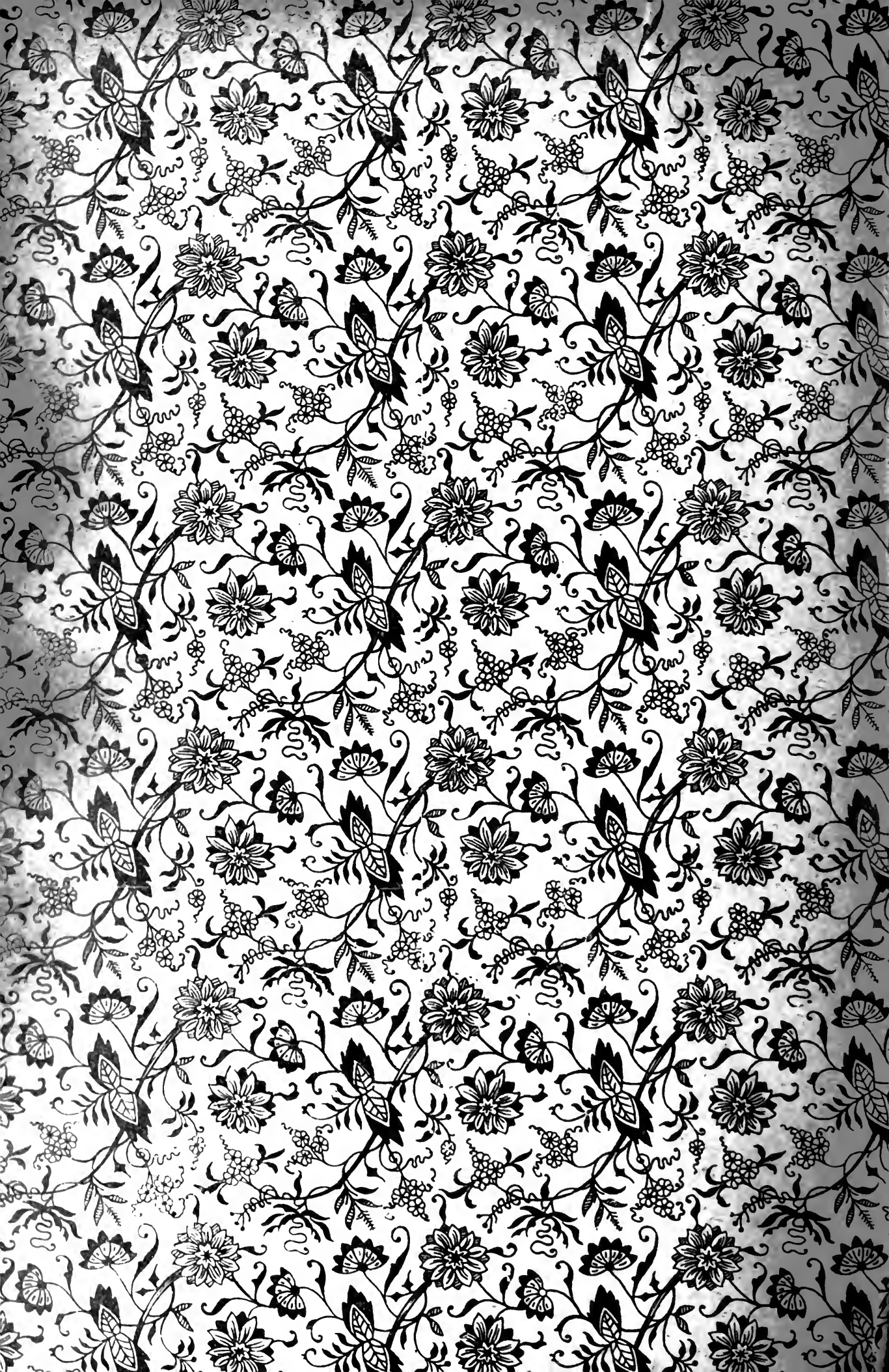


REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-HUITIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1899

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 28 JANVIER 1899.

Présidence de M. Joseph Lehmann, *président.*

M. le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames et Messieurs,

Je n'ai pas voulu me dérober à mon devoir et, au moment de résigner les fonctions auxquelles m'avait appelé votre extrême bienveillance, je tiens à vous remercier encore une fois de m'avoir élevé à l'honneur d'être le Président de la Société des Études juives, le successeur de tant d'hommes éminents par la science, par l'éloquence, par les services rendus au judaïsme, par leur dévouement à la cause de la justice et de l'humanité !

Aux heures de tristesse amère — il en est dans la vie — c'est une consolation, un vrai réconfort de sentir qu'on a participé à une œuvre utile et grande, comme celle que vous poursuivez avec tant de persévérance et de succès, Messieurs et chers collaborateurs, et que, si faible que soit la part qu'on y a prise, on a été jugé digne par vous de recevoir le témoignage d'une si haute estime, suprême honneur pour lequel je vous exprime ma vive reconnaissance !

Avant de quitter la charge que vos suffrages lui ont confiée, votre Président, d'ordinaire, a le devoir de saluer, en votre nom, ceux de nos collègues qui nous sont restés fidèles jusqu'au dernier jour et que, durant l'année écoulée, la mort nous a ravis. Ce pieux devoir

dont l'accomplissement n'est pas sans jeter sur nos réunions annuelles un voile de mélancolie, je n'ai pas à le remplir. La mort, cette année, a été clémente, pour notre Société du moins.

Avant de donner la parole à nos dévoués collègues du bureau qui sauront nous intéresser en nous instruisant de la situation matérielle de notre Société et de ses travaux et à l'aimable conférencier qui nous a promis pour ce soir le régal auquel il nous a habitués, je n'ai donc qu'à vous souhaiter la bienvenue, Mesdames et Messieurs, à vous remercier d'affirmer par votre présence, avec tant d'éclat, la constance et la fidélité de votre sympathie pour notre œuvre, œuvre qui nous fait tant honneur.

Elle nous fait honneur par le libéralisme qui l'inspire. Notre Société est une république pleine d'ordre et d'harmonie où chacun expose ses idées en toute liberté. Il y règne une égalité complète. Hier encore elle avait à sa tête un savant qui, sans doute, avait tous les titres à vos suffrages, mais qui n'appartient ni au culte ni aux croyances de la plupart d'entre vous : avec quelle chaleur, avec quelle autorité ne vous a-t-il pas parlé du judaïsme, de son passé, de ses gloires, de la force qu'il représente dans le monde, avec quels accents d'indignation frémissante, superbe, vengeresse, n'a-t-il pas flétri les haines stupides et sauvages qui s'acharnent contre les Israélites, l'esprit de perversité qui les suscite et les entretient, les dangers effroyables qu'elles font courir à notre patrie, à la civilisation !

Notre Société nous fait honneur par le but qu'elle poursuit : faire connaître le judaïsme dans ses origines les plus lointaines, les plus obscures, sa langue, sa littérature, les innombrables documents qu'il a amassés pendant tant de siècles, les vérités nées dans le sillon fécondé par le labeur et le sang de ses enfants, son martyrologe, enfin, qui ne s'arrête jamais, qui recommence toujours ! Voilà ce que nous pouvons montrer à ceux qui accusent les Israélites d'être uniquement préoccupés d'intérêts cupides et égoïstes, cette œuvre qui est la vôtre, l'étude sous sa forme la plus austère, la plus ingrate et qui se poursuit sans interruption dans le recueillement de notre intelligence, même au milieu du déchaînement de passions qui ne pardonnent pas, qui ne pardonneront pas, surtout si — nous

osons à peine l'espérer — elles devaient être bientôt, pour un jour, vaincues et réduites à l'impuissance !

Au milieu des pensées tumultueuses qui accueillent parfois douloureusement notre esprit, n'affectons pas pourtant un stoïcisme que nous ne saurions avoir. Oui, ce déchaînement inouï de passions implacables que nous croyions à jamais éteintes nous émeut et nous trouble jusqu'au plus profond de notre être, mais ce n'est pas, disons-le bien haut, parce qu'il rend l'existence plus pénible à tant d'entre nous et les menace dans leur repos, leur avenir. Le judaïsme connaît son histoire, il sait ce qu'il a souffert, ce qu'il peut souffrir encore, il sait que souffrir pour la vérité, pour la justice, c'est, selon l'admirable parole du Talmud, le lot de ceux que Dieu aime et sur lesquels il fait briller une splendeur plus grande que celle du soleil ; ce n'est pas comme juifs — je l'affirme en leur nom — c'est comme Français qu'ils souffrent, que le rouge de la honte leur monte au visage, que, le cœur oppressé, ils interrogent l'avenir et, devant l'audace éhontée des uns, secondée par l'aveugle et lamentable lâcheté des autres, ils se demandent avec stupeur ce qu'il adviendra de notre France si généreuse, le flambeau des nations, de cette France de 1789 qui a élevé au-dessus des peuples, comme pour les abriter tous, le glorieux étendard de sa triple et sublime devise !

Eh bien ! qu'il advienne ce qui pourra et dussions-nous assister à l'agonie de la justice et du droit, les trois mots de cette devise resteront la devise des Israélites, car ils sont inscrits sur le frontispice du décalogue et à la première page de la Bible, et ce drapeau restera le leur, dussent-ils tous s'ensevelir dans ses plis glorieux. Pour eux, la force doit être au service du droit, jamais ils ne courberont le front devant aucune idole, toujours ils seront pour la justice, pour la justice même méprisée et bafouée, pour la justice qui prend en main la cause de l'innocent, pour la justice qui prend en main la cause des opprimés, pour la justice sociale, enfin, qui prend en main la cause des déshérités, des humbles, des pauvres !

La Société des Études juives s'interdit toute polémique, toute action politique ; mais ceux qui connaissent l'histoire du Judaïsme, le souffle qui l'anime, l'idéal de vérité, de justice, de paix sociale

qu'il propose, savent de quel côté doit porter l'effort de leur cœur, l'énergie de leur âme !

C'est ce que vous dira sans doute, dans le langage le plus élevé, avec toute l'autorité de son talent, celui que vos suffrages vont appeler à la présidence de votre Société, ce jeune maître dont la parole est si attrayante, qui enseigne, par l'exemple surtout, l'éloquence aux futurs pasteurs d'Israël. J'ai l'honneur d'être son collègue : je regrette de n'avoir pas été son disciple.

Aujourd'hui nous entendrons un autre de nos maîtres, qui vous a bien des fois déjà charmés et ravis. Je n'ai pas besoin de vous présenter M. Bloch. Il serait aisé, rien que par nos souvenirs si vivaces, d'exprimer l'attrait singulier de cette parole si alerte, si vive, pleine d'imagination, d'émotion et de saillies; mais, au lieu d'analyser nos souvenirs, il vaut mieux les renouveler. A tout à l'heure la joie de l'entendre, et d'avance j'adresse au conférencier tous nos remerciements.

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

Le budget de la Société pour l'an 1898 n'est pas chargé. Nous n'avons pas dépensé autant que nous l'avions prévu ; c'est que notre Conseil comptait mettre sous presse un premier volume de la traduction des œuvres de Flavius Josèphe. Le souci consciencieux avec lequel cette œuvre est dirigée a motivé un léger retard, et la publication ne verra le jour que pendant la présente année. Le capital de fondation a été augmenté de la somme non dépensée.

Voici donc l'état des recettes et des dépenses :

RECETTES.

Souscriptions et vente de numéros.....	7.728 fr.	»
Vente de volumes et de numéros par le libraire	1.134	75
Souscription du ministère de l'Instruction publique.	375	»
Compte courant chez MM. de Rothschild	1.826	25
Total des recettes.....	11.064 fr.	»

DÉPENSES.

Impression du n° 70	1.093 fr. »		
— — 71	1.110 20		
— — 72	1.068 »		
— — 73	1.151 60		
		4.422 fr.	80
Honoraires du n° 70	710 fr. 60		
— — 71	742 80		
— — 72	700 40		
— — 73	737 »		
		2.890	80
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint		2.400	»
Distribution de quatre numéros (360 fr.) et envois divers (65 fr.)		425	»
Magasinage et assurance		150	»
Assemblées, gratifications, impressions de discours, de circulaires, etc		229	50
Souscriptions, affranchissements, timbres, frais de bureau		373	60
Encaissements : Paris et province		98	70
Total des dépenses		10.990 fr.	40

Le chiffre des dépenses, comme vous voyez, est inférieur à celui des recettes, et grâce à l'excédent de l'actif, la Société pourra faire face à des publications supplémentaires.

M. Lucien Lazard, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1898 (voir, plus loin, p. VII).

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil.

Sont élus :

MM. Bickart-Sée, avocat à la Cour de Cassation, membre sortant ;
Henri Becker, docteur ès lettres, membre sortant ;

MM. Léopold Cerf, imprimeur-éditeur, membre sortant ;
Édouard de Goldschmidt, membre sortant ;
Lucien Lazard, archiviste-paléographe, membre sortant ;
Joseph Lehmann, grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, membre sortant ;
Michel Mayer, rabbin, membre sortant ;
Moïse Schwab, bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, membre sortant.

Est élu président de la Société pour l'année 1899 : M. Albert Cahen.

M. Maurice Bloch fait une conférence sur *Les Juifs et la prospérité publique à travers l'histoire* (voir plus loin, p. xiv).

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1898

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 28 JANVIER 1899

PAR M. LUCIEN LAZARD, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Les personnes à l'esprit sérieux — en plus grand nombre qu'on ne le croit en général, — qui se donnent la peine de parcourir, ou de lire les revues scientifiques, en prenant le mot au sens large, en y comprenant l'histoire, la philologie, l'archéologie et leurs dépendances, ont remarqué le caractère d'austérité extrême, fatigant parfois, de ces recueils depuis peu d'années. Il semble que la science, arrivée à son apogée, reprenne un peu l'aspect qu'elle avait aux jours lointains de sa naissance quand, inaccessible au profane vulgaire, elle était le domaine soigneusement gardé de rares initiés : en vain, le malheureux lecteur, désireux de s'instruire, essaye de comprendre : arrêté par les termes abstraits, agréable mélange de grec et d'allemand en général, effrayé par les questions ardues de grammaire ou d'exégèse, compréhensibles pour une douzaine de savants dans l'univers, il se lasse bien vite d'efforts inutiles, à moins qu'il ne s'endorme.

Pareille aventure n'arriva jamais, j'ai hâte de le déclarer, à aucun

abonné ou lecteur — c'est quelquefois la même chose — de la *Revue des Études juives ;* mais, malgré les soins vigilants d'administrateurs attentifs et de collaborateurs aussi désireux de plaire que d'instruire, elle pourrait, si on n'y prenait garde, être atteinte par la contagion. Signalons le danger avant qu'il ne soit trop tard : pour les Revues, comme pour les humains, il est plus aisé de prévenir les maux que de les guérir.

***

Médecins et hygiénistes admettent généralement que, pour maintenir un corps en bon état, il est nécessaire qu'aucun organe ne se développe d'une façon excessive au détriment des autres ; qu'aucune fonction vitale ne s'exagère, tandis que d'autres risqueraient de ne s'exécuter que d'une façon incomplète. Dans l'ensemble que forment l'histoire et la littérature juives, objet de vos études, il est des parties, les plus anciennes, celles du judaïsme biblique et talmudique, qui ont séduit vos collaborateurs d'une façon peut-être exagérée ; tandis que l'histoire et la littérature du moyen âge et des temps modernes, plus accessibles à tous, n'ont fait l'objet que de travaux, tous excellents, mais trop peu nombreux pour satisfaire à la légitime curiosité de ceux qui ouvrent une Revue, non pour critiquer le travail d'un savant, mais pour passer quelques instants agréables et utiles, qui voudraient lire pour s'instruire et à qui l'on doit pouvoir offrir les satisfactions qu'un homme du monde cultivé est en droit d'attendre de la lecture d'un recueil comme le vôtre.

Rien n'arrête, d'ailleurs, les rédacteurs de la *Revue des Études juives*; comme Guzman ils ne connaissent pas d'obstacle : les problèmes les plus ardus sont pour eux jeux d'enfant, et c'est un véritable tour de force que la notice du colonel Marmier sur *la géographie de la Palestine et des pays voisins* [1], étude qui fait suite à d'autres travaux considérables du même auteur sur le même sujet.

C'est aussi à la période biblique de notre histoire que nous transporte M. Mayer Lambert dans son *Essai de reconstitution du can-*

[1] T. XXXV, p. 185-202.

tique de Moïse[1]. Aucun des contemporains de l'auteur primitif n'est plus là pour confirmer ou combattre les conclusions du savant auteur, et parmi les modernes quelques rares hébraïsants de première force seraient seuls en état de discuter la vraisemblance du texte établi par notre érudit confrère. Je dois me borner à vous signaler cette curieuse tentative.

Tel est le bilan des études bibliques : le judaïsme talmudique a fourni matière à un nombre bien plus considérable de recherches.

C'est d'abord une intéressante question posée par M. Israël Lévi. Quelle est la valeur historique des textes talmudiques? Peut-on, avec leur aide, pour employer les termes mêmes de l'auteur, édifier des constructions historiques? Des savants illustres, le regretté Joseph Derenbourg, entre autres, l'ont pensé. M. Israël Lévi semble infiniment plus sceptique à cet égard : il voit plutôt dans nombre de ces récits, sauf exceptions, ce que l'on appelle aujourd'hui du folklore[2]. Si on ne rencontre dans le Talmud que des éléments historiques insuffisants, peut-on au moins y trouver des indices chronologiques? C'est ce que, dans un travail considérable, M. le Grand Rabbin Lehmann a cherché à tirer au clair en comparant une page du traité talmudique *Aboda Zara* avec Josèphe et les Evangiles, au sujet des rapports des Romains avec la Judée.

C'est une étude d'ordre purement littéraire que celle de M. Krauss sur le *Traité talmudique Dérech Ereç*; l'auteur en étudie la composition, les divisions, les sources, l'origine; c'est une œuvre palestinienne due peut-être à un rabbin du IVe siècle; l'auteur ou l'inspirateur du traité — M. Krauss ne se prononce pas sur la question — se serait nommé Éléazar ben Iraï[3].

Il faut joindre à ces importants travaux les notes de M. Bacher, sur des *Erreurs récentes concernant des sources historiques*.

A la même période de l'histoire juive se rattachent les recherches de M. Büchler sur les *Sources de la relation de Josèphe dans ses Antiquités concernant Alexandre le Grand*. L'auteur arrive à cette con-

[1] T. XXXVI, 47-53.
[2] T. XXXV, 213-223.
[3] T. XXXVI, 27-46, 205-221.

clusion que la relation de Josèphe est composée de trois parties, deux d'origine juive, l'autre d'origine samaritaine, et permet de juger mieux qu'on ne l'a fait jusqu'à présent de l'antagonisme des deux partis.

M. Epstein nous transporte à cinq siècles plus tard dans son travail sur les *Saboraïm*, rédacteurs babyloniens du Talmud au VIe siècle ; contrairement à l'opinion de M. Halévi, l'auteur voit en eux des écrivains non du Ve, mais du VIe siècle.

***

La littérature et l'histoire du moyen âge occupent comme toujours une place importante dans vos publications.

C'est d'abord l'étude très brève, trop brève pourrait-on dire, de M. Epstein sur *Jacob ben Simson,* mathématicien juif du XIe ou du XIIe siècle, qui fut disciple de Raschi, vécut à Paris ou Falaise, et dont on ne sait que le peu que nous apprend M. Epstein[1].

D'un rabbin à un pape la distance est grande : le hasard les a mis l'un à côté de l'autre dans les pages de votre Revue, permettez-moi de ne pas séparer ce que la typographie a uni. M. Léopold Lucas a étudié *les rapports d'Innocent III avec les Juifs.* Ce travail s'annonçait fort intéressant; il était de l'espèce assez rare de ceux qui n'exigent ni connaissance exégétique, ni érudition grammaticale, pour se faire lire et comprendre : quelques pages à peine en ont paru. L'auteur examine d'abord les opinions d'Innocent III sur le Judaïsme; elles sont assez étranges à nos yeux : le Judaïsme paraît au pape préférable à l'hérésie. Il s'efforce ensuite de convertir les Juifs et, pour cela, il emploie les moyens temporels, c'est-à-dire qu'il fournit le nécessaire aux convertis. Là s'arrête l'intéressant article de M. Lucas.

La littérature médiévale juive a inspiré de nombreux auteurs.

C'est d'abord M. Bacher, qui étudie la publication, faite par M. Grünhut, d'un *Midrasch sur le Cantique des Cantiques*, œuvre du XIIe siècle.

[1] T. XXXV, 240-246.

C'est ensuite M. Lœwé, qui, dans une notice à la fois historique et scientifique, définit la physique du célèbre Ibn Gabirol ou Avicembron. Les philosophes, et, grâce au ciel, ils n'ont jamais manqué en Israël, liront avec le plus grand profit ce substantiel travail dont l'esprit se résume dans la dernière phrase : « Avec les restrictions qu'une telle comparaison comporte et sans oublier quelle originalité géniale se manifeste dans la conception des monades infinis enveloppés et obscurs, on peut se hasarder de dire que, loin d'avoir été un Spinoza, Avicembron fut plutôt un Leibnitz du moyen âge. »

L'étude de M. Kaufmann sur le *manuscrit du Mischné Tora de Maïmonide*, qui, des mains des petits-fils de Don Isaac Abravanel, a passé, à travers une série considérable de possesseurs, au marquis de Trevulzio de Milan, et à M. H. Kramer de Francfort, possesseur actuel, indique trop brièvement qu'il s'agit d'une des productions du moyen âge qui valent, non seulement par le fond, mais par l'aspect, par l'ornementation artistique et par les miniatures qui la décorent. M. D. Kaufmann nous instruit de ces particularités ; peut-être eût-il été bon, au lieu de se borner à faire l'histoire des transmissions de ce manuscrit, d'en donner la description, d'énumérer et, au besoin, de représenter quelques-unes de ces miniatures que M. K. déclare lui-même remarquables.

Nous sommes forcés de le croire sur parole ; en matière de témoignages, une preuve écrite vaut mieux qu'une affirmation. Le côté artistique n'est pas, il faut l'avouer, des plus brillants dans notre Revue. M. K. a perdu une occasion de l'enrichir : on ne peut que le regretter. M. Lévi, heureusement pour lui et pour nous, n'a aucune aversion pour les représentations graphiques ; son étude sur les tombeaux de Mardochée et d'Esther en est la meilleure preuve. L'édifice situé à Hamadan a été décrit par la plupart des voyageurs, M. Lévi a reproduit les plus intéressantes et les plus modernes de ces relations, donné le texte des inscriptions qui décorent ces tombeaux, et établi qu'il s'agit du sarcophage élevé au XIVe siècle à un Juif persan, qui est peut-être le célèbre ministre Saad el Daulah, dont le nom hébreu était Mardochée.

Cette explication n'explique pas l'existence du tombeau situé à côté, nommé tombeau d'Esther.

***

Arrivons à la période moderne. M. Danon nous mènera en Turquie et nous fera renouer connaissance avec une secte judéo-musulmane bizarre, les Dunmeh, divisée elle-même en trois partis et dont l'origine est due au mouvement produit par l'apparition du célèbre faux messie Sabbathai Cevi.

M. Kaufmann a publié quatre élégies hébraïques consacrées à déplorer la fin du rabbin de Modène, Benjamin Trabotto, décédé dans cette ville le mardi 23 septembre 1653.

Retournons en Turquie avec M. Danon, qui nous fournit d'intéressants renseignements sur *Sabbataï Cevi et sa secte*, comme M. Kayserling sur *les Juifs du royaume de Léon*, et M. Kaufmann sur *les souffrances endurées par les Juifs du Maroc au XVIIIe siècle*.

L'histoire des Juifs de France n'a tenté que deux chercheurs, mais la qualité des productions supplée à l'insuffisante quantité. M. Roubin a donné la fin de sa consciencieuse étude sur *la vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc*. J'ai dit l'année dernière tout le bien qu'il fallait penser de cet excellent travail. Il est à lire et à méditer aujourd'hui plus que jamais : on y voit comment la concurrence commerciale, la jalousie contre des rivaux, aussi honnêtes mais plus actifs et partant plus heureux, savent transformer des griefs particuliers en haines corporatives et faire d'un boutiquier, enragé de voir ses magasins déserts, un antisémite convaincu. Le travail de M. Roubin contient un ensemble de documents qui ne sont malheureusement plus uniquement historiques et éclairent d'un jour éclatant l'âme des fanatiques du XVIIIe siècle et de ceux de nos jours.

C'est à une autre conclusion qu'arrive M. Bauer[1] : la persécution, son travail le montre, n'atteint pas seulement ce que Xavier de Maistre appelait la bête ; l'autre, l'âme, n'en demeure point indemne. Non seulement la persécution frappe le malheureux, mais elle l'avilit. Quand les Juifs comtadins furent menacés d'avoir à porter le hideux chapeau jaune, qui devait les distinguer du reste de leurs contemporains, ils résistèrent héroïquement : ils furent vaincus,

[1] *Le chapeau jaune des Juifs comtadins*, t. XXXI, p. 53-65.

comme ils pouvaient s'y attendre. Mais il se produisit alors ce fait bizarre, qu'ils s'accoutumèrent tellement au signe d'infamie qu'on leur avait imposé, que la Révolution dut, en quelque sorte, le leur arracher de force.

Si je ne craignais d'abuser de vos instants et de retarder le plaisir que vous allez certainement goûter en entendant la conférence de M. Bloch, qui sera, comme toutes celles qu'il vous a déjà faites, convaincante, émouvante et spirituelle, j'aurais bien d'autres choses à vous dire : j'aurais à vous parler des travaux grammaticaux et exégétiques de MM. Lambert et Poznanski, des notes littéraires et historiques de M. Bacher, Schwab, Perles, Bauer ; j'aurais à vous répéter que les revues littéraires de M. Israël Lévi sont comme toujours substantielles et piquantes ; que vos conférences et vos conférenciers ont eu grand succès ; que chacune des séances de votre comité s'est terminée par des communications et des discussions scientifiques du plus haut intérêt. Mais cela nous entraînerait trop loin.

Avant toutefois de vous délivrer du rapport et du rapporteur, permettez-moi d'être votre interprète à tous en disant à notre cher et vénéré président avec quel sentiment d'affection et de respectueuse sympathie la Société des Etudes juives a appris la haute distinction dont il a été l'objet. Le gouvernement de la République, en nommant M. Lehmann chevalier de la Légion d'honneur, a entendu rendre hommage à toute une vie de désintéressement, de vertu et de labeur. Nous pouvons affirmer, nous, que cette récompense s'adresse aussi à un savant aussi modeste qu'érudit : la collection de nos Revues en fournit la meilleure preuve.

Si les distinctions honorifiques sont impuissantes à cicatriser les traces de malheurs aussi cruels qu'immérités, elles peuvent cependant apporter au cœur du savant et du pasteur une légère consolation ; elles lui montrent, comme elles le montrent à nous tous, que malgré les tristesses du présent et les clameurs de la rue, le sentiment de la justice n'a pas disparu du cœur des fils de la Révolution. La liberté semble s'abîmer dans le bruit et les vociférations du fanatisme ; comme le soleil voilé par un nuage, elle reparaîtra plus brillante et plus belle.

LES JUIFS

ET

LA PROSPÉRITÉ PUBLIQUE A TRAVERS L'HISTOIRE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 28 JANVIER 1899

PAR M. MAURICE BLOCH

MESDAMES, MESSIEURS,

Le langage a parfois de singuliers abus : il généralise, il applique à toute une race les défauts d'un individu. Et c'est ainsi que naissent certains proverbes contre lesquels protestent le bon sens et même le patriotisme : « Saoûl comme un Polonais, filou comme un Grec, Belge comme une oie, menteur comme un Français, fourbe comme un Arabe ou comme un Juif, usurier comme un Juif. » Je vous fais grâce des autres jolies acceptions où l'on emploie ce mot.

L'Académie fera-t-elle jamais une revision à cet égard? Etablira-t-elle jamais dans son Dictionnaire que Juif peut être synonyme d'honnête homme, de citoyen utile à son pays? Ce serait justice.

En attendant, j'essaierai de vous démontrer rapidement, ce soir, combien l'on est mal fondé à dire que les Juifs sont des accapareurs, qu'ils s'enrichissent aux dépens du pays où ils vivent, qu'avec eux tout va mal, que sans eux tout irait bien. Les statistiques, les rapports officiels prouvent le contraire; mille documents de toute nature mettent en lumière la part des Juifs dans la prospérité publique chez tous les peuples et à toutes les époques.

