleurs pas de continuité logique entre les deux membres de phrase dont le deuxième est sans doute interpolé. C'est peut-être pourquoi selon une célèbre phrase de Daniel al-Qumisi (fin du ix^e siècle) rapportée par Kirkisani, Anan a pu être présenté non plus comme *roch ha-maskilim* (premier des érudits), mais

comme *roch ha-kesilim* (premier des sots). Voilà bien une preuve des dissensions qui régnaient au sein du mouvement caraïte.

Le *'hippus* était un principe qui favorisait manifestement la multiplicité des opinions. A la fin d'un long exposé sur les différences existant à l'intérieur des communautés rabbanites et caraïtes, Kirkisani écrit : « Quant à nous [par opposition aux rabbanites] nous arrivons à la connaissance seulement grâce à notre propre jugement, et il est clair qu'ainsi peuvent surgir des motifs de discussion¹. » La première partie de la sentence d'Anan (« Cherchez bien dans la *Tora* »), en prônant le libre examen, ouvre la porte aux dissensions ; tout compte fait, la seconde partie n'aurait servi qu'à renforcer le sens de la première.

Un autre principe d'interprétation utilisé souvent par Anan — et par les milieux rabbanites — est le *hequech*, l'analogie (le *kiyas* de la jurisprudence musulmane). Anan utilisa cette méthode non seulement dans des cas de législation, mais en permit l'usage pour chaque mot, ou chaque lettre du texte biblique, en tirant des conclusions d'une manière tout à fait personnelle. *A contrario*, il soutenait² que quand le texte biblique utilise des termes différents pour désigner le même objet, ajoute ou supprime des conjonctions ou des prépositions, il faut y voir une modification de la norme. Cette méthode, jointe au principe rigoureux selon lequel, en cas de doute, il faut choisir l'interprétation la plus sévère, eut parfois d'importantes conséquences sur la législation.

Prenons pour exemple de cette méthode d'interprétation et de ses conséquences la question du feu le jour du *chabbat*. Il est écrit dans l'Exode (20,10) *lo-ta'asé kol melakha* : « tu ne feras aucun travail », et plus loin (35, 3) *lo-teva'aru ech* : « vous n'allumerez pas de feu ». Selon le

raisonnement d'Anan, comme les deux interdictions commencent par la lettre *tav*, elles sont équivalentes ; il résulte que tout travail entrepris avant l'entrée du *chabbat* doit être interrompu ; donc un feu allumé avant l'entrée du *chabbat* doit être éteint. C'est de ce raisonnement que découle l'usage caraïte de passer le *chabbat* dans l'obscurité. Au xv^e siècle seulement, Bachiazi apporta une modification à la Loi, permettant aux communautés d'Europe orientale de se chauffer durant les mois d'hiver mais cette innovation ne fut jamais acceptée par la communauté caraïte égyptienne.

Selon ce même principe du *hegech*, Anan interdit aussi la circoncision le jour du *chabbat*. Après avoir établi une analogie entre circoncision et sacrifice, il en établit une entre le sacrifice obligatoire le huitième jour d'impureté, lequel était interdit le jour du *chabbat*, et la circoncision qui se place au huitième jour après la naissance. Sur la base de cette comparaison, il déclara qu'il était interdit d'accomplir le « sacrifice » de la circoncision le jour du *chabbat*⁵.

La priorité du *chabbat* est en effet absolue dans la pensée d'Anan ; à son avis, il fallait même décaler la célébration de la Pâque, quand elle tombait un samedi. Mais cela aussi fut un sujet de désaccord : Benjamin al-Nahawendi (Perse, 830-860), le dirigeant caraïte le plus représentatif du ix^e siècle, s'opposa fermement au déplacement de la Pâque, ainsi qu'à différentes pratiques relatives à la circoncision proposées par Anan.

La majeure partie des décisions prises par Anan à propos de la circoncision et de la Pâque furent abandonnées par la suite. Ainsi, par exemple, Aharon ben Eliyahu de Nicomédie (Asie Mineure, m. 1369) donne pour règle, dans son livre *Gan' Eden*, qu'il faut pratiquer la circoncision ou célébrer la Pâque même le jour du *chabbat*, car il

s'agit de commandements bibliques d'une ancienneté notoire⁴.

La rigueur d'Anan à propos des règles de pureté l'amena à déterminer les périodes d'impureté des accouchées de la manière suivante : d'abord une période de forte impureté, sept jours après la naissance d'un garçon, quatorze après celle d'une fille, suivie d'une immersion de la mère avec le nouveau-né. Puis une seconde période, jusqu'au trente-troisième jour pour un garçon, et jusqu'au soixante-sixième pour une fille⁵. Cet usage semble avoir été partiellement abandonné par la suite.

Anan augmenta aussi le nombre des unions interdites. Toujours en vertu du principe d'analogie, il considéra comme incestueux des mariages jusque-là autorisés. Son argument était que, du moment que mari et femme ne formaient qu'une seule chair, tous leurs parents, de part et d'autre, devenaient consanguins, et donc interdits les uns aux autres. Cette théorie, appelée *rikkuv*, fut appliquée avec conviction par les caraites jusqu'au xi^e siècle, et elle faillit causer la disparition de la communauté par manque de partis ! C'est grâce aux modifications apportées par Josué ben Juda (Jérusalem, 2^e moitié du xi^e siècle), limitant le *rikkuv* à l'observance de six règles, que la communauté caraïte a pu subsister.

L'organisation du temps sacré, très importante dans la constitution de tout mouvement religieux, fut aussi transformée par Anan. Il modifia le calendrier juif, imposant de se régler sur l'observation directe de l'apparition de la nouvelle lune, parcellément aux musulmans. Pour décider du mois intercalaire, devant permettre de faire coïncider le cycle lunaire et le cycle solaire, il observait chaque année, entre le 1^{er} et le 14 Nisan (premier mois de l'année selon la Bible) la croissance du blé ; si celle-ci semblait trop avancée, il déclarait l'année

en cours embolismique, ce qui entraînait l'addition d'un mois intercalaire après le mois d'Adar suivant pour rattraper le rythme des saisons. Ce système a existé jusqu'à l'époque moderne.

Cette tradition, jointe à d'autres que nous verrons plus loin, entraîna un décalage des fêtes caraïtes par rapport aux fêtes rabbanites. Cela permit à la communauté caraïte d'avoir son propre temps sacré et de se construire une identité propre, mais ce fut également une source inépuisable de conflits entre les deux communautés.

Ainsi, bien qu'Anan ait joué un rôle fondateur dans la constitution du caraïsme, seule une partie des usages qu'il préconisait a subsisté; dans la plupart des cas, ses successeurs ont su tempérer une discipline de vie intolérable au commun des fidèles.

2. *Jacob al-Kirkisani (IX^e-X^e siècle)*

Kirkisani fut un auteur original et prolifique. Comme son nom l'indique, il était originaire de la petite ville de Kirkisiya, sur la rive gauche de l'Euphrate, non loin de Bagdad, où il semble qu'il soit né vers la fin du IX^e siècle⁶.

Il est difficile de savoir quelle était sa profession, car il a laissé des écrits concernant des domaines aussi divers que les sciences naturelles et la biologie, le marché des valeurs, la préparation des métaux, la psychopathologie du sommeil et des rêves.

Son œuvre principale est divisée en deux parties : la première est une somme de la loi caraïte, *Kitab al-amwar wa-al-marakib* (Le Livre des lumières et des phares). C'est un code en treize livres ou « discours », dont les quatre premiers (environ cinq cents pages) décrivent les

mouvements religieux apparentés au judaïsme — y compris le christianisme. La deuxième partie, *Kitab al-riyad wa-al-hada'iq* (Le Livre des jardins et des parcs) est un commentaire des parties narratives de la *Tora*, précédé d'une introduction sur les méthodes d'interprétation du texte biblique.

Il semble que l'œuvre de Kirkisani, écrite en arabe, n'ait jamais été traduite en hébreu, et soit restée inconnue du monde caraïte d'Europe orientale. Voilà encore une différence entre les caraïtes et leurs contemporains rabbanites : tandis que ceux-ci écrivaient en arabe transcrit en caractères hébraïques, les caraïtes écrivaient en arabe et en caractères arabes. Cela correspond à une conception différente du langage et de l'écriture : Kirkisani attachait plus d'importance au contenu du texte qu'à sa forme⁷.

L'œuvre de Kirkisani n'a pas eu la diffusion qu'elle méritait, car elle n'a été traduite que partiellement dans les années trente en anglais⁸, ce qui a enfin permis aux chercheurs d'accéder à sa pensée.

Les treize subdivisions du *Kitab al-anwar wa-al-marakib* sont les suivantes :

(I) Histoire des sectes juives. (II) Critères pour l'application de la recherche rationnelle à la théologie et à la jurisprudence. (III) Réfutation des autres doctrines, y compris le christianisme et l'Islam. (IV) Méthodes d'interprétation de la Loi. (V) La circoncision et le *chabbat*. (VI) Les dix commandements — sauf le *chabbat* — et les détails de la liturgie. (VII) Les néoméniés. (VIII) La fête de *Charwoi*. (IX) Les autres fêtes. (X) Les règles de pureté et d'impureté. (XI) L'inceste. (XII) Les règles alimentaires. (XIII) La tradition.

Dans les derniers chapitres du premier livre, Kirkisani s'étend sur les dissensions existant entre les communautés caraïtes. Il les mentionne sciemment, afin de montrer

que l'originalité du caraïsme se trouve justement dans l'acceptation de la différence et du droit à la différence. La circoncision offrait un exemple de ces divergences : certains à la suite d'Anan interdisaient la circoncision le jour du *chabbat*, mais la majorité l'autorisait. Le caraïsme avait établi des règles particulières quant à l'impureté causée par les morts ; Kirkisani précise qu'une partie seulement des caraïtes étendaient l'impureté à la maison du mort. Il y avait encore d'autres différences : certains ajoutaient un jour aux fêtes de *Pessah* et de *Sukkot*, comme les rabbanites, mais d'autres ne le faisaient qu'à *Pessah* ; certains permettaient de manger de la viande en exil, mais d'autres l'interdisaient ; de même les œufs des oiseaux purs, et les poissons pêchés par des membres d'autres religions, étaient autorisés par les uns et interdits par les autres. Il y avait même des désaccords sur l'attente messianique, car les caraïtes du Khorasan et d'Al-Jibal prétendaient que le Messie était déjà venu et qu'il n'y aurait pas d'autre Temple que celui de Zorobabel. A propos de la résurrection des morts, la croyance en l'immortalité d'Élie et d'Hénoch et en leur ascension au ciel n'était pas admise par tous.

Kirkisani, tout en étant conscient du risque que faisait courir l'étalage de ces divergences, répétait que c'était justement parce que les caraïtes se fiaient à leur propre jugement que les divergences étaient admissibles⁹. L'affirmation du droit à la libre interprétation, sur des points qui peuvent sembler aujourd'hui d'une importance très relative, reflétait une ligne de pensée qui autorisait la cohabitation de croyances et d'usages divers. Elle permettait aussi l'étude et l'observation des différences, avec une surprenante modernité.

Les particularités du caraïsme telles que les font apparaître les titres du *Kitab al-amwar* se sont perpétuées

dans la communauté caraïte, jusqu'à devenir le symbole même de l'appartenance au caraïsme. Comment expliquer autrement l'émotion et l'agitation qui s'emparent des caraïtes contemporains — pas toujours très observants — lorsque, dès les premières répliques de nos conversations, ils abordent le problème de la fête de *Chavouot*. Les rabbanites célèbrent cette fête n'importe quel jour de la semaine, alors que les caraïtes l'ont fixée au dimanche, et en ont fait un symbole de leur interprétation exacte du texte biblique (et *a contrario* de l'interprétation erronée des rabbanites).

Kirkisani est pourtant dépourvu de préjugés, et éloigné de la virulente polémique antirabbanite qui caractérise nombre d'écrits caraïtes. A son avis, la recherche intellectuelle doit s'accorder avec la Révélation. C'est pourquoi il mentionne parmi ses sources aussi bien des auteurs caraïtes comme Anan ben David et Benjamin Nahawendi, que des érudits rabbanites, et même un évêque chrétien, Jachu Sekha, auquel le liaient des liens d'amitié. Ce qui frappe le lecteur contemporain qui découvre les textes de Kirkisani, c'est, outre la prééminence accordée à la raison par rapport à la pensée religieuse, la sérénité de son argumentation et la structure moderne de son interprétation.

Plusieurs historiens ont souligné l'influence de la philosophie islamique, et surtout du *Kalam* mu'tazilite sur la pensée de Kirkisani. Le terme *Kalam* (« discours ») désigne la théologie musulmane en tant que « discours sur Dieu ». Parmi les nombreuses écoles de *Kalam*, le *Kalam* mu'tazilite était caractérisé par la suprématie accordée au raisonnement ; il s'agissait de présenter l'Islam d'une manière plus philosophique, à une période où la conquête arabe devait affronter d'autres religions ou des conceptions bien structurées et intellec-

tuellement aguerries, comme les philosophies grecques et zoroastriennes. Le *Kalam* mu'tazilite eut une grande influence sur la manière de penser de beaucoup d'auteurs caraïtes, parmi lesquels Kirkisani.

Avec Kirkisani, nous nous trouvons en face d'une conception du caraïsme qui prévoit l'existence de divergences d'opinions et donc de différences de norme, et en fait une théorie. Cela découle directement du principe du libre examen qui est le fondement du caraïsme.

3. *Les caraïtes du X^e au XV^e siècle*

Le caraïsme diffusé d'abord en Irak et en Perse se déploya vers la Syrie (Damas), Jérusalem, et l'Égypte, poussant jusqu'au Maghreb et à l'Espagne, alors sous domination arabe. Parallèlement, les caraïtes étaient arrivés en Asie Mineure et dans la péninsule des Balkans, alors partie de l'Empire byzantin. Ces mouvements migratoires s'intensifièrent surtout après que les croisés eurent conquis Jérusalem en 1099. Lors de cette conquête, d'après la tradition, caraïtes et rabbanites furent contraints de se réunir dans une synagogue et brûlés vifs sans distinction !

Au XII^e siècle, on trouve des caraïtes en Crimée et, un siècle plus tard, en Lituanie, en particulier dans la ville de Troki, près de Vilna. La conquête de Constantinople par les Turcs ottomans en 1453 et l'instauration d'un régime tolérant envers les juifs furent décisives pour l'histoire des caraïtes et des rabbanites qui fuyaient les persécutions d'Espagne et du Portugal.

De l'intense activité caraïte des X^e et XII^e siècles, nous retiendrons ici quelques noms de personnalités marquantes.

Au x^e siècle, Japhet ben Ali, traducteur de la Bible en arabe, et auteur de différents ouvrages exégétiques; Salomon ben Yeroham, célèbre par ses attaques contre Saadia Gaon; Sahl ben Masliah, actif missionnaire qui laissa des informations importantes sur la communauté de Jérusalem; les grammairiens et lexicographes Joseph ben Noah et David al-Fasi de Fès.

Au xi^e siècle, les figures marquantes furent le fils de Japhet ben Ali, Lévi ben Japhet, auteur d'ouvrages sur la législation religieuse et de commentaires bibliques; Abu al-Faraj Harun, grammairien et lexicographe; Joseph al-Basir (*ha-Roë*), philosophe profondément influencé par le *Kalam*, qui s'opposa à l'extrémisme du *rikkuv*; son élève Josué ben Juda (Abu al-Faraj Furqan), le dernier érudit caraïte de Jérusalem, traducteur de la Bible et exégète. Nous avons déjà vu qu'il limita les règles du *rikkuv* à six, évitant ainsi l'extinction des caraïtes.

Au xii^e siècle, mentionnons au moins Jacob ben Ruben ha-Sephardi, auteur d'un commentaire de la Bible particulièrement intéressant parce qu'il cite de nombreux extraits d'ouvrages caraïtes perdus; Juda Hadassi, auteur de *Echkol ha-kofer*, un des ouvrages les plus importants de la littérature caraïte qui contient tout le « savoir » caraïte de l'époque; Eliya ben-Abraham, l'auteur du *'Hilluq ha-qaraïm ve-ha-rabbanim* (Le Schisme entre caraïtes et rabbanites).

Au xiii^e et au xiv^e siècle, les centres de la production intellectuelle caraïte se situent désormais à Nicomédie, Andrinople et Constantinople.

Aharon ben-Joseph ha-Roë, appelé Aharon le Vieux (ou *ha-Qadoch* le saint), tant il était vénéré par les caraïtes, était un profond connaisseur non seulement des écrits caraïtes, mais aussi des écrits rabbanites. Originaire de Crimée, il vécut probablement dans les deux principaux

centres caraïtes byzantins, Andrinople et Constantinople, et se rendit célèbre par ses écrits de philosophie, de médecine et d'exégèse biblique, en particulier le *Sefer ha-Miv'har* (1293-94), ainsi que par la rédaction du livre de prières caraïte, le *Siddur*, imprimé pour la première fois à Venise en 1528-29; c'est cette édition qui servit de base aux quelques éditions ultérieures¹⁰. Il n'hésita pas à y introduire des poèmes composés par lui¹¹ et même quelques *piyutim* écrits par des rabbanites espagnols comme Salomon ibn Gabirol, Juda Halévi, et Abraham ibn Ezra.

Aharon ben Eliya de Nicomédie (1320?-1369), appelé Aharon le Jeune pour le distinguer du précédent, rédigea trois ouvrages considérables qui lui conférèrent un grand prestige dans l'historiographie caraïte : *Gan'Eden*, recueil de lois très souvent cité par la suite, en particulier par Bachiazi, *Keter Tora*, commentaire biblique, *Ets Hayim*, dernier grand compendium de philosophie caraïte.

A sa mort, les communautés caraïtes byzantines connurent une période de déclin et une baisse démographique, dues à de nombreuses épidémies de peste; Andrinople, devenue capitale de l'Empire ottoman juste au moment de la mort d'Aharon ben Eliya, fut le nouveau centre intellectuel caraïte. Mais bientôt, la communauté manqua de dirigeants, la transmission de la culture fut interrompue, et les jeunes caraïtes durent se tourner vers les maîtres rabbanites pour approfondir leurs connaissances. Avec la chute de Constantinople en 1453, et grâce à la politique ottomane de repeuplement de la région, qui favorisait l'immigration des rabbanites fuyant l'Espagne, les rapports entre caraïtes et rabbanites se transformèrent profondément.

L'accès des caraïtes à l'enseignement que leur don-

naient les maîtres rabbanites fut réglementé. Les caraïtes durent, par exemple, jurer de ne pas calomnier leurs maîtres en public et de les respecter aussi après leur mort. Surtout, ils devaient s'engager à ne pas profaner les fêtes du calendrier rabbanite, condition qui minait à la base l'indépendance de la communauté caraïte, mais permettait aussi le rapprochement des deux communautés¹². Les contrastes et la rencontre entre ces deux cultures, les ouvertures et les polémiques qui caractérisèrent cette période sont mises en évidence d'une part par les décrets de *'herem*, du côté rabbanite, visant à interdire l'enseignement aux caraïtes, et d'autre part par un célèbre décret du rabbin E. Mizrahi, chef de la communauté juive d'Istanbul, qui invalidait un *'herem* contre les caraïtes.

Un des plus célèbres rabbanites ayant eu des élèves caraïtes, Mordekhai Komtino, auteur d'importants traités d'astronomie, de mathématiques, et d'exégèse fut le maître d'Eliya Bachiazi¹⁴.

En Égypte, Samuel al-Maghribi, auteur d'un traité appelé *al-Mursid* (1434), eut une grande influence sur la tradition caraïte égyptienne mais son œuvre fut bientôt supplantée par celle de Bachiazi.

4. Eliya Bachiazi (1420-1490)

Eliya Bachiazi descendait d'une famille d'Andrinople installée à Constantinople après la conquête ottomane ; cette famille avait déjà compté des réformateurs de la loi caraïte, dont le grand-père d'Eliya, Menahem Bachiazi.

E. Bachiazi, qui fut à partir de 1480 le chef de la communauté caraïte de Constantinople, travailla plus de trente ans à la rédaction de son monumental ouvrage *Adderet Eliyahu*, mais il mourut sans l'avoir terminé. Tel

fut aussi le sort de son élève et gendre, le poète Caleb Afendopolo, qui entreprit de poursuivre son œuvre.

L'*Adderet Eliyahu* est un ouvrage riche en contenu et en citations, caractérisé par un style très clair et par un exposé systématique, qui le rendirent facilement accessible. Bachiazi disait qu'après ce livre il n'y en aurait plus besoin d'autres. En effet l'*Adderet Eliyahu* est devenu le manuel de référence le plus courant et l'autorité universellement reconnue par tous les caraites ; à ce titre, il est comparable au *Chul'han Arukh* des rabbanites. Un résumé, le *Qitsur* en a été rédigé pour répondre aux exigences d'une consultation rapide, de même que les rabbanites ont un *Qitsur Chul'han Arukh*. Le code de Bachiazi n'a eu que peu d'éditions : à Constantinople (1530-31, par le rabbanite Gerchon Soncino), à Eupatoria, en Crimée (1834-35, par Abraham Firkovitch), à Odessa (1870, par Isaac Beim). La dernière en date, une réimpression d'après l'édition d'Odessa, a été publiée en 1966 à Ramla, en Israël¹⁴.

Bien entendu, le fait que ce texte a pu être imprimé a facilité sa circulation parmi les caraites et grandement contribué à sa diffusion. Il faut toutefois souligner que l'invention de l'imprimerie fixa les textes, empêcha la déformation des copies manuscrites et de la mémoire orale, créant là une sorte de contradiction par rapport au principe de la multiplicité des interprétations et donc des usages, qui était le propre du caraïsme depuis ses origines. Alors que jusque-là les interprétations et les usages avaient été infiniment divers, désormais le mouvement se cristallisait autour de l'*Adderet Eliyahu*.