Il ne serait même pas nécessaire de recourir aux statistiques. Prenez le premier livre d'histoire venu, vous verrez que les périodes de prospérité des Juifs concordent avec les périodes de prospérité des nations. Là où vous trouvez les Juifs libres et tranquilles, là vous trouvez les nations riches et puissantes.

La Turquie est à l'apogée de sa grandeur sous le règne de Soliman le Magnifique. — Soliman le Magnifique, c'est la belle époque du Judaïsme ottoman. Le sultan comble les Juifs de ses faveurs, les appelle dans ses conseils, leur confie les plus hautes missions. Son ami, son ministre favori, est ce fameux Joseph de Naxos qui rêva un instant de faire venir ses coreligionnaires qu'on opprimait ailleurs et de les établir en Palestine. Rien n'est nouveau sous le soleil, pas même le Sionisme.

Lorsque le fils de Soliman, le sultan Sélim, veut traiter de la paix avec la république de Venise, il choisit comme ambassadeur un Juif, Salomon Eskénazi. Le Sénat tout entier, précédé par le doge Aloïsio Moncenigo, alla au-devant d'Eskénazi et le peuple accourut sur son passage poussant des hourrahs frénétiques.

Un autre pays joua jadis un rôle principal en Europe, c'est la Pologne. Il fallait compter avec elle au temps du roi Casimir le Grand, qui fit construire soixante-dix villes et défricher d'immenses étendues de terrains. Jamais les Juifs polonais ne furent plus heureux que sous le roi Casimir. Il les fit venir des pays voisins et mit à profit leurs capitaux et leur intelligence pour les grandes œuvres qui marquent son règne. Dans toute l'histoire de la Pologne, il n'y a qu'un seul roi qui ait mérité le nom de Grand, et, nous avons le droit de le dire bien haut, c'est l'ami, le protecteur des Juifs, qui seul a su obtenir ce titre si glorieux.

Il n'y a guère de Juifs aujourd'hui dans cette Espagne qui vient de perdre Cuba. Il y en avait autrefois en grand nombre, en très grand nombre ; ils étaient riches, très riches, très influents, avaient des armoiries, portaient l'épée au côté comme les grands seigneurs. C'est toute une conférence qu'il me faudrait pour rappeler les grands hommes que le Judaïsme a donnés à l'Espagne, et à l'Espagne musulmane et à l'Espagne chrétienne. Abdul Rahman, le puissant calife de Cordoue, Ibn Alarif, le premier roi de Grenade, Alphonse II, fondateur de la grandeur castillane, Jacques d'Aragon, un des plus grands princes de la chrétienté, recherchent les Juifs et rivalisent dans la protection qu'ils leur accordent.

Je pourrais vous citer bien d'autres exemples : Florence sous les Médicis, Ferrare sous les d'Este, la Hollande au moment de s'em-

parer du sceptre de la mer ; partout le Juif apparaît comme un élément de prospérité, partout il en est un des agents les plus actifs; partout, si je puis dire, c'est un des rouages nécessaires pour faire fonctionner la machine.

Mais sans le Juif qu'aurait fait le moyen âge ?

L'Europe est émiettée en un tas de petites principautés, séparées les unes des autres par toutes sortes de barrières. Chacun vit enfermé chez soi ; pour le seigneur comme pour le paysan, l'horizon ne s'étend pas au delà du château féodal ; les routes sont peu sûres ; il n'y a ni chemins de fer, ni télégraphes, ni aucune de ces créations merveilleuses qui facilitent les relations de nos jours. Et pourtant les produits arrivent sur les marchés, et d'infatigables voyageurs circulent du Rhin au Danube, du Rhône jusqu'à l'Elbe, et des vaisseaux vont de Marseille à Venise, de Venise à Constantinople, de Constantinople à Smyrne, et jusque dans l'Inde. Et c'est le pauvre Juif, abhorré, persécuté, qui, avec une adresse et une patience merveilleuses, ouvre les communications et forme la grande chaîne qui va à travers les peuples de l'Occident à l'Orient. C'est lui qui exerce cette fonction essentielle qui consiste à rapprocher le producteur du consommateur. C'est lui qui met la vie dans les grandes foires. Les fières châtelaines du moyen âge apparaissent dans les tournois, parées des étoffes de soie et d'or que leur a procurées le Juif. Sans lui, elles ne pourraient ni s'habiller, ni se parfumer, ni se farder, car on se fardait déjà à cette époque. Et un prédicateur du moyen âge monta, un jour, en chaire pour prêcher contre une pareille mode, disant que les femmes n'avaient pas le droit de changer la figure que Dieu leur avait donnée. Assurément, ce prédicateur n'avait pas inventé la poudre... de riz !

Mais les fards, les parfums sont les moindres choses que l'on doit aux Juifs. C'est grâce à leurs relations avec leurs coreligionnaires d'Orient qu'ils amènent en Europe les épices de l'Inde, poivre, gingembre, cannelle. Par eux arrivent sur les marchés le papier, les huiles, les cuirs, l'ivoire, l'aloès, le camphre, l'alun, la réglisse, le cumin, les feuilles de laurier, le bois de santal, les oiseaux rares tels que les paons, les perroquets. Il n'est pas possible de tout énumérer.

Mais pourquoi tant d'historiens viennent-ils nous dire, en parlant

des Croisades, que ces expéditions ont eu, entre autres, comme grand résultat, celui de faire connaître l'Orient à l'Occident? Comme si l'Orient n'avait pas été connu!

Dans son chapitre des Croisades, qui fait partie de l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, M. Seignobos a dit : « On est porté à croire, dès qu'on voit un usage oriental en Europe, qu'il y a été introduit par les Croisés... Lorsqu'on attribue aux Croisades tous les usages orientaux adoptés en Europe au moyen âge, on exagère leur influence ; on confond, sous leur nom, toutes les relations des Chrétiens avec les Musulmans. »

Voici la preuve, Mesdames et Messieurs, que ces relations entre les Chrétiens et les Musulmans se faisaient en grande partie par les Juifs :

Dans son livre des *Routes et des Provinces,* daté du IXe siècle, l'écrivain arabe Ibn Kordadbeh parle des marchands juifs qui voyagent sans cesse d'Occident en Orient et d'Orient en Occident, tantôt par terre, tantôt par mer. Ils s'embarquent dans le pays de Firandja (France) sur la mer occidentale ; ils font, par mer, le long voyage du pays des Francs jusqu'à la Chine. Ces marchands, ajoute Ibn Kordadbeh, parlent l'arabe, le persan, le romain (grec et latin), les langues franque, espagnole et slave. Vient ensuite l'itinéraire ou plutôt les itinéraires suivis par les Juifs.

M. Heyd, directeur de la bibliothèque royale de Stuttgard, s'exprime ainsi dans son savant ouvrage sur le *Commerce du Levant au moyen âge* : « Ibn Kordadbeh, maître général des postes, possédait une parfaite connaissance des choses de son métier et ce n'est pas sans étonnement qu'en parcourant les tableaux dressés par lui, nous voyons qu'il n'existait pas moins de quatre routes fréquentées par les marchands (juifs) à l'aller et au retour, entre l'Europe occidentale et l'Asie orientale, et cela à une époque où les sources occidentales sont si pauvres de renseignements qu'on serait tenté d'admettre que les relations entre ces deux parties du monde devaient être extrêmement rares. »

Nul n'a peut-être mieux apprécié l'importance des Juifs d'alors que les Croisés eux-mêmes, j'entends les habiles. Car, tandis que des hordes féroces de pèlerins se précipitaient sur les Juifs des bords

du Rhin et du Danube et les massacraient au cri de « Dieu le veut! » les chevaliers et la foule des marchands qui les accompagnaient entraient en pourparlers avec les prétendus bourreaux du Christ, établis en Palestine. Ainsi faisaient les Vénitiens, qui prenaient sous leur protection les ouvriers juifs de Tyr, uniques au monde pour le travail de la verrerie, industrie qui devait faire la gloire et la fortune de Venise.

Il y en aurait bien long à dire sur les Juifs du moyen âge, ce moyen âge qui les hait, mais qui ne peut pas se passer d'eux.

L'Église qui les persécute en demande, le seigneur qui les méprise en demande, et la grande dame, qui se signe d'effroi sur leur passage, est trop heureuse d'apporter dans sa corbeille de noces les taxes énormes qu'elle leur impose. C'est une bonne affaire alors pour une femme d'apporter en dot à son mari des Juifs. Car, à cette époque, on possédait des Juifs comme on possédait des terres.

Non seulement les Juifs, comme je l'ai dit tout à l'heure, ont les connaissances géographiques et commerciales, mais ils ont encore les connaissances administratives et financières, si bien qu'on les emploie un peu partout comme intendants, trésoriers, receveurs, collecteurs d'impôts; c'est sur des registres tenus en langue hébraïque que sont inscrits les comptes de l'Église, car le pape se sert plus d'une fois des Juifs pour percevoir ses contributions.

Ailleurs encore on les charge d'un service public qui ne devait pas beaucoup contribuer à les faire prendre en affection par leurs propres coreligionnaires. Qui n'a jamais eu l'occasion, une fois dans sa vie, de maudire un douanier? Les Juifs étaient douaniers. Ils ont même la direction générale des douanes entre leurs mains dans certains pays.

Ah! ils étaient fort sévères sur la consigne. Un gentilhomme français, allant faire un pèlerinage en Castille, vit ses bagages ouverts l'un après l'autre, inspectés, fouillés, taxés, objet par objet. Il en conçut une telle irritation qu'à son retour dans ses domaines il en chassa tous les Juifs.

Ce que c'est pourtant que de s'acquitter consciencieusement de son devoir!

J'ai peut-être eu tort de mal parler des douaniers tout à l'heure, car il est dit dans le Talmud: « Tu ne frauderas pas la douane. »

Il y a bien autre chose dans le Talmud, et peut-être y trouverait-on l'explication de ce fait que tant de Juifs savaient lire et écrire à une époque où on le savait si peu. Racine, dans sa préface d'*Athalie*, répond à ceux qui s'étonneraient de la précocité d'esprit du petit Joas: « Il n'en était pas de même des enfants des Juifs que de la plupart des nôtres; on leur apprenait les saintes lettres, non seulement dès qu'ils avaient l'âge de raison, mais, pour me servir de l'expression de saint Paul, dès la mamelle. Et, en effet, quiconque fait sa première communion doit lire dans la Bible, à haute voix, publiquement. »

Il y a donc toujours eu chez les Juifs un enseignement obligatoire. Mais cela se bornait à l'hébreu! Qu'importe! L'homme qui sait lire est moins ignorant que celui qui ne le sait pas. Je me rappelle encore avoir vu dans les villages d'Alsace des Juifs et des Chrétiens qui ne savaient lire ni le français ni l'allemand, ni l'écrire. C'était même le grand nombre. Mais le courtier juif, en griffonnant l'hébreu, soulageait sa mémoire, mettait de l'ordre dans ses affaires, se rendait compte de ses profits et de ses pertes, et pouvait se passer du concours salarié d'un commis d'écritures. Voilà qui explique, ce me semble, bien des choses et à toute époque.

Mesdames et Messieurs, il est un genre de commerce fort répandu chez les Juifs du moyen âge : ils tiennent des banques de prêts dans un grand nombre de villes : le paysan, le seigneur, le prêtre, tous accourent apporter des gages et solliciter des avances d'argent. On a bien souvent reproché aux Juifs ce genre de commerce qui se fait aujourd'hui partout, avec cette différence que les vieilles banques de prêts de nos pères s'appellent les Monts-de-Piété. Dieu sait les services que les Monts-de-Piété rendent de tous côtés ; c'est une institution indispensable et c'est, paraît-il, aux Juifs qu'elle est due. Non seulement les premiers Monts-de-Piété ont été calqués sur les banques de prêts juives, mais elles en reproduisent encore les règlements et parfois les mêmes mots.

Il est encore une chose qu'on doit peut-être aux Juifs, une invention que Montesquieu appelle une invention de génie : la lettre de change.

Mais, dira-t-on : Vous parlez beaucoup des services rendus par les Juifs! Et le mal qu'ils ont fait? Et leur abominable usure? —

Eh bien, parlons-en, de cette abominable usure. La question a, d'ailleurs, été examinée par des économistes distingués qui ont déclaré — J.-B. Say entre autres — que le taux des Juifs, parfois énorme, n'était pas exagéré, eu égard aux risques à courir : une fois sur deux, ils ne sont pas payés. De plus, l'intérêt pris par les Juifs, intérêt qui va parfois de 50 à 80 0/0, est l'intérêt légal, fixé par les ordonnances des rois et des princes qui en prennent la plus grosse part! L'Église défendait le prêt à intérêt: il faut pourtant des gens qui prêtent de l'argent; on force les Juifs à le faire. Calvin a réclamé le premier en faveur de la liberté du prêt à intérêt. « Les peuples protestants, dit un économiste, doivent certainement à Calvin la supériorité qu'ils ont prise à partir du XVIe siècle en matière de commerce et d'industrie. La liberté du prêt à intérêt a donné naissance au crédit et le crédit a doublé leur puissance. » D'ailleurs, à cette époque du moyen âge, les Juifs ne sont pas seuls prêteurs. Il y a les Lombards, qui demandent 40 à 50 0/0 là où les Juifs se contentent de 20 0/0. Mais les Juifs ont toujours été plus modérés que les autres. Écoutez, je vous prie, le *Messager russe* de 1893 :

Il y avait à Moscou des Monts-de-Piété tenus par des Juifs. Ces Monts-de-Piété prenaient (droits de timbre et de quittance compris) jusqu'à 36 0/0! On chasse ces Juifs; on ferme leurs Monts-de-Piété... et je laisse parler le journal russe: « Le nombre des Monts-de-Piété privés a considérablement diminué à Moscou. Cette réduction est due à la défense faite aux Juifs de posséder des établissements de ce genre. Mais, chose étrange! cette réduction des Monts-de-Piété a imposé un nouveau fardeau à la population la plus pauvre de Moscou... Depuis que la possibilité de la concurrence a diminué, la plupart des Monts-de-Piété reçoivent 5 0/0 par mois et avec le droit de timbre sur les quittances, cela fait 70 0/0 par an! N'est-ce pas chose horrible ? »

Et c'est un journal russe qui dit cela! Ah! qu'elle avait donc raison la vieille chronique rimée du moyen âge:

Car Juifs furent debonnères et doux
Trop plus en faisant tels affaires
Que ne le furent ore chrestiens
Mais se li Juifs, demouré

Fussent au réaume de France
Chrestien mainte grande aidance
Eussent en quoi ils n'ont pas !

Quand il fut question d'émanciper les Juifs d'Alsace en 1789, le député Rewbell monta à la tribune et dit: « Si vous émancipez les Juifs d'Alsace, je ne réponds pas des suites, c'est une bande d'usuriers, incapables de faire autre chose! » Rewbell oubliait qu'on faisait de l'usure, non seulement là où il y avait des Juifs, mais là où il n'y en avait pas, à Bâle et à Genève. Et en sa qualité d'Alsacien, Rewbell devait savoir que le paysan recourait de préférence aux Juifs et qu'il disait: « Il faut trois Juifs pour faire un Bâlois, et il faut trois Bâlois pour faire un Gênevois. »

Mais si vraiment les Juifs rendent tant de services, pourquoi les a-t-on chassés? Mais si vraiment ils n'en rendent pas, pourquoi les a-t-on rappelés?

Je ne dis pas qu'on leur permet de revenir; on les prie de revenir, on leur fait des avances.

Pour déterminer les Juifs à demeurer à Barcelone, un décret royal du 3 octobre 1392 dispense tous ceux qui viendront de tous les impôts directs et indirects pendant trois ans! Pourquoi?

En 1315, le roi Louis X décrète que les Juifs peuvent revenir en France, et, dans son ordonnance, il déclare qu'en rappelant les Juifs il cède à la clameur commune du peuple. Pourquoi?

Lorsque le pape Pie V expulse les Juifs de ses États, les habitants de la ville d'Ancône le supplient de leur laisser les Juifs. Je demande de nouveau pourquoi?

En 1660, la misère est si grande dans la principauté d'Orange qu'on décide, par délibération expresse, d'envoyer une députation au roi Louis XIV pour obtenir de lui, quoi?... la permission de rappeler en masse les Juifs qu'on avait chassés. Et avant même d'avoir reçu la réponse, on fait venir provisoirement une cinquantaine de Juifs. Et si vous demandez pourquoi, la délibération vous le dira : il n'y a pas à Orange, un seul marchand de draps, un seul tailleur, un seul artisan, et la ville manque totalement de marchandises.

En 1842, un immense incendie détruit une partie de la ville de

Hambourg. Le Sénat se réunit, et pour la première fois, les Juifs sont autorisés à bâtir et à devenir propriétaires.

J'ai parlé plus haut de l'expulsion des Juifs d'Espagne. En 1797, don Pedro Varela, ministre du commerce, adresse au roi Charles IV un mémoire sur la situation économique et financière du pays et il démontre tous les avantages qu'aurait l'Espagne à rappeler les Juifs.

Le rappel des Juifs! mais il est demandé à cor et à cris dans plus d'un district de la Russie. Mais des pétitions circulent et se remplissent de signatures. Adieu les Juifs, adieu la prospérité; adieu l'hygiène et la morale! Voici un fait des plus suggestifs: dans une de ses tournées, le président du conseil du district de Kischineff est frappé du nombre extraordinaire d'ivrognes qu'il rencontre dans tous les villages. Il s'informe et il apprend que, par suite du départ des Juifs, le paysan ne peut plus vendre son vin. Et, au moment de la nouvelle récolte, il boit le plus qu'il peut de l'ancienne pour vider les tonneaux. Le président reçoit la visite de quatre vieillards qui lui apportent une pétition où ils demandent qu'on leur procure à chacun un Juif pour vendre leur vin, sans quoi ils ne peuvent pas payer leurs impôts.

Mesdames et Messieurs, il faut bien le dire: les vrais accapareurs ne sont pas ceux qui profitent de la concurrence, mais ceux qui veulent tuer cette concurrence. Là est tout le secret de l'antisémitisme.

Mais tuer la concurrence, c'est détruire la base fondamentale de tout commerce et de toute industrie.

Et voilà pourquoi il a fallu toujours rappeler ces Juifs dont on avait voulu se débarrasser.

Nous avons sur cette question un témoignage précieux: il est d'un grand ministre dont on ne récusera pas la compétence en matière commerciale, ni le patriotisme. Je parle de Colbert. Les négociants de Marseille réclament en 1681 l'expulsion des Juifs. Colbert prie l'intendant M. de Rouillé de faire une enquête en secret et avec adresse pour savoir si les Juifs sont utiles ou non. Et il ajoute: « — Vous devez bien prendre garde que la jalousie du commerce portera toujours les marchands à être d'avis de les chasser. »

— A la bonne heure! voilà ce qu'on appelle mettre les points sur les *i*, permettez-moi l'expression.

M. Alfred Neymarck, dans son étude si intéressante sur Colbert et son temps, cite encore ce passage du ministre : « Il n'y a rien de si avantageux pour le bien général du commerce que d'augmenter le nombre de ceux qui le font[1]. » Gravées en lettres d'or et signées du grand nom de Colbert, ces lignes ne feraient peut-être pas mal dans la salle du Conseil municipal d'Alger. En tous cas, elles sont, non pas seulement d'un économiste éclairé, mais encore d'un homme qui aimait son roi et la France.

Car le commerce et le patriotisme ont un lien des plus étroits. — J'ai parlé, ailleurs, du patriotisme des Juifs[2] et je crois avoir démontré qu'ils ne le cèdent à personne quand il s'agit de défendre le pays, les armes à la main. — Mais l'on défend son pays autrement encore que par les armes. Il est bien d'autres champs de bataille où se rencontrent les nations, et il est glorieux de remporter la victoire dans ces grandes luttes qu'on appelle les Expositions universelles. Là aussi, il y a l'honneur du drapeau à défendre! — C'est au Juif Rouff, de Rome, que le roi d'Italie disait, après l'Exposition de 1878 : « Je vous remercie d'avoir si bien représenté l'Italie à Paris. » C'est un Juif qui contribue à soutenir, à Vienne, en 1870, l'honneur de la draperie française, c'est Blin d'Elbeuf qui, le premier, fabriqua en France des draps pour dames. Il eut un jour l'honneur de les présenter — les draps et non pas les dames — au Président Carnot, et il put lui dire devant les autorités et devant ses concurrents : « Nous sommes d'autant plus fiers de vous les sou-

[1] Voici ce que disait la commission chargée de délibérer sur l'admission des Juifs à Anvers en 1653 : « Et quant aux autres inconvénients que l'on pourrait craindre et appréhender au regard de l'intérêt public, à savoir qu'ils attireront à eux tout le commerce, qu'ils commettront mille fraudes et tromperies, et que par leur usure ils mangeront la substance des bons sujets et catholiques, il nous semble au contraire que, par le commerce qu'ils rendront plus grand qu'il n'est à présent, le bénéfice sera commun à tout le pays et que l'or et l'argent seront en plus grande abondance pour les besoins indispensables de l'Etat. (Emile Ouverleaux, *Notes et documents sur les Juifs de Belgique*, *Revue des Études juives*, VII, p. 265.)

[2] *Les Vertus militaires des Juifs*, *Revue*, t. XXXIV, 1897, p. XVIII.

mettre qu'ils représentent à nos yeux une victoire de l'industrie française sur l'industrie étrangère. »

Il y a deux ans avait lieu l'Exposition de Bruxelles. Il faut lire dans le journal d'horlogerie de Genève la description d'un chef-d'œuvre de bijouterie et d'horlogerie envoyé par une maison de La Chaux-de-Fonds : « Une montre de 7 millimètres de diamètre ; le mouvement composé de 80 pièces ne pesait pas en tout plus de 95 centigrammes; la montre entière, avec la boîte, ne dépassait pas 2 grammes 15. Et la montre marchait fort bien. » — Ai-je dit que cette maison de La Chaux-de-Fonds était juive ?

Je vois encore la foule des curieux et des curieuses se presser en 1889 à l'Exposition de Paris, devant le travail des ouvriers juifs d'Amsterdam occupés à la taille du diamant. « Le diamant, dit Alphonse Esquiros, déconcerte souvent l'ouvrier qui le taille par les transformations les plus inattendues. Quelques diamants jaunes ou bruns perdent leur teinte originale par le travail ; d'autres, au contraire, changent du limpide au brun sur le métier. Il est nécessaire de prévoir toutes ces transformations si l'on ne veut s'exposer à des mécomptes énormes. Les efforts tentés pour transporter la taille du diamant à Paris ou à Londres ont toujours échoué. Cette partie exige des études et une habileté toute particulière, et, conclut l'écrivain, ne peut être faite que par l'ouvrier juif d'Amsterdam. »

Nous le verrons à l'œuvre, je l'espère, en 1900. Et je souhaite, dans l'intérêt de la France, que la tribu des Kahn, des Lévy et autres, puisse se préparer tranquillement au grand combat international. Aujourd'hui, plus que jamais, il se livre une lutte ardente entre toutes les nations sur le terrain économique. C'est à qui trouvera de nouveaux procédés de fabrication, c'est à qui ouvrira de nouveaux débouchés, c'est à qui saura conquérir de nouvelles colonies. J'ose prédire la victoire à ceux qui favoriseront le plus la liberté et l'activité des Juifs.

L'Espagne a commis la faute de chasser les Juifs, mais sa grande faute a été de les chasser au moment où elle en avait le plus besoin, au moment où Christophe Colomb découvrait l'Amérique. Que n'auraient pas fait les Juifs dans ces pays nouvellement ouverts à notre industrie, à notre civilisation européenne ! « Ils y auraient fait des

prodiges ! » a dit un économiste célèbre. Mais qui dira la part même des Juifs dans la découverte de l'Amérique ? C'est le savant juif Zacuto que la reine Isabelle fait venir de Lisbonne pour se renseigner sur la valeur des plans de Colomb. Ce sont les Tables astronomiques de Zacuto que le fameux navigateur portera toujours sur lui comme on porte des reliques. C'est le Juif Louis de Santangel qui avance, sur sa cassette particulière, la somme nécessaire au départ de Christophe Colomb. Louis de Santangel fut un des rares Espagnols qui prirent la défense du Gênois, que la cour d'Espagne traitait de visionnaire. Il avait immédiatement compris la grandeur des projets rêvés par Christophe Colomb et il eut à cœur de les faire aboutir. Il multiplia les démarches auprès de la reine Isabelle, et, par ses instances réitérées, il la décida enfin à confier des vaisseaux à l'homme dont il avait deviné le génie.

Curieux et triste rapprochement ! Christophe Colomb tomba en disgrâce, et fut jeté dans les fers. Son ami, son protecteur, qui avait le plus contribué à donner un monde à l'Espagne, fut poursuivi par l'Inquisition, ainsi que toute sa famille. — J'oublie d'ajouter que le premier Européen qui débarqua de la flottille espagnole pour prendre contact avec les indigènes fut un Juif. Ce furent également des Juifs de Madère, chassés de leur pays, qui implantèrent la canne à sucre dans l'Amérique espagnole.

Mais tandis que Christophe Colomb voguait vers l'Occident pour donner un nouveau monde à l'Europe, de l'autre côté, vers l'Orient, Vasco de Gama donnait un monde au Portugal. Quelle ne fut pas la surprise des Portugais, en abordant sur les côtes inconnues de l'Océan Indien, de voir du groupe des noirs se détacher un homme blanc qui s'écria dans la pure langue castillane : « Dieu bénisse les navires, les seigneurs capitaines et toute la Compagnie ! » C'était un Juif portugais, Gaspard, au service du roi de Goa. Les renseignements qu'il donne à son compatriote Gama sur la géographie du pays, sur les productions, sur le prix de divers articles de commerce sont inestimables. Vasco de Gama l'attache à sa personne et le ramène à Lisbonne, d'où il se rembarque immédiatement pour servir de pilote au successeur de Gama, Alvarez Cabral. Cabral, Albuquerque, d'Alméïda, tous ces grands explorateurs du XVIe siècle

emmènent avec eux des Juifs pour guides, secrétaires, interprètes. Et ils avaient bien raison de les emmener ; car, dans ces régions où les Portugais se risquaient pour la première fois, se trouvaient beaucoup de Juifs qui avaient des établissements de commerce et dont les affaires s'étendaient au loin. L'établissement de ces Juifs remontait à une haute antiquité, à la destruction même du temple de Jérusalem, si l'on en croit certaines traditions : plusieurs de ces émigrants auraient obtenu d'importantes concessions des princes indiens. On comprend quel puissant concours pouvaient apporter ceux qui parlaient la langue hébraïque et qui facilitaient ainsi les relations avec les indigènes. Cela est si vrai que ceux mêmes, qui dans l'Espagne et dans le Portugal sévissaient contre les Juifs, se gardèrent bien d'abord d'étendre leurs rigueurs aux Juifs des colonies ; on avait trop besoin d'eux.

J'ajouterai que le roi de Portugal consulta, lui aussi, les savants juifs avant de laisser partir Vasco de Gama. A la junte réunie par le roi Jean II assistaient des médecins et des astronomes juifs. C'est un Juif qui construisit l'instrument dont allait se servir Vasco de Gama pour mesurer la hauteur des astres et trouver sa route dans l'immensité de l'Océan. On fit venir à Lisbonne, pour mettre à profit leur expérience, différents marchands juifs qui avaient séjourné à Ormuz, à Calicut, et qui avaient navigué dans l'Océan Indien.

Ce sont encore des Juifs qui ont donné l'essor à cette Compagnie hollandaise des Indes qui tint jadis le sceptre de la mer et dont la puissance excita la jalousie de Colbert et de Cromwell. C'est avec les capitaux des Juifs chassés d'Espagne qu'elle a ouvert ses comptoirs dans l'Hindoustan, à Java, au Brésil. Ce sont les Portugais juifs établis au Brésil qui en ont facilité la conquête et qui surent y attirer bien d'autres émigrants, heureux de vivre sous un gouvernement où l'on ignorait les persécutions religieuses, heureux encore de mourir pour lui Car ce furent d'admirables soldats, lorsqu'il fallut défendre la conquête les armes à la main. Rappellerai-je ce fameux siège de Récife, où les Juifs combattirent avec tant d'acharnement, enflammés par les exhortations patriotiques du rabbin Isaac Aboab ? Celui-ci était parti d'Amsterdam avec son collègue Mosé Raphaël d'Aguilar et six cent douze émigrants, recrues pré-

cieuses qui allaient exploiter les ressources commerciales des nouvelles possessions hollandaises. D'autres Juifs, partis de Livourne au nombre de cent douze, s'établirent dans la Guyane : ils construisirent des maisons, défrichèrent le sol, et, grâce à un travail acharné, ils eurent bientôt des plantations importantes dans des lieux jadis marécageux et insalubres. Grossie par l'arrivée de nouveaux coreligionnaires espagnols et portugais, la petite colonie jeta la base de la prospérité de Surinam.