Certes, il y avait déjà eu, par le passé, des modifications aux règles du *'hippus* (recherche individuelle) et du *hegech* (analogie) qui avaient caractérisé le caraïsme à ses débuts. La règle du *qibbutz* ou *'eda*, c'est-à-dire l'impor-

tance accordée au « consensus » de la communauté, servait à légitimer des usages et interprétations introduits par la suite. Enfin, dès la fin du XI^e siècle, une quatrième règle était devenue un pilier de la législation caraïte, celle du *sevel ha-yerucha* (le fardeau de la tradition), quelquefois confondue avec le « consensus ». Le renforcement de cette règle contribua à faire de l'ouvrage de Bachiazi une source digne d'autorité.

Les principales innovations introduites par Bachiazi et sa famille témoignaient d'une ouverture vers les rabbanites. Elles concernaient des aspects intellectuels et sociaux, et essentiellement la division du temps, le maintien du feu le jour du *chabbat*, ainsi qu'une formulation nouvelle du credo caraïte en dix principes.

Bachiazi connaissait bien les usages rabbanites grâce à l'enseignement reçu de Komtino ; on voit dans son traité qu'il préférerait les usages séfarades aux usages ashkénazes qui le gênaient par leur côté ostentatoire et leurs règles alimentaires plus rigoureuses.

Pour le calendrier, Bachiazi autorisa les caraïtes résidant en Diaspora à fixer les néoméniés selon un calcul préétabli, tandis que ceux qui vivaient en Terre sainte devaient continuer à se fonder sur l'observation de la lune et de la maturation du blé. Il fixa le début de l'année au mois de *Tichri*, comme les rabbanites, alors que jusque-là l'année caraïte commençait en *Nissan*, selon la désignation biblique qui appelle ce mois « premier de l'année » (mais cette décision ne fut pas acceptée par les caraïtes d'Europe orientale). Il fallut donc aussi adapter les lectures hebdomadaires de la *Tora*, c'est-à-dire les commencer au début de *Tichri*.

Pour le *chabbat*, il fut autorisé de garder un feu allumé avant l'entrée du *chabbat* dans les maisons (cette décision n'a jamais été acceptée par les caraïtes d'Orient).

Quant aux articles de foi, ceux des caraites ressemblaient beaucoup à ceux de Maïmonide (au nombre de treize). Un seul d'entre eux (le sixième) n'a pas son équivalent chez les rabbanites. Il fait obligation d'étudier la *Tora* dans sa langue originale car « c'est le devoir du croyant de connaître la langue de la Loi et son interprétation ». Selon toute probabilité, les caraites n'avaient pas autant que les rabbanites conféré un caractère sacré à l'alphabet hébreu ; cela avait entraîné une certaine négligence dans l'étude de l'hébreu et il devenait nécessaire d'y remédier. Seuls deux articles de Maïmonide ne se trouvent pas dans le credo caraïte ; le cinquième : « Les prières doivent être adressées à Dieu, et uniquement à Lui », et le dixième : « Dieu connaît les actions des hommes ». Pour le reste, il n'y a pas de grandes différences¹⁵.

Bachiazi s'attacha aussi aux règles alimentaires. A propos du verset biblique : « Tu ne feras point cuire de chevreau dans le lait de sa mère » (*Ex.* 23,19), il citait les différentes opinions caraites, ainsi que celle des rabbanites, et enfin donnait la sienne : le sens du verset, à son avis, se limitait à l'interdiction de tuer, cuire ou manger le jeune animal en même temps que sa propre mère¹⁶. Cette interprétation permet donc de manger de la viande mélangée avec du lait, à condition d'être sûr que ce n'est pas celui de la mère.

Bachiazi écrivit en outre trois épîtres : une sur la question du jeûne le jour du *chabbat* (*Iggeret ha-tsom*), une sur l'interdiction de manger le nerf sciatique (*Iggeret gid ha-naché*), la dernière sur l'héritage (*Iggeret ha-yerucha*). Enfin, certains de ses hymnes furent introduits dans le *siddur* caraïte.

Avec Bachiazi, on entre dans une nouvelle phase du caraïsme, que l'érudit caraïte contemporain Szyszman

n'hésite pas à qualifier de « décadente », accusant l'auteur de l'*Adderet Eliyahu* d'être « un personnage à la pensée superficielle, qui ne comprenait plus l'esprit de sa propre religion ¹⁷ », et d'avoir, avec cet ouvrage, accéléré le déclin du caraïsme déjà en cours. Ce jugement polémique ne rend pas justice à un érudit qui consacra trente ans de sa vie à rédiger un ouvrage qui, partant des discussions du passé et des diverses traditions, voulait s'imposer comme le manuel du caraïsme, auquel les générations futures devraient se référer. Il nous semble donc qu'on ne peut accuser Bachiazi de l'insuccès ultérieur du caraïsme, incapable de maintenir le niveau atteint durant les premiers siècles de son développement. Du reste, Bachiazi n'avait pas aboli les principes sur lesquels s'était constitué le caraïsme, mais s'était contenté, comme l'avait fait naguère Anan ben David, de surimposer sa propre interprétation.

Quelle est la différence entre la génération d'Anan et celle de Bachiazi? Quelle est la différence entre les générations qui leur ont succédé? Voilà une question à laquelle il n'existe pour le moment que des réponses partielles. Rappelons qu'Anan a vécu à l'époque de l'expansion islamique, que les communautés caraïtes postérieures à Bachiazi furent décimées par des épidémies de peste, qu'elles furent dispersées et qu'un conservatisme étroit fut nécessaire pour maintenir la cohésion entre les minuscules communautés survivantes. Il y a encore un autre facteur qui joua un rôle considérable, c'est le rapport quasi symbiotique qui s'instaura petit à petit entre les communautés caraïtes et les sociétés d'accueil. Il se créa une sorte de consensus et d'identification avec les sociétés majoritaires, bien différents des rapports que les rabbanites instauraient avec ces mêmes sociétés. Parallèlement, des relations conflictuelles se

développaient envers les rabbanites. C'est sur cette base que l'univers caraïte se structura et se constitua.

Ce sont ces rapports avec les sociétés d'accueil qui absorbèrent probablement les énergies de la communauté caraïte, et provoquèrent sa décadence. Seule la polémique antirabbanite ne s'atténua pas : Avraham Firkovitch en est un exemple.

5. Les caraïtes du xvi^e au xviii^e siècle

On a vu précédemment qu'à partir des xi^e et xii^e siècles, les centres caraïtes s'étaient déplacés vers les régions voisines de la mer Noire, et en particulier vers la Crimée. Le voyageur rabbanite Petahyia de Ratisbonne (xii^e siècle) raconte avoir trouvé, parmi les nomades turcs de Qedar, les membres d'une secte passant le samedi dans l'obscurité. Vers la fin du xiv^e siècle, le grand-duc Vitold de Lituanie, vainqueur des Tartares, transféra de nombreux prisonniers tartares de Crimée, et parmi eux quelques familles caraïtes à Troki (Lituanie), Luzk (Volhynie) et Halich (Galicie). A partir du xvi^e siècle, et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, ces régions constituèrent, avec la Crimée, les centres intellectuels les plus féconds de la communauté caraïte.

Au xvi^e siècle, Isaac ben Abraham Troki (1533-1594), le premier auteur caraïte important de Lituanie, publia un traité contre le christianisme, le *'Hizzug Emuna*. Celui-ci fut traduit en latin un siècle plus tard par Johann Christoph Wagenseil, farouche adversaire du judaïsme* et connu ainsi une large diffusion en Europe dans les milieux chrétiens.

* Dans son *Tela ignea Satanae*, 1681.

En 1648 comme à l'époque des croisades, caraïtes et rabbanites furent indistinctement les victimes des massacres perpétrés par les Cosaques de Chmielnicki. Parmi les figures marquantes du XVII^e siècle, on compte Mordekhaï ben Nissan de Kukizow, auteur du *Dod Mordekhaï*, qui contient les réponses aux questions posées par Trigland sur les origines des caraïtes, et du *Levuch Malkhut*, qui répond aux questions soulevées par le roi Charles XII de Suède. A son avis, nous l'avons vu, le caraïsme était né des scissions internes du judaïsme dès le I^{er} siècle avant l'ère chrétienne.

Une autre figure intéressante de ce siècle est Salomon ben Aaron Troki dont le petit traité *Apirion 'asa lo*, écrit en 1700 à la requête de deux savants suédois, revient sur les différences entre les caraïtes et les rabbanites en développant les opinions alors en cours.

Au XVIII^e siècle, Simha Isaac ben Moses Luzki, originaire de Luzk et installé en Crimée en 1750, écrit vingt-quatre ouvrages, dont deux seulement furent publiés : *Or ha-'Hayim*, commentaire philosophique d'un livre d'Aaron ben Eliya de Nicomédie, et le *Ora'h Tsaddiqim*, histoire des origines du caraïsme qu'il rattache à une secte de l'époque du second Temple, les *Tsaddiqim*.

Avec l'annexion de la Crimée (1783) et de la Lituanie (1793) par la Russie, on assiste à un profond bouleversement à l'intérieur de la communauté caraïte. Cette époque fut marquée pour elle par un événement très important : en 1794-95, onze ans après l'annexion de la Crimée par la Russie, une délégation composée de trois notables caraïtes (Benjamin Agha, Salomon Babovich, Isaac ben Salomon) se rendit à Saint-Petersbourg pour présenter une pétition à l'impératrice de Russie Catherine II. Les caraïtes y demandaient à être exemptés :

1. de la double taxation imposée aux juifs pour payer le privilège de résider en Russie et d'y faire du commerce ;

2. de l'obligation de loger et de nourrir un à trois soldats russes par famille durant l'hiver ;

3. de la capitation imposée à chaque juif de sexe masculin (en remplacement du service militaire obligatoire).

Cette dernière taxe n'était pas imposée aux Tartares de Crimée, bien qu'ils ne fassent pas de service militaire. La délégation soutint que les caraïtes étaient les descendants des Khazars, qu'ils étaient installés en Crimée déjà bien avant la destruction du second Temple et que par conséquent les caraïtes étaient totalement étrangers à la crucifixion de Jésus de Nazareth. La délégation obtint les privilèges demandés, ainsi que l'autorisation de conserver la propriété de champs et de vignobles en Crimée. L'argument qui, probablement, servit à convaincre les autorités russes fut l'usage de la langue caraïte (qui appartient au sous-groupe *qıpcap* de la famille des langues turques), ainsi que les coutumes semblables à celles des Tartares et les bons rapports entre ces deux groupes¹⁶. Plus tard, en 1827, les caraïtes de l'Empire furent exemptés du service militaire, ce qui les assimilait aux musulmans et, en 1863, au reste de la population russe. Cette politique russe eut de grandes répercussions sur les rapports entre caraïtes et rabbanites, car elle accentuait des différences reconnues, désormais, aussi par leur statut civil.

Les thèses soutenues par la délégation marquaient en réalité une nouvelle phase dans les rapports entre caraïtes et rabbanites. Vers la fin du xvii^e siècle en effet, les communautés caraïtes avaient considérablement transformé leur attitude envers les rabbanites, mettant l'accent

non plus tellement sur le contenu doctrinal mais sur les modalités nécessaires pour concrétiser une différenciation reconnue par les pays d'accueil.

Les caraïtes avaient eu jusqu'alors un certain degré de dépendance envers les rabbanites et s'étaient toujours demandé, au cours des siècles : « Que penseront de nous les rabbanites¹⁹ ? » Cette attitude était devenue plus agressive et autonome : « Que pensons-nous de nous-mêmes et des rabbanites ? », mais elle restait marquée par une dépendance passive envers un autre groupe, cette fois-ci la société dominante qui les accueillait.

En 1775, Isaac ben Salomon, caraïte de Halich (alors incluse dans l'Empire austro-hongrois), demanda aux autorités locales de réduire de moitié la taxe matrimoniale ; la demande fut transmise à l'autorité centrale de Vienne. L'administration autrichienne effectua alors sur les caraïtes de Galicie une enquête qui reflète une image intéressante de leur organisation sociale et de leurs activités professionnelles. Les caraïtes étaient en général propriétaires de leurs maisons, et la plupart d'entre eux étaient agriculteurs ; mais il y avait aussi parmi eux des boulangers, des négociants en textile, en tabac et en cir. Ils étaient considérés comme de bons travailleurs, propres, diligents et honnêtes. C'est peut-être en raison de ces caractéristiques, et de leur petit nombre (dix familles à Halich, douze à Kukizow), que leurs requêtes furent acceptées : la taxe matrimoniale et la capitation furent abolies. Lorsque, l'année suivante (1776), Marie-Thérèse promulgua une législation sur les juifs, comprenant entre autres de lourds impôts sur la viande *kacher* et sur les bougies du *chabbat*, les caraïtes ne firent pas partie des sujets imposés²⁰.

En 1790, ce fut le tour des caraïtes de Lutzk d'envoyer un *memorandum* aux autorités polonaises²¹ pour deman-

der également un statut différent de celui des rabbanites. L'on peut en conclure que les caraites de l'Empire austro-hongrois, comme ceux de Crimée et de Pologne, avaient activement cherché à se distancier officiellement des rabbanites, et y étaient parvenus.

Dans les descriptions qu'ils donnent de leurs usages et de leurs croyances, les caraites de cette époque mettent constamment en relief leurs différences avec les rabbanites et leurs ressemblances avec les « Gentils ». Ils soulignent le fait qu'ils ne connaissent pas de problème d'impureté alimentaire (sauf ceux posés par l'abattage des animaux), qu'ils s'habillent comme le reste de la population, qu'ils travaillent dans les manufactures ou sont agriculteurs, qu'ils parlent le turc et n'utilisent l'hébreu que pour des questions religieuses, et enfin qu'ils ne partagent pas les cimetières des rabbanites.

Dès cette époque donc, les caraites s'efforcent de se créer une image aussi conforme que possible aux normes des chrétiens ; ils rendent publiques leurs interprétations de la *Kachrut* afin d'être moins liés par les règles alimentaires et d'éviter ainsi la dérision des Gentils qui ne peuvent les comprendre. Ces règles, comme celle de pureté rituelle, sont reléguées à l'intérieur du cadre familial (elles pourraient expliquer, entre autres, l'existence de cimetières séparés de ceux des rabbanites).

Les communautés caraites surent donc cueillir l'occasion historique qui s'offrait à eux pour modifier leur situation. Ce qui restait inchangé, c'était le rapport de dépendance passive par rapport à un autre groupe, la nécessité d'en « faire partie », et le souci de l'image que cet autre groupe se faisait d'eux. Tout cela constitue un élément de continuité dans leur histoire favorisé par leur structure communautaire.

6. Abraham Firkovitch (Even Rechef 1786-1874)

Tel est le contexte où se situe Firkovitch. C'est lui qui développa la thèse de la non-appartenance du caraïsme au rabbanisme, et finit par embrouiller encore plus l'écheveau des rapports entre les deux communautés. Il forgea des documents ou les falsifia quelquefois en les antidatant, découvrit des pierres tombales vraies ou fausses à seule fin de prouver que les caraïtes habitaient depuis toujours la Crimée, et que c'étaient eux qui avaient converti les Khazars.

Firkovitch, né dans une famille pauvre, ne put faire d'études qu'à l'âge adulte. Il fut pendant cinq ans l'élève de Mordekhaï Sultansky (1772-1862), un érudit caraïte de Luzk, auteur du *Zekher Tsaddikim*, une histoire hagiographique du caraïsme depuis les origines, écrite sans aucune méthode critique. Ce modèle adopté par Firkovitch s'est perpétué jusqu'à l'heure actuelle.

Firkovitch devint à son tour maître d'école, puis *'hasan* dans les communautés caraïtes de Luzk et Eupatoria (Göslöw en tartare), puis en Crimée et à Istanbul. Partout, il tenta d'introduire des modifications dans les pratiques ou de faire accepter la langue caraïte là où elle n'était pas utilisée. A Istanbul, où les caraïtes parlaient une sorte de grec byzantin (encore en usage aujourd'hui), la communauté caraïte s'y opposa, ce qui suscita de vives controverses²².

Il se signala par sa polémique contre les rabbanites, et plus particulièrement contre les *'hassidim* qu'il attaqua dans son *Massa u-Meriva* et dans un recueil de *piyutim*, *Sela ha-Ma'hlovet* (1834).

Plus tard, il déploya surtout une activité de collectionneur et d'archéologue. En 1830, Firkovitch eut l'occasion

d'accompagner le grand *'hakham* des caraïtes, Simha Bobovitch, en Palestine. C'est là qu'il commença à rassembler des livres et des manuscrits, dont une partie provenait peut-être de la *geniza* du Caire.

Puis, en 1838-39, à la suite d'une série de questions adressées à Bobovitch par le gouverneur général de Crimée, le comte Voronsov, à propos des origines des caraïtes et de l'époque de leur installation en Crimée, il fut chargé de recueillir des documents et des témoignages à ce sujet²³. Cela poussa Firkovitch à rechercher des pierres tombales, des manuscrits anciens et des livres en possession des caraïtes comme des rabbanites. Il se rendit à cette fin chez les Krimchaki de Crimée et chez les juifs de la montagne, dans le Caucase, puis il rendit visite aux communautés caraïtes de Syrie, Palestine et Égypte. Il copia les inscriptions des pierres tombales du missionnaire caraïte Isaac Sangari et de sa femme, et des manuscrits en hébreu, arabe et samaritain. Son ouvrage principal *Aome Zikharon* (1872) contient une description de ces voyages et la reproduction des épitaphes (564).

Les découvertes de Firkovitch, qui proposait des dates très anciennes (certaines même remontant avant le début de l'ère chrétienne) pour les inscriptions des pierres tombales, éveillèrent la curiosité des milieux orientalistes de Saint-Petersbourg. Un professeur de langues orientales, D. Chwolson, juif converti au christianisme orthodoxe, accepta comme authentiques les collections que Firkovitch offrait de vendre à la Bibliothèque publique impériale de Saint-Petersbourg, devenue par la suite la Bibliothèque Saltykov-Chtchedrin. En revanche, le bibliothécaire de la section des manuscrits orientaux, A. Harkavi, élève de Chwolson, et un professeur berlinois, H. Strack, démontrèrent que ces documents étaient pleins d'interpolations et de falsifications. Il en résulta

une vive polémique, compliquée de rancœurs et de vengeances dans les milieux orientalistes et universitaires de Saint-Petersbourg. Ses échos rapportèrent une grande notoriété à la collection de Firkovitch. Dans les milieux de la *Haskala*, des érudits comme S. Pinsker et J. Furst s'intéressèrent à ces documents : Pinsker en publia une partie dans *Liqqut Qadmoniyot* (Recueil d'antiquités, 1860), et le romancier Perets Smolenskin fit paraître dans sa revue *ha-Cha'har*, un des essais et des poèmes de Firkovitch, *Bené Rechef* (Rechef étant le pseudonyme de Firkovitch).

Firkovitch fit aussi imprimer nombre d'ouvrages caraïtes par l'imprimerie caraïte d'Eupatoria, qui fonctionna de 1833 à 1867. Outre ses propres travaux, il édita ceux d'auteurs médiévaux comme Aaron ben Joseph le Vieux, Juda Hadassi et Bachiazi.

L'historien caraïte contemporain Szyszman, souvent cité ici, constitue une preuve de la considération dont Firkovitch continue à jouir dans les milieux caraïtes. Soutenant avec acharnement les découvertes de Firkovitch et niant ses falsifications, il présente le collectionneur comme un octogénaire victime des intrigues universitaires et de la malveillance des rabbanites. Ceux-ci furent, dit-il, bien heureux de trouver comme cible un personnage au caractère difficile et sans solide culture de base afin de s'acharner en réalité contre le caraimisme dans son ensemble²⁴.

CHAPITRE III

LES CARAÏTES AU XX^e SIÈCLE

1. Questions démographiques et linguistiques

Les caraïtes ne sont plus aujourd'hui qu'une minorité de la minorité, un « minuscule petit grain », selon la métaphore utilisée par Ruben Fahn, au début du siècle, dans son recueil *Me'Haye ha-Qaraim*¹. Il est très difficile d'obtenir des données démographiques dignes de foi sur une communauté plus d'une fois menacée de disparition au cours de son histoire.

D'une part, les caraïtes, se référant à une interdiction biblique, refusaient d'être recensés; d'autre part, ils avaient tendance à gonfler et à manipuler les chiffres, peut-être pour obtenir une aide financière plus importante des gouvernements ou pour ne pas faire mauvaise figure face aux rabbanites.

Ce dernier aspect fort important a été très bien exprimé par Fahn, dans un récit tiré de son recueil. Il y décrit une attitude qu'on trouve encore aujourd'hui chez les caraïtes, et que nous-mêmes avons pu discerner lors de nos recherches. Dans le récit *Sevel ha-yerucha*, lorsque meurt le beau-père du protagoniste, les voisins caraïtes arrivent sans bruit, parce qu'ils ne veulent pas qu'on sache que leur communauté a encore diminué. Et quand un étranger demande : « Qui est mort ? », il reçoit la

réponse habituelle : « Ah, c'est un enfant, un tout-petit... il était faible et malade de naissance... » L'auteur ajoute : « Ils se sentent honteux s'ils diminuent ne serait-ce que d'une personne et croient que les autres y voient un signe d'affaiblissement. » Cette référence littéraire nous aide à comprendre comment cette situation de malaise, bien ressentie par un écrivain aussi sensible que Fahn, est cause d'incertitude et d'imprécision quant au nombre des caraïtes.

Il est difficile de savoir s'il a subi une diminution effective dans le courant de ce siècle ; seules les données relatives à la Russie semblent fournir une indication en ce sens, mais on ne connaît pas le sort des caraïtes de Crimée qui suivirent les Tartares en fuite jusqu'à Vienne, sur les pas des nazis, à la fin de la Deuxième Guerre mondiale (cf. chap. 3.5).

D'après les recensements russes, il y avait dans l'empire tsariste 12 894 caraïtes en 1897 (dont 9 666 de langue maternelle caraïme). En U.R.S.S., les caraïtes étaient 10 000 en 1932, mais seulement 5 900 (dont 16,5 % de langue maternelle caraïme) en 1959 ; selon le recensement de 1970, ils étaient 4 571 (dont seulement 585 de langue maternelle caraïme), et 400 en Lituanie. En Pologne, il y avait 630 caraïtes en 1931, et environ 100 en 1985².

Après la Révolution russe, un petit groupe de caraïtes se rendit à Harbin, en Chine, tandis que 300 d'entre eux se réfugiaient à Paris. A ceux-ci s'ajoutèrent, après la guerre, des caraïtes du Caire et d'Istanbul, dont le nombre est difficile à évaluer, parce qu'ils se présentèrent plutôt comme des juifs égyptiens ou turcs.

La question de l'abandon progressif de la langue caraïme, au cours de ce siècle, mérite une attention particulière. Cette langue transcrite en caractères hébraïques jusqu'au début du siècle s'écrit aujourd'hui en

caractères latins. Le caraïme, langue de fusion comme le yiddish, est parlé seulement par les caraïtes d'Europe orientale et de Crimée. Il appartient à un sous-groupe des langues turques, et comprend des emprunts lexicaux à l'hébreu, à l'arabe et au persan de la période comprise entre le XI^e et le XIV^e siècle, mais sa syntaxe est plus proche de celle de l'hébreu et des langues slaves que du turc. Il existe deux variantes : le caraïme occidental et le caraïme oriental ; sur le plan littéraire, il a produit des ballades, des proverbes, des chants, des poésies satiriques, et des pièces de théâtre³. Aujourd'hui, le caraïme est encore étudié en privé par de jeunes caraïtes de Pologne et de Lituanie.

En ce qui concerne les données démographiques des caraïtes de Turquie, de Palestine et d'Égypte, les chiffres sont encore plus confus et divers.

Selon les chiffres fournis par H. Cohen⁴, il y aurait eu 4 507 caraïtes en Égypte entre 1927 et 1947 ; selon M. Fargeon⁵, il y en aurait eu 7 000 en 1938, et selon El-Qudsi⁶, 5 000 en 1952. Comme le souligne J. Hassoun⁷, cette population représentait un chiffre peu élevé par rapport à la population rabbanite (environ 8 %).

De Hit, sur l'Euphrate, les treize familles qui composaient la communauté caraïte émigrèrent en 1948 dans le nouvel État d'Israël.

Même en ce qui concerne Israël, il est impossible d'avoir des données précises. S'il est vrai que la majeure partie des caraïtes égyptiens, turcs et irakiens s'y installèrent, ils apparaissent dans les recensements comme juifs, parce qu'ils n'ont pas été reconnus comme communauté séparée. Mais avant la création de l'État d'Israël, il n'y avait que quelques familles caraïtes qui, toutes, habitaient Jérusalem où elles étaient regroupées autour de leur synagogue construite en 1864.

En Israël à l'heure actuelle, il doit y avoir environ 10 000 caraïtes, selon des estimations non caraïtes, et 18 000 selon des estimations caraïtes, dont l'exactitude est sujette à caution. Ils habitent essentiellement Ramlé (où se trouve leur siège), Achdod, Beer-Cheva, Holon, Acre, Bat-Yam, Ofaqim, et les villages de Matslia'h et Rannen.

Il reste encore quelques dizaines de caraïtes au Caire, et environ cent cinquante à Istanbul. Quelques familles caraïtes habitent la Suisse et l'Italie. On présume qu'un petit nombre se trouve à Vienne. Une communauté d'environ un millier de caraïtes d'origine égyptienne est établie aux États-Unis, à San Francisco, Chicago, Boston, Providence, Baltimore et Rochester ; ils ont créé en 1978 la « Jewish Karaite Community of America ».

Au total, malgré les difficultés d'évaluation que nous avons exposées, on peut estimer le nombre de caraïtes dans le monde à environ 20 000.

2. Les caraïtes d'Europe orientale et l'enquête Gini (1934)

Les caraïtes d'Europe orientale furent l'objet d'une enquête menée par une mission italienne en 1934. Cette enquête est célèbre parce qu'elle eut lieu peu avant la guerre, à la veille des événements qui bouleversèrent l'Europe. Les résultats contribuèrent, pour des raisons que nous expliquerons plus loin, à sauver les caraïtes de l'extermination, et ils permirent de se faire une idée de la vie des petites communautés caraïtes avant que ne les écrasât, tel un rouleau compresseur, le régime soviétique.

L'intérêt porté aux caraïtes par les démographes et les eugénistes italiens des années trente s'insérait dans une ligne de recherche qui encourageait l'analyse de groupes

ethniques isolés. L'enquête fut menée par le Comité italien pour l'étude des problèmes de population (CISP), dirigé par Corrado Gini. Les caraïtes de Crimée, de Lituanie et de Pologne, avaient déjà attiré l'attention d'anthropologues allemands, polonais et russes, au début du siècle. Ils suscitaient le même intérêt que suscitent aujourd'hui les populations du Caucase.

En Pologne et en Lituanie, les chercheurs s'étaient proposé de recueillir des données démographiques, anthropologiques et médicales, mais ils furent amenés à étudier aussi les migrations, particulièrement nombreuses à cette époque, les conversions et — ce qui nous intéresse ici davantage — les relations entre caraïtes et rabbanites, ainsi que les opinions exprimées par ces derniers sur le caraïsme. Outre Gini, participèrent à l'expédition de 1934 Nora Federici qui s'intéressa particulièrement aux femmes caraïtes (elle remarqua l'âge élevé du mariage, la courte période de l'union conjugale féconde, la stérilité élevée, et la faible prolificité⁸), Annibale Del Bue, L. Hersch, professeur à l'université de Genève, et B. Freilichman (étudiant à l'époque, il vit aujourd'hui en Israël, sous le nom de Gil). Ce dernier compléta, en 1935, les données de cette enquête par celles de la communauté de Halich.

Les premiers résultats, très ambigus quant à l'appartenance ethnique des caraïtes, furent publiés dans la revue *Genus* (1936-37). Les parties qui par la suite fondèrent la politique des nazis envers les caraïtes furent largement citées et utilisées durant la période nazie : c'étaient celles qui pouvaient démontrer la non-appartenance des caraïtes au peuple juif. Paradoxalement donc, l'enquête du CISP aura servi à sauver les caraïtes de l'extermination.

Gini reprit à son compte le modèle du caraïte « citoyen

loyal et honnête », ajoutant que les caraïtes n'étaient ni fanatiques ni lâches, à l'opposé du stéréotype du juif rabbanite. Il écrit :

« On reconnaît aux caraïtes un caractère sérieux, tranquille et honnête, empreint du sens de la camaraderie et de la fraternité, même envers ceux qui n'appartiennent pas à leur religion. Si on ajoute que les caraïtes sont observants, mais sans fanatisme, économes sans arriver en général à l'avarice, supérieurs aux Orientaux et aux juifs en ce qui concerne la propreté, dépourvus de la lâcheté qu'on reproche à ces derniers, on comprend qu'ils jouissent de la sympathie des populations parmi lesquelles ils vivent. Du point de vue intellectuel, les caraïtes ne semblent pas particulièrement subtils ou entreprenants, au contraire, on dit qu'ils sont lents et non dépourvus d'une certaine mollesse orientale, mais ils ont l'avantage d'être sérieux et diligents. A cela s'ajoute un loyalisme à toute épreuve envers l'État : dans leurs prières ils invoquent la protection divine sur le chef de l'État. On comprend donc que dans tous les États dont ils font, ou ont fait partie (sauf dans leur situation peut-être passagère en U.R.S.S.), ils ont été, et sont toujours, protégés et recherchés comme des employés idéaux⁹. »

Ce passage réussit à décrire en peu de mots ce qui devint la ligne de défense utilisée par les caraïtes pour être reconnus comme non-juifs par les nazis, laquelle reprend ce qui constitue les traits distinctifs du caraïsme depuis le XVII^e siècle.

A l'Institut de démographie de l'université de Rome¹⁰, se trouve le matériel non publié de l'enquête ; au dos des questionnaires, des formulaires et des comptes rendus d'entretiens, les annotations de Hersch permettent de reconstruire les conditions de vie de la communauté

caraiïte de Pologne, que tous les membres de la mission considéraient comme très conservatrice.

De ces rapports, il ressort que les maisons des caraïtes étaient plus grandes et moins peuplées que celles des rabbanites, jouissaient de meilleures conditions sanitaires, et étaient construites avec de meilleurs matériaux. Sur le plan professionnel, la différence entre les deux communautés était notable : la majeure partie de la communauté caraïte travaillait dans l'agriculture, dans les chemins de fer, l'artisanat, ou le secteur public. Les règles matrimoniales rigoureuses que nous avons déjà évoquées avaient été en quelque sorte contournées ; ainsi, il y avait une plus grande tolérance envers les mariages avec des membres de la famille (les dernières décisions en ce sens avaient été prises au congrès d'Eupatoria en 1911, qui avait abaissé l'interdiction du quatrième au deuxième degré de parenté¹¹). Presque toutes les familles étaient liées les unes avec les autres, mais l'interdiction du mariage d'un oncle avec sa nièce (autorisé par les rabbanites) restait rigoureusement maintenue.

Cette enquête nous renseigne également sur les relations entre caraïtes et rabbanites.

En fait, deux positions différentes se font jour. La première, exprimée par les notables de la communauté, insiste sur les bonnes relations entre les Tartares et les caraïtes, et entre ceux-ci et la population environnante ; elle nie tout rapport avec la population rabbanite. La deuxième opinion, exprimée en général par les gens simples, sous-entend que les caraïtes étaient bien d'origine israélite, et qu'ils avaient avec les juifs des liens que les notables préféraient taire. Les enquêteurs signalent aussi que, depuis que les caraïtes avaient un nouveau statut et jouissaient de privilèges ignorés des rabbanites, les rapports entre les deux communautés s'étaient dégra-

dés. Jadis marqués par un sentiment de crainte et de défiance, et par le désir de se distinguer des rabbanites pour pouvoir définir leur propre identité, ils s'étaient ensuite transformés en une attitude toujours plus anti-juive, et par une alliance avec le groupe majoritaire hostile aux juifs. Voilà ce qu'exprimaient, de manière consciente, les représentants officiels du caraïsme.

Hersch observe aussi un rapide processus de « déjudaïsation », à partir des langues apparaissant sur les inscriptions du cimetière caraïte de Troki. Le changement de langue témoigne de l'assimilation aux langues et aux cultures des différents pouvoirs qui s'étaient succédé dans l'histoire tourmentée de la Lituanie¹².

Sur le plan littéraire, on remarque, vers la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e, une tendance à publier dans les langues locales : l'exemple le plus frappant est peut-être celui de la célèbre revue caraïte *Mysl Karaimska* (interrompue en 1939 et reprise en 1946) rédigée en polonais, en caraïme, et même, quelquefois, en hébreu.

Au début de ce siècle, la production culturelle caraïte passe, comme la littérature rabbanite, du domaine religieux au domaine profane. On trouve des poésies et des pièces de théâtre, dont une bonne partie en caraïme, cherchant à affirmer une spécificité ethnique sur le plan littéraire. Des auteurs de théâtre, comme S. Kobecki (Troki, 1865-1933), A. Levi et A. Nowicki, ou des poètes comme Z. Abrahamowicz (Halich, 1878-1903), S. Lopato (Panevezys, 1904-1923), J. Lobanos (m. 1947) et S. Firkowicz, témoignent d'un certain réveil et de l'ouverture aux courants littéraires européens, surtout polonais. La naissance de revues littéraires, dans lesquelles les traductions en caraïme occupaient une bonne place, est aussi un symptôme de l'intérêt grandissant pour les expressions littéraires extérieures. A. Luzk, le

poète A. Mardkowitz (Kukizow, 1875-1944) fonde la revue *Karay awazi* (Voix caraïte) publiée de 1931 à 1939, avec des textes littéraires et des traductions en caraïme. A Vilna, le poète de langue caraïme, O. Pilecki, publie *Sahisimiz* (Notre pensée) en 1927¹³.

C'est en Crimée qu'on trouve des écrivains de langue hébraïque : Sh. Pigit (Chufut Kale, 1849-1911), auteur de récits, de légendes et de poésies, et Elia Kazas (Eupatoria, 1833-1912), poète et traducteur¹⁴.

En 1928, Seraja Szapszal, originaire de Crimée, fut nommé *'hakham* de Troki. Professeur de turcologie à Vilna, il porta à son apogée le processus de « caraïmisation » et « déjudaïsation » : nous verrons plus loin qu'il défendit avec acharnement, en face des nazis, les arguments de la non-appartenance des caraïtes au judaïsme.

3. Les caraïtes d'Istanbul

Au cours d'une visite à la communauté caraïte d'Istanbul en 1982, nous avons remarqué, au cimetière caraïte de Haskoy, une pierre tombale datant de 1958, sur laquelle était écrit en turc *Musevi Karait* (caraïte de religion mosaïque). Une étoile de David et une *menora* étaient gravées — l'une au-dessus, l'autre en dessous de l'inscription. Ces signes permettaient d'identifier un caraïte d'ascendance juive. C'était une indication des divisions à l'intérieur de la communauté caraïte d'Istanbul : un groupe se définissait comme juif caraïte, et un autre comme tartare caraïte.

Pour la période qui va de la conquête turque au XIX^e siècle, aucune étude sérieuse n'a été faite sur cette communauté qui a servi de pont entre l'Orient et l'Occident. Une recherche approfondie permettrait de

faire des découvertes intéressantes sur le caraïsme d'Europe orientale et d'Égypte.

Les caraïtes d'Istanbul parlaient une langue gréco-byzantine¹⁵ qui, selon Z. Ankori, a servi pendant des siècles de jalon à l'identité caraïte¹⁶; nous avons vu que Firkovitch, qui enseignait à l'école caraïte de Constantinople en 1831-32, a tenté de substituer le caraïme à cette langue. L'introduction d'un nouvel idiome et la volonté d'imposer les usages des caraïtes de Crimée soulevèrent dans la communauté des discussions et des oppositions si virulentes que, dit-on¹⁷, les caraïtes turcs jetèrent publiquement aux flammes les livres de Firkovitch.

En fait, les données qu'on a pu rassembler sur le sentiment d'appartenance de cette communauté sont encore plus contradictoires que celles d'autres communautés.

En 1841, la rupture entre les caraïtes et les rabbanites s'était accentuée, peut-être aussi sous l'influence de Firkovitch. Les caraïtes avaient obtenu, à la suite d'une pétition adressée au sultan, le droit d'utiliser un tampon spécial, portant l'inscription « caraïte », au lieu de « juif », mais on voit des caraïtes s'adressant au grand rabbinat d'Istanbul, en se définissant comme juifs dits *Bene Miqra*, enfants d'Israël observant la loi de Moïse¹⁸. En 1877, à Constantinople, au lendemain d'une rencontre avec Charles Netter, le trésorier de l'Alliance, un comité caraïte de trente membres se créa afin de participer aux activités de l'Alliance israélite universelle¹⁹. Les écoles de cette organisation accueillirent à Constantinople des élèves caraïtes. Mais, peut-être cette fois encore, les déclarations d'appartenance étaient-elles fonction de l'interlocuteur : « juifs » pour le grand rabbinat ou le représentant de l'Alliance, mais « caraïte » pour le gouvernement turc.

Il ne faut pas sous-estimer les deux forces en présence dans la communauté turque : le caraïsme d'Orient, et le caraïsme de Crimée.

Ainsi, par exemple, les caraïtes turcs originaires de Crimée luttèrent contre l'une des figures les plus représentatives de la seconde moitié du *xix^e* siècle, Salomon Afeda Cohen (1836-1893), qui représentait le caraïsme d'Orient (sa famille était originaire de la communauté caraïte de Damas éteinte au début du *xix^e* siècle). Il influença par son enseignement le caraïsme de Constantinople (il fut le maître de Mordekhaï Tsaddik) et celui d'Égypte (ses élèves Chabbetaï Mangubi et Abraham Cohen devinrent *'hakhamim* au Caire⁷⁰). On lui doit un traité de lois, *Yeriyot Chelomo*, un livre de grammaire *Safa Berura*, un résumé de l'*Adderet Eliyahu*, *Gefen ha-Adderet* et d'autres ouvrages de poésie et de philosophie ; d'ailleurs il connaissait bien la littérature rabbanite de l'âge d'or espagnol.

Au début du *xx^e* siècle, la communauté caraïte de Constantinople, déjà réduite, eut la malchance de perdre une grande partie de son patrimoine spirituel, lorsque brûlèrent les vieilles maisons du quartier caraïte de Haskoy où se trouvaient d'innombrables documents, et une grande partie des manuscrits qui avaient appartenu à la communauté de Damas. On peut encore voir aujourd'hui quelques-unes de ces vieilles maisons en bois, habitées par des paysans d'Anatolie récemment installés à Istanbul. Après l'incendie de 1918, la synagogue, détruite par le feu elle aussi, fut reconstruite en bois et en maçonnerie, avec une fontaine à l'extérieur, pour les ablutions. Bien qu'elle soit en très mauvais état, on peut encore la visiter. Un peu plus loin, il y a le cimetière caraïte où se trouve la pierre tombale sus-mentionnée, et

où l'on a aussi transporté des pierres tombales de cimetières plus anciens.

Les caraïtes turcs s'occupaient autrefois essentiellement d'orfèvrerie, du travail et du commerce des perles et des pierres précieuses, ainsi que du commerce du tabac ; aujourd'hui, ils ont généralement un bon niveau d'instruction, et on les trouve dans les professions libérales et dans l'industrie mais parfois encore dans l'orfèvrerie.

Les caraïtes originaires de Crimée appartiennent à la bourgeoisie laïque turque, et considèrent comme « primitifs » les caraïtes d'origine égyptienne immigrés en Israël, avec lesquels ils ont des rapports sporadiques. Au contraire, les héritiers de la tradition gréco-caraïte, qui ont introduit dans leur rite des traditions rabbanites comme, par exemple, l'usage de la *mezusa* inconnue des caraïtes, se considèrent à la fois comme juifs et caraïtes, et entretiennent de meilleurs rapports avec les caraïtes d'Israël. Nous avons, par exemple, rencontré en 1982, un *'hazan* qui avait l'intention de s'installer en Israël.

A l'heure actuelle, c'est une communauté en déclin, qui manifeste un manque d'intérêt total pour son illustre passé. La baisse démographique a été rapide : en effet, au milieu du XIX^e siècle, on comptait 200 familles ; en 1955, Szyszman dénombra 300 personnes, et à la fin de 1982 il n'y avait pas plus d'une cinquantaine de familles à Istanbul, à la suite de l'émigration vers Israël, la France et les États-Unis²¹.

4. Les caraïtes d'Égypte

C'est seulement en 1890 que la communauté caraïte du Caire fut reconnue par le gouvernement égyptien comme une communauté à part²². Et pourtant, elle comptait, surtout à ses débuts, d'illustres grammairiens, des théologiens et des poètes; on se rappelle aussi les clauses des contrats matrimoniaux entre rabbanites et caraites, du *ix^e* au *xiv^e* siècle, qui permettaient à l'épouse caraïte de continuer à observer ses propres rites.

Cette communauté entretint toujours d'étroits rapports avec les communautés caraites de Jérusalem, d'Istanbul et de Crimée. C'est de là que vinrent la majeure partie des *'hakhamim* du *xx^e* siècle: Samuel Mangubi (1876-1906, de Turquie), Aharon Kefili (1907, de Russie), Berakha Isaac Cohen (1908-1915, de Turquie), Abraham Cohen (1920-1933, de Turquie), Tobie Levi Babovitch (1934-1956, de Russie). La communauté égyptienne échangeait avec les autres des informations sur les dates des fêtes, et elle sollicitait aussi leur collaboration financière pour des œuvres de charité, tout en se plaignant souvent de leur manque de solidarité²³. Ainsi, le rabbin caraïte du Caire, Moïse el-Qudsi (1810-1905), se rendit auprès des caraites de Crimée pour recueillir des fonds en faveur de la communauté de Jérusalem²⁴.

On a beaucoup de témoignages sur les rapports religieux, culturels et matrimoniaux des caraites du Caire avec le reste du monde caraïte, qui sont tels qu'on pouvait s'y attendre: ainsi, les *'hakhamim* allaient souvent faire leurs études à Eupatoria. Ce qui présente un intérêt particulier, ce sont les relations avec les rabbanites, plus proches et plus courantes qu'en Europe orientale, malgré un certain degré d'animosité. Caraites

et rabbanites habitaient le même quartier, exerçaient les mêmes métiers, fréquentaient souvent les mêmes écoles et parlaient la même langue, l'arabe, tout en ayant, selon el-Qudsi, un accent différent²⁵. Les caraïtes étaient en général orfèvres, ou travaillaient le cuir; ils habitaient depuis toujours une rue appelée Charet el-Qarayin, située au centre du quartier juif et dans laquelle se trouvaient deux synagogues caraïtes. Selon les témoignages de voyageurs du XIX^e siècle, les caraïtes se différenciaient très peu des rabbanites, mais ils étaient plus pauvres, et des tensions régnaient entre les deux groupes²⁶. Au début du siècle, la bourgeoisie caraïte, à l'exemple de la bourgeoisie rabbanite, avait abandonné son lieu de résidence traditionnel pour s'installer dans les nouveaux quartiers de la ville, à Héliopolis et Abbassiyyah, où l'on construisit une troisième synagogue en style moderne égyptien.

L'activité principale des caraïtes au XX^e siècle était le travail de l'or et de l'argent, mais il y avait parmi eux aussi un grand nombre d'artisans, de commerçants, de fonctionnaires, et de représentants des professions libérales (avocats, médecins, ingénieurs). Bien qu'il y eût deux écoles caraïtes, une pour les garçons, l'autre pour les filles, beaucoup de caraïtes envoyaient leurs enfants à l'école de l'Alliance israélite, souvent aussi ils travaillaient chez des rabbanites.