Elle aussi fit preuve du patriotisme le plus ardent quand la Hollande soutint la guerre contre la France, et l'amiral Cassard rendit justice à la belle défense de ses adversaires juifs. Les mêmes colons contribuèrent à sauver le pays menacé par la révolte des esclaves marrons. Jacob d'Avila, David Nassy, Isaac Carvalho se mirent à la tête de vaillantes petites compagnies qui luttèrent énergiquement contre les rebelles. Tant de services valurent aux Juifs la plus grande considération, et la Compagnie des Indes hollandaises ne cessa de leur accorder des privilèges. Le premier gouverneur de la colonie, Jean-Maurice de Nassau, avait été immédiatement frappé des avantages qu'on pourrait tirer de l'activité des Juifs, et il s'était déclaré leur protecteur. Le fameux stathouder Guillaume d'Orange défendit en toute occasion leurs intérêts. L'abbé Raynal, dans son *Histoire philosophique des deux Indes*, a cherché la cause des grands succès coloniaux de la Hollande, et il l'explique par ce seul fait : la tolérance religieuse. Et sur ce point il se rencontre avec un antisémite. L'ambassadeur français à la Haye envoie en 1698 un rapport au ministère des affaires étrangères. L'ambassadeur n'aime pas les Hollandais, n'aime pas les protestants, n'aime pas les Juifs. Et de son rapport fort malveillant se dégagent trois grands faits : « la prospérité de la Hollande, l'heureuse influence des protestants chassés par la révocation de l'édit de Nantes, et surtout la grande activité commerciale des Juifs ».

Ceci n'avait pas échappé à l'œil clairvoyant de Cromwell. Jamais peut-être le Protecteur ne fut plus éloquent que le jour où il réclama publiquement l'admission des Juifs. Les Juifs ont leur belle part dans la prospérité de l'Angleterre. Je lis dans un mémoire officiel relatif aux colonies : « Les Anglais ont un principe bien

posé : ils attirent chez eux ces peuples industrieux en leur accordant les plus grands privilèges. Ce sont les Juifs qui font fleurir le commerce de la Jamaïque. » Ils le font si bien fleurir, que l'abbé Raynal demandait qu'on leur en abondonnât la propriété pour y fonder un Etat indépendant. Encore un Sioniste à sa manière ! En 1753, quand fut discutée au Parlement de Londres la question des droits à accorder aux Juifs, une pétition signée par 200 principaux personnages de la Cité signalait les services rendus par les Juifs, peuple de grand jugement et de grandes aptitudes, « *of the greatest judgment and abilities* ». On signalait surtout la part considérable des Juifs dans l'exportation, ce qui explique pourquoi nombre de gens appartenant à la marine ont signé la pétition. Partout où l'Angleterre étend son activité industrielle et commerciale, elle accueille à bras ouverts les gens de bonne volonté. Dans la seule ville de Victoria, en Australie, il y a près de 4,000 Juifs. Melbourne a une Communauté assez sérieuse pour publier un journal israélite. Il y a des Israélites juges, consuls, députés au Cap, aux Indes, où des nègres juifs servent avec distinction dans l'armée. L'an dernier, je m'arrêtai chez un grand commissionnaire à Paris, et je vis de grandes voitures chargées de pains azymes qu'on expédiait.... au Transvaal. Ce n'est pas l'Angleterre qui criera : « A bas les Juifs ! » pour empêcher ses colonies de se peupler.

Ce n'eût pas été non plus Colbert, surtout au moment où il rêvait de donner à la France un empire colonial. Déjà le Juif Benjamin Dacosta avait introduit la culture de la canne à sucre dans la Martinique. Lisez les sages recommandations de Colbert au Gouverneur de nos colonies naissantes. « Ayant été informé que les Juifs qui sont établis dans la Martinique et les autres Isles habitées par mes sujets ont fait des dépenses assez considérables pour la culture des terres, qu'ils continuent de s'appliquer à fortifier leurs établissements en sorte que le public en recevra de l'utilité, je vous fais cette lettre pour vous dire que mon intention est que vous teniez la main à ce qu'ils jouissent des mesmes privilèges dont les autres habitans des dites Isles sont en possession et que vous leur laissiez une entière liberté de conscience... » Je regrette de ne pouvoir citer d'autres documents intéressants donnés par M. Abraham Cahen dans son

étude sur *les Juifs dans les colonies françaises au* XVIIIe *siècle* [1].

La Révolution française, en émancipant les Juifs, a payé une dette de reconnaissance, une dette contractée vis-à-vis de ceux qui ont une si belle page dans l'histoire de notre marine française, n'eussé-je à nommer que la maison Gradis de Bordeaux.

On se plaint amèrement aujourd'hui de voir tomber le chiffre de nos exportations. Le vice-amiral de Cuverville constate, dans une brochure, que nous ne faisons pas plus de 10 millions d'affaires avec le Canada.

De 1759 à 1763, le chiffre des exportations monte de 2,365,226 fr. à 9 millions pour le Canada seulement et par le seul David Gradis, si populaire sous ce nom de « *marchand portugais* ».

C'est David Gradis qui affrète dix navires et va ravitailler le Canada au moment où l'Angleterre infeste les mers et s'empare de tous nos vaisseaux.

C'est Abraham Gradis qui, après une victoire de la flotte anglaise, écrit à son correspondant Mendès Dacosta de Londres et le prie de faire rapatrier aux frais de la maison Gradis tous les officiers français faits prisonniers.

« ....Vous avez ordre de notre part, et pour notre compte, de leur fournir tout l'argent dont ils pourraient avoir occasion, en écrivant à votre ami dans le port où ils seront conduits, de les voir et de leur offrir ce qu'ils demanderont. Je compte assez sur votre amitié pour espérer que vous voudrez bien me rendre ce service. Vous ne sauriez m'en rendre de plus signalé. »

En 1830, en débarquant en Algérie, l'armée française trouvait

[1] Voici encore un curieux témoignage :

« J'ai reçu la lettre que vous m'avés fait l'honneur de m'écrire, le 8 septembre dernier, relativement aux contributions auxquelles vous avés assujetti les Juifs de Saint-Domingue pour subvenir à quelque dépense d'utilité publique, dans la colonie. Le Roy à qui j'en ai rendu compte a approuvé ce que vous avés fait à cet égard, mais je crois devoir vous observer que vous ne devés faire usage de ces contributions extraordinaires qu'avec la plus grande modération et la plus grande retenue, car les Juifs, quoique d'une religion différente, *sont des hommes libres très utiles à l'Etat et à la colonie par leur attachement à la culture et leur habilité dans le commerce, et qui, s'ils y étoient contraints par des traitements trop rigoureux, pourraient porter chés l'étranger leur fortune et leur industrie.* » 18 janvier 1765. Lettre du Ministre au comte d'Estaing, gouverneur général des Isles françaises sous le Vent.

en plein pays ennemi des amis, des guides, des interprètes : c'étaient les Juifs, heureux d'accourir sous ce drapeau tricolore qui devait apporter dans ses plis la liberté et la tolérance.

Dans un rapport de 1866 adressé au Ministère du Commerce et des Travaux publics, la Chambre de Commerce de Rouen réclamait pour les Juifs d'Algérie les droits de citoyens, en disant : « Ils savent qu'avec ce titre ils n'ont rien à redouter des caprices du despotisme oriental, et que toutes les avanies auxquelles leurs coreligionnaires ont été en butte depuis tant de siècles ne pourront les atteindre à l'abri du drapeau de la France. » Le rapport de 1866 disait bien autre chose encore. Il disait que les expéditions de Rouen pour l'Algérie, qui en 1840 étaient à peine de 800,000 fr., montaient en 1863 à près de 28 millions, grâce aux Juifs. Il ajoutait enfin que seuls les Juifs d'Algérie pouvaient soutenir au profit du commerce français la lutte contre l'Angleterre.

A la date du 31 janvier 1898, le ministre du Commerce recevait des plaintes amères à propos de l'antisémitisme algérien, des plaintes venues de Rouen : « Toutes transactions sont actuellement suspendues au grand détriment de la place de Rouen, qui trouve sur le marché algérien l'un de ses plus importants débouchés. Les soussignés attendent avec confiance de la part du gouvernement une intervention immédiate de nature à ramener en Algérie le calme nécessaire à la sécurité des personnes et à la reprise des affaires. »

Mais élevons la question : il ne s'agit pas de quelques chiffres. Il s'agit de la part même que la France saura se faire dans ce vaste continent africain ouvert aujourd'hui à l'Europe. C'est par les Juifs que peut être soudée la chaîne qui reliera l'Algérie au Sénégal à travers le Sahara et le Soudan. Les Juifs algériens sont les premiers anneaux de la chaîne. Pour les autres, déjà le journal *la France algérienne* du 15 novembre 1845 en signale l'importance : « ...Le fait de l'existence de ces tribus est à lui seul plein d'intérêt pour la science ethnographique et pour l'archéologie. Mais il a une importance plus grande encore. La plupart de leurs membres pénètrent profondément dans l'intérieur de l'Afrique. Ils y entretiennent des relations étendues. Tous sont allés jusqu'à Timimout ; un très grand nombre guide les caravanes jusqu'à Tombouctou, où

se fait un commerce étendu..... Peut-être la race juive est-elle destinée à devenir le principal élément de la civilisation des peuples arabes. » Et j'ajoute, le principal élément de l'extension française en Afrique.

Lorsque la Commission du chemin de fer transsaharien se réunit, elle ne manque pas de consulter un explorateur des plus hardis qui connaissait le pays : c'était un pauvre diable qui n'avait d'autre instruction que l'instruction primaire acquise dans les écoles juives du Maroc. Pris de la passion des voyages, il se procura un ballot de marchandises, qu'il chargea sur un âne, et, au prix de mille périls, il réussit à pénétrer dans la mystérieuse ville de Tombouctou ! C'était le rabbin Mardochée Aby Serour, à qui la Société de géographie de Paris donna une médaille d'or (1871). Frappé des résultats féconds obtenus par l'explorateur, frappé de son esprit d'observation et d'initiative, le consul français au Maroc, M. Beaumier, demandait qu'on fît venir à Paris le rabbin Mardochée pour le préparer, par une éducation scientifique, aux grands voyages dont il avait le goût et qui pouvaient être si féconds. Et à qui demandait-il d'intervenir ? A l'Alliance israélite. Je lis dans le *Bulletin de l'Alliance israélite*, année 1873 : « Sur les explications dont M. Beaumier accompagne sa proposition, le Comité décide que le rabbin Mardochée peut venir à Paris. »

Ah ! cette admirable *Alliance israélite,* comme on la méconnaît ! N'a-t-on pas été jusqu'à en réclamer la suppression ? Œuvre cosmopolite, œuvre internationale, œuvre anti-française. En effet, l'*Alliance israélite* ne confie ses écoles qu'aux instituteurs et aux institutrices dont les capacités ont été reconnues à Paris aux examens de l'Hôtel de Ville..... « Je les ai vues, ces petites Orientales, — écrivait Maxime du Camp après sa visite à l'École Bischoffsheim, — je les ai vues, ces petites Orientales, au milieu de leurs compagnes, vêtues comme elles, et parlant un français irréprochable..... Elles retourneront aux contrées du soleil où le muezzin chante dans la galerie des minarets, où les chiens errants vaguent à travers les rues, où les sentinelles accroupies tricotent devant la porte du corps de garde ; elles rentreront au milieu d'une civilisation si ancienne et demeurée si stationnaire qu'elle en est redevenue bar-

bare; elles y importeront la civilisation moderne, la civilisation française; elles la professeront, pour ainsi dire, dans les écoles qu'elles auront à diriger, et ce sera au bénéfice de notre influence...

« Cette œuvre, qui est une œuvre de moralisation et de propagande, où notre renom ne peut que grandir en Orient, est précieuse et mérite d'être encouragée. Si le gouvernement accordait le passage gratuit aux filles d'Israël qui viennent s'imprégner de nos idées pour les répandre autour de leurs berceaux, il agirait sagement... »

Le gouvernement n'ignore pas le rôle bienfaisant de l'Alliance israélite. Voyez ces quelques lignes d'une lettre de M. Féraud, ministre de la République française au Maroc : « Les écoles françaises fondées par l'Alliance israélite à Mogador ont appelé mon attention toute particulière pendant mon séjour dans cette ville. Il serait à désirer que cette œuvre si utile pour répandre au Maroc la connaissance de la langue française fût favorisée ici par l'envoi d'instituteurs et d'institutrices supplémentaires... »

J'ajoute — il faut tout dire — que ce document, adressé par M. Féraud à M. de Freycinet, Président du Conseil, ministre des affaires étrangères, ne m'a pas été remis par une dame voilée. — J'en appelle au secrétaire de l'Alliance israélite, qui, dans le Bulletin du mois dernier, nous apprend un nouveau fait très intéressant : l'ouverture d'une école à Téhéran.

J'ai connu des patriotes qui se félicitaient jadis parce que le Shah de Perse avait pour médecin un Français. — Le Shah de Perse vient d'envoyer une belle souscription à cette école juive où l'on enseignera le français! C'est le cas de dire que l'antisémitisme est plus qu'un crime : c'est une faute. — C'est ce que répétait encore le *Temps* d'avant-hier. N'a-t-il pas déclaré que crier : « A bas les Juifs! » dans cet Orient où l'*Alliance* a ses écoles, « c'est faire une œuvre mauvaise pour la patrie »?

Mesdames et Messieurs, tous les ans, à l'occasion du 14 juillet, vous lisez dans les journaux les comptes rendus de la Fête nationale, qu'on célèbre non seulement en France et dans les colonies, mais encore dans bien des pays étrangers, et sur les points les plus éloignés. On la célèbre à Rio de Janeiro, à Pernambouc, à Manaos, à San Salvador, à San Francisco, à Buenos-Ayres. Dites-vous bien

qu'il y a là des Juifs alsaciens qui ont émigré des provinces annexées et qui se souviennent de la mère-patrie. Dites-vous encore que ces vaillants compatriotes travaillent au loin à assurer des débouchés à notre commerce et à augmenter le chiffre de nos exportations !

Mesdames et Messieurs, on parle beaucoup de nos jours de nationalisme, d'internationalisme... et l'on part de là pour attaquer les Juifs. — Ce n'est pourtant pas un Juif qui a écrit ces lignes :

« Quel état, mon fils, que celui d'un homme qui, d'un trait de plume, se fait obéir d'un bout de l'univers à l'autre ! Son nom, son seing n'a pas besoin, comme la monnaie d'un souverain, que la valeur du métal serve de caution à l'empreinte, sa personne a tout fait, il a signé, cela suffit... Ce n'est pas un temple, ce n'est pas une seule nation qu'il sert ; il les sert toutes, et en est servi : c'est l'homme de l'Univers... « Quelques particuliers audacieux font armer les rois, la guerre s'allume, tout s'embrase, l'Europe est divisée ; mais ce négociant anglais, hollandais, russe ou chinois, n'en est pas moins l'ami de mon cœur : nous sommes sur la superficie de la terre autant de fils de soie qui lient ensemble les nations et les ramènent à la paix par la nécessité du commerce. »

Ce que je viens de lire est de Sedaine, dans sa comédie *Le Philosophe sans le savoir,* jouée en 1765. — Et cela n'a pas soulevé, que je sache, l'indignation des nationalistes de l'ancienne France, qui ne connaissait pas, comme celle d'aujourd'hui, les chemins de fer, les télégraphes, les téléphones, toutes choses internationales.

Sedaine a raison : le commerce est international, et c'est au service de cette chose internationale qu'il faut mettre aujourd'hui toutes les forces vives de la nation, à commencer par la guerre et la marine. Ce n'est pas moi qui le dis : c'est un grand citoyen anglais qui a l'amour, l'orgueil de la patrie : « Le commerce est le premier des intérêts politiques... La guerre et la marine préparent la défense de nos marchés et la protection de notre commerce... Notre premier devoir est le développement et le maintien des grandes entreprises agricoles, industrielles et commerciales dont le bien-être et peut-être la vie de notre population multipliée dépendent... [1] »

[1] *Joseph Chamberlain, Revue de Paris,* 15 décembre 1898.

Vous rappelez-vous le fameux emprunt français de 1871 ?

Nous demandions 5 milliards, on nous en offre 40. C'est le plus grand succès financier que l'on ait jamais constaté. Et la France tressaillit d'orgueil quand elle vit son crédit demeuré debout dans la défaite, demeuré si haut que la Prusse victorieuse n'aurait pas espéré d'y atteindre. Mais où le patriote admire, l'économiste explique, et M. Leroy-Beaulieu a donné la clef de cette colossale opération financière. C'est l'action simultanée des financiers internationaux qui a fait monter la souscription à un chiffre inouï jusqu'alors ; c'est la Banque internationale qui, par ses innombrables ramifications, a fait affluer vers Paris en détresse les capitaux du monde entier et a donné à la France le plus éclatant témoignage de confiance qui ait jamais été donné à une nation. Le vainqueur fut jaloux du vaincu.

Mais combien d'autres services n'ont pas été rendus par les Juifs, grâce à ces relations internationales qu'ils ont toujours fait tourner au profit du pays dont ils étaient citoyens ! Le maréchal de Saxe, le glorieux vainqueur de Fontenoy, disait que ses armées n'étaient jamais mieux approvisionnées que lorsqu'il s'adressait aux Juifs.

Lorsque la Grande Armée prit ses quartiers d'hiver en 1806, sur la Vistule, Napoléon Ier eût été bien embarrassé sans les Juifs qui assurèrent les subsistances. Les subsistances en temps de guerre ! On sait quelle importance y attachait le vainqueur d'Iéna et de Friedland, qui écrivait à Talleyrand : « Battre les Russes, si j'ai du pain, est un enfantillage ! Ces trois cent mille rations de biscuit et ces dix-huit ou vingt mille pintes d'eau-de-vie qui peuvent nous arriver dans quelques jours, voilà ce qui déjouera les combinaisons de toutes les puissances. »

En juin 1795, quand Paris était menacé de la famine, un commissaire des guerres fit afficher sur les murs de la capitale un appel aux Juifs. La *Revue de la Révolution française* a publié, dans son numéro du 16 janvier 1892, cet appel où l'on invite les Juifs, en reconnaissance des droits de citoyens qui viennent de leur être conférés, à secourir la capitale affamée, à faire venir des blés de l'étranger. « Eux seuls, ajoute l'auteur du placard, peuvent mener

cette entreprise à bonne fin, vu leurs nombreuses relations dont ils doivent faire profiter leurs concitoyens. »

« La France aux Français ! » Voilà ce que vous entendez répéter quelquefois bruyamment. Place alors au Juif alsacien Cerf Beer, dont Louis XVI reconnaissait les services patriotiques. Cerf Beer ne recevait-il pas ses lettres de naturalité parce que « la dernière guerre ainsi que la disette qui s'est fait sentir en Alsace pendant les années 1770 et 1771 lui ont donné l'occasion de donner des preuves du zèle dont il est animé pour notre service et celui de l'État » ? C'est ainsi que s'exprimait le roi par les lettres-patentes délivrées à Versailles en 1775.

La France aux Français ! Place encore à ces Juifs de Metz qui, en 1727, sur des bruits de guerre, « firent entrer dans Metz en six semaines de temps deux mille chevaux pour le service des vivres, et plus de cinq mille autres pour la remonte de la cavalerie ».

Place également à ces bons citoyens si connus sous le nom de Juifs portugais, dont les lettres royales de 1776 confirmaient les privilèges, en reconnaissant combien ils avaient contribué à l'extension du commerce en France et au bien-être général du royaume.

J'ai parlé plus haut de la lettre de change, inventée, dit-on, au moyen âge par les Juifs. — Au temps où Alger était un nid de pirates, comment les Chrétiens tombés aux mains des corsaires auraient-ils pu payer leur rançon et revenir dans leur pays ? Envoyer directement la rançon à Alger eût été une imprudence de la part des familles des captifs, car l'argent eût été gardé sans que le prisonnier fût rendu : « Heureusement les Juifs, qui possédaient des correspondants dans toutes les villes de quelque importance, étaient des intermédiaires sûrs et capables. Les amis de l'esclave faisaient donc leur versement entre les mains d'un banquier juif de Livourne, de Gênes, de Venise, de Naples, de Barcelone, de Lisbonne, de Hambourg, d'Amsterdam ou de Marseille, lequel avisait son correspondant à Alger, qui intervenait dans le rachat et désintéressait le patron. Souvent aussi l'opération se traitait exclusivement à Alger, et le négociant juif faisait une avance de fonds pour laquelle l'esclave racheté lui consentait, par devant le chancelier de sa nation, une obligation payable dans l'une des villes que je viens de nommer.

Par leurs opérations de banque, les Israélites ont beaucoup facilité les rachats d'esclaves, et il est certain qu'ils ont rendu de grands services aux chrétiens tombés au pouvoir des corsaires algériens [1]. »

Quand on parle de la prospérité publique et des Juifs, il ne faut pas oublier leur part dans les choses de l'agriculture, cette agriculture qu'on leur a tant reproché de ne pas connaître.

Le Juif ne pas connaître l'agriculture ! Mais le Juif est né agriculteur ! Mais les plus belles fêtes juives sont les fêtes de l'agriculture ! Mais autrefois, dans la Palestine, le Juif ne connaissait d'autres instruments de travail que la bêche et la charrue ! Lui aussi aurait pu revendiquer comme sienne la fameuse devise : « *Ense et aratro !* »

Le vin, l'huile que l'on récoltait en Palestine étaient renommés, et bien d'autres produits encore. Strabon a parlé de ces magnifiques palmiers de Judée qui faisaient l'admiration de l'antiquité. Pline a rappelé que les dattes de Jéricho étaient les plus estimées du monde, et que le baume de la Judée était un parfum unique, non moins qu'un remède des plus précieux et des plus recherchés. Lorsque Hyram de Tyr expédiait au roi Salomon des matériaux nécessaires à la construction du Temple et lui envoyait une grande quantité d'ouvriers, que demandait-il comme paiement ? du blé et de l'huile de Palestine. Le livre des Rois vous en dira le poids et la quantité.

Si plus tard, pour des raisons trop longues à rappeler ce soir, les Juifs ont dû renoncer au métier de leurs ancêtres, ils ont fait voir qu'ils ne l'ont pas complètement oublié. Ils y sont revenus avec le plus grand succès dès que l'occasion s'en est offerte. Déjà, en Espagne, ils passaient pour d'excellents agriculteurs et travaillaient la vigne ; ils récoltaient les excellents vins comme le malaga, l'alicante, le xérès.

Un professeur de l'Université de Cracovie s'exprime ainsi en 1807 à propos de la Gallicie : « La civilisation est ici au plus bas degré ; le paysan ne connaît ni ses devoirs de citoyen, ni ceux de mari, ni ceux de père. Il ne connaît qu'une seule chose : l'eau-de-vie. Une

[1] Haddeys, *Livre d'or des Juifs algériens.*

seule espèce d'hommes paraît mériter en Gallicie de demeurer dans ce pays aussi beau que fertile : je parle des Israélites. »

Les Israélites ont-ils démérité depuis? Non. Je vous renvoie aux *Impressions de Gallicie*, publiées récemment par M. Clémenceau.

Dans le Minnesota, dans l'Orégon, dans le Colorado, dans l'Arkansas, vous trouvez des Juifs occupés au travail des champs. « Les colons juifs tiennent le premier rang, dit le journal *The New Times* du 11 mai 1883. Jeunes et vieux, le matin, le soir, ils ne semblent jamais se reposer. »

Dans la New-England, là où des chrétiens, agriculteurs de père en fils, avaient échoué, des émigrants juifs viennent s'installer. Trois cent quatre-vingts familles juives vivent disséminées dans les fermes situées sur les confins du Maine et du Connecticut, fermes abandonnées par les propriétaires, las et découragés par leurs insuccès. Les nouveaux colons travaillent avec acharnement et réussissent. Au dire de toutes les personnes qui ont suivi cette tentative d'un intérêt si grand pour l'avenir de la colonisation juive, rien ne peut donner une idée plus forte de l'énergie et de l'esprit d'initiative de ces colons juifs, choisis avec discernement, que ce succès obtenu par ces « individual farmers ».

Près d'Odessa, le Conseil municipal abandonne à deux pauvres Juifs un lopin de terre dont personne ne veut : « Nous engageons vivement le lecteur, dit le journal russe, à aller voir comment les deux Juifs, à peu près sans fortune, mais doués d'une énergie extraordinaire, sont arrivés à transformer ce lopin de terre en champ de culture de premier ordre. Depuis la première récolte 1891 jusqu'à nos jours, nos fermiers ont obtenu aux expositions périodiques d'agriculture : une médaille d'or, trois médailles d'argent et une médaille de bronze. La Société impériale de culture maraîchère leur a décerné en 1895 le diplôme d'honneur, ainsi que le titre de sociétaire *honoris causa* [1]. »

[1] Un rapport qui remonte à une dizaine d'années déjà constate que, dans le gouvernement de Kiew, il y a près de 10,500 Juifs des deux sexes qui sont laboureurs. Dans le gouvernement de Wilna on trouve près de 3,000 Juifs laboureurs ; il y en a également un très grand nombre dans le Caucase. Dans la ligne de Liwansk, sur 100 familles, les 9/10 s'occupent d'agriculture.

Dans son numéro du 15 mars 1898, la *Revue des Deux-Mondes* donne d'intéressants détails sur la Sibérie : « Il y a peu d'années encore, le nom de la Sibérie n'éveillait dans l'esprit des Européens de l'Ouest que l'idée de sinistres bagnes perdus au milieu d'immensités glacées... Aujourd'hui la Sibérie commence à s'ouvrir ; le moment est proche où le chemin de fer permetira d'en exploiter les ressources; le sol est très riche... Quant à la population, elle est essentiellement agricole : l'élément rural qui comprend les 9/10 des habitants, est un bloc compact de paysans. »

Il y a nombre de Juifs parmi ces paysans, car, si j'en crois l'auteur de l'article, « Israël a ses représentants jusque dans les villages » ; la petite ville de Kaïnsk, entre l'Omsk et l'Obi, a mérité, par la quantité des Juifs qui y habitent, le nom de Jérusalem de la Sibérie. J'ajoute, d'après les documents officiels, que ces Juifs agriculteurs méritent de servir de modèles. Ah, si la Russie savait mieux tirer parti de ses Juifs ! Le chemin de fer Transcaspien a 1.400 kilomètres de longueur ; il couvre ses frais par le seul transit du coton. Et la part des Juifs est d'un bon tiers dans ce seul transit !

Je pourrais multiplier les exemples. Et nous ne sommes qu'à l'aurore du mouvement qui porte les Juifs vers l'agriculture. La jeune génération de l'Ecole du Plessis-Piquet a déjà fait ses preuves dans les Expositions agricoles. Attendons ce qu'elle donnera un jour. Attendons ce que nous donneront ces jeunes Orientaux que l'Alliance israélite envoie à l'Institut agronomique de Paris. Ce sera tout profit pour les pays où ils iront plus tard, témoin ces chiffres éloquents sur les colonies agricoles de Palestine :

A Zichron-Jacob — entre Caïffa et Césarée — est une colonie qui rapportait au gouvernement turc environ 1.200 francs. Depuis l'arrivée des Juifs, les impôts perçus par le gouvernement sont de 32.000 fr. Rischon-le-Zion était un vrai désert : c'est à peine si l'on pouvait en retirer 7 à 800 francs de contributions. « Nous avons payé cette année 45.000 francs, et nous ne sommes pas au bout », m'écrit l'infatigable directeur de ces colonies, M. Scheid.