La première moitié du XX^e siècle connut une intense activité culturelle illustrée par les noms de Daud Husni (1876-1937), grand musicien, innovateur de la musique arabe, compositeur d'opérettes et d'opéras; Murad Farag Licha (1867-1956), avocat, écrivain et poète qui publia plus de trente livres, des écrits apologétiques, comme *Al-Qudsiyat*, défense des juifs rabbanites en Palestine²⁷. Le grand nombre de journaux et de revues caraïtes, comme

Al-Itihad al-Israéli (1924-1929), *As-subban al-Qava'in* (1937), *Al-Kalim* (1945-1957), témoigne de l'activité intense et de l'éveil du caraïsme égyptien au début de ce siècle²⁸.

La jeunesse caraïte égyptienne réagit avec enthousiasme quand se profila à l'horizon la possibilité du retour à Sion, signe indicatif du lien profond qui a toujours uni les caraïtes égyptiens à la terre d'Israël. Elle participa aux activités du mouvement sioniste durant les premières décennies de ce siècle, suivant avec appréhension les révoltes antijuives de Palestine. Elle subit aussi les conséquences des émeutes antijuives en Égypte, qui ne faisaient pas de différences entre juifs et caraïtes. Le médecin caraïte Mussa Marzuk, qui avait participé à la défense du quartier juif du Caire, puis en 1948 aidé à la collecte des fonds pour Israël et à l'émigration, fut arrêté en 1954, accusé d'espionnage en faveur d'Israël, et pendu avec Samuel Azaar, un rabbanite d'origine turque²⁹.

En 1956, lorsqu'éclata la crise de Suez, Nasser fit incarcérer une grande partie des rabbanites et des caraïtes du Caire. Ceux-ci, une fois remis en liberté, quittèrent le pays (environ 40 % de la communauté). En 1967, après la guerre des Six Jours et les événements consécutifs (arrestations en masse, emprisonnement de juifs), presque tous les caraïtes restants quittèrent l'Égypte. En 1978-79, nous n'en avons trouvé au Caire que 54, et sans plus aucune vie communautaire³⁰. En 1984, il y avait encore quelques dizaines de caraïtes, qui pour la plupart se sont installés en Israël où se trouve la communauté caraïte aujourd'hui la plus vivante, tandis que d'autres se sont partagés entre les États-Unis, la France et la Suisse.

5. Les caraïtes d'Europe durant la Deuxième Guerre mondiale

Nous avons déjà remarqué que, singulièrement, les caraïtes acceptaient l'existence de différents mythes à propos de leurs origines, certains suggérant des origines juives, d'autres les niant. Nous avons vu aussi que les caraïtes établissaient avec les sociétés d'accueil des relations presque symbiotiques, qui leur permettaient de se présenter comme partie de tel ou tel groupe selon les circonstances. Dans la tradition caraïte, le culte ne nécessite aucun objet ni d'autre lieu que la synagogue : ainsi, les caraïtes ne connaissent ni la *mezusa*, ni les *tefillin*, ni le *miqve* ; ils ont en outre une *kachrut* différente de celle des rabbanites, qui leur laisse une liberté d'alimentation beaucoup plus grande. On peut donc comprendre que les caraïtes, ayant développé des mécanismes ethniques accompagnés d'effets mimétiques, aient posé aux nazis et aux fascistes de Vichy un problème difficile à résoudre.

De 1938 jusqu'à la fin de la guerre, on a vu la méticulosité allemande proverbiale se mêler aux exigences politiques à propos de la question caraïte que les nazis ne sont pas parvenus à résoudre⁴¹.

Une première décision provisoire, à propos des caraïtes, avait été adoptée par le directeur du bureau du Reich pour les recherches sur la race (le 22 décembre 1938) à Berlin, où se trouvaient 18 caraïtes ; selon cette décision, la « secte des caraïtes » ne devait pas être considérée comme une communauté religieuse juive. A la suite de l'occupation allemande, les caraïtes de Crimée, de Pologne, de Lituanie ainsi que de France (environ

270) se trouvèrent pris dans un contexte de lois raciales sans aucune homogénéité.

Des enquêtes, des mémoires, des lettres, des déclarations, furent rédigés par les experts du Reich consultés (Robert Wetzel, Waldemar Holtz, Karl Kuhn et Baumgaertel). C'est de ces spécialistes d'anatomie et de paléontologie, de droit et de philologie sémitique, que l'on attendait une réponse décisive. En fait, les arguments et les réponses furent contradictoires, car l'histoire et l'image des caraïtes se présentaient d'une manière contradictoire. Les uns soutenaient que les caraïtes étaient des turco-tartares convertis à une secte juive et n'avaient donc pas de sang juif : comme le nazisme se préoccupait de la race et non de la religion, les caraïtes ne devaient donc pas être considérés comme juifs. Selon d'autres, il s'agissait d'un groupe ethnique difficile à classer, mais avec une trace (*Einschlag*) juive, et donc un « sang » douteux et de toute façon « impur » : ceci impliquait l'interdiction de mariages avec des Allemands et de l'immigration dans les territoires du Reich, mais pas l'extermination.

La logique aberrante des nazis les amena à contraindre des savants juifs, à l'intérieur des ghettos, à étudier le problème caraïte et à traduire de l'hébreu les textes les concernant. Dans le ghetto de Varsovie, cette tâche ingrate fut confiée à M. Balaban et Y. Schipper. Le premier avait passé sa vie à démontrer que les caraïtes appartenaient au peuple juif mais, sachant l'usage qui serait fait de son opinion, il déclara que les caraïtes n'en faisaient pas partie. Dans son livre *A Diary of the Nazi ghetto in Vilna*³², Zelig Kalmanovitch fait plusieurs allusions au travail qui lui avait été confié, et à la discussion qui eut lieu entre lui et le *'hakham* caraïte de Vilna, Scraja Szapszal, en présence des nazis. Il ajoute

que le chef spirituel caraïte s'y connaissait mieux en chevaux et en armes qu'en religion. Dans le ghetto de Lvov, c'est Schall qui fut chargé de cette tâche ingrate, après que Ph. Friedman eut refusé d'écrire un mémoire pour les nazis³³. Les experts nazis connaissaient le rapport de Gini, de 1934, mais ils utilisèrent ses conclusions équivoques sur l'appartenance des caraïtes selon les intérêts de la politique allemande du moment; ils évitèrent de citer les parties de l'enquête qui pouvaient suggérer l'appartenance du caraïsme au judaïsme. Gini avait écrit que les caraïtes étaient de race « ugra », avec « une part non négligeable de sang turco-tartare », mais il avait aussi écrit qu'il y avait « quelques infiltrations juives », que le caraïsme égyptien appartenait au monde israélite, et que les caraïtes de Lutzk et de Halich étaient très proches des juifs séfarades et orientaux. De tout cela, point de trace dans les documents nazis.

Ceux-ci mettent en évidence ce qu'on pourrait appeler des « preuves de psychologie raciale », déguisement nazi du stéréotype du « caraïte laborieux » opposé au « pharisien parasite ». Ils s'étendaient sur la tradition agricole et militaire des caraïtes, qui avaient combattu dans l'armée Wrangel en 1919, en contraste « avec la pensée et les valeurs prédominantes du peuple juif³⁴ ». Tout cela semblait donc exclure une origine juive.

En fait, les nazis tergiversèrent et temporisèrent, peut-être en raison de leurs difficultés sur le front oriental. Ils savaient bien en effet que les Tartares considéraient les caraïtes comme un groupe turco-tartare, appartenant à leur, et comme ils avaient besoin de l'appui des Tartares en tant qu'antislaves, ils préférèrent laisser de côté la question raciale pour maintenir de bons rapports avec ceux-ci, par crainte de représailles s'ils éliminaient les caraïtes. Alors même qu'ils disposaient d'une documen-

tation fournie, les nazis laissèrent la question « caraïte » ouverte jusqu'à la fin de la guerre.

Ce n'est pas la politique nazie qui a permis de sauver les caraïtes³⁵, mais plutôt, paradoxalement, le mécanisme culturel classiquement utilisé par les caraïtes envers le groupe d'accueil, en l'occurrence les Tartares et les Lituaniens. Ils se présentaient comme « partie des Tartares », « partie des Lituaniens », assimilables à ceux-ci. Les caraïtes faisaient tellement partie du groupe tartare qu'ils en arrivèrent à servir dans la Wehrmacht, les Waffen SS, et dans la légion tartare (les documents citent 500 à 600 caraïtes). On sait qu'en mai 1944 plus de 1 000 caraïtes de Crimée qui avaient collaboré avec les nazis fuirent avec l'armée allemande et se réfugièrent à Vienne³⁶.

Pour la France, les études de Friedman et de Green³⁷ ont montré que les caraïtes s'y trouvaient dans une position très difficile. Le commissariat général aux Questions juives les avait déclarés juifs; il les obligeait donc à se faire inscrire comme tels, et à se soumettre au statut des juifs. Xavier Vallat, le directeur du commissariat, soutenait en fait que les seules différences entre les caraïtes et les juifs étaient d'ordre religieux, et non racial. C'est seulement en janvier 1943 que les caraïtes réussirent à être reconnus comme non-juifs. L'Association des caraïtes en France, qui représentait tous les caraïtes résidant en France, réussit à obtenir cette reconnaissance de non-appartenance grâce, surtout, à une documentation montrant, d'une part, les mauvais rapports entre les juifs et les caraïtes, et, d'autre part, les excellents rapports avec les exilés russes en France.

En effet, la plupart des caraïtes français étaient originaires de Russie, d'où ils avaient fui au lendemain de la victoire bolchevique, et ils s'étaient identifiés en France

avec un groupe d'exilés russes. Le porte-parole de l'Association des caraïtes, S. Kazas, un dentiste descendant d'une illustre famille caraïte de Crimée, écrivit dans un mémoire de douze pages :

« Après l'évacuation de la Crimée en 1920, les émigrés karaïtes se trouvèrent à l'étranger dans la même situation critique que leurs compatriotes orthodoxes : jamais un Karaïme ou une association karaïte n'a adressé une demande de secours à une organisation juive, malgré la notoriété des moyens puissants dont disposaient les Juifs, mais par contre, l'association des Karaïmes entretenait de très amicales relations avec ses compatriotes russes et les représentants de l'Église orthodoxe³⁸. »

Certains des documents joints au mémoire étaient rédigés par des institutions religieuses russes, d'autres étaient des traductions ou des copies de textes scientifiques. Ils revenaient sur le thème de la « loyauté » et le déclinaient sur tous les modes possibles. L'image du caraïte loyal devait servir à rassurer les Français, et à les convaincre que la liste des caraïtes, qu'ils avaient eux-mêmes dressée, était exacte. Elle devait servir, comme en Pologne et en Lituanie, à éviter des « infiltrations » de l'extérieur. Avant que cette liste fût constituée, quelques juifs réussirent à se sauver en se faisant passer pour caraïtes, mais ceux-ci, poussés par ce même mécanisme d'identification à la société majoritaire, adoptèrent la tendance prédominante qui encourageait l'exclusion et la discrimination des juifs.

En fin de compte, ce n'est pas tant l'adhésion au régime nazi qui sauva les caraïtes que leur assimilation aux Tartares, aux Lituanais, aux exilés russes en France, à tel point que ce sont justement ces groupes-là

qui les défendirent. Paradoxalement, on arrivait au point qu'une secte juive se trouvait, dans certains cas, dans le camp nazi.

6. Les caraïtes en Israël

Les récits de pèlerins en Terre sainte dépeignent la petite colonie caraïte de Jérusalem avec sa synagogue, datant sans doute du X^e-XI^e siècle (reconstruite en 1864, détruite en 1946 et reconstruite en 1979), la rue des Caraïtes à l'intérieur du quartier juif, et le vieux cimetière au pied de la colline située devant le mont Sion.

Dans le récit de son séjour à Jérusalem, Margaret Thomas³⁹ rapporte qu'en 1895 elle y trouva une quinzaine de familles caraïtes qui habitaient les maisons attenantes à la synagogue. Elles parlaient l'espagnol et maintenaient depuis toujours d'excellents rapports avec la communauté d'Égypte, d'où venaient en général le rabbin et les moyens de subsistance.

Au moment de la création de l'État d'Israël en 1948, il n'y avait plus à Jérusalem que deux familles caraïtes⁴⁰.

Aujourd'hui, environ 10 000 caraites vivent en Israël, pour la plupart originaires d'Égypte et, en minorité, de Turquie et d'Irak. Treize familles sont originaires de Hit, vestige d'une des plus anciennes communautés caraites de Babylonie qui, en 1869, comptait encore une vingtaine de familles et une synagogue. Ils se sont installés dans le sud, à Beer-Cheva, à Ofaqim et dans le *mochav* Rannan⁴¹. Des caraites ont fondé le *mochav* Matsliah (où se trouvent maintenant aussi des non-caraites), près de Ramlé qui est le centre caraites intellectuel des caraites du pays. On trouve aussi des caraites à Achdod, Acre, Holon et Bat-Yam. Ils ont leurs synagogues, dont la dernière en

date, celle de Beer-Cheva, a été inaugurée en 1981. Les caraïtes israéliens les financent en général et peuvent compter en outre sur quelques contributions extérieures.

En 1950, se posa le problème de l'application de la loi du Retour aux caraïtes et le gouvernement israélien y répondit favorablement. Ce fut une décision difficile ; à l'époque, on n'avait pas encore d'informations claires sur ce qui s'était passé pendant la guerre, mais déjà une ombre pesait sur les caraïtes d'Europe orientale à cause de la position qu'ils avaient assumée. C'est pourquoi d'aucuns objectèrent qu'on ne pouvait appliquer aux caraïtes la loi du Retour. I. Ben-Zvi, qui allait devenir le second président de l'État d'Israël, leur répondit par un article publié dans le journal *Davar* du 23 février 1950. Avec l'autorité scientifique qui lui était reconnue, il soutenait que ceux qui demandaient à immigrer en Israël étaient les caraïtes orientaux. Ceux-là avaient donné toutes sortes de gages de loyauté : ils avaient créé en Égypte un centre sioniste, ils avaient aidé pendant la guerre les soldats des bataillons juifs de l'armée anglaise ; on ne pouvait mettre en doute leur « judaïsme ».

Les caraïtes furent donc acceptés en Israël, mais leur statut resta longtemps incertain et confus. Ils étaient considérés comme juifs, mais sans statut de communauté religieuse autonome. Ainsi, les mariages et les divorces prononcés par le *bet-din* (tribunal) caraïte n'étaient pas reconnus par les tribunaux rabbiniques. Le problème se compliquait du fait qu'il n'y a pas en Israël de droit civil indépendant de l'autorité religieuse ; or les règles régissant le droit personnel ne sont pas identiques chez les caraïtes et les rabbanites. Selon la *halakha* rabbanite, les mariages caraïtes ne sont pas valables, car les caraïtes n'observent pas le rite du don à l'épouse (inclus dans la formule qui consacre le mariage) et parce que leurs

témoins ne sont pas recevables ; les divorces caraïtes ne sont pas valables non plus parce qu'ils peuvent être prononcés aussi à la requête de l'épouse. Ces différences amènent à considérer comme adultère une femme divorcée et remariée, et ses enfants comme *mamzerim* (nés d'une union interdite). De même aux yeux des caraïtes, les mariages rabbanites, du fait qu'ils ne respectent pas certains interdits, peuvent être considérés comme incestueux, et les enfants issus de ces mariages comme des *mamzerim*. Cette situation de soupçon réciproque rend impossibles aussi bien les mariages « mixtes » que la célébration de mariages caraïtes par les tribunaux rabbiniques. Devant cet état de choses, l'Association des juifs caraïtes en Israël (institution subventionnée par le département pour les affaires caraïtes et samaritaines, créée en 1961) dont le siège est à Ramlé, au *Merkaz ha-yehudim ha-garaïm be-Yisrael* (Centre des juifs caraïtes en Israël) a essayé de convaincre le gouvernement de donner aux caraïtes un statut de communauté séparée, avec son propre *bet-din*.

Bien que ce statut de communauté séparée n'ait pas été reconnu, les autorités caraïtes se conduisent dans la réalité quotidienne comme si leur *bet-din* avait été légalement accepté et ne reconnaissent pas d'autres tribunaux. Ce système est toujours en vigueur, par consensus social, et il restera tant que la communauté caraïte d'Israël n'acceptera de se soumettre qu'aux décisions du tribunal caraïte.

Avec le temps, une sorte de *modus vivendi* s'est instauré. Les autorités rabbanites ont assoupli leur position. Les cas de conversion des caraïtes sont examinés un par un, et les formalités leur sont facilitées ; elles se limitent à une conversation avec le grand rabbin, au cours de laquelle on demande un engagement global à

accepter la *halakha* rabbanite. Cette flexibilité est due surtout à l'attitude ouverte et accueillante du précédent grand rabbin séfarade Ovadia Yossef, d'origine égyptienne. Du côté caraïte, même si l'on observe des nuances dans les positions des rabbins caraïtes contemporains, on rencontre plus de résistance à tout projet de conciliation. Comme les conversions sont presque impossibles, en cas de mariage avec un non-caraïte, l'époux caraïte est contraint d'abandonner sa communauté d'origine.

Les fonctions de l'Association des juifs caraïtes en Israël sont nombreuses : elle représente la communauté caraïte devant le gouvernement et les organes officiels, et répond à ses besoins religieux, en formant des ministres du culte, organisant l'abattage rituel, les activités culturelles et sociales ou en imprimant des traités, des brochures, des livres de prières. De 1974 à 1976 elle diffusa parmi ses membres un mensuel en hébreu *Dover bene miqra* (Le Porte-parole des caraïtes).

D'un point de vue socio-économique, les caraïtes se sont très bien intégrés dans la structure sociale du nouvel État, et n'ont pas connu les difficultés d'intégration qu'ont eues d'autres groupes originaires d'Afrique du Nord notamment. Ils travaillent en général comme fonctionnaires ou agriculteurs (dans les *mochavim*), mais on les trouve aussi dans l'artisanat, le commerce, l'industrie et l'armée.

L'influence du groupe majoritaire se fait de plus en plus sentir sur cette communauté très réduite. On observe ces dernières années une certaine assimilation au judaïsme tel qu'il se pratique en Israël : la séparation de la femme qui a ses règles et de l'accouchée est désormais moins rigoureuse, de même on n'est plus aussi strict quant à l'interdiction des « subterfuges » permettant de conserver les plats au chaud le jour du *chabbat*. Et

surtout, le nombre de mariages « mixtes » ne cesse d'augmenter.

Il y a aujourd'hui chez les caraites d'Israël (mais pas chez leurs dirigeants spirituels) une tendance à se faire considérer comme une *'eda* (communauté d'origine) juive, avec ses usages et ses traditions, à l'instar par exemple des Yéménites, qui ont en commun avec les caraites l'usage d'enlever les chaussures à l'entrée de la synagogue. En même temps, les caraites ont été profondément marqués par la laïcisation ou, si l'on veut, l'israélianisation. Ils justifient certaines pratiques millénaires en donnant des raisons « modernes ». Par exemple, ils invoquent des règles hygiéniques pour défendre le maintien de leurs usages quant à l'abattage rituel et à l'interdiction de manger la viande d'une vache gravide. Ceux qui adoptent la *kachrut* rabbanite affirment de même qu'il est plus « sain » de séparer la viande et le lait.

Les tendances assimilatrices sont sans nul doute favorisées par les sollicitations des enfants et par les exigences égalitaires des jeunes. Les enfants qui fréquentent les écoles israéliennes n'ont des cours de « caraïsme » que l'après-midi. Ils profitent du pouvoir que leur donne la société ambiante — bien entendu inconnu dans leur société égyptienne d'origine — pour introduire des « nouveautés israéliennes ». C'est le jeu rituel de l'*Afiko-man* le soir de la veillée pascalle, l'autorisation de boire des boissons gazeuses durant la semaine de *Pessah*, ou la fascinante fête de *Hanukha*, la fête des Lumières. Le service militaire opère indiscutablement un grand effet d'assimilation : les jeunes qui le terminent s'identifient comme israéliens et ne comprennent pas le maintien d'usages qui leur semblent être d'archaïques survivances de temps obscurantistes et diasporiques.

En s'intégrant dans la société israélienne à titre d'*'eda*

parmi d'autres, les caraïtes ne font en fait que retrouver leur tradition propre : comme dans d'autres lieux et à d'autres époques, le mécanisme d'adaptation à la société environnante fonctionne une fois encore. Il y a donc un élément de continuité même dans l'apparente rupture.

CHAPITRE IV

PARTICULARITÉS DU CARAÏSME :
LE CULTE, LES FÊTES,
LE CYCLE DE LA VIE

1. La synagogue

La synagogue est appelée *kenessa* en langue caraïme, mais dans les pays européens, les textes caraïtes en hébreu utilisent également *bet ha-knesset* en usage chez les rabbanites.

Elle est considérée depuis le temps d'Anan ben David comme une sorte de Temple — à la sainteté duquel elle participe —, ce qui implique certaines pratiques culturelles, notamment l'obligation de se laver les mains et les pieds avant d'entrer dans une synagogue. L'usage de se laver les mains seul subsiste jusqu'à nos jours, mais déjà à l'époque de Bachiazi, on lui attribuait une importance plus grande qu'au lavage des pieds. Cet usage vraisemblablement inspiré de l'Islam explique la présence d'une petite fontaine qui se trouve en général près de la synagogue. L'obligation d'entrer dans la synagogue sans chaussures est fondée sur le passage de l'Exode (3,5) où Dieu demande à Moïse de se déchausser, car : « L'endroit où tu te trouves est une terre sacrée », mais l'on peut aussi y déceler une influence islamique ; c'est pourquoi on trouve à l'entrée de la synagogue de petites armoires où l'on dépose chaussettes et chaussures. La peur d'être contaminé par les impuretés rituelles détail-

lées dans le Lévitique régit strictement l'admission au lieu consacré à la prière publique. Pendant des siècles, l'accès à la synagogue fut interdit aux femmes pendant la période des règles, ou après un accouchement (mais elles disposaient d'un espace séparé), à ceux qui avaient eu une émission de sperme ou des rapports sexuels dans le courant de la journée, à ceux qui avaient eu un contact avec un mort, et enfin pendant les sept jours de deuil.