Mesdames et Messieurs, le travail agricole m'amène à dire un mot du travail manuel, bien longtemps aussi dénié aux Juifs. « Les Juifs ouvriers ! Y en a-t-il donc? Je croyais qu'il n'y avait que des

banquiers. » Cette boutade, qu'on prête à un savant, ne tient pas devant les faits. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'œil sur l'intéressante étude de M. Soloweitschik, *Un prolétariat méconnu*. C'est par milliers, j'allais dire par millions, qu'il faut compter les ouvriers juifs. L'auteur de la brochure dont je parle donne un chiffre de 60,000 pour l'Angleterre seulement. En Amérique, il y a des villes comme Chicago, Philadelphie, où le nombre des ouvriers juifs est supérieur à celui des chrétiens. Il est des pays comme la Roumanie, où la plupart des métiers sont exercés par les Juifs. « Ils ne reculent devant aucun métier, ne craignent ni la dureté, ni même la répugnance de certains travaux. » D'après un rapport présenté au Parlement anglais, en 1893, sur la Russie, la classe ouvrière serait de près d'un million et demi de personnes. Parlerai-je de leur activité, de leur habileté, de leur supériorité même dans bien des métiers ? « Tout ce dont la bourgeoisie de Wilna, riche ou pauvre, distinguée ou vulgaire, a besoin pour le vêtement, la nourriture et l'habitation, dans les limites du nécessaire, ou du joli et de l'agréable, tout est fabriqué par les Juifs. »

Au surplus, voici un détail qui ne laisse pas d'être piquant : « Pour les travaux concernant les toitures on emploie spécialement les Juifs ; s'il faut couvrir de zinc la coupole d'une église ou la revêtir d'une couleur à l'huile bleue ou verte, s'il faut rafraîchir la dorure brillante de la croix, c'est toujours le Juif qui entreprend ce travail hasardeux et qui l'exécute. »

Mais je n'aurais pas besoin de sortir de France pour montrer combien le travail manuel est en honneur chez les Juifs et combien ce travail est apprécié. Il me suffirait de parler des Ecoles professionnelles de garçons et de filles et de rappeler leur part glorieuse dans les expositions universelles et de Paris, et de l'étranger. En 1889, en 1878, et en bien d'autres circonstances, le jury leur a prodigué les diplômes d'honneur et les médailles d'or.

J'ai parlé plus haut des Juifs d'Alsace. Ils ont été les premiers à ouvrir en France des écoles d'arts et métiers. L'Ecole de travail de Strasbourg a été fondée en 1825 ; celle de Mulhouse en 1840. Et bien des écoles professionnelles chrétiennes, ouvertes en France, ont pris modèle sur ces écoles. N'est-ce pas un homme des plus compé-

tents, Jean Macé, qui a dit que les écoles juives de Strasbourg et de Mulhouse avaient le mieux résolu, en France, la question de l'enseignement professionnel ?

Mesdames et Messieurs, je regrette de ne pouvoir m'arrêter ce soir sur les services que les Juifs ont rendus dans les lettres, les sciences, les arts. J'ai parlé de ce qu'ils ont fait au moyen âge pour le commerce. Mais le commerce ne réunit pas seulement des intérêts, il réunit des idées et, trois siècles durant, comme le dit un écrivain, les Juifs ont été les rouliers de la pensée entre l'Orient et l'Occident. Je pourrais dire, dans un sens plus étroit, qu'ils le sont encore aujourd'hui, car ils ont joué un rôle principal dans la construction des chemins de fer, des télégraphes, des transatlantiques. Ils le sont encore par les services qu'ils ont rendus dans l'imprimerie depuis le jour où le Juif Soncino publie tous ces livres sacrés si estimés des bibliophiles du xve siècle, jusqu'au jour où George Sand, Balzac, Dumas père, Dumas fils et tant d'autres écrivains célèbres sont mis à la disposition du plus humble, grâce à cette collection connue dans le monde entier sous le nom de collection Michel Lévy !

Dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Renan a parlé avec gratitude de Michel Lévy, et le célèbre écrivain n'a pas oublié l'époque où le grand éditeur juif vint trouver le jeune savant, encore obscur, dans sa mansarde et lui offrit de réunir en volume quelques articles.

Editeurs, imprimeurs, est-il de plus précieux agents de civilisation ? Ce sont les imprimeurs juifs qui ont répandu la connaissance de la langue hébraïque au xve siècle, qui ont publié tant d'exemplaires de la Bible, tant de traductions en langue vulgaire, et qui ont si puissamment contribué à ce grand mouvement religieux, la Réforme. Je ne dois pas oublier les femmes, en parlant de l'imprimerie ; car plusieurs d'entre elles ont ouvert d'importantes maisons à différentes époques pour faire d'utiles publications. C'est ainsi que Régina Nassi, l'épouse du duc de Naxos, la fille de cette fameuse Gracia à qui Samuel Usque dédiait ses ouvrages, ouvrit dans son propre palais du Belvédère, à Constantinople, une imprimerie, d'où sortirent nombre de livres savants de tout genre.

Détail intéressant! avant même la découverte de l'imprimerie, les Juifs se faisaient remarquer par les soins qu'ils apportaient dans leurs manuscrits; quelques-uns de leurs calligraphes, en Espagne notamment, étaient des artistes d'un goût et d'une habileté rares. Ils avaient choisi pour leurs ouvrages un caractère simple et élégant, tel que les plus fameuses maisons d'imprimerie de l'époque, Plantin à Anvers, Robert Estienne à Paris, n'hésitèrent pas à l'imiter et à l'adopter.

Mesdames et Messieurs, il y a loin, bien loin de la presse grossière aux caractères de bois avec laquelle Guttemberg imprimait sa Bible, à nos machines si perfectionnées qui fournissent en peu d'heures ces tirages prodigieux de journaux du soir et du matin. La vapeur, l'électricité sont pour quelque chose dans le développement si considérable de cette puissance moderne, la presse. Mais le créateur de la presse à bon marché, celui à qui l'on doit la feuille quotidienne à cinq centimes, n'est-ce pas un Juif? Faut-il rappeler le nom de Polydore Millaud, le fondateur du *Petit Journal?*

Et que dire de la médecine! Là encore les services sont incalculables, depuis l'époque où Richard Cœur-de-Lion, qui chassait les Juifs, priait Maïmonide de venir le soigner, jusqu'à celle où le bourgmestre antisémite de Vienne inscrit dans le budget municipal un crédit pour les ambulances urbaines du docteur Nachtel.

Que de fois n'ai-je pas entendu raconter que, lors du choléra en Alsace, il y a un demi-siècle, nombre de chrétiennes coururent chez les femmes juives et les prièrent de leur apprendre à saler la viande? Ce qui est un hommage rendu à l'excellence de nos lois hygiéniques. Le même fait s'est reproduit en Amérique, il y a quelques années[1].

[1] Dans les *Annales de Médecine* de février 1841, le professeur Wawruch remarque que sur 3,864 malades qu'il a observés à la clinique de Vienne, il a trouvé 206 attaqués du ver solitaire, parmi lesquels trois Juives seulement : ce qui l'a d'autant plus frappé, que dans une pratique de trente-quatre ans, il n'a trouvé qu'un seul Israélite atteint de cette maladie. Il explique cette observation pathologique par ce fait que les Israélites ne se nourrissent pas de viandes impures : ce qui le confirme dans cette observation, c'est que les trois Juives en question ne se sont pas abstenues de pareilles viandes.

C'est toute une littérature que la littérature médicale juive, à commencer par ces vieilles lois hygiéniques de la Bible et du Talmud pour aboutir aux savants travaux des princes de l'art d'aujourd'hui. Ah! si les médecins juifs avaient été méchants! Cette Europe du moyen âge, dont vous connaissez les persécutions, était en partie entre leurs mains. Des papes, des empereurs, des rois, des princes, leur confient le soin de leur vie. C'est la famille juive des Hamon qui, pendant des siècles, fournit les médecins aux sultans. François Ier, pendant sa maladie, demande des médecins juifs à Soliman et à Charles-Quint. Léon X, Paul III, Jules III ont des médecins juifs. Le frère de saint Louis, Alphonse de Poitiers, souffrant des yeux, réclame un oculiste juif. Après l'expulsion des Juifs d'Espagne, nombre de villes y manqueront de soins médicaux. Que ne doit pas aux Juifs cette école de Salerne qui jeta autrefois un si vif éclat, où l'on enseignait la science d'Hippocrate et de Galien en grec, en arabe, en hébreu? Longtemps en Europe, Salerne n'eut d'autre rivale que la Faculté de Montpellier, devenue aussi, grâce aux Juifs, un centre d'études médicales.

C'est encore un Juif, Hacquin de Vesoul, médecin de Jean sans Peur. Et Lopez, médecin d'Élisabeth, reine d'Angleterre, et Levison, que Gustave III de Suède fera venir à Upsal, et Silva, que l'impératrice Catherine de Russie veut attirer à sa cour et que Voltaire a immortalisé dans ses vers[1] ! C'est encore un Juif, ce Pereire qui s'occupait de l'éducation des sourds-muets, dont Buffon parlait avec éloge dans son *Histoire naturelle*, et qui avait pour amis et admirateurs Rousseau, Diderot, d'Alembert. Je laisse de côté les Germain Sée, les Marc Sée, les Hayem, les Javal, membres de notre Académie de médecine, et tant d'autres illustrations scientifiques dont la France s'honore à juste titre et à qui l'on doit tant de découvertes précieuses.

Il faut des médecins, il faut des avocats

dit un vers connu. Il faut bien autre chose encore, et il est une

[1] Malade et de douleurs sur un lit accablé
Par l'éloquent Silva vous êtes consolé.
Il sait l'art de guérir autant que de plaire.

science dont l'utilité est démontrée chaque jour davantage, une science dont l'écrivain Bersot a dit « qu'elle ne permet pas qu'on l'ignore, car elle agite et remue le monde » ; je parle de l'économie politique. Et, à ce propos, je poserai volontiers une question : si vraiment les Juifs sont des accapareurs, pourquoi les voit-on parmi les collaborateurs les plus actifs de ceux mêmes qui se proposent, suivant l'expression d'un économiste célèbre, « de rendre l'aisance aussi générale que possible » ? On connaît la fameuse formule qui exprime si bien l'idéal de la justice ici-bas : « A chacun selon sa capacité ; à chaque capacité suivant ses œuvres. » C'est la formule de l'école saint-simonienne, où l'on trouve au premier rang les Rodrigue et les Pereire.

Au surplus, j'en aurais long à dire si je devais citer tous les économistes juifs, hommes de science et hommes de cœur, qui n'ont jamais marchandé leur dévouement à la patrie. Que de fois Leone Levi n'a-t-il pas représenté l'Angleterre dans les congrès étrangers ! Que d'études remarquables sur l'épargne, sur la coopération, sur la protection du travail dans les fabriques, l'Italie ne doit-elle pas à Luzzatti ? Et Joseph Körosi, de Buda-Pesth, et Édouard Millaud, et Alfred Neymark, et combien d'autres encore faudrait-il nommer dont les avis sont réclamés, dont l'expérience est mise à profit tous les jours par des milliers de concitoyens et qui ont leur part dans cette vaste littérature illustrée par les Adam Smith, les Turgot, les Jean-Baptiste Say, les Bastiat !

Je lisais l'autre jour dans les *Pattes de Mouches* de Sardou : «Montrez-moi un monsieur assis dans un fauteuil à bascule américaine comme celui-ci, devant une table flamande, et buvant dans de la porcelaine de Saxe une liqueur chinoise, en fumant du tabac turc après un dîner à la russe où il a causé sport en anglais à sa femme, qui lui a répondu musique en italien, je vous dirai tout de suite : « C'est un Français ! »

Eh bien ! montrez-moi un monsieur qui est abonné au *Petit Journal*, fondé par Millaud, le créateur de la presse à bon marché, qui, chaque matin, au lieu de thé ou de café prend le chocolat introduit en France par les Juifs d'Espagne, qui, à midi, s'exclame devant un pâté de foie gras, trouvaille des Juifs d'Alsace, qui ne

manque pas à l'Opéra un seul des ballets de Meyerbeer, tandis que Madame raffole des romances de Mendelssohn, se teint les cheveux avec de l'eau des Fées de Sara Félix, et use de l'alcool de menthe de Ricqlès, je dirai : «Voilà des gens qui se lèvent et qui se couchent au cri de : A bas les Juifs.»

Mais alors quoi ? Il faut donc crier : « Vivent les Juifs ! » Les Juifs ne commettent pas d'abus? Les Juifs n'ont pas de défauts ! Ah, si ! Et je réclame hautement, très hautement pour eux la permission d'en avoir. Les Juifs, pas de défauts ! Et les droits de l'homme ! Mais le Juif n'a pas plus de défauts que les autres ; les statistiques criminelles prouvent même qu'il en a moins.

Et quand on aura relevé contre lui nombre de délits commis pour fraude, usure, récel, il est un délit qu'on ne relèvera pas : le délit d'ivresse, source des fautes et des crimes. Le Juif ne connaît pas cette plaie qui fait des ravages effroyables et qu'on appelle l'alcoolisme. Le Juif se plaît dans son intérieur et ne va pas au cabaret ; la Juive aussi se plaît dans son intérieur et sait le rendre agréable, et tous deux ont l'amour du foyer où l'on contracte les habitudes de travail, d'ordre et d'économie, gages du succès dans la vie. De fougueux antisémites, qui ont fouillé les statistiques, ont dû le reconnaître, et je ne saurais mieux terminer ma conférence qu'en vous lisant ce que disait, un jour, le Ministre de l'Instruction publique en Roumanie :

« Croyez-vous que vous puissiez régler la question juive par des lois et des règlements ? Non. Depuis huit ans que vous luttez par des moyens de répression, qu'avez-vous obtenu ?... Rien, absolument rien. Savez-vous comment vous pouvez résoudre cette question ? Je vais vous le dire : permettez-moi de citer devant l'Assemblée un fait qui s'est passé dans la Société de la jeunesse de Jassy : « Un soir nous avions discuté la question juive jusqu'à trois heures du matin, sans pouvoir nous convaincre les uns les autres, comme il arrive toujours, lorsque la passion s'en mêle. En sortant pour rentrer chez nous, nous apercevons un pauvre Juif, presque à la porte de la maison que nous quittions, qui travaillait de son métier à trois heures après minuit, un vrai tableau de Rembrandt, tandis que d'un cabaret voisin sortaient trois ouvriers roumains, pleins de

vin et chantant des chansons patriotiques. Je montrai alors ce contraste à mes contradicteurs, en leur disant: «Voilà la question juive! Voulez-vous lutter victorieusement avec les Juifs? Soyez travailleurs, sobres, économes comme eux et vous n'aurez rien à craindre. Ce que j'ai dit, je le répète aujourd'hui : « C'est dans la concurrence du travail qu'est la solution de la question juive ! »

Dans la libre concurrence du travail et dans l'égalité des droits pour tous.

Egalité civile, tolérance! Voilà ce que réclament les moralistes au nom de la justice.

Voilà ce que réclament les philanthropes au nom de l'humanité.

Voilà ce que réclament les économistes au nom de l'intérêt.

C'est, d'ailleurs, un économiste qui a dit cette grande vérité :

« L'état, c'est, avant tout, la justice organisée. »

APPENDICE

Le 22 mai 1718, M. le contrôleur général Leblanc écrivit à M. de Courson, sous-intendant de Bordeaux, pour lui demander secrètement des renseignements sur les Juifs de Bordeaux et sur leur situation de fortune. Il demandait aussi un état détaillé de leurs familles.

M. de Courson répondit, le 11 juin, qu'il existait à Bordeaux environ 100 familles juives, dont 70 avaient de quoi subsister et contribuaient par leurs aumônes à faire vivre les 30 autres qui étaient pauvres; qu'avec les femmes et les enfants, elles formaient une population de 4 à 500 personnes; que ces Juifs étaient d'une grande utilité à la ville et les seuls qui entendissent quelque chose au commerce, surtout à celui de la banque, qu'ils étaient très dociles et avaient bonne conduite.

. . . . . .

Il mentionne les services qu'ils ont rendus à la Cité de Bordeaux; ils ont, en diverses occasions, prêté des sommes considérables à la ville sans aucun intérêt; en 1709, lors de la disette, ils ont avancé de fortes sommes pour l'achat des blés que M. de la Bourdonnaye a fait faire. Un seul avait prêté 12,000 livres. Ils ont refusé l'intérêt qu'on leur offrit. En 1710 autre prêt, en 1712, nouveau prêt de 100,000 livres pour le même objet, toujours sans intérêt. En 1715, alors qu'une crise com-

merciale amenait beaucoup de faillites à Bordeaux, les Portugais ont payé toutes leurs dettes et ont soutenu de leur crédit la place de Bordeaux.

Leur principal commerce, ajoute M. de Courson, est de prendre les lettres de change et d'introduire l'or et l'argent dans le royaume; ils en ont porté à la monnaie de Bordeaux pour des sommes considérables depuis l'extinction des billets de banque; *ils font leur commerce avec honneur, et sans eux, le commerce de Bordeaux et celui de la province périraient infailliblement.*

(Cité par Malvezin, *Juifs de Bordeaux.*)

***

Dans un mémoire pour la communauté contre les prétentions de M. de Brancas, il est dit :

« Les soldats de la garnison de la ville de Metz sur le point de se révolter en différentes occasions, faute de vivres, ont été apaisez par le payement de leur prest, avancé par le crédit de la communauté.

» Les habitants de la même ville ont été garantis plusieurs fois de la famine par l'abondance des bleds que les Juifs ont tirés des pays étrangers et qu'ils ont fait venir avec tant de diligence que ce qui avait coûté peu de jours auparavant une pistole, se donnait pour la moitié, et ce par le seul crédit des principales familles juifves qui se trouvent aujourd'hui embarrassées par les emprunts qu'elles ont esté obligées de faire pour le service du Roy.

» Cette communauté ne serait pas assez hardie pour avancer ces faits, s'ils n'estaient certifiez par les gouverneurs généraux et particuliers, par les intendants du pays messin et par le Parlement même, qui ont tous rendus des témoignages autentiques de cette vérité. »

Dans un autre mémoire intitulé : très humbles représentations de la communauté des Juifs de Metz sur la déclaration du Roy, 24 mars 1733, et signé par M. Godefroy, avocat, il est dit :

« I. Ils (les Juifs) ont très souvent des entreprises très importantes pour le service du Roy, surtout pendant les guerres, par leur crédit et leur correspondance avec l'étranger. En 1727, sur des bruits de guerre, ils firent entrer dans Metz en six semaines de temps deux mille chevaux pour le service des vivres et plus de cinq mille autres pour la remonte de la cavalerie.

» Il leur est encore dû (1735) une partie du prix des chevaux. Il leur est encore dû d'ailleurs de plus fortes sommes pour des avances faites par leur crédit en 1727. »

(*Mémoires de la Société d'Archéologie de Metz.*)

***

Voici quelques rapports des intendants du Languedoc à propos des Juifs que certains marchands chrétiens prétendaient exclure des foires de Beaucaire, de Nîmes, d'Alais, ou que certains maquignons voulaient empêcher de vendre du bétail aux paysans.

10 octobre 1740. Rapport de l'intendant Orry : « On ne peut pas disconvenir que le commerce des Juifs ne prive les marchands d'une partie des profits qu'ils feraient sur la vente de leurs marchandises, mais il est vray de dire en même temps que leur commerce est avantageux au public. »

Fin de l'année 1740 : « Les foires du Languedoc sont considérables; si les Juifs en étaient exclus, je suis persuadé que cela ferait un vuide dont les fabriques recevraient peut-être un préjudice considérable. »

31 mai 1740 : « Les marchands de Montpellier sont la plus part du temps si mal assortis et tiennent des étoffes à des prix si excessifs que quoi qu'ils disent sur la mauvaise qualité de celles que portent les Juifs dans les foires elles valent mieux par le prix auxquels ils les vendent que celles qu'on trouve dans les boutiques des marchands..... Ainsi je suis persuadé que le commerce des Juifs dans les foires fait moins de tort aux marchands de Montpellier que le peu d'attention pour le service du public et leurs volontés déterminées pour de trop grands profits. »

Rapport du 11 août 1735 : « Le bien de la province demande que les réclamations de ces marchands (chrétiens) soient rejetées et les Juifs maintenus dans leur permission. »

Rapport du 2 mai 1745 : « Tout le monde court aux marchands juifs alors que les toulousains se trouvent abandonnés. »

(*Revue des Études Juives*, tomes XXXIII, XXXV, XXXVI.)

***

LETTRE DE M. LE DOCTEUR FANO, DIRECTEUR DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES DU VILAYET DE BAGDAD.

Constantinople, 25 décembre 1872.

Messieurs,

Ayant fait à Bagdad un séjour d'environ trois années et, à mon départ de cette dernière ville pour la capitale de l'empire ottoman, à travers le désert, ayant passé par Alep, j'ai eu l'occasion de visiter les écoles que l'Alliance israélite universelle possède dans ces deux villes. Je prends

donc la liberté de vous adresser ces quelques lignes pour vous donner, concernant ces deux établissements, des détails qui certainement ne vous seront pas tout à fait indifférents.

. . . . . .

Je commence par l'école de Bagdad. *Les langues qui y forment la base de l'enseignement sont l'hébreu et le français;* puis viennent l'anglais, l'arabe et le turc.

La méthode suivie pour les langues française et anglaise est des plus pratiques. Si l'on voit les élèves faire des progrès rapides dans ces deux langues, c'est parce qu'ils en apprennent les règles, non dans les grammaires, mais par la théorie orale du directeur, qui les leur fait comprendre et appliquer très rapidement.

. . . . . .

Voici en quelques mots l'impression que j'eus sur l'école des garçons et celle des demoiselles (Alep).

Les élèves garçons sont au nombre d'une quarantaine, si j'ai bonne mémoire; tous sans exception sont intelligents et studieux et ont fait des progrès rapides. A l'exemple de M. Marx, de Bagdad, M. Nissim a aussi sa méthode grammaticale pratique, celle que les élèves peuvent et doivent apprendre inévitablement. *Ici également la langue française fait la base de l'enseignement;* les élèves, très jeunes même, lisent très couramment et avec un accent irréprochable . . . . . .

Le nombre des jeunes demoiselles est d'une vingtaine tout au plus, on en voit même de très petites; toutes ces enfants apprennent des leçons par cœur, et toutes indistinctement récitent sans hésiter, les fables de la Fontaine.

***

Rapport de M. Ramon Lon, consul d'Espagne, sur l'école de Tétuan.

Tétuan, le 29 décembre 1871.

. . . . . .

Je puis vous assurer, Monsieur le président, que depuis le jour où en qualité de consul d'Espagne, j'eus l'honneur d'être chargé du vice-consulat britannique, par intérim, j'ai toujours porté le plus profond intérêt et une attention particulière à cette école, parce que dans l'état inculte où se trouve l'empire du Maroc, j'ai compris que c'est un éminent service qu'offrent à l'humanité ces écoles dans lesquelles les enfants de ce malheureux pays trouvent l'éducation qui change la rudesse de leurs coutumes naturelles et la culture de l'intelligence, et les arrache au

fanatisme barbare qui les prive et les éloigne des avantages de la civilisation.

. . . . . .

Parmi les garçons de l'école, on en remarque huit qui se distinguent notablement, et je me plais à consigner ici leurs noms : Abraham Balensi, Amram Eledguy, Saul Sedero, Jacob Nahon. Ce sont des enfants de douze à quinze ans qui, non seulement sont très avancés en lecture, écriture et géographie, mais le sont également dans la langue française au point de faire parfaitement des versions et de traduire avec grande facilité. Joseph Cazès et Isaac Abudarham sont deux enfants de huit à dix ans qui se distinguent en la lecture; Judah Taurel et Moses Cazès par leur écriture.

Quant aux filles, je puis vous assurer, Monsieur le président, que leurs progrès sont plus notables..... Il y en a 48 qui se font remarquer par l'écriture, la lecture et le français; et je puis dire, sans crainte d'exagération, que 26 surtout ne feraient déshonneur et ne seraient déplacées dans n'importe quel collège distingué d'une capitale européenne, par leurs bonnes manières, leur application et leur politesse.

***

MM. Weber et Kempster ont visité, lors de leur voyage en Russie, les colonies juives du gouvernement d'Ekatérinoslav. Voici quelques extraits de leur rapport sur ces colonies :

Si nous considérons toutes les difficultés et les misères qui ont accueilli ceux des premiers colons qui sont encore en vie aujourd'hui, nous pourrons affirmer qu'ils ont résolu d'une façon plus que satisfaisante le problème des aptitudes des Juifs pour l'agriculture. La seconde génération, qui est aujourd'hui en pleine activité, offre un tableau exact de la vie des champs et du travail agricole pratiqué sur une grande échelle, toutes proportions gardées d'ailleurs. La prospérité matérielle des colonies est due exclusivement aux qualités et aux efforts des colons. Sur une population juive de 5.000 âmes, on ne trouve pas d'éléments étrangers, le travail est exclusivement accompli par des colons juifs. Il n'y a pas de meilleure réponse à faire à ceux qui soutiennent que les Juifs sont incapables de se livrer aux travaux manuels ou de devenir agriculteurs.

Un document publié par le ministre des Domaines (Recueil XIV des « Matériaux pour l'étude de la population rurale en Sibérie ») montre que partout où les Israélites ont le droit et la possibilité de se livrer au travail de la terre, ils deviennent de véritables agriculteurs,

Les Juifs agriculteurs de la Sibérie sont les descendants des colons libres qui sont venus dans ce pays au commencement du siècle pour

s'y établir à leurs frais et à leurs risques et périls. Ces Juifs habitent des maisons spacieuses, chaque famille a une habitation distincte; leur nombre est plus grand dans les villages situés près des grands centres. Tous ces Juifs sont dans une situation aisée, ils sont devenus de véritables cultivateurs, ils font tous les travaux des champs et cultivent leurs terres d'une façon très convenable. Plusieurs Juifs, surtout dans les communes de Baïmok et de Ischim, peuvent même être cités comme des cultivateurs modèles ; ce sont eux qui donnent l'impulsion aux autres cultivateurs pour l'introduction des machines perfectionnées et des instruments aratoires dans la culture des terres. Généralement, ces Juifs sont à la tête de toutes les améliorations à appliquer à la culture des terres.

***

Une rupture eut lieu, en 1798, entre la France et la Régence. Elle fut motivée par le discrédit dans lequel la France était tombée, à cause de ses troubles intérieurs et de ses revers maritimes, par l'état pitoyable des comptoirs français, tombés dans un profond dénûment et placés dans l'impossibilité de faire face à leurs engagements, et, enfin, par les ordres réitérés de la Turquie, furieuse de l'expédition d'Egypte. Le 21 décembre 1798, tous les Français furent arrêtés et mis au bagne, y compris le consul et ses employés. Dans cette position critique, ils eurent fort à se louer des Juifs Bacri et Bousnah, lesquels employèrent leur crédit pour faire adoucir leur sort et obtenir leur liberté. Cela est constaté par diverses lettres officielles de M. Astoin-Sielve, chancelier du consulat, qui sont à la bibliothèque publique d'Alger et dont voici quelques extraits.

« ..... Les Juifs Bacri et Bousnah ont fait l'impossible pour prévenir cette rupture, se sont donné tous les mouvements imaginables pour faire cesser de suite notre situation présente, et n'oublient rien pour qu'on nous rende intact notre avoir, ils se flattent que cela sera ainsi (lettre du 24 décembre 1798)..... Les Juifs Bacri et Bousnah croient fermement que nous ne tarderons pas à être remis dans nos maisons et dans la jouissance de nos propriétés et que peut-être ce sera demain. Dieu le fasse! Ils ont offert au kheznadji de racheter de leurs deniers tout ce qui nous appartient, pour nous le rendre, au cas que la Régence veuille nous dépouiller (lettre du 27 décembre)..... Après tout ce qu'ils (Bacri et Bousnah) ont fait ici pour empêcher la confiscation de nos propriétés et pour nous délivrer de notre détention au bagne et à la marine (lettre du 15 février 1799)..... Enfin, les Juifs Bacri et Bousnah, à force de sollicitations et de sacrifices, l'on peut dire, sont parvenus,

malgré l'opposition des gens qui nous sont contraires, à faire délivrer des travaux tous les gens des concessions (lettre du 8 mai 1799). »

(J.-M. Haddey, *Le Livre d'or des Israélites algériens.*)

***

Je n'avais jamais imaginé que le produit de ma pensée pût avoir une valeur vénale. Toujours j'avais songé à écrire; mais je ne croyais pas que cela pût rapporter un sou. Quel fut mon étonnement le jour où je vis entrer dans ma mansarde un homme à la physionomie intelligente et agréable, qui me fit compliment sur quelques articles que j'avais publiés et m'offrit de les réunir en volumes! Un papier timbré qu'il avait apporté stipulait des conditions qui me parurent étonnamment généreuses, si bien que, quand il me demanda si je voulais que tous les écrits que je ferais à l'avenir fussent compris dans le même contrat, je consentis. Il me vint un moment l'idée de faire quelques observations; mais la vue du timbre m'interdit: l'idée que cette belle feuille de papier serait perdue m'arrêta. Je fis bien de m'arrêter. M. Michel Lévy avait dû être créé par un décret spécial de la Providence pour être mon éditeur. Un littérateur qui se respecte doit n'écrire que dans un seul journal, dans une seule revue et n'avoir qu'un seul éditeur. M. Michel Lévy et moi n'eûmes ensemble que des rapports excellents. Plus tard, il me fit remarquer que le contrat qu'il m'avait présenté n'était pas assez avantageux pour moi, et il en substitua un autre plus large encore. Après cela, on me dit que je ne lui ai pas fait faire de mauvaises affaires. J'en suis enchanté. En tout cas, je peux dire que, s'il y avait en moi quelque capital de production littéraire, la justice voulait qu'il y eût sa large part; c'est bien lui qui l'avait découvert; je ne m'en étais jamais douté.

(Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse.*)

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

Membres fondateurs [1].

CAMONDO (feu le comte A. de).
CAMONDO (feu le comte N. de).
GUNZBURG (le baron David de), 1re ligne, n° 4, Saint-Pétersbourg.
GUNZBURG (le baron Horace de), 1re ligne, n° 4, Saint-Pétersbourg.
LÉVY-CRÉMIEUX (feu).
POLIACOFF (feu Samuel de).
ROTHSCHILD (feu la baronne douairière de).
ROTHSCHILD (le baron Henri de), avenue d'Iéna, 41.
ROTHSCHILD (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

ALBERT (feu E.-J.).
BARDAC (Noël), rue de Provence, 43 [3].
BISCHOFFSHEIM (Raphaël), député, rue Taitbout, 3.
CAHEN D'ANVERS (feu le comte).
CAMONDO (le comte Moïse de), avenue d'Iéna, 11.
DREYFUS (feu Nestor).
FRIEDLAND, Wassili Ostrow, lig. 12, n° 7, Saint-Pétersbourg.
GOLDSCHMIDT (feu S.-H.).
HARKAVY (Albert), bibliothécaire, 4, Gr. Pouchkarskaya, Saint-Pétersbourg.
HECHT (Étienne), rue Le Peletier, 19.
HIRSCH (feu le baron Lucien de).
KANN (Jacques-Edmond), avenue du Bois-de-Boulogne, 58.
KOHN (feu Édouard).

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

LAZARD (A.), boulevard Poissonnière, 17.
LÉVY (feu Calmann).
MONTEFIORE (Claude), Portman Square, 18, Londres.
OPPENHEIM (feu Joseph).
PENHA (Immanuel de la), avenue d'Eylau, 15.
PENHA (M. de la), rue Tronchet, 15.
RATISBONNE (Fernand), rue Rabelais, 2.
REINACH (feu Hermann-Joseph).
ROTHSCHILD (le baron Adolphe de), rue de Monceau.
TROTEUX (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

ADLER (Rev. Dr Hermann), Chief Rabbi, 6 Craven Hill, Hyde Park, Londres.
ALBACHARY (Dan. S.), III Hintere Zollamtstr., 13, Vienne.
ALBERT-LÉVY, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue de Vaugirard, 16.
ALLATINI, Salonique.
ALLIANCE ISRAÉLITE UNIVERSELLE, 35, rue de Trévise (**175 fr.**).
ALLIANZ (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.

BACHER (Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Ertzsebetkornt, 26, Budapest.
BALITZER (S.-A.), chef d'institution, Servette, 28, Genève.
BASCH, rue Rodier, 62.
BAUER, rabbin, Avignon.
BECHMANN (E.-G.), place de l'Alma, 1.
BECKER (A.-Henri), professeur, docteur ès lettres, rue de la Victoire, 47.
BERNHARD (Mlle Pauline), rue de Lisbonne, 24.
BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ SYNAGOGALE DE BRESLAU.
BIBLIOTHÈQUE DE LA COMMUNAUTÉ SYNAGOGALE DE KŒNIGSBERG.
BICKART-SÉE, avocat à la Cour de Cassation, rue de Lisbonne, 30.
BLAU (L.), professeur au Séminaire israélite, Barcsay-gasse, 15, Budapest.
BLOCH (Abraham), grand rabbin, Alger.
BLOCH (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
BLOCH (Camille), archiviste, Orléans.
BLOCH (Emmanuel), rue des Petites-Ecuries, 55.
BLOCH (Isaac), grand rabbin, Nancy.
BLOCH (Maurice), boulevard Bourdon, 13.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale.

Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
Blocq (Mathieu), Toul.
Blum (Victor), le Havre.
Blumenstein, rabbin, Luxembourg.
Boucris (Haïm), rue de Médée, Alger.
Bruhl (David), rue de la Boétie, 5.
Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
Büchler (Ad.), professeur, Kohlmessergasse, 4, Vienne.

Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
Cahen (Albert), professeur agrégé, rue Condorcet, 53.
Cahen (Gustave), avoué, rue des Petits-Champs, 61.
Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
Cattaui-Bey (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.
Cerf (Léopold), éditeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
Cerf (Louis), rue Française, 8.
Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 12e ligne, Saint-Pétersbourg.
Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
Consistoire israélite de Belgique, rue du Manège, 12, Bruxelles.
Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
Consistoire israélite de Marseille.
Consistoire israélite d'Oran.
Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).

Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
Debré (Simon), rabbin, avenue Philippe-le-Boucher, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue de la Victoire, 56.
Deutsch, professeur au Hebrew Union College, Cincinnati.
Ditisheim (Arthur), La Chaux-de-Fonds, Suisse.
Dreyfus (Abraham), à Saint-Nom-la-Bretèche (Seine-et-Oise).
Dreyfus (Anatole), rue Grange-Batelière, 10.
Dreyfus (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.

DREYFUS (René), rue de Monceau, 81.
DREYFUS (Tony), rue de Berri, 6.
DREYFUSS (Jacques-H.), grand rabbin de Paris, rue Taitbout, 95.
DUVAL (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11.

ECOLE ISRAÉLITE, Livourne.
EICHTHAL (Eugène d'), boulevard Malesherbes, 144.
EISSLER, rabbin, Klausenbourg, Autriche-Hongrie.
ENGELMANN, rue de Châteaudun, 9.
EPHRUSSI (Jules), place des États-Unis, 2.
EPSTEIN, Grillparzerstr., 11, Vienne.
ERRERA (Léo), professeur à l'Université, rue de la Loi, 38, Bruxelles.
ESSLING (Prince d'), rue Jean-Goujon, 8.

FELDMANN (Armand), avocat, rue de Penthièvre, 11.
FERNANDEZ (Isaac), Constantinople.
FISCHER (Dr Julius), rabbin, Gerstgasse, 15, Prague, Autriche-Hongrie.
FITA (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
FOULD (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
FRANCK (E.), Beyrouth.
FUERST (Dr), rabbin, Mannheim.

GAUTIER (Lucien), route de Chêne, 88, Genève.
GERSON (M.-A.), rabbin, Dijon.
GOEJE (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
GOLDSCHMIDT, rabbin, Mislitsch, Autriche.
GOLDSCHMIDT (Édouard de), boulevard Haussmann, 157.
GOMMÈS (Armand), rue Thiers, 9, Bayonne.
GOTTHEIL (Richard), professeur au Collumbia-College, New-York.
GROSS (Heinrich), rabbin, Augsbourg.
GRUNBAUM (H.), I Franzensring, 18, Vienne.
GRUNEBAUM (Paul), rue de Courcelles, 73.
GUBBAY, avenue du Bois de Boulogne, 34.
GUBBAY (Mme), boulevard Malesherbes, 165.
GUBBAY, rue Pierre-Charron, 63.
GUDEMANN (Dr), grand rabbin, Vienne.

HADAMARD (David), rue de Châteaudun, 53.
HAGUENAU (David), rabbin, rue d'Hauteville, 23.
HALBERSTAM (S.-J.), Bielitz, Autriche-Hongrie.
HALÉVY (Ludovic), membre de l'Académie française, rue de Douai, 22.
HALFON (Mme S.), faubourg Saint-Honoré, 215.

HAMMERSCHLAG, II Ferdinandstr., 23, Vienne.
HAYEM (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
HELLER (Bernard), professeur, II Ker. realiskala, Budapest.
HERMANN (Joseph), rabbin, Reims.
HERZOG (Dr), rabbin, Kaposwar, Autriche-Hongrie.
HERZOG (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Dieppe.
HIRSCH (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.

ISRAELITISCH-THEOLOG. LEHRANSTALT, Vienne.
ISRAELSOHN (J.), boulevard de Tver, maison Poliakoff, Moscou.
ISTITUTO SUPERIORE, sezione di filologia e filosofia, Florence.

JAÏS (Félix), boulevard de France, 1, Alger.
JASTROW (M.), rabbin, Philadelphie.
JOURDA, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.
JUDITH MONTEFIORE COLLEGE, Ramsgate, Angleterre.

KAHN (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
KAHN (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
KAMINKA (Dr), rabbin-prédicateur, Prague.
KANN (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
KAUFMANN (David), professeur au Séminaire israélite, Andrassystr., 20, Budapest.
KINSBOURG (Paul), rue de Cléry, 5.
KLOTZ (Victor), rue de Tilsitt, 9.
KOHN (Georges), rue Ampère, 30.
KOHUT (G.-A.), New-York.
KOMITET SYNAGOGI na Tlomackiem, Varsovie.
KOKOVTSOFF (Paul de), Ismailowsky Polk 3, rotte M. 11, log. 7, Saint-Pétersbourg.
KRAUSS (Samuel), professeur, Kiralyutcza, 88, Budapest.

LAMBERT (Abraham), avoué, rue de l'Atrie, Nancy.
LAMBERT (Eliézer), avocat, rue du faubourg Poissonnière, 130.
LAMBERT (Mayer), professeur au Séminaire israélite, rue Condorcet, 53.
LASSUDRIE, rue Laffitte, 21.
LAZARD (Lucien), archiviste-paléographe, r. Rochechouart, 49.
LEBHAR (Samuel), impasse de Chartres, Alger.
LEHMANN (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9,
LEHMANN (Mathias), rue Taitbout, 29.

LEHMANN (Samuel), rue de Provence, 23.
LÉON (Elie), rue Lesueur, 1.
LÉON (Xavier), rue des Mathurins, 39.
LEON D'ISAAC JAÏS, rue Henri-Martin, 17, Alger.
LEVEN (Emile), rue de Trévise, 35.
LEVEN (Léon), rue de Trévise, 37.
LEVEN (Louis), rue de Phalsbourg, 18.
LEVEN (Dr Manuel), avenue des Champs-Elysées, 26.
LEVEN (Narcisse), avocat, rue de Trévise, 45.
LEVEN (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Miromesnil, 18.
LÉVI (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite, maître de conférences à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Condorcet, 60.
LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9.
LÉVY (Alfred), grand rabbin, Lyon.
LÉVY (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
LÉVY (Charles), Colmar.
LÉVY (Emile), grand rabbin, Bayonne.
LÉVY (Aron-Emmanuel), rue Vauquelin, 15.
LEVY (Jacques), grand rabbin, Constantine.
LÉVY (Léon), rue Logelbach, 2.
LÉVY (Raphaël), rabbin, rue du Pas-de-la-Mule, 6.
LÉVY (Ruben), instituteur de l'Alliance israélite, à Damas.
LÉVY-BRUHL (Lucien), professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, rue Montalivet, 8.
LÉVYLIER, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
LŒW (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
LŒWENSTEIN (MM.), rue Le Peletier, 24.
LŒWY (A.), 100, 15, Acol-Road, West End Lane, Londres.
LUCAS (Léopold), rabbin, Prenzlauerstr., 53, Berlin.
LYON-CAHEN (Charles), membre de l'Institut, professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.

MANNHEIM (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
MARCUS (Saniel), inspecteur de la Régie ottomane, Smyrne.
MARMIER, colonel du génie, Versailles.
MATTHEWS (H. J.), Upper Rock Gardens, 45, Brighton.
MAY (Mme), place de l'Industrie, 22, Bruxelles.
MAYER (Ernest), boulevard Malesherbes, 66.
MAYER (Félix), rabbin, Valenciennes.
MAYER (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
MAYER (Henri), professeur agrégé, rue Miromesnil, 18.
MAYER (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.

MAYRARGUES (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
MEISS, rabbin, Nice.
MEYER (Dr Edouard), boulevard Haussmann, 73.
MITRANI (S.), professeur, Moustapha-Pacha, Turquie.
MOCATTA (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres.
MODONA (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.
MUNK (Mayer), professeur, Kopernilka, 26, Lemberg.

NETTER (Dr Arnold), agrégé de médecine, boulevard Saint-Germain, 129.
NEUBAUER (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
NEUMANN (Dr), grand rabbin, Gross-Kanizsa, Autriche-Hongrie.
NEYMARCK (Alfred), rue Vignon, 18.

OCHS (Alphonse), rue Lafayette, 26.
OPPENHEIM, rabbin, Olmütz, Autriche-Hongrie.
OPPENHEIMER (Joseph-Maurice), rue Le Peletier, 7.
OPPERT (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
OSSOVETZKI, à Rosch Pinah, par Safed, Palestine.
OULMAN (Camille), rue de Grammont, 30.
OUVERLEAUX (Émile), conservateur honoraire de la Bibliothèque royale de Bruxelles, rue Cortambert, 13.

PEREIRA-MENDES, rabbin de la Communauté portugaise, 6 West, 9 th Street, New-York.
PÉREIRE (Gabriel), rue Maubec, 38, Bayonne.
PÉREIRE (Gustave), rue de la Victoire, 69.
PERLES (Félix), rabbin, Kœnigsberg.
PERREAU (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
PICOT (Emile), membre de l'Institut, avenue de Wagram, 135.
PHILIPSON (David), rabbin, Lincoln avenue, 126, Cincinnati.
PINTUS (J.), square Monceau, 82, boulevard des Batignolles.
POLIAKOFF (Lazare de), Moscou (**100 fr.**).
PORGÈS (Charles), 25, rue de Berry (**40 fr.**).
POZNANSKI, Tlomackie, Varsovie.
POZNANSKI, rabbin, Pilsen, Bohême.
PROPPER (S.), rue Volney, 4.

RAGOSNY, à la Compagnie générale, rue Taitbout, 62.
REINACH (Joseph), ancien député, avenue Van Dyck, 6.
REINACH (Salomon), membre de l'Institut, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Lisbonne, 38.

Reinach (Théodore), docteur en droit et ès lettres, rue Murillo, 26.
Rheims (Isidore), rue de Saint-Pétersbourg, 7.
Rosenthal (le baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Arthur de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 33 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
Rothschild (la baronne Nathaniel de), faubourg Saint-Honoré, 33 (**100 fr.**).
Rothschild (le baron Edouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150 fr.**).
Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
Ruff, rabbin, Verdun.

Sacerdote (G.), 2 Ferdinandchasse, Grosslichterfelde, près Berlin.
Sack (Israël), Gaisbergstr., 31, Heidelberg.
Sadoun (Ruben), rue du Chêne, 4, Alger.
Saint-Paul (Georges), maître des requêtes au Conseil d'État, place des Etats-Unis, 8.
Salfeld, rabbin, Mayence.
Schreiner (Martin), professeur, Lindenstr., 48, Berlin.
Schuhl (Moïse), grand rabbin, Epinal.
Schuhl (Moïse), rue Mayran, 8.
Schwab (Moïse), bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14.
Schwartz (Dr), Rector der israel.-theolog. Lehranstalt, II Tempelgasse, 3, Vienne.
Sèches, rabbin, Saint-Etienne.
Sée (Camille), conseiller d'Etat, avenue des Champs-Elysées, 65.
Sée (Eugène), ancien préfet, boulevard Malesherbes, 101.
Simon (Joseph), instituteur, Nîmes.
Simonsen, grand rabbin, Copenhague.
Sonnenfeld, rue Pasquier, 2.
Stern (René), rue Paul Baudry, 12.
Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, rue Miromesnil, 104.
Sulzberger, Chestnut Street, Philadelphie.

Taub, rue Lafayette, 10.

Ulmann (Emile), rue de la Trémoille, 6.

VERNES (Maurice), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Notre-Dame-des-Champs, 97 *bis*.
VIDAL-NAQUET, président du Consistoire israélite, Marseille.
VOGELSTEIN (Dr), rabbin, Stettin.
VOORSANGER (Dr), Californie str., 2318, San Francisco.

WEILL (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
WEILL (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
WEILL (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.
WEILL (Gabriel), avenue Montaigne, 43.
WEILL (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
WEILL (Isaac), grand rabbin, Strasbourg.
WEILL (Vite), rue de Lancry, 17.
WERTHEIMER, grand rabbin, Genève.
WIENER (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.
WILMERSDŒRFER (Max), consul général de Saxe, Munich.
WINTER (David), avenue Velasquez, 3.
WOLF, rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.

COMPOSITION DU CONSEIL

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD;
Président : M. Albert CAHEN ;
Vice-présidents : MM. Rubens DUVAL et Maurice BLOCH ;
Trésorier : M. Moïse SCHWAB ;
Secrétaires : MM. Lucien LAZARD et Mayer LAMBERT ;

MM. ALBERT-LÉVY, Henri BECKER, BICKART-SÉE, Abraham CAHEN, L. CERF, Hartwig DERENBOURG, Edouard de GOLDSCHMIDT, J.-H. DREYFUSS, Zadoc KAHN, Joseph LEHMANN, Israël LÉVI, Sylvain LÉVI, Michel MAYER, Jules OPPERT, Salomon REINACH, Théodore REINACH, Baron Henri de ROTHSCHILD, Maurice VERNES.

COMPOSITION DU COMITÉ DE PUBLICATION

Président : M. Théodore REINACH.

MM. BLOCH, Abraham CAHEN, Albert CAHEN, DERENBOURG, DREYFUSS, DUVAL, Zadoc KAHN, LAMBERT, LAZARD, SCHWAB.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 AVRIL 1898.

Présidence de M. Joseph Lehmann, *président.*

M. Lehmann fait une communication sur *la chronologie de la période du second temple d'après les sources rabbiniques.*

Des observations sont présentées par MM. Zadoc Kahn et Israël Lévi.

SÉANCE DU 30 JUIN 1898.

Présidence de M. Joseph Lehmann, *président.*

M. Lehmann continue sa communication sur *la chronologie de la période du second temple d'après les sources rabbiniques.*

SÉANCE DU 27 OCTOBRE 1898.

Présidence de M. Salomon Reinach.

Le Conseil s'entretient des conférences de l'année 1899.

M. Schwab soumet au Conseil les grandes lignes d'un travail qu'il a entrepris : c'est le relevé de tous les articles relatifs au judaïsme parus dans les périodiques depuis 1789. M. Schwab est invité à apporter à la séance suivante un spécimen de son travail.

M. Lambert fait une communication sur les *documents contenus dans le livre d'Ezra.*

M. Oppert présente quelques observations.

SÉANCE DU 24 NOVEMBRE 1898.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

Il est nommé une commission pour l'examen du projet de publication d'un index des articles parus depuis cent ans et intéressant la science juive, projet présenté par M. Schwab. Sont désignés pour en faire partie : MM. Maurice Bloch, Derenbourg, Lazard, Israël Lévi, Salomon et Théodore Reinach.

Le Conseil vote une souscription de 150 francs aux *Juifs de Paris pendant la Révolution*, par M. Léon Kahn.

Sont admis comme membres associés :

MM. Balitzer, de Genève ;
Poznanski, rabbin à Pilsen ;
Mayer Munk, professeur à Lemberg ;
Bernard Heller, professeur à Budapest.

Il est décidé que la traduction des œuvres de Josèphe sera tirée à 1,000 exemplaires.

M. Lucien Lazard fait une communication sur le *rôle des Juifs convertis dans la formation de la population française.*

SÉANCE DU 7 JANVIER 1899.

Présidence de M. Maurice Bloch.

L'assemblée générale est fixée au 28 janvier. L'ordre du jour de cette réunion portera : 1° Allocution du Président; 2° Rapport

financier ; 3° Rapport sur les publications de la Société ; 4° Conférence de M. Maurice Bloch sur les *Juifs et la prospérité publique à travers l'histoire.*

M. Albert Cahen sera présenté aux suffrages de l'Assemblée pour les fonctions de Président.

M. Schwab soumet un projet de budget pour l'année 1899. Recettes éventuelles : 11,200 ; dépenses : 10,900.

SÉANCE DU 23 FÉVRIER 1899.

Présidence de M. Albert Cahen, *président.*

M. le Président remercie ses collègues du Conseil de l'honneur qu'ils lui ont fait en le désignant aux suffrages de l'assemblée générale.

Il rappelle la mémoire de M. H.-J. Reinach, membre perpétuel de la Société, et vante les qualités du défunt, qui a donné à la Société des Etudes juives deux de ses membres les plus distingués et les plus dévoués.

Il est procédé à la nomination du Bureau. Sont élus :

MM. Rubens Duval, *Vice-Président ;*
Maurice Bloch, —
Lucien Lazard, *Secrétaire ;*
Mayer Lambert, —
Moïse Schwab, *Trésorier.*

Le Comité de publication est maintenu en fonctions.

M. Schwab donne quelques renseignements sur son projet de publication. Il est décidé que les poésies et articles d'imagination n'y entreront pas. — Il est statué également que l'ouvrage sera autographié, et que la Société accordera à l'auteur une subvention de 800 francs, pour laquelle elle recevra 80 exemplaires.

M. Israël Lévi entretient le Conseil du Congrès de l'Histoire des Religions qui se tiendra en septembre 1900, à Paris, et dont l'organisation a été confiée à la section des Sciences religieuses de l'Ecole des Hautes-Etudes. Un questionnaire sera envoyé aux membres adhérents. Les questions mises à l'ordre du jour, pour la section du judaïsme, sont : 1° Réaction du christianisme sur le judaïsme; 2° valeur documentaire du Talmud pour l'histoire des idées religieuses et des rites.

Il sera envoyé une circulaire aux membres du Conseil pour les inviter à faire connaître les points qu'ils sont disposés à traiter dans les séances mensuelles du Conseil.

Sur la proposition de M. Schwab, une conférence sera demandée à M. Omer Jacob, archiviste paléographe.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

UN POÈTE JUIF DU XIIE SIÈCLE

JUDA HALÉVI

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 10 MAI 1899

PAR M. JULIEN WEILL, RABBIN.

MESDAMES ET MESSIEURS,

S'il est un moment de son passé dont le judaïsme, depuis sa complète dispersion dans le monde, ait quelque droit de s'enorgueillir, pour peu qu'il prenne la peine d'y étudier et d'y apprécier les hommes et les œuvres qui lui ont fait honneur, c'est cette époque vraiment privilégiée qui s'ouvrit pour lui, il y a quelque dix siècles, en Espagne, sous la domination d'ordinaire éclairée et tolérante des Arabes. On sait que ces protecteurs intelligents des arts et des sciences, qui prirent tant d'avance dans toutes les directions de la pensée sur la barbarie environnante, permirent libéralement à toutes les activités de se dépenser, à tous les talents de se donner carrière. C'est ainsi que du xe au XIIIe siècle environ, pendant tout le temps où la puissance de l'Islam tint en échec ou en respect celle de la chrétienté, lui imposant même par l'ascendant de l'exemple une mansuétude bien oubliée plus tard, le judaïsme des riches et populeuses communautés espagnoles, accueilli avec faveur, honoré dans ses plus illustres représentants, put se développer sans trop de contrainte extérieure, coopérer pour une large part à la diffusion des sciences, et, s'assimilant tout ce qu'il pouvait des disciplines et des mœurs étrangères sans se dissoudre et sans cesser de s'affirmer, briller d'un éclat exceptionnel dans son histoire. Fidèle, en général, à ses traditions essentielles, dont il ne fit que prendre plus intimement

conscience et qu'il apprit, à l'école des logiciens de l'Islam, à coordonner avec méthode et discernement, il n'hésita pas à se lancer avec ardeur dans toutes les voies nouvelles qui s'ouvraient devant lui, prodiguant aux sciences des chercheurs sagaces et aux arts de la pensée de passionnés néophytes.

Parmi les grands hommes nés dans le judaïsme de cette période et de ce pays, politiciens et savants, philosophes et théologiens, grammairiens et poètes, on est plus particulièrement séduit par une figure d'une beauté morale achevée qui n'a jamais eu que d'enthousiastes admirateurs et qui, à beaucoup d'égards, apparaît comme le type le plus caractéristique de la société juive de ce temps. Au milieu de tant d'esprits d'une culture encyclopédique, nul n'a possédé plus de dons naturels ni de plus riches que le célèbre Juda Halévi, mais surtout nul n'a étudié avec autant de perspicacité et de profondeur tout ce qui était en dehors du judaïsme proprement dit et n'est demeuré, en définitive, malgré ou bien plutôt grâce à cette large et consciencieuse information, plus strictement et plus délibérément juif. Non pas qu'il n'ait subi, comme son entourage, un certain nombre d'influences étrangères, et il était trop averti lui-même de l'irrésistible action du milieu et des circonstances sur la destinée des hommes et des peuples pour ne pas prendre son parti des sacrifices qu'il dut faire, vivant en Espagne, au milieu des Maures et des chrétiens, à certaines habitudes contemporaines de vie et de pensée. Mais précisément, et c'est l'un des traits originaux par où il se distingue des autres grandes personnalités juives de son temps qui se laissèrent plus profondément arabiser et « castillaniser » que lui, le progrès de son esprit a consisté à s'affranchir peu à peu de certaines de ces influences et à ne subir les autres que dans la mesure où non seulement elles ne lui faisaient rien abandonner de sa foi aux destinées privilégiées de son peuple et à ses espérances d'avenir, mais même elles l'y affermissaient davantage.

Je n'apporterai ici rien de proprement nouveau sur l'œuvre de Juda Halévi, dont le Divân, c'est-à-dire le recueil de ses poésies, a fait l'objet en notre siècle de nombreuses publications et études et dont le dialogue théologique Alchazari, rédigé en arabe et traduit depuis son apparition vers 1140 dans beaucoup de langues, — pas

dans la nôtre malheureusement, — n'a cessé d'être lu et commenté [1]. Je voudrais seulement essayer devant vous une esquisse d'ensemble qui, se résignant à négliger beaucoup d'éléments d'intérêt, rapprocherait surtout le poète d'exquise sensibilité et le penseur de ferme raison que fut Juda Halévi et ferait voir en lui l'homme curieux de tous les efforts de la pensée contemporaine, habile à s'en assimiler les résultats heureux, sachant juger de haut, avec la clairvoyance du sage et la sérénité d'une conscience forte, toutes les règles de vie élaborées en dehors du judaïsme, capable de résister aussi bien aux assauts de l'intolérance haineuse qu'aux amorces du prosélytisme le mieux intentionné, gardant par-dessus tout sa foi intacte dans la restauration éventuelle de l'hégémonie de son peuple, « premier-né du Seigneur », s'acheminant peu à peu à la théorie la plus cohérente, la plus rigoureuse et la plus sincère de l'élection d'Israël qui ait jamais été conçue, et demeurant toute sa vie avec une limpide unité le croyant inspiré et ému qui retrouve, en même temps que la langue du Psalmiste, le souffle et la grandeur lyriques de ses plus beaux chants, le chercheur d'infini, altéré de visions divines et de pureté morale, associant dans une commune dilection son Dieu, son peuple et le pays de ses ancêtres, réussissant à donner l'expression la plus ardente et la plus délicate aux souffrances et aux vœux de la communauté juive en exil, redisant pour l'épouse inconsolée qui songe, dans les larmes, aux beaux jours d'autrefois, les plus radieux des épithalames, évoquant enfin Sion, la ville de splendeur et de gloire, l'incomparable demeure nuptiale qui solennisait jadis l'union des mystiques amants du Cantique et dont les ruines abritaient encore, pour le poète, tant de souvenirs et tant d'espérances.

[1] Nous ne voulons pas donner ici de bibliographie détaillée sur Juda Halévi. Mentionnons seulement la première anthologie du Divân par S. D. Luzzatto (*Betoulath bath Yehouda*, Prague, 1840), qui fut suivie de beaucoup d'autres. L'édition complète du Divân se poursuit actuellement à Berlin (depuis 1894). Quant au Chazari, la plus récente édition est celle de M. H. Hirschfeld, qui en a donné d'abord une nouvelle traduction allemande (Breslau, 1885) et a publié ensuite l'original arabe et la version hébraïque (1887). En fait d'étude générale sur Juda Halévi, citons l'intéressant essai de M. D. Kaufmann, *Jehuda Halewi, Versuch einer Charakteristik* (Breslau, 1877), qui nous a été fort utile.

I

Mesdames et Messieurs, la vie même de Juda Halévi est enveloppée de mystère. Les différents événements qui remplirent cette vie, leur succession chronologique sont fort mal connus et, si l'on en excepte la fin de sa carrière, marquée par la composition de l'Alchazari et ensuite par le voyage en Terre Sainte, dont les dernières poésies du pieux pèlerin nous offrent comme un journal sans épilogue, la biographie de notre poète se réduit, en somme, à peu de chose. Les contemporains et les successeurs de Juda Halévi ont porté l'œuvre aux nues, mais se sont montrés très sobres de détails sur l'ouvrier. Nous n'avons pour nous renseigner que les confidences de l'auteur, qui, du moins, comme tous les poètes lyriques, nous livre volontiers les secrets de sa vie intérieure. Grâce aussi aux nombreuses poésies de circonstance qu'il n'a cessé de composer, sa vie durant, on peut reconstruire sans trop de peine le milieu où Juda Halévi a vécu et la société des hommes avec lesquels il fut lié. Pour nous, toutefois, nous négligerons ce qui n'offre qu'un intérêt en quelque sorte anecdotique, et nous reporterons la plus grande part de notre attention sur l'histoire de la pensée et l'examen de l'œuvre littéraire et religieuse de Juda Halévi.

Aboul Hassan Yehouda ibn Samuel Hallavi, pour lui donner son nom complet en arabe, sa langue maternelle, naquit dans le dernier quart du XIe siècle, selon toute apparence à Tolède, et peu de temps après qu'Alphonse VI, roi de Léon, de Castille, de Galice et de Navarre, faisant les premiers pas décisifs vers la reconquête de la péninsule sur l'Islam, avait pénétré en vainqueur dans la célèbre cité, le 25 mai 1085. Le déclin politique, sinon moral, se dessinait déjà pour la puissance musulmane. Juda Halévi se trouva donc placé historiquement et géographiquement au point de contact de deux puissances guerrières et religieuses, se croyant toutes deux appelées à la domination universelle, mais dont l'une fléchissait déjà visiblement. Il dut, dès ses premières années, être vivement impressionné au spectacle de ce grand duel de deux peuples et de

deux fois et sentir déjà se former en lui l'ardente conviction qu'il exprime si fortement au frontispice du livre où il mit l'expression définitive de sa pensée, à savoir que la puissance politique et militaire ne saurait témoigner en faveur de la vérité d'une religion, que le succès des combats est toujours précaire et le sang versé toujours une offense au Dieu qu'on prétend servir, et qu'inversement, consolante pensée, l'abaissement du peuple juif ne signifiait pas, comme ces magnifiques conquérants se plaisaient à le concevoir, une déchéance définitive. Revendiquant pour le judaïsme les maximes d'humilité des Evangiles, d'ailleurs renouvelées des prophètes, Juda Halévi aimait à se dire : « Heureux les humbles et les proscrits ! Ce sont les proches parents de Dieu. »

Au reste, grâce à un équilibre momentané de la croix et du croissant, une sécurité relative régnait dans l'Espagne chrétienne. Alphonse VI, le nouveau maître de Tolède, confirma à ses sujets de toutes confessions les franchises dont ils avaient joui depuis plusieurs siècles, et Tolède put devenir même un abri pour les penseurs chrétiens et musulmans inquiétés ailleurs par le fanatisme. Il apparaît donc que Juda Halévi passa son enfance à une époque et dans un milieu à peu près dénués de troubles violents et c'est à ces circonstances heureuses qu'il dut de pouvoir en grandissant développer librement les dons de sa précoce nature au sein d'une famille probablement fortunée, au milieu d'une société brillante, dans la belle cité où, selon le mot de Henri Heine, « le Tage doré lui fredonna son chant du berceau [1] ».

Instruit dès le premier âge dans la lecture et l'étude de la Bible, dont il s'assimila bientôt le langage, Juda Halévi s'adonna de bonne heure à la composition poétique et conquit d'emblée la faveur des meilleurs poètes juifs de son temps, tels que l'illustre Abou Haroun Moïse ibn Ezra de Grenade qui allait devenir son ami le plus cher. Avant de poursuivre, je dois vous dire un mot de cette poésie néo-hébraïque, cultivée depuis fort longtemps déjà par tous les Juifs lettrés. Chacun se piquait de versifier ; on allait jusqu'à correspondre communément dans une sorte de prose rimée.

[1] *Hebräische Melodien*, Jehuda ben Halevy.

Ce goût était venu aux Juifs des Arabes : depuis plus d'un siècle, les grammairiens juifs, ayant approfondi la parenté des deux langues qu'ils parlaient concurremment, avaient introduit les mètres arabes dans l'hébreu biblique et adapté, non sans quelque violence, à la langue des prophètes la prosodie, la rythmique et la strophique compliquées des Catulles et des Horaces musulmans. Après quelques tâtonnements, ces innovations, d'ailleurs préparées par l'œuvre des anciens païtanim, nos premiers poètes liturgiques, firent une fortune merveilleuse. Déjà, au cours du XIe siècle, Salomon ben Gabirol s'était acquis un grand renom par ses nombreuses poésies synagogales, ornement de nos rituels; mais l'époque de Juda Halévi put être appelée à bon droit l'âge classique de cette riche et un peu artificielle floraison. Peu à peu, les versificateurs juifs, moins timides et habitués maintenant à considérer l'Écriture sainte sous le jour nouveau de l'esthétique, brisèrent les cadres de la liturgie. A côté des sujets proprement religieux, ils s'adonnèrent volontiers aux genres philosophique et gnomique, et enfin arrivèrent, à la faveur de la vie facile, élégante et voluptueuse qu'on menait sous le beau ciel de l'Espagne, à chanter en hébreu les joies et les plaisirs mondains. Oubliant ou éludant la signification ésotérique que la tradition attachait aux gracieuses idylles du Cantique, on en restaura la langue amoureuse pour la mettre au service de l'inspiration la plus profane. Les décisionnaires galants des cours d'amour, les poètes-lauréats en faveur chez les princes musulmans ou chrétiens, friands de bel esprit, trouvèrent des imitateurs ingénieux et brillants en Israël. Les vizirs juifs de Séville et de Saragosse patronnèrent, eux aussi, leurs cénacles de littérateurs, et ce fut une débauche de poèmes chevaleresques, érotiques et bachiques, de madrigaux et de chansons, de kasides et de ghazels. Le prophète Isaïe s'en fût voilé la face! Ne se servait-on pas pour fêter le vin et la beauté de la même langue dont il avait invectivé jadis avec son âpre éloquence les voluptueux convives d'Éphraïm, couronnés de fleurs parmi les festins? Je me hâte d'ajouter, toutefois, que ces amusements n'avaient rien d'orgiaque ni de païen et que les poètes juifs, même adonnés aux imaginations légères, l'emportaient généralement, par

la pureté de l'inspiration et la politesse du ton, sur leurs modèles arabes.

Juda Halévi, durant sa jeunesse et même plus tard de loin en loin, fit comme ses contemporains, qu'il surpassa seulement par la fécondité de son talent, la grâce aimable et l'élégance de la diction. C'est l'époque où il accumule les poésies de circonstance, fêtant ses amis et ses maîtres, à Tolède, à Lucéna, à Cordoue, dédiant des épithalames et de ces éloges pleins d'enjouement, d'esprit et aussi d'hyperboles que le goût du temps autorisait, rimant des énigmes, chantant enfin le vin et l'amour avec une belle ardeur de vie dont il se vante ingénument, mais dont le souvenir ne laissera pas de lui peser un peu dans la suite.

Mesdames et Messieurs, je ne pourrai vous donner de notre poète qu'une image fort imparfaite : pour les plus nombreuses de ses poésies, sinon par bonheur pour les plus importantes et les plus belles, l'intérêt réside presque exclusivement dans la forme, dans la versification et dans de multiples procédés de style, le plus souvent intraduisibles et dont quelques-uns même ont une complexité spéciale à la poésie néo-hébraïque. Ainsi, le versificateur rompu dans l'art complexe d'assembler les mètres, d'emboîter les refrains, d'accrocher des initiales de noms propres ou même de phrases entières [1] à des strophes finement ciselées, et, pour user d'une métaphore classique à cette époque, de sertir des expressions bibliques, comme autant de joyaux rares, sur une monture appropriée, je ne pourrai l'évoquer devant vous, à moins de m'attarder dans de fastidieux commentaires. Il vous faudra renoncer à connaître ce cliquetis un peu funambulesque de rimes homonymes, d'allitérations, de calembours et de mots à double ou même triple sens [2] qui

[1] C'est ainsi qu'une élégie sur un de ses parents assassiné en 1108, Salomon ben Férizol, est composée de telle sorte que les lettres initiales de chacun des soixante-treize distiques qu'elle contient, forment, quand on les réunit, deux autres distiques constituant une courte complainte sur le même sujet.

[2] La littérature française du moyen âge connaît des jeux analogues, comme la *rime équivoquée*, en grand honneur jusqu'à Marot et que les versificateurs de l'école de Th. de Banville ont essayé, en notre siècle, de remettre à la mode. Ils peuvent, à bon droit, chercher leur ascendance littéraire dans cette poésie hispano-arabe.

forment, pour employer une autre image du temps, les pierres de ces étincelantes mosaïques. Aussi bien, pour apprécier à son mérite le « style mosaïque » — c'est le terme consacré —, faut-il savoir presque par cœur l'hébreu de la Bible ; à chaque instant, des allusions d'une perfide ingéniosité déroutent le lecteur mal informé ; et de plus, fût-on apte à saisir au vol tant d'intentions, il faudrait pour s'y plaire ne pas trop mépriser la doctrine de l'art pour l'art. Quelquefois, heureusement, toutes ces complications n'empêchent pas l'émotion véritable du poète de se faire jour, et lorsque ces procédés et ces artifices sont employés avec l'incroyable dextérité de main d'un Juda Halévi, il peut arriver que la pureté de l'inspiration n'en soit pas trop altérée. D'ailleurs, dans les pièces où le sujet est tel que le poète sent d'instinct que la pure virtuosité verbale et la recherche d'effets spirituels seraient déplacés, c'est la poésie même de la Bible qu'on retrouve dans ses vers, modernisée seulement par des rythmes nouveaux, des cadences rigoureuses et d'harmonieux balancements. On a dit de Bossuet qu'il s'assimilait à ce point le verbe grave ou familier, véhément ou tendre des Écritures, qu'on ne savait souvent, lorsqu'il cite et paraphrase tel prophète, où s'arrête la citation, où commence le commentaire : cet art d'entretisser des versets ou des fragments de versets dans le premier canevas venu, qui est un des principaux éléments de la rhétorique de nos poètes néo-hébreux, nul ne l'a possédé à un degré aussi éminent que Juda Halévi ; et c'est pourquoi, de son vivant déjà, ses admirateurs le proclamaient l'émule des Korahides, les immortels chantres des Psaumes.

Obligé de faire un choix dans le considérable Divân de Juda Halévi, je me suis attaché de préférence à ses poésies religieuses et nationales, qui l'emportent, d'ailleurs, incomparablement en intérêt sur les chants profanes et les compositions d'apparat et de circonstance ; car c'est dans celles-là qu'on voit se développer et se préciser les vues si intéressantes qui se grouperont peu à peu dans la pensée de l'auteur jusqu'à former une doctrine tout à fait nette et tranchée. C'est là aussi que l'auteur est le plus original, le moins asservi à l'influence arabe, dont il tendra de plus en plus à se dégager, et où l'on a le moins à regretter l'abus

des figures de style à la mode. J'aurais plaisir, cependant, si je ne devais me borner, à vous citer tel madrigal ou tel ghazel bien venu, où la passion s'exprime avec sincérité et où la verve du poète, oubliant le plus joliment du monde l'anathème fameux des Proverbes : « Mensonge que la grâce et néant que la beauté », ne veut se souvenir que des plus caressantes modulations du Cantique et, dans des décors de lauriers-roses, de myrtes et de palmiers, chante complaisamment les cheveux noirs comme la nuit, les teints et les lèvres éclatants à faire pâlir saphirs et constellations, des Sulamites andalouses. Certaines de ces pièces, quand elles ne sont pas déparées par l'outrance des comparaisons, l'abus des alliances de mots, ont la grâce des plus fines épigrammes[1] de l'Anthologie grecque ou des plus délicates romances des troubadours provençaux. Une histoire générale de la poésie chevaleresque et du goût précieux devrait, je crois, tenir compte de cette partie de l'œuvre de Juda Halévi, comme aussi des nombreux poèmes profanes de ses plus célèbres contemporains.

II

En même temps qu'il s'adonnait à la poésie, Juda Halévi faisait de fortes études, d'abord à Tolède, puis à Lucéna, ville presque entièrement juive, où enseignait le célèbre talmudiste Isaac Alfasi ; c'est là que Juda Halévi, disciple aimé de l'illustre docteur ainsi

[1] Citons ici ces deux quatrains tirés des compositions profanes de Juda Halévi :

Ami, ne dors plus ! Que je me pénètre
Du feu de tes yeux ! En rêve, peut-être,
Quelqu'un d'un baiser tes lèvres scella ?
Je t'expliquerai ce doux songe-là.

***

Sur mes genoux je berçais mon amant :
En ma prunelle ayant vu son image,
Il a baisé mes deux yeux follement.
Mes yeux ? Non pas ! Mais son propre visage !

que de son successeur Ibn Migasch, approfondit le judaïsme rabbinique. L'aridité de la dialectique ne nuisit nullement à la fraîcheur de son imagination, et il ne lui parut pas, d'ailleurs, que le Talmud eût rien de desséchant. Comme le note l'auteur du *Romancéro*, Juda Halévi puisa à pleines mains dans le trésor de hautes pensées et de fines sentences, d'apologues et de méditations de la féconde Aggada. Il se remplit aussi de respect pour cette grande tradition qu'il voyait se perpétuer sans rupture à travers les vicissitudes les plus tragiques et les plus agitées du passé de son peuple, et formuler peu à peu, avec l'autorité du nombre et de la science, ce grand corps de lois jalousement défendues alors par l'orthodoxie contre le Caraïsme. Il aiguisait, par le commerce de ses savants maîtres, les facultés de polémiste dont on le vit faire usage plus tard dans la partie du Chazari où il défend le judaïsme rabbinique. En outre, il apprenait la médecine qui allait devenir son métier, et étudiait, en général, toutes les sciences avec une ardeur dont le Talmud lui-même lui fournissait l'exemple : les docteurs de Palestine et de Babylonie n'avaient-ils pas été, eux aussi, mathématiciens, astronomes, naturalistes, médecins ? Enfin, bien qu'averti des erreurs où la philosophie entraîne, il voulut connaître, pour les juger à bon escient, ces sages de la Grèce antique qui exerçaient sur son temps et sur ses plus proches amis une si grande séduction, Empédocle et Socrate, Platon et Aristote, Pythagore et Epicure. Et il y eut sans doute quelque trouble dans sa pensée en passant en revue les spéculations enivrantes de ces grands hommes ; mais comme il vit que tous leurs systèmes se contredisaient et se ruinaient mutuellement, laissant à la fin la pensée inquiète et sans point d'appui solide, il en venait peu à peu à considérer avec dédain les réponses humaines aux questions dernières, et s'en allait chercher le vrai réconfort dans la foi de ses pères, qui, elle, procurait d'emblée ces grands objets que la raison toute seule s'épuisait vainement à chercher, mais dont le cœur ne pouvait se passer sans se flétrir. Un livre qui fit grand bruit en ce temps-là dut influer grandement sur l'éducation philosophique de Juda Halévi, tant l'idée qui l'inspirait était faite pour lui plaire. Il lut, à n'en pas douter, le célèbre ouvrage d'un théologien arabe nommé Gazzâli, ouvrage intitulé « Sur la vivification des sciences

religieuses » et qui fit scandale dans le monde musulman par la hardiesse de ses vues. L'auteur s'était proposé de défendre la foi positive contre les pièges et les égarements de la philosophie pure, qui prétend faussement, selon lui, parvenir à la certitude et demeure vouée, ainsi qu'en témoigne l'histoire des systèmes, à un scepticisme douloureux et même mortel pour l'âme. Faire de même le tour des doctrines, les étudier sans haine, puis prendre conscience de leur impuissance fondamentale à satisfaire le cœur avide de croyance et d'amour, tel a dû être un des efforts essentiels de la pensée de Juda Halévi ; et l'autre effort, qui, à vrai dire, n'est pas en fait séparé du premier, ç'a été de s'assurer de plus en plus que le Judaïsme n'était pas mort, qu'il était, au contraire, la source même de la vie ; que les deux religions qui croyaient l'avoir définitivement remplacé sur la scène de l'histoire ne vivaient que de sa propre essence ; qu'Israël avait seul le secret ineffable du verbe divin, qu'il en était le dépositaire toujours, malgré les défaillances, la misère et l'abaissement momentanés, et que de la Terre Sainte, centre et sanctuaire du monde, aux temps meilleurs où le sceptre reviendrait entre les mains de Juda, retentirait encore, aux oreilles émerveillées des peuples, la prophétie souveraine.

C'est, d'une part, cette philosophie d'amour, de foi et d'émotion et c'est, de l'autre, le regret des gloires passées, mélangé d'une indomptable espérance d'avenir, qui parlent dans la meilleure partie, la plus humaine, la plus dégagée des habiletés de la rhétorique, et la plus accessible à tous les cœurs, de l'œuvre poétique de Juda Halévi.

III

S'inspirant des plus profondes intuitions du Psalmiste, le poète affirme sa croyance en une Providence, c'est-à-dire en un Dieu dont l'essence est inconcevable, mais dont la présence universelle et la vigilance incessante sont attestées et par la nature et par l'histoire, un Dieu donc à la fois caché et manifeste, dont l'inaccessible hauteur

enivre et confond la raison impuissante et terrifiée par l'abîme sans fond de la cause première, mais dont la réalité créatrice est affirmée par la révélation juive et pressentie aussi par l'adoration divinatrice des âmes élues que Dieu veut bien éclairer et couvrir de sa grâce.

Voici d'abord un fragment d'une poésie où s'exprime cette antithèse d'un Dieu dont les voies sont à la fois très lointaines et très proches :

Oui, c'est à lui qu'il sied d'habiter ta maison,
Ce peuple au sein de qui réside ton grand nom,
O Dieu qui planes sur les éternelles cimes,
Mais que trouve le cœur de l'humble pénitent,
Que ne renferment pas les firmaments sublimes,
Mais qui vins au Sinaï dans le buisson ardent.

Une autre pièce débute ainsi :

Seigneur, où donc te rencontrer ? Ta demeure est haute et cachée.
Mais où ne te rencontrer pas ? Ta majesté remplit le monde.

Beaucoup des poèmes liturgiques de Juda Halévi développent cette simple et sereine théodicée, où l'on retrouve les grands thèmes des plus beaux psaumes, l'oraison implicite de la nature entière, l'espérance et la joie du croyant. Juda Halévi savait mettre en pratique ou plutôt a dû inspirer ce précepte formulé dans la Poétique de son ami Moïse ibn Ezra, à savoir que le meilleur poème est celui qui plaît aux esprits cultivés et qui est compris de la foule. Simplicité et grandeur, Juda Halévi y atteint souvent du même coup. Un philosophe moderne, M. Ravaisson, a exprimé cette forte pensée : « Dieu nous est plus intérieur que notre intérieur ; il est plus près de nous que nous ne le sommes, sans cesse et à mille égards étrangers à nous-mêmes. » Il est curieux de voir l'effort de la réflexion religieuse aboutir déjà chez un Juda Halévi, malgré la différence des points de vue, à quelque chose de sensiblement analogue. Il dit quelque part, s'adressant à Dieu : « Lorsque tu t'élèves sur ton trône majestueux au-dessus des hommes, tu es encore plus proche d'eux que leur esprit et que leur chair. »

Ce Dieu, Juda Halévi le cherche tous les jours de sa vie dans la simplicité de son âme aimante et vibrante : « J'ai recherché ton intimité, s'écrie-t-il, et de tout cœur je t'ai invoqué et comme j'allais à ta rencontre, voici que tu venais au-devant de moi ! » Mais le poète se dit qu'il faut avoir l'âme très pure pour mériter l'infinie jouissance du pressentiment divin. Aussi s'applique-t-il à scruter sévèrement sa conscience, qui doit être, pour traduire sa pensée dans une image qu'il ne désavouerait point, comme une transparente fenêtre sur l'au delà. Il ne faut pas croire cependant que Juda Halévi ait donné dans une sorte de quiétisme : outre que ses occupations absorbantes de médecin le ramenaient aux réalités concrètes, il montra toujours de l'éloignement pour la contemplation stérile autant que pour la superstition et nul ne définira mieux que lui la véritable piété, dont les élans sincères sont réglés et espacés par la sagesse du culte traditionnel et dont, au surplus, la méditation austère ne constitue pas la seule forme. Les heures fixées pour la prière, les grandes solennités de l'année sont pour lui comme autant de relais bienfaisants où se recrée l'âme épuisée et anxieuse. Cependant, encore qu'il réprouve nettement l'ascétisme monacal, qui avait séduit beaucoup de Juifs de son temps, notamment le célèbre auteur des *Devoirs des cœurs*, Bahia ibn Pakoda, et un autre moraliste, Abraham ibn Hiyya, il est arrivé à Juda Halévi, et vraisemblablement sur le tard, de célébrer avec une réelle exaltation l'affranchissement, dès ici-bas, de l'âme, qui, s'évadant de la prison de l'instinct et comme « mourant au monde » — la pensée est aussi judéo-arabe que chrétienne — aspire aux délices de la grâce et de l'amour divins. Ne nous plaignons pas de cette crise de mysticisme, d'ailleurs contenu et exempt de fièvre, car nous lui devons, entre autres, la très remarquable méditation que le rituel *Sephardi* compte parmi les prières du matin de Kippour ; je vous demanderai la permission de vous la citer intégralement dans une traduction qui s'efforce de conserver à la pensée de l'auteur son sens littéral, mais ne saurait reproduire ce que l'original possède de souplesse expressive et d'harmonie. La pièce ne porte point de titre. On peut toutefois lui donner celui de *Suprême désir* ou *Suprême espérance*.

Seigneur, tu lis en moi ce que mon cœur espère
Sans même que ma lèvre exprime mon désir :
Posséder ta faveur un instant, puis mourir !
Oh ! si je pouvais voir exaucer ma prière !

Vers toi s'exhalerait mon esprit délivré
Et mon sommeil aurait une douceur suprême.
Si je suis loin de toi, ma vie est la mort même !
Si je m'attache à toi, dans la mort je vivrai !

Mais je ne sais comment paraître en ta présence,
Quel sera mon hommage et mon culte et ma foi.
Apprends-moi quels chemins conduisent jusqu'à toi ;
Fais tomber les liens grossiers de ma démence.

Tandis que j'ai la force encore de souffrir,
Instruis-moi, sans dédain pour mon humble détresse,
Avant que le fardeau du jour morne m'oppresse,
Qu'en mon corps épuisé tout vienne à se tarir,

Avant que, malgré moi, je chancelle et je tombe,
Que se brisent mes os, sous mon poids accablés,
Et que j'aille, — où jadis mes pères sont allés, —
Dormir dans une tombe à côté de leur tombe.

Sur la terre je suis comme un hôte d'un jour,
Et pourtant c'est dans son sein qu'est mon héritage.
Ma jeunesse a cherché les plaisirs de son âge :
Quand donc m'attireront les vrais biens à leur tour ?

Tous les désirs mondains enfermés dans mon âme
M'empêchaient jusqu'ici de songer à ma fin.
Comment rendrais-je hommage à mon auteur divin,
Esclave des penchants, tout brûlé de leur flamme ?

Pourquoi vouloir briguer honneurs et dignités,
Quand le ver du tombeau demain sera mon frère ?
Et comment pourrait-on jouir d'un jour prospère,
Si demain voit cesser toute félicité ?

Tous les jours et les nuits concourent à la ruine,
A la destruction prochaine de ma chair.
La moitié de mon corps va s'effritant dans l'air,
L'autre sera bientôt et poussière et vermine.

Qu'ajouterai-je encor ? Tourmenteur acharné,
Le penchant d'autrefois persiste à me poursuivre.
Sans ta grâce, Seigneur, que m'importe de vivre ?
Et si tu n'es mon lot, quel lot m'est destiné ?

Mon âme est sans mérite et pauvre et toute nue,
Et ta seule bonté lui sert de vêtement.
Mais à quoi bon prier, invoquer longuement ?
Mon ardente espérance, ô mon Dieu, t'est connue.

Cette vision toute intuitive de la divinité où notre poète aspire, des hommes la possédaient jadis : c'étaient les prophètes. Hélas ! Le secret de ce souverain bien semblait à jamais perdu ! Mais ne pouvait-on en recouvrer l'incomparable privilège en se remettant dans l'état d'esprit, dans la situation matérielle même de ces princes de la conscience morale ? Être comme le prophète de l'exil, comme un nouvel Ézéchiel, jamais, sans doute, Juda Halévi n'y a prétendu formellement, mais on sent, en le lisant, l'ambition superbe germer et mûrir dans son âme. Parler le pur hébreu, le parfait instrument des entretiens d'autrefois entre Dieu et les hommes, rajeunir ces mots jadis si vivants et si pleins de sens, retrouver l'esprit qui les avait dictés, entretenir, enfin, par le culte du souvenir et par l'accomplissement pieux des rites séculaires le foyer intérieur capable d'alimenter cette flamme, ç'a été la tâche quotidienne du poète. Aussi, est-ce avec une souffrance réelle et profonde qu'il dénonçait en lui-même toutes les tares, toutes les faiblesses, qui lui semblaient retarder ou compromettre son élévation à ce Sinaï entrevu. Ses péchés, dit-il maintes fois, sont comme une muraille qui le sépare de Dieu.

Juda Halévi ne se contentait pas de s'affranchir lui-même des servitudes du monde pour tâcher de s'allier à la famille de ceux qui « mettent dans leur cœur les chemins de Dieu et apprennent à leur âme à se présenter devant l'Éternel », il y conviait ceux qui lui étaient chers et qu'il estimait particulièrement : « Quitte les plaisirs du monde, dit-il énergiquement à un de ses amis ; toi qui es familier avec les vérités, repousse les mensonges et habite ce monde-ci comme si tu habitais un cimetière. » Juda Halévi avait goûté, grâce à son mérite et à sa valeur professionnelle de médecin,

aux honneurs et aux grandeurs du monde et il en avait éprouvé la vanité, surtout quand il les comparaît à son hautain idéal. Paraphrasant un mot biblique, il s'écriait fièrement :

Le serviteur du monde est esclave d'esclaves ;
Le serviteur de Dieu seul est en liberté !

Un tel caractère était bien armé pour garder intacte toute sa foi ; et ceux qui, encouragés par l'aménité de ses manières, crurent pouvoir aisément l'entraîner hors du judaïsme se heurtèrent à un roc inébranlable. On voit, par quelques pièces, qu'il fut l'objet, comme beaucoup d'autres à son époque, de tentatives de ce genre. Mais il répondait aux convertisseurs trop zélés, à « ceux qui marchent dans les ténèbres » et aux « adorateurs d'images fondues » : « Eh quoi! cesserai-je d'adorer le Dieu dont vos propres dieux ont besoin, devant le courroux duquel je suis le dernier des esclaves, mais devant la faveur de qui je suis le roi des rois ? » Voici, entre autres, un des chants où il exprime l'incorruptible fidélité du judaïsme à son principe :

Tes routes, ô Seigneur, sont toutes magnifiques
Et j'aime en tes chemins à diriger mes pas.
Point de pièges en eux ; l'on n'y trébuche pas ;
Ils n'ont rien de sournois, ils ne sont point obliques.

Dans tes sentiers j'ai cheminé,
De tes doux liens enchaîné.

Voici qu'en toi j'ai mis toute mon espérance,
O source de ma vie et rocher de mon cœur.
Mes yeux ont souhaité voir ta magnificence :
Puis-je, hélas ! mériter une telle faveur ?

Pour que mon âme te contemple,
Je foule le seuil de ton temple.

J'ai porté le fardeau de mon peuple pécheur,
Et sous le joug pesant j'ai dû courber l'échine.
Mais je n'ai pas tendu mes mains aux dieux d'erreur,
Et n'attends rien sinon de ton aide divine.

Tombé pour attester ta foi,
Je n'ai jamais servi que toi.

O mon bien-aimé, qui fondes seul ma puissance,
A regarder au ciel mes yeux se sont flétris,
En toi pourtant je trouve énergie et vaillance,
J'espère encor en toi, si par toi je péris !

Oui, je puis subir ta colère
Parce qu'en ton pardon j'espère.