Comme dans la synagogue rabbanite, l'arche sainte est orientée vers Jérusalem, et durant tout le temps de la prière, les fidèles doivent être tournés dans cette direction, et non pas seulement pendant la prière de la 'Amida, comme cela se fait chez les rabbanites.

La synagogue caraïte est recouverte de tapis, mais ne contient pas de sièges, parce que les fidèles doivent prendre des positions spéciales également : être debout (pour le *Chema'*), lever les yeux au ciel, étendre et élever les mains, baisser la tête, s'incliner, se mettre à genoux assis sur les talons, se prosterner jusqu'à toucher terre avec le front. La prière est récitée à haute voix, presque criée, car selon l'interprétation caraïte de la Bible, la prière doit être associée à l'élévation de la voix¹.

Le *minyán* (quorum de dix) n'est pas nécessaire parce que les caraïtes n'ont jamais accepté l'interprétation rabbinique du verset des Psaumes (68,27) : « Dans les communautés bénissez le Seigneur », qui fixe à dix hommes adultes par analogie des termes utilisés le nombre minimum de personnes pour prononcer la prière en commun. Pour les caraïtes, il n'y a aucune limitation².

Hommes et femmes se couvrent la tête dans la synagogue, ou pour les cérémonies religieuses qui se déroulent à l'intérieur des maisons. Mais à l'extérieur, seuls les rabbins et les *'hakhamim* portent des couvre-chefs dont la forme varie suivant les régions.

Au début du xx^e siècle, on trouvait encore quelques synagogues caraïtes très anciennes, à Jérusalem, à Istanbul et au Caire. Seule celle de Jérusalem est encore aujourd'hui visitable. Située dans l'ancienne rue des Caraïtes, dans le quartier juif de la vieille ville, elle est vénérée par les caraïtes qui la font remonter jusqu'au $viii^e$ siècle (selon la tradition, elle aurait été bâtie par Anan lui-même); il se peut néanmoins qu'elle ait originellement été bâtie entre le x^e et le xi^e siècle. Elle est souterraine et on y entre en descendant par des marches, pour accomplir le verset du psaume 130 : « Du profond je T'appelle ». Détruite en 1948 lors des émeutes arabes, elle a été restaurée en 1979.

A Istanbul, la vieille synagogue fut détruite lors de l'incendie de 1918 et rebâtie à l'emplacement où elle se trouve maintenant dans le quartier de Haskoy. Elle se présente sur deux niveaux avec la galerie réservée aux femmes (« matroneo », *'esrat nashim*). Cette synagogue, appelée « Qol Qadosh Qusta » (La voix sacrée de Constantinople), est encerclée par une haute muraille, dans l'enceinte de laquelle se trouve une fontaine en pierre pour les ablutions, gravée d'inscriptions en hébreu.

Au Caire, il y avait jadis plusieurs vieilles synagogues. Une souterraine, celle d'Al-Khazni (d'après le nom de Cohen al-Khazni, un *'hakham* caraïte du $xviii^e$ siècle) dans « darb al-Furn », la rue où se trouvait le four *cachet* (ni l'une ni l'autre n'existent plus). Celle de Rab Simha, dans le quartier de Khoronfish (qui, d'après d'autres sources, avait appartenu aux samaritains), construite sur deux niveaux, est aujourd'hui désaffectée et employée comme magasin de boîtes. Seule la synagogue de Moshe al-Dari bâtie en 1926 sur deux niveaux dans le quartier de Abbassiyah est encore en fonction; elle avait préservé

jusqu'à une époque récente un célèbre manuscrit biblique, le codex Ben Asher. Mais c'est la synagogue Ben Ezra dans le quartier de Fostat (le vieux Caire) qui revêt le plus d'intérêt. Les caraïtes soutiennent qu'elle leur avait appartenu du ix^e siècle (auparavant c'était une église copte) jusqu'en 1313. L'importance de la synagogue Ben Ezra tient à la découverte de sa *geniza* (dépôt de textes hébraïques endommagés) à la fin du xix^e siècle. La *geniza*, située à l'étage de la galerie des femmes, contenait des milliers de précieux documents dont certains textes inconnus comme le *Document de Damas* retrouvé plus tard à Qumran. Sans entrer dans la polémique qui, aujourd'hui encore, oppose caraïtes et rabbanites quant à l'appartenance de cette synagogue, il faut souligner qu'on y a retrouvé beaucoup d'écrits caraïtes (lettres, fragments, cahiers) qui pourront aider à reconstruire l'histoire du caraïsme dans toute sa complexité; ceux-ci se trouvent maintenant à l'université de Cambridge pour laquelle ils ont été acquis à la fin du siècle dernier par Salomon Schechter.

2. La prière et le culte

Il y a deux prières journalières obligatoires, et non trois comme chez les rabbanites : *Cha'harit* (la prière du matin) et *Arvit* (la prière du soir) qui se dit avant le coucher du soleil et correspond à la prière de *Min'ha* des rabbanites. En effet les prières sont censées remplacer les sacrifices qui se faisaient au Temple le matin et l'après-midi; les portes du sanctuaire étaient fermées à la tombée de la nuit (néanmoins les rabbanites ont introduit une troisième prière qui se dit le soir).

Les prières contenues dans le *Siddur* caraïte sont en

hébreu, mais vers la fin du XIX^e siècle, et au début du XX^e, des traductions en arabe, en russe et en caraïme furent ajoutées pour faciliter la compréhension du texte. L'araméen n'est utilisé ni dans la prière, ni dans la *Ketuba*, ni dans la *Haggada*. La plupart des textes liturgiques sont formés de Psaumes ou de passages de la Bible : quelques *piyutim* (poèmes) furent ajoutés au cours des siècles, certains composés par des caraïtes, d'autres par des rabbanites³.

La prière est obligatoire à partir de l'âge de dix ans. Le cycle de lecture de la *Tora* (*parachot* et *haftarot*) commençait autrefois au mois de *Nissan* (dernier mois de l'année religieuse), mais depuis Bachiazi, il commence, comme chez les rabbanites, tout de suite après *Simhat Tora*.

Le credo caraïte énoncé par Aharon ben Élie de Nicomédie, dans son *Etz 'Hayim* a été par la suite, formulé par Bachiazi dans l'*Adderet Eliyahu* en dix articles de foi semblables à ceux de Maïmonide ; seul le sixième article, qui rappelle aux caraïtes le devoir d'étudier la *Tora* dans sa langue d'origine, n'a pas de parallèle chez les rabbanites. Les caraïtes d'Europe orientale acceptent encore aujourd'hui cette formulation des articles de foi⁴, avec des modifications introduites par Isaac ben Salomon (*Pinat Yiqrat*, 1872)⁵, mais les caraïtes égyptiens n'ont que six articles, qui paraissent avoir une origine plus ancienne. Curieusement, il y manque toute référence à la croyance en la venue du Messie (l'article 10 de Bachiazi⁶).

Les préposés au culte caraïte étaient à l'origine le *rabbin* et le *'hasan*, mais avec le temps, en Europe orientale, le *'hasan* cumula toutes les fonctions religieuses, jusqu'à prendre la place du *rabbin*. Il y avait, en Europe orientale, le *Ullu 'hasan*, sorte de *'hasan* en chef. Le *'hakham*, l'autorité religieuse la plus élevée, devait

nommer le *'hasan*. Avant la Deuxième Guerre mondiale, le gouvernement polonais donna au *'hakham* de chaque communauté caraïte un rang d'évêque, et un traitement annuel correspondant. En Égypte, l'autorité caraïte la plus haute était le *'Hakham Akbar* (« grand *'Hakham* » équivalent de Grand Rabbin).

3. Les objets rituels

Le caraïsme ayant établi un rapport particulier avec le texte a toujours refusé de donner au signifiant la priorité sur le signifié, ou plutôt d'éloigner l'un de l'autre signifiant et signifié, comme l'ont fait les rabbanites. Les caraïtes doivent donc faire l'expérience directe de la signification concrète des prescriptions, sans métaphore ni symbole. Toutes les élaborations intellectuelles de ce type développées par les rabbanites comme, par exemple, la *Cabbale*, sont absolument inconnues des caraïtes et même combattues par eux. Dans cette perspective, il est clair, par exemple, qu'un endroit comme le *mikve*, le bain rituel des rabbanites, est inconnu des caraïtes qui n'ont pas de lieu spécial pour la purification : l'eau, la douche, la baignoire y suffisent. Bien qu'ils appartiennent au quotidien, ils permettent au croyant, par une intensification de leur sens, de faire l'expérience concrète du signifié. L'absence de lieux et d'objets extérieurs oblige chacun à une réflexion intérieure ; ce n'est pas l'existence du *mikve* qui permet l'observance du précepte, mais c'est la mémoire, un fait intérieur, personnel, mental, de l'individu qui rend ces ablutions différentes de toutes les autres. En ce sens, on peut dire que le caraïsme engage ses membres à une prise de conscience constante du motif qui se trouve à la base d'un geste commun.

Dans le caraïsme, il n'y a pas de *mezusa* à apposer aux montants des portes, ni de *tefillin* à enrouler sur le bras et sur le front, pour accomplir le commandement du Deutéronome (VI, 7-9) : « Ces paroles... seront sur ton cœur (...) tu les attacheras comme signe sur ta main et en fronteau entre tes yeux, tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur les portes. » Chacun doit se rappeler le précepte sans avoir besoin d'objets spéciaux créés exprès pour le lui rappeler.

Le *chofar*, la corne de bélier, utilisée surtout durant la fête de *Roch-ha-Chana*, est totalement ignorée des caraïtes, à plus forte raison toutes les théories sur l'usage du *chofar* développées par la *Aggada* rabbanite, qui sont souvent liées à une représentation anthropomorphe de Dieu et de Satan. Les caraïtes ont combattu le *chofar*, parce qu'ils ont vu en lui un objet de « superstition », et parce qu'ils estiment que depuis la destruction du Temple, on en a perdu la signification. Tant qu'on porte le deuil de celui-ci, il ne convient pas de sonner du *chofar* ; cette sonnerie ne retrouvera sa signification qu'après la reconstruction du Temple.

Le *tallit*, châle rituel, est utilisé par les caraïtes durant la prière, pendant les cérémonies de la circoncision, de mariage, et pour recouvrir le visage du défunt à l'enterrement ; il comporte le fil d'azur (*petil tekhelet*), dans les franges (*tsitsiyot*), cette couleur n'est pas utilisée par les rabbanites (exception faite d'un groupe de *'hassidim*), car ils affirment que le procédé de teinture n'est plus connu. Les caraïtes, qui interprètent le mot *tekhelet* comme désignant la couleur bleue, y voient l'alliance du blanc, symbole de la pureté de l'homme, et de l'azur, couleur du ciel. Ils ne connaissent pas le *tallit katan*, porté sous les vêtements par certains rabbanites ultra-orthodoxes.

4. L'observance du Chabbat

Le septième jour de la semaine, le *chabbat*, est jour de repos pour les caraïtes comme pour les rabbanites. Les caraïtes l'interprètent d'une manière très rigoureuse ; en cela ils se rapprochent des esséniens ou des sadducéens de l'Antiquité. Contrairement à tous les usages rabbanites hérités des pharisiens, Anan interdit de soigner les malades graves, de pratiquer la circoncision, de sortir de chez soi dans une localité peuplée aussi de non-caraïtes, d'avoir des rapports sexuels, et de laisser la lumière ou le feu allumés. Cette dernière interdiction fut levée par Bachiazi, mais tous les caraïtes n'acceptèrent pas cette modification.

Les autres interdictions devinrent aussi moins formelles avec le temps, sauf celle des rapports sexuels, observée encore aujourd'hui. Cet usage à l'opposé de l'usage rabbanite se fonde sur ce que le *chabbat*, jour sacré par excellence, ne saurait être contaminé par l'activité sexuelle, cause d'impureté selon le texte biblique.

Les caraïtes refusent tout ce qu'ils appellent des « expédients » utilisés pour feindre d'observer les règles, sans en observer la substance : ainsi, les systèmes utilisés pour garder la nourriture au chaud le *chabbat*, ou le recours à un non-juif pour exécuter un travail interdit au juif le jour du *chabbat* sont totalement réprouvés par eux.

La *havdala*, prière qui marque la fin du *chabbat*, se réduit chez les caraïtes à proclamer la séparation entre le sacré et le profane ; sa formule est donc beaucoup plus brève que chez les rabbanites.

5. Les fêtes

Jusqu'à Bachiazi le nouvel an fut célébré le 1^{er} *Nissan* puisque aussi bien le mois de *Nissan* correspond au premier mois de l'année dans la Bible. Le système de comput institué par Hillel II de Tibériade (330-365) fut modifié par Anan ben David, qui ne permettait pas de proclamer le début du mois avant l'apparition de la nouvelle lune. Quant à la fixation de l'année embolismique, destinée à faire coïncider le cycle lunaire et le cycle solaire, Anan avait décidé que chaque année, entre le premier et le quatorze *Nissan* (date de la Pâque), il fallait observer la croissance du blé. Si elle était suffisamment avancée, on laissait l'année se terminer à la fin du mois d'Adar ; mais si le blé était en retard, il fallait ajouter un mois avant le début de l'année suivante. Ces décisions étant liées à l'observation de la nature à un moment donné, les caraïtes, éparpillés dans le monde, se mirent à célébrer les fêtes à des dates différentes, d'autant qu'ils ne suivaient pas l'usage rabbanite d'ajouter un jour de fête dans les communautés de la Diaspora. Il fallut attendre le XVIII^e et le XIX^e siècle pour que les innovations introduites par Isaac ben Salomon soient acceptées. Ce *'hakham* caraïte de Chufut Kale (en Crimée) avait étudié l'astronomie et les mathématiques avec des maîtres russes à Saint-Petersbourg ; il fut ainsi en mesure de modifier les normes existantes et fit des calculs permettant de fixer uniformément les dates des fêtes qui furent publiées en 1872 dans son traité d'astronomie, *Or ha-Levana* édité par Nahum Babovich⁷. Des actions dans le même sens furent menées par Simha Babovich en Crimée (1837-1855) et par Juda Kukizow. Grâce à ce dernier, auteur de *Bina la-'Ittim* (Odessa 1878-79) et de *Halikhot ha-'Olam*

(Odessa, 1880), la réforme du calendrier lunaire fut portée à son terme et acceptée par toutes les communautés caraïtes. La communauté égyptienne après quelques hésitations l'accepta elle aussi. Bien que le calendrier caraïte soit fondé sur des calculs astronomiques, il ne correspond toujours pas au calendrier rabbanite et les fêtes des deux groupes peuvent tomber à des dates différentes.

— Pâque

Les caraïtes célèbrent la Pâque à la même date que les rabbanites (à partir du 14 *Nissan*) mais d'une manière fort différente.

Certes, le nettoyage des maisons se fait avec une extrême méticulosité pour éliminer tout levain, mais les caraïtes ignorent la coutume de la recherche symbolique du levain la veille de la fête (*bediqat 'hamets*) ou celle de la vente factice du levain (*mekhirat 'hamets*) considérées comme des subterfuges ridicules. En revanche, ils préparent quotidiennement leurs aliments pendant toute la semaine de Pâque par peur de la fermentation; même le jus de raisin qui tient lieu de vin est préparé chaque jour.

Le repas pascal n'a lieu que le premier soir et se déroule sans solennité particulière de sorte qu'il présente peu de différences avec un dîner familial ordinaire. La table n'est pas dressée comme pour le *Seder* des rabbanites; on ne trouvera chez les caraïtes un soir de Pâque ni grand plat avec *'haroset*, ni trois *maisot* superposées et la coutume de l'*afiqoman* est inconnue. Alors que les rabbanites ne consomment plus d'agneau rôti ce soir-là — car cet usage était jadis lié à l'existence du Temple * —

* Il est écrit en Deutéronome 15, 5-6 : « Tu ne pourras pas sacrifier la Pâque dans n'importe laquelle de tes portes que te donne

les caraïtes consomment de la viande d'agneau, provenant d'un animal sans défaut, de moins d'un an d'âge, conformément aux prescriptions bibliques, « avec des azymes et des herbes amères » (Exode 12, 8 ; Nombres 9, 11), dont les os ne doivent pas être brisés pendant le repas (Nombres 9, 12). Ce repas a lieu au crépuscule, entre le coucher du soleil et la disparition de la lumière (Exode 9, 3 et 5). Il ne dure donc pas longtemps et n'est d'ailleurs pas très abondant car la Bible enjoint aussi avec insistance de ne pas laisser la viande de l'agneau pascal jusqu'au matin (Exode 12, 10, Deut. 16, 4) mais de brûler les restes par le feu (Exode 12, 10), ce qu'ils font.

Ce repas rapide ne comporte pas de dessert ; c'est ainsi que les caraïtes accomplissent le verset : « Vous aurez les reins ceints, vos sandales à vos pieds, votre bâton dans votre main et vous le mangerez à la hâte. »

Les herbes amères étaient généralement constituées comme chez les rabbanites de raifort râpé, de céleri et de salade. Quant aux *matsot*, elles étaient préparées à la maison et cuites directement sur le feu mais non au four. Le pain azyme portait en Égypte le nom de *fir* et en Europe celui de *tinbil*. Avec la pâte de *tinbil*, on faisait des pâtes que l'on mangeait durant toute la semaine de Pâque⁸.

Comme les caraïtes sont généralement très rigoureux sur les questions de pureté rituelle, il est interdit aux femmes de participer au repas pascal pendant la période de leurs règles (selon une interprétation de l'impureté mentionnée en Nombres 9, 6).

L'équivalent de la *Haggada*, que les caraïtes appellent *Hallel Qatan*, ne contient ni textes en araméen, ni bien le Seigneur ton Dieu, mais seulement au lieu qu'aura choisi le Seigneur ton Dieu pour y faire demeurer son nom. »

entendu références à des discussions talmudiques, ni parties narratives, comme par exemple la réponse aux questions posées par les quatre fils ; il manque même les prescriptions sur l'ordre à suivre. La lecture de la soirée pascalle est constituée d'un ensemble de textes bibliques relatifs à la sortie d'Égypte autrefois inclus dans le *siddur*, qui a été imprimé pour la première fois à part en 1879 à Presbourg (Bratislava), selon le rite des caraïtes du Caire. Depuis cette édition, il y a eu un certain nombre de remaniements, jusqu'aux éditions plus récentes publiées en Israël. Les nouvelles éditions, parues de 1879 à 1907, ont la particularité d'offrir des traductions du texte hébreu dans les langues parlées par les caraïtes (arabe, russe, caraïme de Lituanie, caraïme de Crimée). Il faut également remarquer que, dans les éditions en usage dans les communautés d'Europe orientale, le terme « juif » disparaît au profit de « caraïte » ; au contraire, dans les éditions utilisées par les communautés caraïtes du Caire, on trouve toujours, invariablement « israélite caraïte » et dans les éditions imprimées en Israël, « juifs caraïtes ». Voilà encore un exemple de la tendance déjà mentionnée des caraïtes de Lituanie et de Crimée à effacer toute trace de lien avec les juifs rabbanites. Cette tendance n'existe pas chez les caraïtes égyptiens qui, une fois installés en Israël, tendent plutôt à réaffirmer leur « judéité ».

— *Chavvot*

La question de la date de la fête de *Chavvot* (la fête des semaines, Pentecôte) a suscité grand nombre de discussions depuis l'Antiquité. En effet, le Lévitique (23,15) ordonne de compter : « à partir du lendemain du *chabbat*... sept semaines qui doivent être entières ». C'est sur le sens du mot *chabbat* que les polémiques s'engagèrent. A l'époque du second Temple, les pharisiens interprète-

rent « au lendemain du *chabbat* » comme au lendemain du jour chômé, c'est-à-dire du premier jour de la fête de Pâque, et comptèrent donc les sept semaines à partir du 15 Nissan; en conséquence, *Chavuoï* pouvait tomber n'importe quel jour de la semaine. Au contraire, d'autres groupes, comme les saducéens et les esséniens (cette interprétation se trouve aussi dans le Livre des Jubilés) faisaient tomber la fête toujours un dimanche, parce qu'ils commençaient le compte le *chabbat*; telle est la tradition qui a été retenue aussi par les chrétiens.

Les caraïtes ont également pris le terme de *chabbat* au sens littéral si bien que la fête de *Chavuoï* tombe toujours chez eux un dimanche, le cinquantième jour après le *chabbat* de la fête de Pâque. Sûrs de la justesse de leur interprétation, les caraïtes ont souvent mis en avant la question de la date de *Chavuoï* dans leur polémique avec les rabbanites. Ils célèbrent en outre le 12 *Iyar* une fête spéciale marquant la moitié du compte de *Pomer* qui s'intercale entre *Pessa'h* et *Chavuoï*.

— Les fêtes d'automne : de *Yom Teru'a* à *Sim'hat Tora*

La fête qui est célébrée à l'automne le premier jour du mois de *Tichri* est connue chez les caraïtes sous son appellation biblique de *Yom Teru'a* (Jour de la sonnerie du Jugement) plutôt que sous celle de *Roch ha-Chana* (Nouvel An). En effet, cette fête n'est pas reconnue comme nouvel an par tous les caraïtes *; ceux d'Europe orientale continuent de fixer le nouvel an au 1^{er} Nissan, selon l'usage en vigueur avant Bachiazi. Au premier *Tichri*, ils n'utilisent pas le *chofar*, comme nous l'avons

* Les rabbanites distinguent, conformément à la Mishna, quatre dates de nouvel an dans l'année. L'authentique nouvel an religieux est également le premier Nissan, le « premier mois » selon la Bible.

vu, mais interprètent le terme biblique *teru'a* (sonnerie) au sens de « cri (de prière) ». Aujourd'hui, on marque cette fête en étrennant un nouveau vêtement pour se rendre à la synagogue, et en mangeant un nouveau fruit ou un nouveau légume. En Égypte, on évitait de manger des grenades, fruits de saison, avant cette date, pour pouvoir en goûter pour la première fois à cette occasion. A part cela la fête n'implique aucun repas rituel. Autre différence essentielle avec les rabbanites : durant toutes les fêtes, il est interdit de mentionner les morts à la synagogue.

En Égypte, il était d'usage de vendre aux enchères (à des fins de bienfaisance) non seulement le droit de lire la *Tora* et les *Seli'hot*, mais aussi les grenades à suspendre dans la *sukka*.

Les caraïtes d'Europe orientale célébraient, avant *Kippur*, la fête du *Qorban*, durant laquelle on sacrifiait un agneau — auquel on substitua à une époque plus récente un poulet — qui était ensuite partagé entre les personnes présentes dans la cour de la *Kenessa* (siège de la communauté). Cette fête est peut-être une version caraïte des *kapparot*, le rite expiatoire des rabbanites.

Les dix jours de pénitence, appelés par les caraïtes '*Asseret Yemé Ra'hamim*, commencent avec le *Yom Teru'a* et finissent avec *Kippur* ; ils sont caractérisés par la lecture des prières de *Seli'hot* (sauf les jours de fête et le *chabbat*), et par l'interdiction des rapports sexuels.

La fête de *Kippur*, qui exige l'abstention de tout aliment solide et liquide, y compris l'eau, est une très grande solennité pour les caraïtes. Ils mettent des vêtements blancs en signe d'aspiration à la pureté et passent presque toute la journée en prière à la synagogue comme les rabbanites.

En Égypte, on éteignait la lumière dans les maisons, et

on restait dans l'obscurité jusqu'au lendemain ; le repas précédant le jeûne était léger, ni épicé, ni salé, pour ne pas causer de soif (en général, un bouillon de poule, avec beaucoup de citron). On rompait le jeûne avec une citronnade ou du thé avec des gâteaux secs. Les enfants jeûnaient à partir de six, sept ans, et les malades étaient autorisés à reporter le jeûne à un autre jour (*Kippur qatan*).

Lors de la fête de *Sukkot*, on ne construisait en général de cabane que dans la cour de la synagogue et non dans les habitations privées. En Égypte on décorait la *sukka* avec des branches d'olivier et de myrte et on y suspendait des grenades, des cédrats, des dattes, et des raisins. Comme cette fête est une des trois fêtes de pèlerinage (avec *Pessa'h* et *Chavouot*), il fut un temps où les caraites d'Égypte se rendaient à Jérusalem⁹.

La fête de *Sim'hat Tora* est plutôt connue sous le nom biblique de *Chemini 'Atseret* ; ce jour-là, on fête la conclusion du cycle annuel de la lecture de la *Tora*. C'est la fête la plus joyeuse de toute l'année. En cette occasion, des processions de jeunes en vêtements blancs, la tête couverte du *tallit*, hommes comme femmes, tenant des fleurs et des bougies, se rendent à la synagogue. Ce jour-là, on vend, on achète, et on revend, les grenades ôtées de la *sukka* ; les offres montent, et les bénéfices servent au soutien des institutions caraites. On a l'habitude de dresser au milieu de la synagogue une tribune sur laquelle on place un rouleau spécial de la *Tora*. A *Sim'hat Tora* tout spécialement, mais aussi aux autres fêtes, on fait aux enfants, même tout petits, l'honneur de leur laisser réciter quelques versets ou quelques chants de la liturgie. Une particularité de *Sim'hat Tora* est que les rouleaux de la Loi ne doivent pas être portés en dehors de la synagogue, pour ne pas être exposés à la saleté et

l'impureté. La procession doit se dérouler à l'intérieur ; il n'est pas question de danser comme le font les rabbanites en tenant les rouleaux de la *Tora*, par peur de les faire tomber, et de les rendre ainsi impurs.

— *Hanuka*

Cette fête relative à la purification du Temple après la profanation subie au temps d'Antiochus Épiphane (— 11^e siècle) n'a jamais été fêtée. Comme on l'a vu en effet, les caraïtes vivent dans le deuil de la destruction du Temple et attendent la construction du troisième Temple pour y rallumer le candélabre.

— *Purim*

Cette fête qui rappelle comment les juifs furent sauvés grâce à la reine Esther est marquée chez les caraïtes aussi par un échange de cadeaux, des déguisements, des plats traditionnels (comme les oreilles d'Haman). C'était en outre le jour préféré pour annoncer les fiançailles. Les caraïtes s'opposent à l'usage rabbanite de boire ce jour-là beaucoup de vin, au point de ne plus distinguer l'une de l'autre les deux expressions « Béni soit Mardochée » et « maudit soit Haman »¹⁰. Les caraïtes n'observent pas le jeûne d'Esther, la veille de *Purim*.

6. Les jeûnes

La tradition des *Avéle Sion* (endeuillés de Sion) qui perdure dans le caraïsme fait que les jours de jeûne sont très observés par les caraïtes. La période de deuil qui commémore la destruction du Temple s'étend du 1^{er} *Tammuz* (juin-juillet) au 10 *Ab* (véritable date de la destruction selon les textes antiques, dont Flavius

Josèphe). Pendant cette période appelée aussi par les caraïtes d'Europe orientale « fermeture de la bouche », les caraïtes comme les rabbanites ne mangent pas de viande, ne célèbrent pas de mariages ni d'autres événements joyeux. Après le 10 *Ab*, commence la période de « l'ouverture de la bouche », et on recommence à pratiquer le *che'hita*, l'abattage rituel.

Les *qinot* (poèmes de lamentations) sont récitées le 10 *Ab* (et non le 9 comme chez les rabbanites) à la synagogue, et sont suivies d'une lecture commémorative au cimetière caraïte.

Le lundi et le jeudi étaient aussi des jours de jeûne pour les plus observants, et de même le 24 *Tichri* et le 10 *Tevet* comme les rabbanites.

Le 9 *Tammuz*, les caraïtes d'Europe orientale commémoraient aussi la terrible épidémie de peste qui avait touché ces régions en 1710. En cette occasion, ils avaient l'habitude de se réunir au cimetière de Troki pour une cérémonie.

7. Les règles alimentaires

Les règles alimentaires appelées *Kachrut* comme chez les rabbanites sont fondées sur la distinction entre animaux purs et impurs, et sur l'interprétation de l'expression biblique « Tu ne feras point cuire un chevreau dans le lait de sa mère » (Exode 23,19; 34,26; Deutéronome 14,21). Les rabbanites, au nom du principe talmudique selon lequel il faut faire « une haic autour de la *Tora* », ont étendu cette interdiction à toutes les sortes de viande, y compris la volaille, à tous les mélanges possibles entre ces aliments et leurs dérivés. Les caraïtes interprétèrent au contraire ces versets au

sens restrictif, ils la limitent donc à l'interdiction de la viande d'un mammifère cuite dans le lait d'un animal de même espèce. Ils rapprochent cette règle de celle du Deutéronome (22,6) : « Si tu rencontres en chemin un nid d'oiseaux sur quelque arbre ou à terre, des oisillons ou des œufs, alors que la mère est posée sur les oisillons ou sur les œufs, tu ne prendras pas la mère avec sa couvée. » Cette prescription permet selon eux de comprendre le sens de l'interdiction du mélange viande-lait, dans le sens d'une lutte contre les instincts de cruauté. En conséquence, les caraïtes ne mangent pas de la viande d'un veau allaité par sa mère. L'interprétation différente des caraïtes leur a permis, nous l'avons vu, une liberté d'alimentation inconnue aux rabbanites.

Les règles de la *che'hita* (l'abattage des animaux) sont plus rigoureuses et plus méticuleuses que celles des rabbanites. Les caraïtes doivent trancher aussi bien les veines que les artères du cou de l'animal, le principe de base étant d'éviter que la bête souffre inutilement et qu'il reste des traces de sang. Il est aussi interdit de tuer une bête gravide, sur la base d'une autre règle du Lévitique (22,28) : « Gros ou menu bétail, vous n'égorgeriez point l'animal avec son petit le même jour. » En vertu de ce même principe, il est interdit de manger la viande de la mère et celle du petit, au cas où l'on découvre la grossesse de la bête seulement après la *che'hita*, que le petit soit mort né ou vivant.

La viande surgelée est aussi interdite par les caraïtes car il faut faire l'abattage tous les jours et manger de la viande fraîche. La viande des rabbanites est interdite aux caraïtes, mais le contraire n'est pas vrai.

Les caraïtes ne connaissent pas l'interdiction de boire du vin touché ou manipulé par un non-juif. Cette règle rabbanite, d'époque talmudique, est motivée par l'utilisa-

tion du vin pour les libations en l'honneur de divinités païennes qu'ils considèrent comme un usage périmé. Le vin n'a donc pas besoin de l'estampille *Kacher* chez les caraïtes.

En conclusion, les règles alimentaires des caraïtes, tout en demeurant plus strictes par rapport à la consommation de la viande, sont bien plus souples en général puisqu'elles permettent le mélange entre viande et lait (à l'exclusion d'un mélange mère-fils) et autorisent les caraïtes à manger chez les non-juifs en s'abstenant de viande ou de poissons interdits.

8. Les règles de pureté

Les règles de pureté contenues dans le Lévitique sont rigoureusement observées par les caraïtes jusqu'à nos jours.

Nous avons déjà évoqué l'impureté causée par le contact avec un mort, et le problème causé par l'impossibilité d'utiliser pour la purification les *mé nidda* provenant du sacrifice de la vache rousse en raison de la destruction du Temple.

Les caraïtes, comme les rabbanites, ont une attitude spéciale envers le sang, élément sacré et sujet à des lois particulières : interdit comme nourriture, il est devenu chez les caraïtes le tabou par excellence, donnant lieu à des usages et à des pratiques qui ont persisté au cours des siècles, tant chez les caraïtes d'Orient que chez les caraïtes d'Occident.

Les femmes en période de menstruation et les accouchées sont aussi considérées comme impures selon la Bible. Le problème de la femme *nidda* (ayant ses règles) est devenu très vite un tabou dans la communauté

caraiïte. La période d'impureté est plus courte que chez les rabbanites, une semaine au lieu de deux, mais après un accouchement, elle est plus longue : une semaine plus trente-trois jours après la naissance d'un garçon, et le double après la naissance d'une fille (d'après les lois du Lévitique, 12, 1-5).

La femme qui a ses règles est placée dans un isolement complet : non seulement les rapports sexuels sont interdits tant qu'elle est impure, mais il fut un temps où elle devait utiliser de la vaisselle, des sièges, une table à part et ne pouvait ni battre les tapis, ni surtout faire la cuisine, ni entrer à la cuisine durant toute cette période pour ne pas contaminer les autres membres de la famille. Certains de ces interdits s'observent encore en partie aujourd'hui en Israël. La femme n'a pas non plus le droit d'entrer à la synagogue ou au cimetière. S'il arrive que la période de *nidda* tombe juste au moment du mariage, il faut remettre la cérémonie. Nous avons vu que les caraïtes n'ont pas de *miqwe*, c'est donc à la maison que se fait le bain rituel de purification qui permet à la femme de reprendre sa place dans la communauté.

Nous ne ferons ici qu'une brève allusion à deux tabous importants et à leur interaction. D'une part celui de l'inceste a suscité, on l'a vu, la doctrine du *rikkuv* qui a un effet exogamique sur la famille élargie et oblige à contracter le mariage en dehors du clan familial. D'autre part le tabou du sang a un effet endogamique par rapport au groupe car en l'observant, le groupe retrouve son identité pourvu que le mariage soit admis seulement parmi ceux qui partagent l'observance du même système de règles. Ces deux tabous tendent à constituer les bases de l'identité caraïte ; le tabou du sang fonde l'identité du

groupe, tandis que celui de l'inceste fonde l'identité culturelle de la famille¹¹.

9. Le cycle de la vie

— La circoncision (*mila*).

La *mila* des caraites se déroule aujourd'hui d'une manière assez semblable à celle des rabbanites. Anan avait interdit de l'accomplir le jour du *chabbat* : en effet, il considérait la *mila* comme un sacrifice or, à l'époque du Temple, on ne pouvait offrir, le jour du *chabbat*, que le sacrifice du *chabbat*. Avec le temps, il y eut des changements, et certaines règles furent modifiées, comme celle qui imposait l'utilisation de ciscaux, ou l'onction des pieds du circoncis avec le sang de la *mila* (comme cela avait été fait à Moïse). Bachiazi autorisa la *mila* le jour du *chabbat*, à condition que l'enfant soit en bonne santé ; selon lui, on pouvait utiliser n'importe quel instrument, mais il fallait proscrire les rites rabbanites de la *peri'a* (le retournement de la muqueuse qui recouvre le gland), et de la *metsitsa* (suction). Les caraites n'ont pas adopté l'usage rabbanite de circoncire un nouveau-né mort avant la *mila*, considérant que cette coutume « répugne à la raison ».

La cérémonie elle-même est aujourd'hui, chez les caraites égyptiens, marquée par une danse rituelle exécutée par la marraine, en général la sœur aînée, si elle est en âge de se marier, ou une parente célibataire ou stérile. La tête couverte d'un voile blanc et formant cortège avec deux autres femmes, elle avance sept fois jusqu'à la chaise du prophète Élie, puis retourne à son point de départ. Cette danse mime en quelque sorte l'hésitation des femmes, leur désir de retarder l'événement redouté.

Pendant ce temps, tous les assistants entonnent des prières et des chants qui rappellent l'espérance messianique que chaque nouveau-né porte avec lui. L'enfant est couvert de menues branches de ruc (présage de bon augure, en Orient), et habillé de blanc, avec un ruban bleu qui rappelle la couleur des franges du *tallit* porté par le père. Pour terminer la cérémonie, on dépose le hébé sur les genoux de celui-ci, ou du grand-père, assis sur la chaise du prophète Élie. C'est le *mohel*, de préférence caraïte, qui accomplit la circoncision. La partie de la cérémonie constituée par le cortège et par la danse rituelle est très prisée des caraïtes parce qu'ils y reconnaissent un grand respect pour les sentiments de la mère, pleine de crainte devant ce rite sanglant. On conclut la cérémonie par un grand banquet composé de mets rituels et on distribue de menues branches de myrte. Une utilisation magique du prépuce est attestée en Égypte : la nuit venue, on allait le jeter à l'endroit où l'on souhaitait au nouveau-né de travailler quand il serait adulte (surtout dans les banques et les tribunaux¹²).

Le rachat du premier-né (*pidyon ha-ben*) est aussi pratiqué chez les caraïtes ; l'argent du rachat n'est pas donné au *Kohen*, mais à la synagogue.

— *Bar mitsva*

Chez les rabbanites une cérémonie marque le passage de l'enfant à l'âge adulte, et le fait qu'il peut, à partir de l'âge de treize ans, faire partie d'un *minyán*. Ce rite n'étant pas une prescription de la *Tora*, il est inconnu des caraïtes.

— Fiançailles et mariage (*qidduchin*)

La doctrine du *rikkuv* qui, chez les caraïtes, règle d'une manière rigoureuse les unions autorisées, est fondée sur

l'interprétation littérale du verset biblique (Genèse 2,24) : « Ils deviendront une seule chair. » Selon l'exégèse caraïte qui a, nous l'avons vu, adopté le critère d'analogie et des analogies secondaires, le fait de devenir une seule chair signifie que les deux sont devenus parents consanguins, et donc que les parents de chacun sont devenus consanguins. L'application de ce critère analogique eut des conséquences absolument désastreuses du point de vue démographique, menaçant d'extinction la communauté caraïte. À partir du XI^e siècle, le critère d'extension fut limité et remplacé par les six règles suivantes¹³ :

1. À un homme, sont interdits les parentes consanguines, c'est-à-dire les parentes du côté paternel ou maternel (par exemple sœurs du père ou de la mère, fille du fils ou de la fille, fille du frère ou de la sœur).

2. À une femme, sont interdits tous les parents correspondants (frères du père ou de la mère, fils du fils ou de la fille, fils du frère ou de la sœur).

3. Tous les parents consanguins de l'épouse sont interdits.

4. Les parents consanguins des parents consanguins de l'épouse sont interdits.

5. Le mariage entre deux parents consanguins et deux parents consanguins est interdit.

6. Le mariage entre deux parents consanguins et deux parents consanguins est interdit, même alors que le rapport de parenté n'existe plus. En outre, toute interdiction se référant à une personne se réfère aussi à tous ses consanguins en ligne ascendante et descendante, et à un degré limité, à ses collatéraux.

On voit donc que, chez les caraïtes, un oncle ne pouvait épouser sa nièce, comme cela est admis chez les rabbanites. De même, les caraïtes interdisent la coutume

du lévirat qui fait devoir à un homme d'épouser la femme de son frère mort sans enfants (Deutéronome 25,5) et par conséquent aussi, ils ignorent le rite qui s'y est substitué, la *'halitsa* (le déchaussement de l'homme en cas de refus).

La cérémonie des fiançailles précédait de peu le mariage, et en général était célébrée à l'occasion de *Purim*; on y faisait l'échange des anneaux, et le fiancé offrait des cadeaux à sa future épouse. Au moment du mariage, il doit lui remettre la *ketuba* ou *chetar*, écrite en hébreu, mais qui depuis une époque récente, contenait des clauses rédigées dans les langues parlées par les caraïtes. En Égypte, on célébrait le mariage sous une tente érigée dans la cour de la synagogue ou dans une salle de la communauté (ou encore une salle louée pour l'occasion), mais pas à l'intérieur de la synagogue, pour permettre aux personnes impures d'y prendre part.

On célèbre la cérémonie sous un manteau rituel neuf, tenu au-dessus des têtes du couple et du *'hakham* qui prononce la bénédiction sur le *tallit*. Le *'hakham* demande au marié de déclarer qu'il détient un contrat écrit avec le consentement du père et qu'il s'engage à consommer le mariage. Il prononce ensuite les sept bénédictions nuptiales, qu'il interrompt pour boire une gorgée de vin, avec les mariés. Les caraïtes ne connaissent pas l'usage rabbanite de casser un verre en souvenir de la destruction du Temple mais l'on récite des versets qui rappellent la tristesse dans laquelle est tombée Jérusalem et la nécessité de ne pas l'oublier¹⁴. A la fin, on embrasse le rouleau de la *Tora*, placé à côté des mariés, et on chante *Amen yehi ratson* (« Amen, qu'il en soit ainsi »). Un banquet suit, avec des plats traditionnels. Autrefois, on composait des chants en l'honneur des mariés.

— Le divorce

Le Deutéronome (24,1) parle de la nécessité d'une lettre de séparation que le mari doit donner à sa femme au cas où il décide de la quitter. Selon la *halakha* rabbanite, c'est le mari qui décide du divorce, et non la femme ; cela implique que la femme ne peut divorcer si le mari s'y oppose, ou s'il a tout simplement disparu (situation qui est à l'origine du problème de la *'aguna*, la femme dont on ne peut retrouver le mari et qui de ce fait ne peut pas se remarier car elle aurait alors légalement deux maris).

Déjà à l'époque d'Anan, on envisagea la possibilité que ce soit la femme qui demande le divorce, et qu'il faille obliger le mari à lui remettre une lettre de séparation. Cela provoqua une violente controverse, dans les milieux caraïtes. Les uns étaient d'avis que le *bet-din* (tribunal) caraïte pouvait émettre un acte de séparation à la place du mari, alors que les autres pensaient qu'il fallait forcer le mari à signer ce document. D'autre part, la femme pouvait dans certains cas faire valoir ses raisons de refuser le divorce. Bachiazi décida que le mari ne pouvait divorcer contre la volonté de sa femme, sauf avis contraire du tribunal. Au XIX^e siècle, Isaac ben Salomon de Crimée établit définitivement que le *bet-din* pouvait se substituer au mari non consentant, en rédigeant le *get* (acte de divorce) et en le remettant directement à la femme. Bien qu'il y eût des contestations, cette décision fut finalement acceptée par toutes les communautés caraïtes, parce qu'elle était fondée sur des principes de bon sens et d'équité¹⁵.

— La mort

Tant que le Temple existait, l'impureté causée par la mort était effacée par le sacrifice de la vache rousse et l'utilisation des *me nidda* (eaux d'impureté) où étaient

mêlées les cendres de la vache (Nombres 19,1-22). Après la destruction du Temple, les rabbanites substituèrent à ce rite les immersions puis de simples ablutions. Mais les caraïtes, eux, ne réussirent pas à résoudre ce problème jugé insurmontable, du fait qu'une fois rendu impur par contact avec un mort, on ne pouvait retrouver l'état de pureté sans le rituel de la vache rousse. Même Bachiazi, qui modifia tant de normes caraïtes, se trouva là devant une impasse, et conclut que la contamination par contact avec un mort ne pouvait être annulée que par les « eaux d'impureté » ; or, comme pour celles-ci le Temple est nécessaire, ce rite indispensable ne peut être accompli. Pour ne pas se rendre impurs, les caraïtes eurent recours à des rabbanites pour ensevelir leurs morts — ou même à des chrétiens ou des musulmans — et pourtant ils accusaient les rabbanites de ne pas respecter les règles de pureté, et d'être donc irrémédiablement impurs.

En 1784, à la mort de Joseph Luzki, son fils Abraham ne put trouver personne pour enterrer son père et dut le faire lui-même ; il développa alors une théorie pour légitimer son acte et déclara qu'on pouvait se purifier aussi par l'eau courante. La règle fut acceptée par les caraïtes d'Europe orientale tandis que les caraïtes d'Orient avaient une autre tradition, remontant à Al-Magribi.

Il semble en effet qu'Israël al-Magribi, quand il arriva au Caire venant du Maghreb (au XIV^e siècle), chercha à abolir la pratique des sept jours d'impureté après le contact d'un mort et admit la purification immédiate par l'eau¹⁶. Telle est la tradition qu'observent les caraïtes égyptiens.