Mon âme en te servant grandit en fermeté.
Elle s'attache avec ferveur à ta tendresse,
Et quand passe sur moi ta rigueur vengeresse,
Confiante, elle attend que luise ta bonté.

En ton culte je persévère,
Combien ta sainte loi m'est chère !

Cette fierté de défense se changeait en tristesse douloureuse quand il regardait la masse de son peuple, troupeau épars que le divin berger semblait laisser à l'abandon. A voir la situation dégradée et généralement précaire où végétait depuis des siècles la race qui jadis avait fait paraître tant de grandeur et conquis tant de gloire, il songeait que c'étaient les péchés, les lâchetés et les défections de son peuple qui avaient causé et perpétuaient sa décadence, et, loin de récriminer contre des souffrances et des épreuves qui semblaient hors de proportion avec les fautes commises, il poussait parfois la résignation jusqu'à bénir, non seulement la Providence, mais les oppresseurs, les tyrans et les bourreaux, instruments de la juste colère divine. Voici ce que dit par sa voix la communauté tout entière :

Depuis qu'a resplendi ta demeure d'amour,
J'ai choisi pour aimer le lieu de ton séjour.
Les clameurs des méchants, en ton nom, je les aime.
Laisse-les frapper ceux que tu frappes toi-même !
Je veux que l'adversaire imite ton courroux
Et qu'il s'acharne après ceux qu'ont meurtris tes coups.
En voyant ton mépris, je me suis méprisée.
Comment puis-je honorer l'objet de ta risée
Avant le jour où ta colère aura passé,
Où tu rachèteras ton peuple dispersé ?

A vrai dire, cette note est assez rare dans l'œuvre de Juda Halévi

Il chante plus volontiers et plus souvent les plaintes et les regrets de son peuple et il imagine de touchants dialogues entre Israël et son Dieu. Aux questions anxieuses, aux appels attristés de l'épouse délaissée, le Seigneur répond par des paroles consolatrices :

L'amant qui te tourmente est celui qui t'accueille ;
Comme il est la souffrance, il est la guérison.

Et ailleurs :

Dis à ceux qui sont fiers de leurs rois, de leurs princes :
« Mon Sauveur est mon roi, c'est le Dieu de Jacob. »

Une telle nation, se disait Juda Halévi, ne devait pas périr et son relèvement ne pouvait manquer de s'effectuer un jour. L'avènement de cette ère tant souhaitée, il l'affirme avec une énergie sans égale, malgré tant de déceptions décourageantes, en protestant contre une sorte de scepticisme qui paraît avoir régné dans son entourage même à l'égard des croyances messianiques :

Le soleil et la lune ont observé leurs lois,
Jour et nuit, sans jamais s'arrêter dans l'espace.
Dieu les prit à témoin pour Jacob autrefois,
Proclamant d'Israël l'indestructible race.
D'une main Dieu punit, mais de l'autre il fait grâce.
Aux plus sombres moments qu'on espère toujours.
Le peuple du Seigneur n'est pas l'ombre qui passe :
Il doit durer autant que les nuits et les jours.

IV

C'est à rassurer les consciences faibles, guettées par l'apostasie ou l'incroyance, c'est à communiquer autour de lui cette ferveur d'espoir et cette haute moralité destinées à hâter la venue des temps promis que Juda Halévi consacra vers la fin de sa vie une bonne part de son activité. Il avait fondé une école à Tolède. Il conçut le projet, sans doute sur la demande de ses disciples, d'exposer dans un livre écrit avec clarté et simplicité, accessible ainsi aux

moins instruits, la substance même du judaïsme et les raisons qu'il apercevait d'en conserver intact et sans mélange le patrimoine moral. Malgré son amour de la langue hébraïque, dont il s'attache à démontrer précisément dans cet ouvrage, par une curieuse argumentation, la supériorité et l'antériorité sur toutes les autres, c'est en arabe qu'il le rédigea, dans un but de vulgarisation, puisque la langue commune pour les Juifs même était l'arabe. L'histoire fournit à Juda Halévi le cadre le plus ingénieux et le plus approprié à son dessein qu'il pût concevoir. Sans entrer dans le détail, voici, en deux mots, où l'auteur trouva l'aftabulation de son Chazari. Au milieu du VIIIe siècle, un païen nommé Boulan, roi des Khazares, dont le pays, situé entre le Volga et le Don, devait à cette situation et au moment une population mélangée de chrétiens, de musulmans et de Juifs, fut amené par diverses circonstances à rechercher quelle était la meilleure règle de vie et se fit instruire successivement des diverses doctrines en faveur. D'étape en étape, il en arriva au judaïsme, souche des deux principales religions du pays, qui lui parut plus satisfaisant que celles-ci et il se convertit, lui et son peuple, fondant ainsi une dynastie juive. A l'époque de Juda Halévi, ce royaume avait pris fin depuis longtemps; mais l'histoire merveilleuse de cet état lointain, répandue au Xe siècle en Espagne, avait excité une ardente curiosité parmi les Juifs, et peut-être Juda Halévi connut-il quelques-uns de ces prosélytes venus en Espagne après la ruine de leur État. Toujours est-il que, tirant parti de l'histoire de cette conversion réfléchie du roi Boulan, il imagina les entretiens qu'avaient pu avoir entre eux le Khazari, c'est-à-dire le roi, et le docteur juif qui l'avait instruit et convaincu. Rien de plus vivant que ces dialogues où chacun des deux interlocuteurs joue un rôle bien net et bien distinct; le roi fait des questions et des objections qui sont toujours présentées avec la plus grande force, et le docteur, porte-parole de Juda Halévi, expose les thèses et réfute les objections. Le livre, intitulé aussi « livre de la preuve et de l'argumentation pour défendre la religion décriée », est écrit dans un langage imagé qui est bien celui qu'on pouvait attendre d'un poète, soucieux, au surplus, d'être compris de tous et ennemi par tempérament des creuses abstractions. Le langage scolastique n'est guère

employé que dans la partie critique, là où précisément l'auteur part en guerre contre ce qui n'est qu'ergotage et scolastique.

Mesdames et Messieurs, je ne puis avoir la prétention de vous analyser, même à grands traits, les cinq entretiens du Chazari, qui sont tout un monde de pensées, par cela même que l'auteur fait voir dans le judaïsme l'origine providentielle de toute vérité et de toute connaissance. Je voudrais seulement, en vous demandant d'avance d'excuser l'aridité de ce développement que je ferai aussi bref que possible, tenter d'en dégager, en la condensant, l'idée maîtresse que nous avons déjà entrevue tout à l'heure, mais qui, dans l'esprit mûri de Juda Halévi, a singulièrement gagné en force et en précision.

Juda Halévi nie résolument que la raison de l'homme tout seul, ou si vous aimez mieux, la philosophie pure soit capable de nous convaincre des deux ou trois vérités essentielles d'où dépend notre félicité. Cette raison, dont il ne méconnaît nullement l'importance et le rôle, parvient bien, en fournissant le plus grand effort possible, à prouver qu'il y a un Dieu, unique, souverain du monde, mais elle n'a jamais pu et elle ne pourra jamais démontrer que Dieu a créé le monde dans le temps par un acte libre de sa volonté, ni que Dieu existe comme Providence; en d'autres termes, jamais, selon Juda Halévi, la raison toute seule ne pourra nous persuader que Dieu s'occupe de nous : or, cette proposition-là, absolument indémontrable, c'est, qu'on le veuille ou non, la clef de voûte du bonheur et de la moralité. Qu'a fait Aristote, le plus grand des philosophes, l'incarnation même de la philosophie, celui dont on peut dire vraiment que, s'il a échoué à fonder sur le raisonnement seul une doctrine satisfaisante, c'est qu'il n'y a rien à tenter par cette voie? Aristote, s'appuyant sur l'expérience, qui lui montrait les phénomènes enchaînés l'un à l'autre indissolublement dans la nature, a fort bien vu que toutes les forces physiques qui régissent le monde et dont les anciens faisaient des divinités parce qu'ils n'en apercevaient pas la dépendance toute mécanique, se ramenaient, en remontant de cause en cause, à une seule force suprême qui mettait toute la matière en branle. Mais il n'a pu nécessairement s'élever plus haut et affirmer quoi que ce soit de positif sur l'essence de cette cause suprême. C'est que le rôle de la raison est uniquement des-

criptif et critique : elle fonde la recherche scientifique et elle doit ruiner toutes les fausses doctrines, tant anciennes que modernes. En particulier, dans le domaine religieux, elle doit éliminer toutes les données en effet déraisonnables; et, par là, elle a bien un droit de contrôle, en quelque sorte, sur la religion, mais il lui est à jamais interdit de prétendre la fonder. La suprême étape où elle arrive, si elle est bien conduite, c'est la constatation d'une cause suprême. Libre à elle de nommer cette cause Dieu ou la Nature ou l'Être ou l'Esprit. Il importe peu. Ces noms ne sont que des étiquettes fallacieuses pour les esprits non prévenus. En réalité, pour la raison, Dieu est un être tout-puissant, mais impersonnel et impassible, dont la conception nous laisse aussi seuls, aussi livrés à nous-mêmes et au fond aussi malheureux que quand nous avons défini la ligne droite ou construit un syllogisme. Ce Dieu est nommé dans la Bible *Elohim*, nom commun qui, autrefois, du temps du polythéisme, était pluriel, et que le monothéisme a fait singulier, mais qui représente seulement le Dieu de la raison éclairée, le souverain indifférent de l'Univers. Ce Dieu-là, qu'on l'affirme ou qu'on le nie, dans la pratique de la vie, cela revient à peu près au même. Les philosophes de l'Islam, pieux disciples d'Aristote, enseignent, sans doute, qu'à ce Dieu correspond un souverain bien, une béatitude qui consiste précisément dans une contemplation désintéressée, dans la communion de la raison humaine avec la raison universelle. Et un Maïmonide, plus tard prendra cette conception au compte du judaïsme. Mais pour Juda Halévi, c'est là un leurre : supposé même qu'on arrive ainsi à un certain état de félicité, l'homme n'est pas né pour la pure contemplation. Il est né pour agir, et l'action veut être éclairée, guidée, encouragée et jugée. Cela posé, le monde serait donc condamné à ne rien savoir de sa destinée, l'homme ne soupçonnerait rien de son rapport vivant au Créateur, si Dieu lui-même n'avait révélé le secret de sa paternité à l'homme, individuellement d'abord et dans de claires intuitions du cœur, puis formellement à toute une famille, enfin à toute une race choisie pour le divulguer à l'univers. Adam, Noé, les patriarches, les douze fils de Jacob et enfin les six cent mille Hébreux réunis autour du Sinaï pour recevoir la Loi, telle est la lignée élue qui connaîtra, sans en comprendre d'ailleurs tout le mystère,

le *nom propre* de Dieu, son nom de personne vivante et agissante qui crée et qui suit pas à pas les destinées de la créature. A Israël choisi par Dieu, aussi gratuitement, pourrait-on dire, qu'il a choisi la figure de l'univers visible, à lui le Tétragramme ineffable, qui enseigne symboliquement au cœur de l'homme qu'entre les mailles serrées de la nécessité brutale il y a place pour la liberté et le devoir, qu'au milieu du réseau des phénomènes naturels sévèrement enchaînés Dieu intervient, quand il lui plaît, par une action mystérieuse et sous le couvert même des lois de la nature et qu'au-dessus des instincts aveugles de la matière, sorte de consigne qui lui est imposée de toute éternité, il y a, protégeant, réchauffant, ennoblissant l'âme, la loi divine qui modèle ses actes pour l'acheminer vers la béatitude. Le peuple juif, fils aîné de Dieu, cœur vivant de l'humanité, joyau de la Création, est nanti de cette loi; il la conserve comme un dépôt de génération en génération, et ses derniers rejetons, si humiliés et avilis qu'ils soient ou qu'ils puissent devenir, gardent de cette suprême mission comme une prédisposition native à la suprématie spirituelle, une sorte de droit héréditaire et inaliénable à l'intuition prophétique, avant-goût de l'immortalité.

C'est donc sur l'histoire seule, sur ce fait de la révélation garanti par le témoignage de tout un peuple et d'une tradition au cours de laquelle le docteur juif démontre au roi des Khazares qu'il n'y a point eu de solution de continuité, que Juda Halévi, avec une hardiesse qui le met à part de nos autres théologiens, fait reposer non seulement tout le judaïsme, mais encore, comme on voit, toute religion et toute morale. Ce réalisme théologique d'une parfaite netteté de lignes, dont les principaux traits, d'ailleurs, ont été recueillis dans le Talmud, est plutôt une grande profession de foi qu'un exposé doctrinal. Juda Halévi, très lu et très admiré, n'a pas, en effet, été considéré par la suite comme un véritable doctrinaire. La plupart des penseurs juifs venus après lui, et le plus célèbre de tous, Maïmonide, n'ont eu garde d'interdire ainsi à la raison de prendre comme en tutelle les plus hautes vérités de la foi. Quoi qu'il en soit de la manière dont Juda Halévi a conçu le judaïsme, ce contempteur éclairé de la philosophie ne paraît pas avoir été un moindre philosophe que l'aristotélicien auteur du *Guide des Egarés*. Si la partie positive du

Khazari est exposée à bien des critiques et porte la marque de l'époque, l'élément critique, les arguments sur l'incompétence de la raison dans l'ordre du surnaturel ont gardé toute leur valeur. Et les plus grands parmi ceux qui, dans les temps modernes, ont fait le procès du rationalisme dogmatique n'ont rien dit, je crois, de plus vigoureux et de plus pénétrant que l'humble poète juif du commencement du XIIe siècle.

Mesdames et Messieurs, comme vous l'avez vu tout à l'heure, Juda Halévi affirme la pérennité de son peuple. « Ne restât-il qu'un seul homme au monde de la famille de Jacob, dit-il quelque part, c'en serait assez pour assurer le rélèvement futur et l'accomplissement des promesses messianiques. » Qu'importait l'hégémonie actuelle de l'islamisme et du christianisme? Ces deux religions n'avaient pas su garder cette humilité divine qui est le sceau de la vraie religion; elles employaient pour triompher la force et la violence, — songez qu'on était à l'époque des premières croisades, ce qui donnait toute sa valeur à l'argument —, l'héritage du Seigneur n'était donc pas entre leurs mains.

Mais plus Juda Halévi méditait sur la signification du judaïsme, plus il sentait grandir en lui le désir d'en restituer, pour sa part, la teneur intégrale. Conserver la loi juive, la langue hébraïque, cela ne suffisait pas; cette loi n'était entièrement observable et ce langage ne retrouvait son vrai sens que sur la terre du prophétisme, sur cette Palestine prédestinée faite pour la révélation divine « comme le coteau est fait pour le vignoble ». Nous avons vu que, rougissant de s'être trop abandonné à l'influence arabe et partageant ou plutôt inspirant les idées de son ami Moïse ibn Ezra, il avait, à partir d'un certain moment, réagi contre des tendances qui lui semblaient répugner au génie juif. Une sorte de révolution intellectuelle s'était faite en lui; on le voit rejeter, au moins dans ses dernières compositions nationales et religieuses, les mètres arabes, laissant désormais parler dans ses strophes plus libres son âme tout entière. De plus en plus aussi la pensée de Jérusalem le fascine. Ce qui devait contribuer à le surexciter, c'était cette pensée qu'Edom et Ismaël, c'est-à-dire les Chrétiens et les Maures, ainsi désignés dans la phraséologie juive de ce temps, se disputaient et s'arrachaient

maintenant ce sol sur lequel Israël avait seul des droits et des droits imprescriptibles. Impuissant et navré, Juda Halévi ne pouvait que s'épancher en d'ardentes prières, où chante vraiment, comme autrefois dans les hymnes soupirées sur les rives babyloniennes, toute la douleur d'un peuple. Voici une de ces élégies bien connues sous le nom de Sionides :

Jérusalem, gémis, Sion, dis tes douleurs.
Songeant à toi, tes fils ont les yeux pleins de pleurs.
Se flétrisse ma droite, ô ma ville de gloire,
Si je puis t'oublier jamais.
Et que ma langue à mon palais
S'attache si ton nom déserte ma mémoire!

Mes fautes du logis maternel m'ont chassé,
Et mon père a puni durement mon péché.
Mon frère, aidé du fils obscur de la servante,
A pris mon droit de premier-né.
Aussi, devant Dieu prosterné,
J'ai dit : « Mon âme, chante une plainte émouvante ;

Tends la joue aux tyrans, offre aux crachats ton front ;
Quand tes maux seront lourds, alors s'allègeront
Les haines des méchants. Va, sois la sœur funèbre
Du hibou, du chacal plaintif.
Marche d'un pas lent et furtif,
Cherche l'ombre et la nuit et vêts-toi de ténèbre.

Espère. Dieu n'a pas pour toujours oublié
L'humble qui n'a recours qu'à sa seule pitié
Contre la mort, jusqu'au moment où, délivrée,
Sion renaîtra, jusqu'au jour
Où, captive en des lacs d'amour,
De la fosse d'exil Dieu t'aura retirée. »

Seigneur, de nos péchés ne te courrouce plus.
Sion ne veut pas voir ses derniers fils vendus.
Parle au cœur de ton peuple et que l'étranger cesse
De fouler le sol consacré.
Si la nuit a longtemps pleuré,
Que le matin éclate en hymnes d'allégresse !

J'y joins tout de suite une autre élégie, la plus justement célèbre,

celle qui est considérée comme le chef-d'œuvre de Juda Halévi et peut-être de toute cette littérature, et dont je ne puis pas ne pas vous citer au moins un fragment; nulle part la sensibilité du poète ne s'est alliée à autant de simplicité et de tendresse et nulle part l'évocation de la Terre-Sainte n'est plus saisissante.

Ne t'informes-tu pas, Sion, de tes enfants ?
Eux songent tant à toi, suprêmes survivants.
De l'Ouest et de l'Est, du Nord, du Sud s'élève
Le vœu proche ou lointain du prisonnier qui rêve ;
Et, telle la rosée au Hermon, de l'amant
Qui voudrait sur tes monts pleurer éperdûment.
Si j'ai, tel le chacal, gémi sur ta détresse,
En rêve, je deviens ta harpe d'allégresse.
Pour Béthel, Peniel, ma plainte et mes regrets,
Et pour Mahanaïm et tous les lieux sacrés !
Près de toi, Dieu régnait dans sa splendeur suprême ;
Tes portes regardaient les portes du ciel même.
Ton flambeau, c'était la gloire de l'Éternel,
Et tu n'avais besoin d'aucun astre du ciel.
Oh ! je voudrais aller, pour épancher mon âme,
Aux lieux où Dieu donnait à tes élus sa flamme !
Sion, royal palais, trône de Dieu, pourquoi
L'esclave est-il assis où s'asseyait ton roi ?
Oh ! que ne puis-je errer dans les saintes retraites
Où Dieu se révélait jadis à ses prophètes !
Hélas ! que n'ai-je des ailes pour m'envoler !
Là-bas, mon cœur brisé pourrait se consoler !
Je me prosternerais le front contre la terre,
J'humecterais de pleurs ton sol et ta poussière.
Et puis, j'irais sur les sépulcres des aïeux ;
Hébron, j'admirerais tes tombeaux somptueux ;
Je passerais par tes forêts et tes campagnes,
Par Gilad et par tes merveilleuses montagnes,
L'Abarim et le Hor, où les deux grands flambeaux[1]
T'ont donné leur lumière et leurs dogmes nouveaux.
Sous ton ciel, ô Sion, l'âme s'ouvre et respire,
Tes cours d'eau sont de miel et ton sol sent la myrrhe !
Oh ! qu'il me serait doux de m'en aller nu-pieds
Sur les ruines en deuil où furent tes palais,

[1] Moïse et Aaron.

Et sur le sol où gît l'arche et le saint mystère
Des Khéroubs qui planaient au fond du sanctuaire!
Je jetterais tous mes joyaux, je maudirais
Le jour qui profana tes nazirs exilés!
Comment m'attablerais-je à des festins de joie,
Lorsque tes lionceaux des chiens vils sont la proie!
Comment aimer encor la lumière du jour,
Voyant tes aigles morts aux serres des vautours?

V

La force impérieuse du sentiment intérieur qui animait le poète vainquit toutes ses hésitations. Malgré la sécurité et l'aisance dont il jouissait personnellement, malgré l'amitié des plus hauts personnages de l'époque, qui firent tout pour le retenir, la tendre affection de sa fille et de ses petits-enfants, la vénération de ses disciples, tant de liens enfin capables de l'attacher à cette Tolède qu'il aimait certainement de toutes ses forces, il se mit en route, seul, peu après 1140, pour le long et hasardeux voyage au bout duquel il devait périr obscurément.

Mesdames et Messieurs, je ne vous raconterai pas ce voyage par le menu, bien qu'ici les détails ne manquent point. L'accueil qu'on fit à Juda Halévi en Espagne jusqu'à la ville où il devait s'embarquer (probablement Malaga) fut tout à fait enthousiaste. Les communautés se disputèrent l'honneur insigne de posséder quelques jours le poète dont tant de chants étaient déjà célèbres. Les vœux les plus chaleureux saluèrent son départ.

La traversée de la Méditerranée fut pleine de périls et de souffrances. Juda Halévi l'avait prévu; il savait que l'Océan était redoutable dans ses colères; mais sa piété passionnée se confiait imperturbablement en Dieu et son âme de poète trouvait là, au surplus, d'admirables thèmes poétiques. Les horribles tempêtes qui assaillirent le navire en chemin ne purent lui arracher que de nouveaux chants où la fragilité humaine et le déchaînement des vents et des flots sont exprimés avec un merveilleux luxe d'images et une

éclatante richesse de coloris [1]. A Alexandrie, où l'on finit par échouer par suite des vents contraires, à Damiette et plus tard au Caire, il fut retenu par les rabbins célèbres du temps, Aaron ben Çion ben Alamani, Halfon, Samuel Hannagid et bien d'autres, qui le comblèrent de prévenances, et, sachant sans doute que la Palestine était un asile peu sûr à ce moment, usèrent de toute leur influence pour le faire renoncer à son dessein. Ils durent, entre

[1] Déjà, dans un poème composé sans doute avant le départ, songeant aux longues heures qu'il allait passer en mer, il avait vu en imagination le grandiose tableau de la mer démontée suivi de l'apaisement sous la nuit brillante d'étoiles. Ses descriptions peuvent rivaliser avec les plus belles d'aucune langue. Voici quelques fragments :

« ... Que ton cœur ne défaille point au cœur des mers, en voyant des montagnes de vagues s'ébranler et se ruer, les mains des matelots battre l'air comme des loques et les charpentiers demeurer muets de stupeur. Joyeusement on allait droit devant soi et voici qu'on rebrousse chemin, consterné... Les voiles s'agitent et s'arrachent, les planches cèdent et se disloquent. Et l'ouragan se joue dans l'onde comme les moissonneurs dans les blés. Tantôt il y amasse des gerbes, et tantôt des meules entières. Quand les vagues s'enflent, on dirait des lions, et quand elles rampent, on croirait des serpents. Elles s'engloutissent l'une l'autre comme des basilics contre lesquels il n'est point d'enchantement... La vigueur des mâts ne sert de rien, et les cyprès sont des roseaux... Chacun de supplier son Saint, et toi, tu t'adresses au Saint des Saints. Tu te rappelles les merveilles de la mer des Joncs, du Jourdain, qui sont gravées dans tous les cœurs..... Et soudain s'apaisent les mers, tels des troupeaux dispersés sur le sol. Et la nuit, quand le soleil se couche, parcourant les rangées des cinquante astres dont il est le roi, semble une Ethiopienne parée de tissus d'or et d'azur enchâssant des diamants..... Et la face de la mer est pareille au ciel : ce sont deux océans maintenant rassérénés, et mon cœur est un troisième océan où s'élèvent les vagues de mes nouveaux cantiques. »

A bord même du navire, Juda Halévi composa, entre autres pièces, un poème intitulé : « Tempête en mer », justement célèbre pour la perfection du style et l'heureux choix du rythme : ce sont des séries de strophes de quatre vers très courts qui donnent par leur mouvement précipité et comme haletant, l'impression de la tourmente. En voici quelques-unes : « ... Et la mer fait rage, — et le vent d'Est fracasse — les cèdres et l'ouragan — disperse l'écume. — La proue s'enfonce, — la carène frémit, — et le mât se fatigue — d'étendre ses ailes. — L'eau bouillonne sans feu, — le cœur se décourage — alors que le rameur — désespère de la rame. — Les marins sont impuissants, — la manœuvre est paralysée, — les pilotes perdent la tête — et les vigies n'y voient plus. — Et le navire, ainsi qu'un ivrogne, — titube en dérision, — et vend pour rien — ses passagers. — Et voici le Léviathan — dans la mer farouche — qui convie comme un fiancé — ses invités à un festin. — Et l'océan est joyeux — d'engloutir sa proie ; — plus de salut, — plus de refuge. — Mes yeux se tournent — vers toi, Seigneur ; — je t'adresse en tribut mes prières... »

autres arguments, lui représenter que l'Égypte, elle aussi, avait été jadis visitée par des apparitions divines, honorée du séjour des patriarches et de quelques prophètes. Et l'Écriture elle-même ne comparaît-elle pas la terre que baignait le Nil au paradis terrestre? Juda Halévi était plus sensible que n'importe qui à ces raisons et il se laissa prendre, en effet, quelques mois aux délices de cette Égypte si fertile, si florissante et où il trouvait de si précieuses et de si hautes amitiés. Cependant il finit par se ressaisir. Plus que jamais ses regards se tournèrent vers Sion. Sans doute même sa conscience lui reprocha comme une défaillance le séjour assez long qu'il fit ainsi en Égypte. Un beau jour il reprit le bâton et, sous d'humbles vêtements, s'engagea dans les déserts inhospitaliers de l'Arabie, soutenu seulement par sa foi ardente contre les tortures de la faim, de la soif et de cruelles fatigues. On suit encore sa trace à Tyr, puis à Damas. Soudain cette douce lumière s'éteint; cette voix se tait pour toujours.

VI

Vous me pardonnerez, Mesdames et Messieurs, d'avoir retenu si longtemps votre bienveillante attention et je ne regretterai pas d'en avoir même un peu abusé, si j'ai pu imposer à votre souvenir, avec le nom d'un des plus brillants représentants de la pensée juive au moyen âge, la physionomie très douce et très énergique à la fois de celui qu'un contemporain [1], poète lui aussi, appelait la « gazelle » et le « lion »; vous vous rappellerez ce contemplatif qui fut un vaillant, incapable de s'enchanter uniquement d'un noble rêve, et qui, voulant l'accomplissement de tout ce qui lui semblait logique et nécessaire, eut le courage, pour mettre sa conduite d'accord avec un sentiment dominateur, de quitter des êtres chers, une situation enviable, une sorte de royauté spirituelle et morale exercée, grâce à l'ascendant d'un génie incontesté, sur tout un cercle de lettrés et

[1] Joseph ibn Çadik.

de croyants, et d'entreprendre un pèlerinage dont les étapes, sans doute, furent embellies par de magnifiques hommages, mais qui devait s'achever dans la misère et l'isolement. Quoi qu'il en soit de la fin de Juda Halévi, poétisée par une légende qui le fait périr, frappé par la lance d'un cavalier musulman aux portes de Jérusalem, en train de réciter cette Sionide que je vous citais tout à l'heure, on aime à penser que ses derniers moments n'ont pas été trop pénibles et que le mirage charmeur qui lui faisait entrevoir au loin les rives du Jourdain, Siloé et le mont Carmel, n'a pas fait place à une réalité trop décevante. C'est ce que se disaient peut-être tant de pèlerins de tous les pays qui, gagnés par l'enthousiasme et la ferveur du poète, voulurent imiter son exemple. Combien de fois, en effet, depuis ces heures lointaines, surtout aux moments d'insécurité grave, dans le tumulte des haines grandissantes qui allaient pendant de longs siècles s'accumuler autour des Juifs d'Occident, combien de fois les phrases de tendresse de Juda Halévi n'ont-elles pas fait verser de consolantes larmes, réconforté les âmes abattues, vivifié les espérances et inspiré le désir de finir une vie d'épreuves, — fût-ce au prix d'épreuves plus grandes —, et d'exhaler le dernier souffle dans cette Palestine d'élection, « terre du jugement et de la pitié », comme disait notre poète, « vestibule de l'éternité », où l'atmosphère est comme chargée de surnaturel, où l'on respire comme un indicible parfum de miracles et où l'on dirait vraiment qu'il fait bon mourir !