Selon les rituels de sépulture communs aux caraïtes et aux rabbanites, on étend le mort sur un matelas par terre, on le lave, on bouche tous les orifices, on lui recouvre le visage avec un *tallit* si c'est un homme, avec un foulard si

c'est une femme, et on enveloppe le corps dans un suaire blanc. Pendant tout ce temps on récite des poèmes funèbres (*qinot*). Il est interdit de regarder un mort. Le cortège funèbre qui transporte le cercueil, fait une halte devant la synagogue, sous une tente pourvue d'une ouverture vers le ciel pour que la prière puisse y arriver directement. Puis, au cimetière, on enterre le mort sans cercueil, les pieds en direction de Jérusalem. En Égypte, on avait l'habitude de creuser la terre de manière à faire une sorte de lit, sur lequel quatre pierres étaient posées en guise de porte, et de recouvrir le mort de terre. Les caraites d'Europe orientale mettaient dans la tombe du second conjoint décédé le contrat nuptial.

Au retour du cimetière, il faut prendre garde à « ne pas apporter l'impureté dans la maison » : on se déchausse, on se lave les mains, on change de vêtements et l'on prend un bain ou une douche. A la fin de la semaine de grand deuil, on nettoie la maison de fond en comble. Ceux qui ont lavé le mort doivent être isolés pendant huit jours puis se laver entièrement. Lors d'une visite au cimetière, on ne touche les tombes qu'avec un mouchoir, et au retour, on doit procéder aux rites de purification.

Pendant les sept jours de grand deuil, ce sont les voisins qui apportent à manger ou achètent la nourriture, parce qu'on n'a le droit de sortir de la maison que pour aller prier (en Égypte, la nourriture des endeuillés était constituée essentiellement de pain et d'œufs et en Europe, d'un plat spécial appelé *kibbin*, rouleau de pâte farci de riz, ou de riz et poisson). Comme chez les rabbanites, les proches parents doivent être assis par terre ou sur des tabourets bas pendant les sept jours d'après le texte de Job 2,13. Il est interdit de se raser ou de se couper les cheveux, et d'avoir des rapports sexuels.

Les caraites d'Égypte s'abstiennent de viande pendant

trente jours. Il est obligatoire pour ceux qui sont en deuil (et interdit à ceux qui viennent les consoler) de boire du vin en récitant la bénédiction sur la coupe de la consolation (*kos tan'humim*) et de réciter ensemble des prières pendant la semaine de deuil. En Égypte, à la différence de ce qui se passait en Europe orientale, les caraïtes en deuil restaient à prier le samedi à la maison et n'allaient pas à la synagogue.

Ils ont l'habitude de distribuer pendant toute la semaine, à la sortie du cimetière ou de la synagogue (dans laquelle ils ne peuvent entrer, étant impurs), un billet portant le nom du défunt à commémorer, et de la nourriture. En Égypte, c'était un pain rond, un concombre, un œuf, un fruit et un mélange de sel et d'épices à manger avec ces aliments ; en Europe, on donnait du pain et du vin ou un gâteau de farine de blé, appelé *yayma*. Cet usage s'appelle *zekher*, et en arabe *ra'hma*. L'année suivante, on répète ces rites¹⁷.

Même si le deuil n'est que de sept jours selon la *Tora*, les caraïtes aussi bien que les rabbanites l'ont prolongé jusqu'au trentième jour, au moins partiellement, c'est-à-dire pour tout ce qui touche aux occasions de réjouissance. Les caraïtes, à la différence des rabbanites, interdisent le port des vêtements clairs et en Égypte il était aussi d'usage de tout recouvrir dans la maison de draps noirs. Tous les membres de la communauté observent le deuil pour le rabbin comme s'il s'agissait d'un père ou d'une mère. Contrairement à certains rabbanites, les caraïtes n'ont jamais fait de pèlerinages aux tombeaux des saints car pour eux un mort ne saurait être considéré comme « saint ».

10. Conversion et filiation

Le prosélytisme est théoriquement possible, encore qu'il reste un phénomène très rare¹⁸. Toute conversion d'un rabbanite au caraïsme soulève des problèmes liés aux règles matrimoniales beaucoup plus limitatives qu'observent les caraïtes. En conséquence de leur prétendu laxisme en ces matières, les rabbanites n'échappent pas au soupçon d'être des *mamzerim* ou descendants de *mamzerim*, or d'après le Deutéronome (23,3), un enfant né d'unions interdites ne pourra faire partie de l'assemblée du Seigneur pas même à la dixième génération. En conséquence un caraïte qui épouse un rabbanite s'exclut de ce fait de sa communauté¹⁹.

En matière de filiation, le caraïsme a adopté le principe de la patrilinéarité — contrairement au judaïsme majoritaire qui suit la règle de la matrilinéarité. Selon l'opinion des caraïtes, la mère joue le rôle de la terre où pousse le fruit mais c'est le père qui, par sa semence, détermine la nature du fruit. Est donc caraïte tout enfant né de père caraïte.

CONCLUSION

Ainsi qu'on le voit, il est fort difficile de présenter le caraïsme, en raison des nombreux aspects contradictoires qui le caractérisent. S'il constitue bien une *variante* du judaïsme, c'est un courant parallèle bénéficiant d'apports variés qui vont des dissidences juives aux influences islamiques.

Nous avons essayé de retracer dans cet essai les différentes images que le groupe s'est faites de lui-même au cours des siècles. Il est d'autant plus impossible de donner une image globale du caraïsme qu'une de ses caractéristiques est justement de n'offrir de lui que des images partielles. Nous avons vu les différents mythes des origines qui s'ajoutent les uns aux autres, s'intègrent, mais aussi se détruisent, pour finir par coexister tous ensemble dans la mémoire caraïte. Certains semblent avoir eu plus de succès que d'autres dans les milieux non caraïtes. La variété des visages du caraïsme et la fluctuation de son image ont permis à certains d'opposer les juifs aux caraïtes. Ce fut le cas des protestants qui diffusèrent l'image du caraïte enclin à une religion plus intériorisée et libérée des formes de culte extérieur, puis des défenseurs des droits des juifs à l'époque de la Révolution française ; qui opposèrent le stéréotype du caraïte « rationnel et

laborieux » à celui du juif « irrationnel et parasite », qui a conduit aux aberrations de l'époque nazie.

Les communautés caraïtes toujours minuscules ont réussi à se reprendre en recourant à des mécanismes qui rappellent le marranisme. Elles ont des capacités d'assimilation inconnues des juifs rabbanites, qui leur ont permis de survivre en s'adaptant aux sociétés d'accueil, et se faisant accepter par elles. Douées de mimétisme, elles étaient prêtes à développer des interprétations originales, comme celles des règles alimentaires afin de favoriser cette intégration, tout en maintenant leurs pratiques propres à l'intérieur du cadre familial. Elles ont dû aussi modifier des règles qui pouvaient mettre en danger la continuité du groupe, comme celles des unions matrimoniales considérées comme illicites.

On pourrait penser sans doute qu'il s'agit de communautés en voie d'extinction mais les différents contextes dans lesquels elles se trouvent et les bouleversements politiques qui se produisent en Europe orientale ne nous permettent pas de tracer leur destin futur. En Europe, les quelques caraïtes de France, de Pologne, de Lituanie ou de Russie ont choisi le modèle de l'assimilation. Les caraïtes français, pour la plupart d'origine égyptienne, ont préféré l'assimilation aux juifs rabbanites de France (sépharades) tandis que les caraïtes d'Europe orientale sont en train de s'assimiler à la société majoritaire d'accueil avec des nuances différentes. En Israël on observe plutôt un lent processus d'intégration dans la nouvelle société accompagné de débats et de discussions qui ont l'avantage de favoriser la curiosité des rabbanites pour cette ancienne branche du monde juif. Les caraïtes, qui au Moyen Âge avaient suscité tant de polémiques, sont en effet maintenant tout à fait marginalisés et méconnus des rabbanites. Néanmoins ils peuvent encore

représenter une certaine menace pour le rabbanisme du fait qu'ils offrent des textes bibliques une interprétation différente.

Ce livre veut rappeler le rôle que les caraïtes ont joué dans le passé, le destin commun qu'ils ont partagé avec les rabbanites au moins jusqu'à l'époque contemporaine et surtout le fait qu'ils existent encore. Déjà au début de ce siècle, certains auteurs croyaient avoir rencontré les derniers caraïtes mais — comme c'est le cas pour les Samaritains — les petits groupes possédant une vieille tradition culturelle ont des ressources inconnues à d'autres, qui leur permettent de ne pas disparaître. Aussi préférons-nous nous abstenir de toute prophétie sur l'avenir des caraïtes.

Les caraïtes nous évoquent un personnage du roman d'Italo Calvino intitulé *Le Chevalier inexistant**. C'est Gourdoulou, l'écuyer du chevalier, un homme sans nom et avec tous les noms possibles, qui « existe, mais ne sait pas qu'il existe ». « Selon les contrées qu'il traverse (...), selon qu'il suit l'armée chrétienne ou l'infidèle, on le nomme Gourdoulou, ou Ben-Cava-Youzouf, ou Ben-Stamboul, ou Bestanzoust, ou Bertinzoust, ou Martinbon, ou Gars-bon, ou Gars-Beste... Mais on l'appelle encore le Vilain des Vallées, ou Jean-Piffre, ou Pierre-Pignoche. Il se peut que, dans quelque ferme isolée, on lui trouve un nom tout à fait différent des autres. J'ai du reste noté que partout on le désigne diversement selon les saisons. On dirait que tous ces mots pleuvent sur lui sans jamais arriver à y tenir. » Rien ne saurait mieux définir le caraïte que cette personnalité insaisissable.

* Traduction française de Maurice Javon, Éditions du Seuil, Paris, 1962.

NOTES

Chapitre I

1. Communication de D. Lasker tenue au 1^{er} colloque d'études karaïtes, Paris, 2-4 septembre 1990.

2. L. Nemoy, « A modern Egyptian Manual of the Karaite Faith », *Jewish Quarterly Review*, 62, 1971-72, p. 1.

3. Jacob Al-Kirkisani, *Kitab al-awwar wa-al-murakib* I, in B. Chiesa, W. Lockwood, *Ya'qub al-Qirgisani on Jewish Sects and Christianity*, Francfort-Berne-New York-Nancy, 1984.

4. Trad. angl. in Nemoy, *Karaite Anthology*, New Haven-London, 1952, p. 48.

5. *Ibid.*, p. 49.

6. *Ibid.*, p. 52.

7. Eliya ben Abraham, *Hiltuq ha-Qaraim ve-ha-Rabbanim* in S. Pinsker, *Liqqute Qadmoniyot* II, Vienne, 1860.

8. L. Nemoy, *Karaite Anthology*, p. 5.

9. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature II* (Karaïtica), Cincinnati, 1931, pp. 569, 633, 687, 689.

10. Eliya Bachiazi, *Adderet Elyahu*, Odessa, 1870, Israël, 1966 (1^{re} éd. Constantinople, 1530).

11. Mordekhai ben Nissan, *Dod Mordekhai*, Hambourg, 1714, (avec trad. latine), Vienne, 1830 (seulement texte hébreu), Israël, 1966.

12. Considéré par H. Ben Shammaï comme le premier ouvrage d'historiographie dans ce domaine. Cf. l'introduction de H. Ben Shammaï in M. Corinaldi, *Ha-ma'amad ha-ichi shel ha-Qaraim*, Israël, 1984, p. 27.

13. Cf. S. Szyszman, « Gustav Peringers Mission bei den Karacrn », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 27, 1952, pp. 215-228.

14. A. Firkovitch, *Arné Zikkaron*, Vilna, 1872.

15. P. B. Golden, *Khazar Studies I*, Budapest, 1980.
16. *Ibid.*, p. 23.
17. A. Zajaczkowski, *Karaïm in Poland*, Varsovie-La Haye-Paris, 1961, p. 17.
18. S. Szyszman, *Le Karaïsme*, Lausanne, 1980, pp. 20-25.
19. *Ibid.*, p. 71.
20. *Ibid.*, pp. 75-77.
21. Y. El-Gamil, *Toledot ha-Yahadut ha-Qaraït II*, Ramla, 1981, p. 160.
22. M. El-Qudsi, *The Karaite Jews of Egypt 1882-1986*, New York, 1987, pp. 2-3.
23. L. Baeck, in P. S. Goldberg, *Karaite Liturgy and its Relations to Synagogue Worship*, Manchester, 1957, p. VI.
24. S. W. Baron, *A Social and religious History of the Jews V*, New York-London, 1957, New York-London, 1965, p. 276.
25. Nemoy, *Karaite Anthology*, p. 6.
26. Baron, *op. cit.*, p. 281.
27. Léon de Modène, *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*, Paris, 1674, p. 222 (1^{re} éd. en italien, Paris, 1637).
28. *Ibid.*, p. 223.
29. *Ibid.*, pp. 224-225.
30. R. Popkin, « Les Karaïtes et l'émancipation des Juifs », *Dix-huitième siècle*, 13, 1981, p. 137.
31. G. Tamani, « Il Karaismo nella cultura europea del Seicento e del Settecento », *Annali di Ca'Foscari*, 8, 1877, p. 4.
32. R. Simon in Léon de Modène, *op. cit.*, p. 226.
33. *Ibid.*, pp. 224-245.
34. R. Popkin, *art. cit.*, pp. 139-141.
35. Id., « The lost Tribes, the Caraites and the English Millenarians », in *Journal of Jewish Studies*, 37, 1986, pp. 213-227.
36. J. Basnage, *L'Histoire et la religion des Juifs II*, Rotterdam, 1707, p. 434.
37. *Ibid.*, p. 435.
38. *Ibid.*, p. 439.
39. R. Popkin, *art. cit.*, pp. 141-2.
40. Cf. L. Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, New York, 1976 (nouvelle édition de *Eine Unbekannte Jüdische Sekte*, New York, 1922). Louis Ginzberg rejetait cette théorie tout en reconnaissant les affinités entre les deux groupes. Les nouvelles publications de manuscrits de la mer Morte tendent désormais à établir un certain lien entre sadducéens et esséniens sur le plan de la *halakha*.
41. B. Revel, *The Karaite Halakha and its Relation to Sadducean*,

Samaritan and Philonician Halakha, Philadelphia, 1913 (rééd. Ph. Birnbaum, *Karaite Studies*, New York, 1971, pp. 1-88).

42. N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, Londres, 1962.

43. A. Paul, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'islam. Recherches sur l'origine du Karaïsme*, Paris, 1969.

44. D. Lasker, « Islamic Influences on Karaite Origins », in W. M. Brinner, S. D. Ricks, eds, *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, Atlanta, 1989, pp. 23-47.

45. R. Mahler, *Karaimer, a Yidish Geule-Bewegung in Mittelalter*, New York, 1947 (traduit en hébreu, Mer'avia, 1949).

Chapitre II

1. Cf. Chiesa, Lockwood, *op. cit.*, pp. 30, 156.

2. L. Nemoy, *op. cit.*, p. 9.

3. Anan ben David, *Sefer ha-Mitsvoth*, in A. Harkavy, *Liqqute gadmoniyot II*, Saint-Petersbourg, 1903 (réimpr. à Jérusalem, 1969, pp. 76, 86-88).

4. Aharon ben Eliyahu de Nicomédie, *Gan Eden*, Goslow, 1864 (réimpr. Jérusalem, 1972), pp. 160-165.

5. Anan ben David, *op. cit.*, p. 64.

6. Chiesa in Chiesa et Lockwood, *op. cit.*, pp. 17-23.

7. C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale*, Brescia, 1990, pp. 64, 65.

8. L. Nemoy, « Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity », *Hebrew Union College Annual*, 7, 1930, pp. 317-397.

9. Cf. la traduction de Lockwood in Chiesa, Lockwood, *op. cit.*, pp. 154-156.

10. *Seder ha-Teffilot ke-Minhag Qahal ha-Qaraim I-IV*, Venise 1528-29 (Chufut Kale, 1731, 1804; Vienne, 1854; Vilna, 1891; Ramla, 1971). D'autres éditions sont incomplètes ou abrégées.

11. S. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204-1453*, Alabama, 1985, pp. 141-142.

12. J. C. Artias, « Un temps pour enseigner, un temps pour apprendre : Karaïtes et Rabbanites à Constantinople au XV^e siècle », in D. Toller, *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, Colloque 8-9 décembre 1987, Centre d'études juives Paris IV, Sorbonne, Paris, 1989, pp. 187-198. L'importance de cette condition a été largement soulignée par J. C. Artias.

13. Sur l'influence de Komtino sur Bachiazi, cf. Artias, « Mordekhai Komtino, exégète-enseignant judéo-byzantin, et le karaïsme (XV^e siècle) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 69, 1989, pp. 249-264.

14. Cf. L. Nemoj, *op. cit.*, pp. 236-270, Z. Ankory, *Karaites in Byzantium: the Formative Years 970-1100*, New York, 1959 (rééd. New York, 1968, pp. 31-32), *Id.* « Eliya Bachiazi ha-Qarai », *Tarbits*, 25, 1956-57, pp. 182-201.

15. Eliya Bachiazi, *op. cit.*, pp. 81-88, partiellement traduit par Nemoj, *in op. cit.*, pp. 250-256.

16. Eliya Bachiazi, *op. cit.*, pp. 114-115, traduit par Nemoj, *in op. cit.*, pp. 266-267.

17. Szyszman, *op. cit.*, p. 53.

18. Cf. L. Nemoj, « Isaac ben Solomon on the Karaites Creed », *The Jewish Quarterly Review*, 80, 1989, pp. 49-51.

19. Mann, *op. cit.*, p. 688.

20. M. Balaban, « Le-Qorot ha-Qaraim be-Polin », *Ha-Taqufa*, 16, 1923, pp. 223-307; 21, 1925, pp. 226-235; 25, 1927, pp. 451-487.

21. Ce mémoire a été publié in extenso *in id.*, art. cit., 25, 1927, p. 461-463.

22. Cf. E. Deinard, *Toledot Even Rechef*, Varsovie, 1875.

23. Cf. H. L. Strack, *A. Jirkowitsch und seine Entdeckungen*, Leipzig, 1876, pp. 16-30.

24. Szyszman, *op. cit.*, pp. 147-165.

Chapitre III

1. Il s'agit du récit *Ever medudal*. Voir l'analyse dans l'article d'E. Trevisan Semi, « Agli inizi della letteratura ebraica contemporanea: *Me Hayye ha-qaraim* di R. Fahn tra folklore e letteratura », *Annali di Ca'Foscari* (s. or.), 26, 1987, pp. 5-25.

2. Cf. Nemoj, J. E. Heller, Sh. Hofman, art. « Karaites » in *Encyclopaedia Judaica*, 10, Jérusalem, 1971, col. 776, et R. Freund, *Karaites and Dejudaization*, Stockholm, 1991 (*Stockholm Studies in Comparative Religion* n° 30), pp. 97-100.

3. Cf. T. Kowalski, *Karaimische Texte im Dialekt von Trohi*, Cracovie, 1929, et W. Moscovich, B. Tukan, « Lechon Qedar: Netunim Lechoniyim al Morsa ha-Qaraim ve-Toledotchem bi-Qrim uve-Mizrah Eropa » *Pe'amim*, 6, 1980, pp. 79-106.

4. H. Cohen, *Ha-Yehudim be-Artsot ha-Mizrah ha-Tikhon be-Yamenu*, Jérusalem, 1972, pp. 72-73.

5. M. Fargeon, *Les Juifs en Égypte*, Le Caire, 1938, p. 235.

6. El-Qudsi, *op. cit.*, p. 15.

7. J. Hassoun, *Histoire des Juifs du Nil*, Montrouge, 1990, pp. 103-110.

8. N. Federici, « Caratteristiche demografiche di alcuni gruppi

di Caraimi e di un gruppo di Ebrei dell'Europa orientale », *Genus*, 9, 1950-52, pp. 138-175.

9. C. Gini, « I Caraimi di Polonia e Lituania », *Genus*, 2, 1936-37, p. 14.

10. Pour une analyse plus complète de ces sujets, cf. H. Trevisan Scmi, *Gli ebrei caraiti tra etnia e religione*, Rome, 1984, pp. 63-77.

11. Cf. Gini, *art. cit.*, p. 10. Les communautés de Constantinople, de Halich et du Caire n'adoptèrent pas les décisions prises à ce congrès.

12. L. Hersch, « Les langues des inscriptions funéraires au cimetière karaïme de Troki », *Genus*, 2, 1937, pp. 259-294.

13. Zajaczkowski, « Die Karaimische Literatur », *Philologiae Turcicae Fundamenta*, 2, 1964, pp. 793-801.

14. S. Pozmanski, *Die Karaische Literatur der letzten dreissig Jahre 1878-1908*, Frankfurt, 1910, pp. 10-13.

15. D. S. Blondheim, « Echos du judéo-hellénisme », *Revue des études juives*, 78, 1924, pp. 1-14.

16. Ankory, *op. cit.*, p. 196.

17. A. Danon, « The Karaites in European Turkey », *Jewish Quarterly Review*, 15, 1924-25, p. 351.

18. *Ibid.*, pp. 357-358.

19. Cf. *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 5, 1877, p. 59.

20. Cf. Danon, *art. cit.*, pp. 354-360, et l'introduction de H. Halévi et J. El Gamil in Afeda Cohen, *Yeriyot Chelomo*, Ramlé, 1986, pp. 3-12 (1^{re} éd., Constantinople, 1860).

21. Szyszman, « Communauté karaïte d'Istanbul », *Vetus Testamentum*, 6, 1956, p. 311.

22. El-Qudsi, *op. cit.*, p. 26.

23. *Ibid.*, p. 66 et *passim*.

24. *Ibid.*, p. 268. Sur les karaïtes de Jérusalem, cf. N. Shur, *Jerusalem in Pilgrims and Travellers' Accounts*, Jérusalem, 1980, p. 61.

25. El-Qudsi, *op. cit.*, p. 143.

26. J.-M. Lundau, *Jews in Nineteenth Century Egypt*, New York, 1966, pp. 134, 160.

27. La pensée et l'œuvre de Murad Farag ont été étudiées par Nemoy, cf. « A modern Egyptian Manual of the Karaite Faith », *The Jewish Quarterly Review*, 62, 1971-72, pp. 1-11; « Mourad Farag and his Book The Karaites and the Rabbanites », *Revue des études juives*, 135, 1976, pp. 87-112; « A Modern Egyptian Digest of the Karaite Divorce Law », *Henoch*, 3, 1981, pp. 350-368.

28. Cf. G. Kramer, *Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten 1914-1952*, Wiesbaden, 1982, pp. 63-64.

29. D. Ross, *Acts of Faith*, New York, 1982, pp. 125-127.

30. Trevisan-Semi, « Identità e crisi nella comunità karaïta del Cairo », *Henach*, 1, 1979, pp. 353-370.

31. Cf. Trevisan-Semi, « L'oscillation ethnique : le cas des Karaïtes pendant la Seconde Guerre mondiale », *Revue de l'histoire des religions*, 206, 1989, pp. 377-398, et *id.*, « The Image of the Karaïtes in Nazi and Vichy France Documents », *The Jewish Journal of Sociology*, 32, 1990, pp. 81-94.

32. Z. Kalmanovitch, « A Diary of the Nazi Ghetto in Vilna », *YIVO Annual of Jewish Social Science*, 8, 1953, pp. 9-81.

33. Ph. Friedman, « The Karaite under Nazi Rule », in M. Belfoff, éd., *On the Track of Tyranny*, London, 1960, pp. 87-123. Friedman, le seul de ces savants à avoir survécu à la Choa, fut le premier à faire une étude scientifique à ce sujet.

34. Trevisan-Semi, « The image... », *art. cit.*, p. 87.

35. C'est la thèse soutenue par W. Green, « The Nazi Racial Policy towards the Karaïtes », *Soviet Jewish Affairs*, 8, 1978, pp. 36-44.

36. Green, « The Fate of the Crimean Jewish Communities : Ashkenazim, Krimchuks and Karaïtes », *Jewish Social Studies*, 46, 1984, pp. 173-74; Sh. Spector, *Ha-Qaraim be-Eropa che-bi-Chelitat ha-Narsim bi-Rei Mismakhim Germaniyim*, *Pe'amim*, 29, 1986, p. 102.

37. Green, « The Fate of Oriental Jews in Vichy France », *Wiener Library Bulletin*, 32, 1979, pp. 40-50.

38. Cf. Trevisan-Semi, « L'oscillation... », *art. cit.*, p. 396.

39. M. Thomas, *Two Years in Palestine and Syria*, London, 1900, p. 61.

40. Ross, *op. cit.*, p. 139.

41. I. Ben-Zvi, *Les Tribus dispersées*, Paris, Éd. de Minuit, 1990.

Chapitre IV

Ce chapitre est fondé essentiellement sur les informations que nous avons recueillies au cours des recherches effectuées sur place parmi les communautés karaïtes de Matsli'a'h, Ramlé, Le Caire, Istanbul, Varsovie, Vilna, Troki et Paris, entre 1977 et 1991. Nous avons utilisé aussi les recherches effectuées sur les textes de la halakha karaïte qui sont autorité.

1. Aharon ben Eliyahu de Nicomédie (*Gan Eden* 70c) se réfère à la prière de Hanna (I Samuel, 1,10).

2. Cf. Goldberg, *op. cit.*, pp. 6-32.

3. *Ibid.*, pp. 1-5; Zajaczkowski, « Karaims... », pp. 31-32; El-Qudsi, *op. cit.*, pp. 136-139.

4. Zajaczkowski, « Karaims... », pp. 27-28.

5. Nemoy, *Isaac ben Solomon...*, pp. 49-84.

6. *Id.*, *A Modern Egyptian...*, p. 3; El-Qudsi, *op. cit.*, p. 136.

7. Nemoy, *Isaac ben Solomon...*, pp. 53-55.

8. Trevisan-Semi, « Le seder non mesuddar dans la Pâque des Caraites contemporains. Une analyse du processus de transformation », *Cahiers d'études juives*, 3, 1991.

9. El-Qudsi, *op. cit.*, p. 151.

10. Nemoy, *Murad Farag...*, p. 104.

11. Trevisan-Semi, « Endogamia ed esogamia nella comunità caraita di Masliah », *Annali di Ca'Foscari* (s. or.), 3, 1978, pp. 1-16.

12. *Id.*, « La circoncisione nel caraismo », *Herach*, 4, 1982, pp. 65-82.

13. Cf. Nemoy, Heller, Hofman, *art. cit.*, col. 780.

14. Ils se trouvent dans El-Qudsi, *op. cit.*, pp. 156-168.

15. Cf. Corinaldi, « The Problem of Divorce by Judicial Decree in Karaite Halakhah », *Dine Israel*, 9, 1978-79, pp. 101-144; *id.*, *Ha-Ma'amad...*

16. Trevisan-Semi, « Il problema del rito della "vacca rossa" », *Annali Istituto Orientale di Napoli*, 42, 1982, pp. 413-424.

17. *Id.*, « Riti alimentari funerari nella tradizione ebraica caraita e rabbanita », *Oriente moderno*, 60, 1980, pp. 423-433.

18. Nemoy, *Murad Farag...*, p. 105.

19. Cependant, selon Murad Farag, la conversion du conjoint est possible. Cf. *ibid.*, p. 108.

BIBLIOGRAPHIE

- AHARON BEN ELIJAHU de Nicomédie, *Gan Eden*, Goslow, 1864 (rééd. Jérusalem, 1972).
- AL-KIRKISANI, Jacob, *Kitab al-anwar wa-al-marakib*, in Chiesa, B., Lockwood, W., *Yaqub al-Qirqisani on Jewish Sects and Christianity*, Frankfurt s.M.-Bern-New York-Nancy, 1984.
- ANAN BEN DAVID, *Sefer ha-Mitsvot*, in Harkavy, A., *Liggure gadmoniyot II*, Saint-Petersbourg, 1903 (rééd. Jérusalem, 1969).
- ANKORY, Zvi, *Karaites in Byzantium : the Formative Years, 970-1100*, New York, 1959.
- ATLAS, J.-C., « Un temps pour enseigner, un temps pour apprendre : Karaïtes et Rabbanites à Constantinople au XV^e siècle », in Tollet D., *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, Paris, 1989, pp. 187-198.
- BACHIAZI, Eliya, *Adderet Eliyahu*, Odessa, 1870 (Israël, 1966).
- BARON, Salo, *A Social and Religious History of the Jews V*, New York-Londres, 1957.
- BEN-SHAMMAI, Haggai, « Yeshuah ben Yehudah. Le-demuto chel 'hakam qarai yeruchalmi ha-meah ha-XI », *Peamim*, n° 32, 1987, pp. 3-20.
- CORINALDI, Mikaël, *Ha-ma'amad ha-ichi chel ha-Qaraim*, Israël, 1984.
- EI-GAMIL, Yosef, *Toledot ha-Yahadut ha-Qarait, I*, Ramleh, 1979 (II) Ramleh, 1981).

- EL-QUDSI, Mourad, *The Karaite Jews of Egypt 1882-1986*, New York, 1987.
- FIRKOVITCH, Abraham, *Avne Zikkaron*, Vilna, 1872.
- FREUND, Roman, *Karaites and Dejudaization*, Stockholm, 1991.
- GIL, Moshe, *A History of Palestine 634-1099*, Cambridge-New York-Port Chester-Melbourne-Sydney, 1992 (1^{re} éd. en hébreu, Tel-Aviv, 1983).
- GINZBERG, Louis, *An Unknown Jewish Sect*, New York, 1976.
- GOLDBERG, Percy, S., *Karaite Liturgy and its Relations to Synagogue Worship*, Manchester, 1957.
- GREEN, Warren, « The Fate of Oriental Jews in Vichy France », *Wiener Literary Bulletin*, vol. 32, 1979, pp. 40-50.
- HASSOUN, Jacques, *Histoire des Juifs du Nil*, Montrouge, 1990.
- KRAMER, Gudrun, *Minderheit Millet Nation? Die Juden in Ägypten 1914-1952*, Wiesbaden, 1982.
- LASKER, Daniel, art. « Karaites », *Encyclopaedia Judaica*, Year Book, 1988-89, coll. 366-367.
- Id.*, « Islamic Influences on Karaite Origins », in Brinner, W.M., Ricks, eds, *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, Atlanta, 1989, pp. 23-47.
- Id.*, « Karaism in Twelfth-Century, Spain », *Jewish Thought and Philosophy*, vol. 1, 1992, pp. 179-195.
- MAHLER, Raphael, *Karaimer, a Yidish Geule-Bewegung, in Mittelalter*, New York, 1947.
- MANN, Jacob, *Texts and Studies in Jewish History and Literature II (Karaïtica)*, Cincinnati, 1931 (New York, 1972).
- MORDEKHAI BEN NISSAN, *Dod Mordekhai*, Hambourg, 1714 (Israël, 1966).
- NEMOY, Léon, « Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity », *Hebrew Union College Annual*, vol. 7, 1930, pp. 317-397.
- Id.*, *Karaite Anthology*, New Haven-London, 1952 (plusieurs rééd.).
- Id.*, « A Modern Egyptian Manual of the Karaite Faith », *Jewish Quarterly Review*, vol. 62, 1971-72, pp. 1-11.

- NEMOY, HELLER, J. E., HOFMAN, Sh., art. « Karaites », *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, coll. 761-786.
- PAUL, André, *Écrits de Qumran et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam*, Paris, 1969.
- POPKIN, Richard, « Les Caraïtes et l'émancipation des juifs », *Dix-huitième siècle*, n. 13, 1981, pp. 137-146.
- POZNANSKI, Samuel, *Die Karaïsche Literatur der Letzten dreissig Jahre 1878-1908*, Francfort a.M., 1910.
- REVEL, Bernard, *The Karaite Halakha and its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakha*, Philadelphia, 1913 (rééd. in Birnbaum, Ph. *Karaite Studies*, New York, 1971).
- SZYSZMAN, Simon, « Gustav Peringers Mission bei den Karaern », *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. 27, 1952, pp. 215-228.
- Id.*, « La communauté karaïte d'Istanbul », *Vetus Testamentum*, vol. 6, 1956, pp. 309-315.
- Id.*, *Le Karaïsme*, Lausanne, 1980.
- TREVISAN-SEMI, Emanuela, *Gli ebrei caraiti tra etnia e religione*, Rome, 1984.
- Id.*, « L'oscillation ethnique : le cas des karaïtes pendant la Seconde Guerre mondiale », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 206, 1989, pp. 377-398.
- Id.*, « A Brief Survey of Present-Day Karaite Communities in Europe », *The Jewish Journal of Sociology*, vol. 33, 1991, pp. 97-106.
- WEXLER, Paul, « Is Karaite a Jewish Language? » *Mediterranean Language Review*, 1, 1983.
- Id.*, *Explorations in Judeo-Slavic Linguistics*, Leyde, 1987.
- WIEDER, Naphtali, *The Judean Scrolls and Karaism*, Londres, 1962.
- ZAJACZKOWSKI, Ananias, *Karaism in Poland*, Varsovie-La Haye-Paris, 1961.

Postface

Vingt ans après la publication de ce livre, de nombreux essais ont été écrits, principalement en anglais. De nombreux sites ont été créés sur le web et se sont affirmés d'importants processus de changements dans les pratiques des caraïtes, comme les conversions ou encore l'introduction de l'utilisation de la table de mitzvah. Le caraïsme tend à se présenter sous la forme d'une religion qui valorise la responsabilité de l'individu dans le choix de ses propres actions et la construction de sa propre histoire.

Un documentaire intitulé « Caraïtes : qui étions-nous en 1995¹ », qui voulait exprimer la position officielle de la communauté, décrivait les points significatifs de la communauté caraïte contemporaine dans le but d'en donner une image plus moderne. Le documentaire réaffirmait l'importance de la Bible et de la Loi écrite, le refus du mikveh, l'usage aujourd'hui par la douche qui permet une forme de purification plus adéquate, l'importance de la halakha caraïte considérée plus respectueuse des principes hygiéniques, le maintien du calendrier caraïte, les principaux rites de passages, circoncision, mariage, funéraires, tout en emphasiant les aspects modernes du caraïsme, par exemple tout ce

¹ Voir en particulier l'œuvre de référence par excellence sur ce point sur les études sur le caraïsme, par Meira Pollin Kamin, *Karaite Studies: The History and Literary Sources of Karaite Judaism*, Leiden-Noston, Brill, 2003 ; et *Karaite Judaism and Historical Understanding*, Col

le statut de la femme présenté comme plus en rapport au statut rabbanite (la femme est a témoin, elle signe la ketouba, le contrat de peut lire la Torah et obtenir le divorce même n'est pas d'accord) ou la diverse interprétation la *cachérouit* qui ne sépare pas la viande de l'exception de la viande et du lait du même consent donc une plus grande liberté culinaire tendance à se présenter comme respectueuse mais aussi ouverts à l'innovation peut être dans la communauté caraïte américaine de Francisco, la seconde communauté caraïte vue numérique.

Dans une récente présentation écrite par trois caraïtes qui s'adressent à un large public d'expliquer les principes de base du caraïsme lire :

« Le caraïsme est la forme originale de l'hébreu commandé par Dieu au peuple juif dans la Bible. Le caraïsme reconnaît dans le Tanakh (Bible juive) de Dieu et l'unique autorité religieuse. De la même manière les caraïtes nient tout apport de la part de l'homme à la Torah comme la Loi orale rabbinique que le Deutéronome 4, 2 affirme : « Vous n'ajoutez rien à ce que je vous ordonne et vous n'en retranchez rien... ». Le caraïsme refuse aussi le principe selon lequel les rabbins sont les seules autorisées à interpréter la Bible. Les caraïtes croient que toute personne juive a le devoir d'étudier la Torah et de faire personnellement l'interprétation des commandements de Dieu du moment qu'à la fin c'est l'individu qui agit ».

l'autorité centrale à être responsables de ses actions »⁴.

Cette présentation est significative car elle résume les principes de base du caraïsme, le refus de l'autorité et l'importance d'une libre interprétation, ce qui n'en sont pas moins absolument modernes que l'importance et la valorisation de l'individu. Les principes de base de la société contemporaine ont été écrits par trois auteurs dont l'un est né au caraïsme (Lichaa) et les deux autres dans le judaïsme rabbanite pour ensuite passer au caraïsme synonyme de grand bouleversement. La présentation par les auteurs de deux caraïtes « convertis » est la preuve de la présence d'un changement important vis-à-vis de la pratique séculaire qui ne permettait aucune transition du judaïsme rabbanite au caraïsme. Ce phénomène est certainement par l'influence de la société américaine en particulier, plus ouverte aux syncrétismes, hybridismes.

Jean-François FaÛé écrit : « ... la conversion est un phénomène rare, mais elle est théoriquement possible, un non juif peut se convertir s'il accepte la circoncision, s'il se fait circoncire. En revanche, si un rabbanite veut changer de communauté, il doit d'abord se convertir à l'islam ou au christianisme, puis, dans un deuxième temps, au caraïsme ! ». J'ai eu la possibilité de vérifier la pratique de la conversion d'un rabbanite au caraïsme n'était pas admise par les caraïtes en Israël dans les années quatre-vingt. En effet durant la période je menais dans le moshav de Mazliah en Israël

la possibilité d'observer que les mariages entre juifs séfarades et karaïtes comportaient une sorte de « conversion » symbolique au rabbinisme, qui consistait en une cérémonie faite par le partenaire karaïte (il s'agissait de conversions de cas de femmes) au Rabbin Chef séfard, Ovadia Yossef de suivre la Halakha rabbanite et d'accepter la Loi orale (le Talmud). Par conséquent, la possibilité d'une « conversion » d'un partenaire au karaïsme n'était ni contemplée ni pratiquée. Ce phénomène très vif et soutenu dans la revue communautaire (le bene miqrah) dans les années quatre-vingt-dix nous fait comprendre que ce problème était loin d'être résolu. La communauté pressentait les risques du processus, qui, puisqu'il n'admettait aucune nouvelle entrée, remettait en cause sa propre continuité. Les changements les plus importants peuvent être observés dans la communauté karaïte de Séfard, qui est composée aujourd'hui d'environ 500 familles, principalement surtout à la classe moyennement haute, tout d'abord du Caire et qui, arrivées dans les années 1950, ont fondé une synagogue en 1991 s'agit de la plus grande après celle qui est présente à Jérusalem, laquelle on assiste à une innovation dans le processus des conversions, qui tend à accepter de nouvelles entrées aussi bien rabbanites que chrétiens. Le développement permet d'observer la présence au sein de la

⁶Voir le débat des karaïtes en Israël sur les mariages mixtes dans les années 90 in Emanuela Trevisan Semi, « The Birth of a New Community in Israel » in Meira Polliack, A Guide to Karaite Studies and Literary Sources of Medieval and Modern Karaite Judaism, pp.431-450 : 437-439.

de San Francisco d'une activité de prosélytisme, par exemple aux chrétiens messianiques : cela ne fait pas penser à une communauté en transformation. Les liens avec les caraïtes d'Israël demeurent forts. La communauté de San Francisco envoie ses adolescents aux centres d'été organisés par des enseignants israéliens. Israël représente aujourd'hui sans doute le point de référence pour toute la diaspora, du Canada à l'Europe de l'Est. Dans le centre de Ramleh sont formés les futurs rabbins caraïtes. Les nouvelles synagogues continuent à être fondées. La dernière en date est celle d'Ashdod, créée en 1998, signal de dynamisme et de maintien de la tradition. L'introduction de l'usage de la cérémonie du *mitzvah*, un rite autrefois inconnu au sein de la communauté, puisque non prescrit par la Torah mais un rite si fondamental dans la société juive rabbanite, constitue une autre preuve des transformations en cours. La minorité caraïte, une minorité des minorités, agit donc sur sa propre voix, forte de sa tradition et d'une surprenante capacité à l'innovation.

Venise, septembre 1998

INTRODUCTION	9
I. LES ORIGINES DU CARAÏSME	13
1. <i>Les données du problème</i>	15
2. <i>La version des origines selon les érudits caraïtes</i>	16
3. <i>La version des origines selon les érudits rabbanites</i>	26
4. <i>La version des origines selon les érudits chrétiens</i>	28
5. <i>Les origines selon la critique</i>	34
II. QUELQUES FIGURES REPRÉSENTATIVES DU CARAÏSME ET DE SON HISTOIRE	39
1. <i>Anan ben David (VIII^e siècle)</i>	42
2. <i>Jacob al-Kirkisani (IX^e-X^e siècle)</i>	47
3. <i>Les caraïtes du X^e au XV^e siècle</i>	51
4. <i>Eliya Bachiaszi (1420-1490)</i>	54
5. <i>Les caraïtes du XVI^e siècle au XVIII^e siècle</i>	59
6. <i>Abraham Pirkovitch (Even Rechef 1786-1874)</i>	64
III. LES CARAÏTES AU XX ^e SIÈCLE	67
1. <i>Questions démographiques et linguistiques</i>	69

2. <i>Les caraïtes d'Europe orientale et Penquête Gini (1934)</i>	72
3. <i>Les caraïtes d'Istanbul</i>	77
4. <i>Les caraïtes d'Égypte</i>	81
5. <i>Les caraïtes d'Europe durant la Deuxième Guerre mondiale</i>	84
6. <i>Les caraïtes en Israël</i>	89
IV. PARTICULARITÉS DU CARAÏSME : LE CULTE, LES FÊTES, LE CYCLE DE LA VIE	95
1. <i>La synagogue</i>	97
2. <i>La prière et le culte</i>	100
3. <i>Les objets rituels</i>	102
4. <i>L'observance du Chabbat</i>	104
5. <i>Les fêtes</i>	105
6. <i>Les jeûnes</i>	112
7. <i>Les règles alimentaires</i>	113
8. <i>Les règles de pureté</i>	115
9. <i>Le cycle de la vie</i>	117
10. <i>Conversion et filiation</i>	125
CONCLUSION	127
NOTES	133
BIBLIOGRAPHIE	143

Monde juif aux éditions L'Harmattan

Dernières parutions

HISTOIRE DE L'OSE (2^e édition revue et augmentée)

De la Russie tsariste à l'Occupation en France (1912-1944)

L'Œuvre de Secours aux Enfants du légalisme à la résistance

Zeitoun Sabine - Préface de Serge Klarsfeld

À l'occasion du 100^e anniversaire de sa création, ce livre revient sur l'histoire de l'OSE (Œuvre de Secours aux Enfants), organisation médicosociale née en octobre 1912 en Russie tsariste. Les voies de ceux qui ont «fait» l'OSE, porté ses idéaux et pris part à ses diverses actions à travers l'histoire tumultueuse et dramatique de la première moitié du XX^e siècle sont mises en évidence, ainsi que son action sous l'Occupation et son rôle majeur dans le sauvetage d'enfants juifs.

(Coll. Chemins de la Mémoire, 39.00 euros, 480 p.)

ISBN : 978-2-296-99140-8, ISBN EBOOK : 978-2-296-50709-8

SHOAH ET BANDE DESSINÉE

Haudot Jonathan

S'appuyant sur plus de 170 albums de BD parus en France entre 1944 et 2009, cette étude inédite mobilise les sciences de l'information et de la communication, la sémiotique, la sociologie et l'histoire pour radiographier de manière critique les représentations du génocide juif élaborées par la bande dessinée, tout en présentant et discutant les grands régimes représentationnels propres à cette mémoire.

(31.00 euros, 304 p., Illustré en noir et blanc)

ISBN : 978-2-336-00154-8, ISBN EBOOK : 978-2-296-50604-6

L'H ARMATTAN ITALIA
Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'H ARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'H ARMATTAN KINSHASA L'H ARMATTAN CONGO
185, avenue Nyangwe 67, av. E. P. Lumumba
Commune de Lingwala Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
Kinshasa, R.D. Congo BP2874 Brazzaville
(00243) 998697603 ou (00243) 999221662 armattan.congo@yahoo.fr

L'H ARMATTAN GUINÉE
Almamyia Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'H ARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'H ARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31
etien_nda@yahoo.fr

L'H ARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'H ARMATTAN SÉNÉGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

L'H ARMATTAN TOGO
1771, Bd du 13 janvier
BP 414 Lomé
Tél : 00 228 2201792
gerry@taama.net