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

UN CONTE BABYLONIEN DANS LA LITTÉRATURE JUIVE

LE ROMAN D'AKHIKHAR [1]

Tobit mourant dit à ses enfants [2] :

« Mon fils, vois ce qu'Adam a fait à Akhiakhar, qui l'avait élevé, comment de la lumière il l'a conduit dans les ténèbres et comment il l'a récompensé. Cependant (Dieu) sauva Akhiakhar ; l'autre a reçu son salaire et est descendu dans les ténèbres.

» Manassé a exercé la charité et a été préservé du filet de la mort que lui avait tendu (Aman) ; Aman, au contraire, est tombé dans le filet et y a péri.

» Et maintenant, enfants, voyez ce que vaut la bienfaisance et comment la justice procure le salut. »

Ce texte, quoique obscurci par quelques fautes de copiste, n'est pas, comme l'a dit Reuss [3], un tissu d'énigmes. Il devait même

[1] *The story of Ahikar* from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions, by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris and Agnes Smith Lewis. Londres, Clay, 1898. Je remercie M. Conybeare d'avoir bien voulu m'envoyer ce beau livre, sans lequel je n'aurais jamais songé à aborder un sujet aussi étranger à mes études habituelles.

[2] *Tobit*, XIV, 10-11 (éd. Fritzsche, Lips., 1871). Je crois devoir reproduire ici le texte du *Vaticanus*, auquel j'ai apporté deux corrections nécessaires, signalées par des parenthèses. 1. Καὶ θάψον με καλῶς, καὶ τὴν μητέρα σου μετ' ἐμοῦ καὶ μηκέτι αὐλισθῆτε εἰς (Alexandrinus : ἐν) Νινευή. Τέκνον, ἴδε τί ἐποίησεν Ἀδάμ· Ἀχιαχάρωι τῶι θρέψαντι αὐτόν, ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἤγαγεν αὐτὸν εἰς τὸ σκότος καὶ ὅσα ἀνταπέδωκεν αὐτῶι καὶ Ἀχιάχαρον μὲν (Θεὸς) ἔσωσεν (Alexandrinus : Ἀχιάχαρος μὲν ἐσώθη), ἐκείνωι δὲ τὸ ἀνταπόδομα ἀπεδόθη, καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος. Μανασσῆς ἐποίησεν ἐλεημοσύνην καὶ ἐσώθη ἐκ παγίδος θανάτου ἧς ἔπηξεν (Cod. 23, 64, etc. : ἔπηξαν) αὐτῶι (Ἀμάν). Ἀμὰν δὲ ἐνέπεσεν εἰς τὴν παγίδα καὶ ἀπώλετο. 11. Καὶ νῦν, παιδία, ἴδετε τί ἐλεημοσύνη ποιεῖ καὶ δικαιοσύνη ῥύεται.

Au v. 10 le *Vaticanus* et les cod. 55 et 106 ont Ἀδάμ, le nº 44 Ἀδώμ, les autres Ἀμάν. L'archétype portait sans aucun doute ΕΠΟΙΗϹΕΝΑΔΑΝ ou ΕΠΟΙΗϹΕΝΑΔΑΒ. Pour l'introduction évidente de (Ἀμάν) vers la fin du verset, cf. le texte parallèle du *Sinaiticus* (où Ναδάϐ est systématiquement substitué à Ἀμάν), ἐξῆλθεν ἐκ τῆς παγίδος τοῦ θανάτου ἣν ἔπηξεν αὐτῶι Ναδάϐ, καὶ Ναδὰϐ ἔπεσεν, etc.

[3] *Ancien Testament*, VI, 608, note 2 : « Tout ce passage qui contient autant d'énigmes que de mots pour le lecteur de cette histoire », etc.

être très clair pour le lecteur contemporain du livre de *Tobit*. L'auteur, voulant prouver que la bienfaisance est toujours récompensée, l'ingratitude toujours punie, rappelle deux précédents ; il a dû les choisir parmi ceux qui étaient familiers à tous ses lecteurs. Le second n'est pas autre chose, à mon avis, que l'histoire d'Esther. Le « filet » dont le juste a été préservé et où est tombé son persécuteur, c'est tout simplement le gibet auquel Aman avait juré de pendre Mardochée et où Aman lui-même fut pendu ; Aman n'est-il pas nommé en toutes lettres [1] ? Il est vrai qu'au lieu de *Mardochée* le texte nous offre le nom de *Manassé*. Cela prouve seulement que les versions, très divergentes, de l'histoire d'Esther variaient sur ce nom, comme sur plusieurs autres de ce récit. C'est ainsi que le père de la reine s'appelle *Abîkhaïl* dans notre texte hébreu, *Aminadab* dans celui qu'a suivi le traducteur grec ; le roi, *Ahasvérus* (Xerxès) dans l'un, devient *Artaxerxès* dans l'autre ; le double nom de la reine elle-même — Esther, Hadassa — atteste l'existence primitive et la fusion ultérieure de deux versions dont l'une l'appelait Esther, l'autre Hadassa. Le nom de Mardochée, par son origine païenne — le dieu babylonien Mardouk — avait pu choquer des critiques orthodoxes ; de là sans doute son remplacement par le nom purement juif de Manassé dans le texte du livre d'Esther qu'avait entre les mains l'auteur de *Tobit*. Objecterat-on qu'il est absurde de placer dans la bouche de Tobit, supposé contemporain d'Asarhaddon, une allusion à un fait qui est censé s'être passé sous Xerxès ? Mais qui nous garantit que dans la forme primitive de l'histoire d'Esther la scène se passait en Perse, et non en Assyrie ? Et puis là *agada* en est-elle à un anachronisme, à une inconséquence près ?

Si le second exemple allégué par Tobit est tiré d'un conte populaire, on peut induire, par analogie, qu'il en est de même du premier. Mais quelle est cette mystérieuse histoire du bon Akhiakhar et du méchant *Adam*, ou, comme nous pouvons tout

[1] Renan (*Origines du christianisme*, VI, *L'Église chrétienne*, p. 556 et suiv.) est le seul critique, à ma connaissance, qui ait entrevu ici la vérité. Mais comme il conservait la fausse lecture Ἀμάν, au verset 10, il arrivait à la fausse conclusion qu'Aman, étant à la fois le persécuteur d'Akhiakhar, de Manassé et de Mardochée, « était évidemment, dans les romans juifs, l'homme qui avait pour rôle de tendre aux autres des pièges où il tombait lui-même ».

M. Cosquin, qui a consacré à l'histoire d'Ahikar un article, d'ailleurs très intéressant au point de vue du folklore (*Revue biblique*, VIII, 1899, p. 50 et suiv.), ne voit, lui, dans le Manassès de *Tobit* qu'un « intrus à expulser », une faute de copie inexplicable. A cette occasion, comme à propos de l'idée très juste également due à Renan, que *Tobit* aurait des origines babyloniennes, il adresse à Renan des critiques acerbes qui font sentir toute la différence qui existe entre un folkloriste distingué et un historien de génie.

de suite écrire d'après le texte du *Sinaiticus*, du méchant Nadab [1] ?

I

La littérature orientale, tant médiévale que moderne, aurait dû fournir depuis longtemps la réponse à ce problème ; il n'y a cependant que vingt ans qu'elle a été entrevue [2] et l'on n'en a pas encore tiré toutes les conséquences qu'elle comporte.

L'histoire de deux personnages portant les noms d'Akhi (a) khar et de Nadab — ou des noms tout semblables [3] — dont l'un, père adoptif de l'autre, est récompensé de ses bienfaits par la plus noire ingratitude et finit par replonger l'ingrat dans la nuit où celui-ci avait voulu engloutir son bienfaiteur, — cette histoire, esquissée dans la brève allusion de *Tobit*, se trouve racontée plus au long dans une série de manuscrits syriaques, arabes, éthiopiens, arméniens et slavons [4], dont voici un résumé.

Akhikhar, vizir du roi d'Assyrie Sennachérib, et réputé pour sa sagesse aussi bien que pour son immense fortune, n'a jamais pu avoir de fils. Las d'importuner les dieux de ses prières, il finit par adopter son neveu Nadan ; il l'instruit dans sa science, le présente au roi comme son successeur et lui abandonne même la gestion de ses biens. Nadan en abuse avec tant de scandale, montre tant de folie et de dissipation, que le vieillard est obligé de le chasser de chez lui. Là-dessus Nadan, pour se venger, recourt à un moyen qui n'a jamais

[1] Voir plus haut, p. 1, note 2.

Le *Sinaiticus* a Ναδάϐ et substitue ensuite ce nom à Ἀμάν dans la 2e partie du verset. Au v. XI, 17, où reparaît ce personnage, le *Sin.* a Ναϐάδ (dans ce passage le *Vatic.* a Νασϐάς, d'autres mss. de la même famille Ναϐάς). L'ancienne version latine (*Vetus Itala*), proche parente du Sinaiticus, a *Nabal*, au v. XI, 17 (ce qui prouve qu'elle a été faite sur un texte grec : Δ et Λ se confondent facilement) et *Nabad* au v. XIV, 10.

[2] Par Hoffmann (*Abhandl. für Kunde des Morgenlandes*, VII, 1880, p. 182). Mais il paraissait supposer que le livre d'Akhikar avait été bâti sur le verset de *Tobit*. La première vue juste est due à Bickell (*Athenaeum*, 1890, II, p. 170) et à Meissner (*Zeitschr. der morgenl. Gesellsch.*, XLVIII, 1894, p. 171 et suiv.).

[3] Syriaque : Akhikar, Anadan. Arabe : Haykar (Hikar), Nadan. Arménien : Khikar, Nathan (Nadan). Slavon : Akyrios, Anadan.

[4] Je renvoie pour la bibliographie détaillée au livre de Harris, où l'on trouve réunies les principales versions. Le texte arabe — ou plutôt l'un des textes arabes — a été publié pour la première fois par Salhani d'après un ms. arabe en caractères araméens (dits *Karchouni*) ; le texte slavon a été traduit par Jagic (*Byz. Zeitschrift*, 1892, p. 107 et suiv.). Des traductions libres du texte arabe ont été publiées dès 1788 par Cazotte (*Cabinet des Fées*, t. XXXVIII) et en 1806 par Caussin de Perceval (*Continuation des Mille et une nuits*, VIII, 167 et suiv.). Cf. Cosquin, *art. cit.*, p. 53.

cessé d'être à la mode : il contrefait une correspondance censément échangée entre Akhikhar et deux rois rivaux de Sennachérib et s'arrange de manière qu'elle tombe entre les mains du roi. Les lettres portent le sceau d'Akhikhar, elles révèlent les plus noires trahisons ; Sennachérib, sans vouloir rien entendre, ordonne qu'on coupe le cou au vizir félon. Heureusement Akhikhar avait jadis sauvé la vie à l'officier chargé de cette pénible mission. Un bienfait n'est jamais perdu. A la place du vizir, l'officier fait décapiter un esclave criminel, et cache le vieillard dans un trou creusé sous son propre palais ; de là il a la mortification d'entendre Nadan, entré en possession de son héritage et de ses honneurs, faire nuit et jour bombance au-dessus de sa tête.

Cependant, le roi d'Égypte, ayant appris la mort du sage vizir de Sennachérib, adresse un cartel au roi d'Assur : si Sennachérib lui envoie un architecte capable de lui bâtir un château entre la terre et le ciel et en même temps de répondre à toutes ses questions, à lui les tributs d'Égypte pendant trois ans; sinon, il devra, pendant le même laps de temps, payer au Pharaon les tributs de l'Assyrie. Naturellement, Sennachérib, sot comme un roi d'opérette, et Nadan, aussi obtus qu'ingrat, ne voient goutte au problème proposé par le Pharaon. Sennachérib se lamente, il déplore le supplice peut-être immérité qui l'a privé d'un conseiller aussi sagace qu'Akhikhar. A ce moment, l'officier chargé des hautes œuvres rentre en scène; il se jette aux pieds du roi et lui révèle l'existence et la retraite de l'ex-vizir. Akhikhar sort de la tombe où il s'est enseveli vivant, « avec des cheveux traînant jusqu'à terre et des ongles crochus comme les griffes d'un aigle ». Le roi, bientôt persuadé de son innocence, le rétablit dans ses dignités et l'envoie, sous un faux nom, comme ambassadeur en Égypte pour accomplir les épreuves et deviner les énigmes du Pharaon. Bien entendu, Akhikhar s'acquitte brillamment de sa mission et revient chargé des présents du Pharaon et des tributs de l'Égypte. A son retour, il obtient de Sennachérib que son neveu Nadan soit livré à sa merci. Il le met aux fers, l'enferme à son tour dans un sombre cachot et lui adresse un très long sermon de morale, assaisonné d'effroyables menaces. Mais le ciel lui épargne le désagrément de se souiller du sang de son neveu : en entendant ses reproches, le corps de Nadan se met à gonfler, gonfler comme une outre... et finit par crever. « Ainsi, conclut le conteur arabe, celui qui creuse une fosse pour son frère y tombera lui-même, et celui qui tend un piège y sera pris... Amen! Amen! Amen! »

L'histoire que nous venons de résumer se compose, en réalité, de trois éléments : un conte moral destiné à illustrer les pro-

verbes « Qui creuse une fosse à son frère y tombera lui-même. Un bienfait n'est jamais perdu »; une série de maximes morales placées dans la bouche d'Akhikhar, soit au début lorsqu'il veut communiquer sa science à Nadan, soit à la fin lorsqu'il lui reproche sa félonie; enfin, une collection de devinettes et d'épreuves pratiques ingénieusement résolues par le héros. Ces deux dernières parties se prêtaient, on le conçoit, à toute espèce d'additions, de retranchements et de modifications; ce sont des cadres élastiques où se jouent librement la fantaisie du folklore et la « sagesse des nations ». On comprend même qu'on ait pu détacher ces hors-d'œuvre de leur contexte romanesque pour les traiter comme des thèmes à part; c'est ce qui est arrivé dans la version éthiopienne et probablement dans celle des versions arabes dont elle dérive : la fable y est réduite aux « maximes du sage Haykar ». Enfin, on conçoit également que l'histoire tout entière ait pu être transportée sur le compte d'autres personnages : le folklore de tous les pays use librement des noms et des circonstances historiques et géographiques, et, si quelque chose doit étonner, ce n'est pas que les noms d'Akhikhar et de Nadan aient été altérés ou échangés pour d'autres, c'est, au contraire, qu'ils aient été conservés presque intacts dans tant de littératures différentes. Seules les versions indoue et grecque font exception. La version indoue nomme le vizir Çakatala et le roi Nanda [1]; la version grecque — du moins la seule qui nous soit parvenue — met l'aventure sur le compte d'Esope. Depuis longtemps nos lecteurs ont reconnu, en effet, dans l'histoire d'Akhikhar et de Nadan un épisode célèbre et facile à détacher de l'amusant roman qui a figuré pendant plusieurs siècles en tête de toutes les éditions des *Fables ésopiques* et qu'a traduit le bonhomme La Fontaine [2]. L'auteur alexandrin ou gréco-romain, quel qu'il soit [3], auquel nous

[1] Conte indien signalé par M. Cosquin (p. 63, d'après le *Çukasaptati*, trad. R. Schmidt, Kiel, 1894, p. 68 et suiv.). Il offre, mais en partie seulement, les traits essentiels du conte d'Akhikar : on y trouve le roi, le vizir disgrâcié et jeté dans une fosse, les énigmes posées par les rois vassaux et résolues par lui ; mais la figure du traître est complètement absente, L'épisode du château aérien se trouve dans un conte du nord de l'Inde (Cosquin, *ib.*, p. 69) qui met en scène l'empereur Akhbar et son conseiller Birbal et paraît être très récent.

[2] L'identité a été reconnue dès le siècle dernier par Assemani (*Bibl. Orientalis*, III, 1, 286).

[3] La plus ancienne rédaction connue de la *Vie d'Esope* (qui paraît être restée ignorée de M. Krumbacher) est le papyrus Golenischeff publié par M. Weil (*Revue de Philologie*, IX, 1885, p. 19 et suiv.). Malheureusement le fragment conservé est relatif à l'aventure de Delphes, déjà en circulation au ve siècle av. J.-C., et nous ignorons si la *Vie* du papyrus renfermait l'épisode d'Egypte. Cependant, comme le dit M. Weil, « le papyrus s'accorde si parfaitement, dans sa partie conservée, avec les deux rédactions gréco-égyptiennes plus récentes, que l'on peut croire que cet accord s'étendait plus loin ». Le papyrus, que M. Weil date du vi^e siècle, pourrait être sensiblement plus ancien.

devons le roman d'Esope, s'accorde sur toutes les circonstances essentielles du récit avec les versions arabe, syriaque, arménienne, slave du conte d'Akhikhar [1] ; même les préceptes moraux placés dans la bouche du héros et les énigmes proposées par le Pharaon sont de part et d'autre à peu près identiques. Seuls les noms diffèrent. Akhikhar s'appelle Esope, son fils adoptif Ennos, le roi de Babylone (et non de Ninive) Lykéros, le bourreau Hermippos, le roi d'Égypte Nectanébo. Telles sont, du moins, les formes données par le texte dit de Planude; mais, dans la version plus ancienne publiée par Westermann [2], le roi de Babylone porte le nom purement grec de Lycurgue, et le fils adoptif d'Esope le nom transparent d'*Aînos*, c'est-à-dire « fable » en grec, dont Ennos n'est qu'une corruption. Le rédacteur a même, par inadvertance, laissé subsister un passage qui prouve que, dans une des formes du roman, Lycurgue était roi en Grèce et non à Babylone.

II

On est généralement d'accord pour reconnaître que le texte éthiopien d'Akhikhar dérive de l'arabe, qui lui-même provient du syriaque; le texte slavon remonte à un original grec où les noms primitifs étaient conservés, à la différence de la *Vie d'Esope;* enfin, la version arménienne paraît être une « contamination » des versions grecque et syriaque. Mais de quelle source commune dérivent ces deux dernières? Plusieurs des récents critiques, se fondant sur l'allusion contenue dans *Tobit* et sur quelques prétendus hébraïsmes du texte syriaque, supposent un archétype rédigé en hébreu. Mais, sans vouloir nier qu'il ait pu exister, à un moment donné, une *version* hébraïque, nous ne pouvons pas accepter l'idée que l'original, le prototype du livre d'Akhikhar doive être cherché dans la littérature juive.

Tout d'abord, on a fait observer avec raison [3] que plusieurs détails du conte, et, parmi eux, des détails de physionomie ancienne et rassurante, ont un cachet nettement païen, incompatible avec les mœurs et les croyances juives. Akhikhar a soixante femmes et soixante palais ; dans la version arménienne, il adresse ses prières

[1] Il y a aussi une variante relativement à la fin du traître. Dans le texte vulgaire près un long et bienveillant sermon d'Esope, il meurt de mort naturelle ; dans le texte de Westermann il se pend.

[2] *Vita Æsopi...*, Brunswick, 1845 (d'après des mss. de Breslau, Munich et Vienne).

[3] Cosquin, *art. cité*, p. 58 et suiv. (en partie d'après Bickell): R. Harris, p. XXXVI.

aux dieux Belshim, Shimil et Shamin; il consulte les mages, les astrologues et les devins. Les divinités païennes appartenaient si bien au fonds traditionnel de l'histoire, que les rédactions monothéistes n'ont pas osé les exclure complètement. Dans la plupart de celles-ci, c'est après avoir vainement interrogé les idoles qu'Akhikhar finit par s'adresser au vrai Dieu, et celui-ci le punit de son idolâtrie en lui refusant un fils de son sang. Evidemment, si la légende originelle avait été monothéiste, on ne comprendrait pas l'introduction postérieure d'éléments polythéistes; le procédé inverse s'explique à merveille.

En second lieu, trois textes, connus depuis longtemps, mais qui n'ont pas été toujours compris ni appréciés à leur vraie valeur, nous apprennent que la « sagesse d'Akhikhar » était connue des lettrés grecs à une époque où la littérature hébraïque restait encore pour eux lettre close, et que cette « sagesse » était tirée d'un livre babylonien.

1° Clément d'Alexandrie, voulant prouver que les plus illustres philosophes grecs n'ont fait qu'emprunter, en la démarquant, la sagesse orientale, arrive, dans son énumération, à Démocrite. « Démocrite, dit-il, s'est approprié les sentences morales des Babyloniens. Car on dit qu'il a incorporé à ses propres écrits *une traduction de la stèle d'Akikaros*, et il faut lui faire un reproche d'écrire (en tête de cette traduction) : *Voici ce que dit Démocrite*[1]. »

Nous n'ignorons pas que l'authenticité d'une partie des traités moraux de Démocrite, comme de ses autres ouvrages, est contestée, et que les sentences qui nous sont parvenues sous ce nom célèbre[2] ne lui appartiennent sûrement pas toutes. Aussi ne voulons-nous pas trop presser l'argument qu'on peut tirer de ce que deux de ces sentences se retrouvent dans les dits d'Akhikhar. (La

[1] *Stromat.*, I, 15, p. 356 Potter (771 Migne) : Δημόκριτος γὰρ τοὺς Βαβυλωνίων (ms., Βαβυλωνίους) λόγους ἠθικοὺς πεποίηται· λέγεται γὰρ τὴν Ἀκικάρου στήλην ἑρμηνευθεῖσαν τοῖς ἰδίοις συντάξαι συγγράμμασιν· κἄστιν ἐπισημήνασθαι αὐτοῦ (ms. παρ' αὐτοῦ, Sylburg : παρ' αὐτῶι), ΤΑΔΕ ΛΕΓΕΙ ΔΗΜΟΚΡΙΤΟΣ γράφοντος. Après ἠθικοὺς on peut suppléer ἰδίους, mais il ne faut pas substituer (avec Cobet) ce mot à ἠθικούς, car déjà Eusèbe (*Praep. Ev.*, X, 4, p. 472) cite le texte de Clément : καὶ Δημόκριτος δὲ ἔτι πρότερον τοὺς Βαβυλωνίων λόγους ἠθικοὺς πεποιῆσθαι λέγεται. Nous renonçons à citer tous les contresens ou interprétations fantaisistes dont ce texte a été l'objet. Ménage, prudent, jetait sa langue... aux haruspices.

[2] Cf. Mullach, *Frag. philosophorum graecorum* (éd. Didot), I, p. 340 et suiv.; Lortzing, *Ueber die ethischen Fragmente Demokrits*, Berlin, 1873; Zeller, *Gr. Philosophie*, 4e éd., I, p. 765. Les traités pseudo-démocritiques de Bolus de Mendès (Columelle, VII, 5) ne rentrent pas dans cette catégorie. (Cf. Oder, *Rh. Mus.*, XLVIII, 1; Susemihl, *Alex. Lit*, I, 482). Suidas exagère probablement en n'admettant que deux ouvrages authentiques de Démocrite (Μέγας διάκοσμος, Περὶ φύσεως κόσμου). Lortzing admet deux traités éthiques (Περὶ εὐθυμίης, Ὑποθῆκαι). Rose les condamne tous.

queue du chien lui procure de la viande, sa voix des coups. Mieux vaut trébucher du pied que de la langue[1].) Mais Clément copie certainement un auteur plus ancien, un critique alexandrin, et ce critique pouvait être bien informé. *A priori* son information n'a rien d'invraisemblable. Démocrite avait beaucoup voyagé ; lui-même nous l'apprend, dans un fragment conservé par Clément[2] et dont le langage naïf inspire toute confiance. Diogène Laërce[3] cite parmi ses ouvrages authentiques un traité *Des lettres sacrées à Babylone* et un autre intitulé *Récit chaldéen*. A Babylone, Démocrite dut se renseigner d'abord sur les recherches astronomiques des Chaldéens, dès lors célèbres en Grèce. Ses propres ouvrages astronomiques trahissent l'influence chaldéenne, et, chose bien curieuse, se rencontrent sur un point particulier avec la doctrine de ce qui paraît avoir été la plus ancienne rédaction de l'*Akhikhar*. En effet, Démocrite, pour accorder l'année lunaire avec l'année solaire, avait imaginé un cycle de 82 ans, comportant 28 mois intercalaires[4]. Ce total de 1,012 mois, à raison de 29 1/2 jours en moyenne, représente 29,854 jours, c'est-à-dire presque exactement 82 années solaires de *364 jours :* telle était donc pour Démocrite — au milieu du ve siècle, ne l'oublions pas — la durée vraie de l'année solaire. Une confirmation de cette évaluation bien grossière nous est fournie par le papyrus astronomique (dit d'Eudoxe) du Louvre[5]. Le nom de Démocrite y est constamment associé à celui d'Eudoxe, ce qui signifie qu'Eudoxe n'avait fait que reproduire en les corrigeant les données de Démocrite. Or, pour les 3 saisons dont on nous indique la durée, Démocrite comptait chaque fois 91 jours, alors qu'Eudoxe ajoutait un 92e jour pour l'automne. La quatrième saison manque, mais comme elle avait sûrement 91 jours chez Eudoxe, — dont l'année a 365 jours, — il est infiniment probable qu'il en était de même chez Démocrite : l'année tout entière avait donc, d'après celui-ci, 364 jours, et telle était d'ailleurs à peu près l'évaluation du Pythagoricien Philolaüs, son contemporain : son cycle de 59 ans, avec 21 intercalaires, représente, en effet, une année solaire de 364 1/2 jours[6]. Maintenant, dans un des manuscrits syro-arabes de l'*Akhikhar*, consultés par

[1] R. Harris, p. XLIII.

[2] *Strom.*, *loc. cit.* = fr. var. 6 Mullach (p. 370).

[3] IX, 49.

[4] Censorinus, *De die natali*, XVIII, 8. C'est à tort qu'on a voulu corriger arbitrairement ce texte en prétendant que l'ancienne octaétéride supposait déjà une année de 365 jours ; rien n'est moins prouvé. Cf. *Revue Critique*, 1889, I, p. 185.

[5] *Notices et extraits des mss.*, XVIII, p. 74 et suiv. Mal interprété par Unger ap. Iwan Müller, *Handbuch*, I (2e éd.), p. 745.

[6] Censorinus, XIX.

Lidzbarski[1], un des problèmes posés par Pharaon est ainsi conçu : « Quel est le pilier composé de 8,736 pierres, reliées par 365 briques, sur lequel sont plantés 12 cèdres dont chacun a 30 rameaux ? » Il s'agit évidemment de l'année solaire, et les pierres du pilier représentent le nombre d'heures contenues dans une année : en le divisant par 24 on obtient exactement 364 jours ; le chiffre de 365, qui est en contradiction avec celui des heures, est donc dû à un correcteur, et l'*Akhikhar* primitif, comme Démocrite, comme le livre d'Hénoch[2], ne comptait que 364 jours dans l'année.

Démocrite, génie universel, était aussi curieux de morale pratique que d'astronomie ; sa grande fortune lui permettait de se faire traduire en entier un vieux livre, ou plutôt une « stèle » d'adages revêtus d'une forme piquante que ses guides lui avaient signalée comme une des curiosités de Babylone. Nous n'avons donc aucune bonne raison de rejeter la tradition recueillie par Clément : à savoir que l'*Akhikhar* était un recueil de préceptes moraux gravé sur une stèle à Babylone et dont Démocrite avait donné, vers 450 av. J.-C., une traduction ou une adaptation. Il paraît seulement que Démocrite avait négligé d'indiquer la source de son trésor de maximes ; mais sans doute après la conquête de l'Asie par Alexandre, des Babyloniens hellénisés, comme Bérose, la firent connaître aux savants grecs et leur révélèrent le plagiat commis par le philosophe d'Abdère.

2° Très peu de temps, en effet, après cette conquête, un autre génie universel, Théophraste, disciple et successeur d'Aristote, s'occupait à son tour — peut-être précisément pour démasquer la fraude de Démocrite — du vieux trésor de sagesse babylonien. Diogène Laërce[3] nous signale parmi ses ouvrages un traité en un livre intitulé *Akikharos*, sur lequel nous ne possédons, d'ailleurs, aucun autre renseignement.

3° Enfin Strabon, c'est-à-dire en substance ici Posidonius, parlant, à propos de Moïse, des « devins » qui ont joui d'honneurs quasi divins, énumère, chez les Grecs, Amphiaraüs, Trophonius, Orphée, Musée ; chez les Gètes, Zamolxis (et plus récemment Decænéus), *chez les Bosporiens Akhaïkaros*[4]. Les Bosporiens, qui ne sont pas une véritable unité ethnique, détonent dans cette liste ; on a soupçonné depuis longtemps une corruption du texte : j'avais imaginé la correction *Borsippiens* (Βορσιππηνοί au lieu de

[1] Cf. R. Harris, p. LXXXVIII.
[2] C. 74, 75, 82.
[3] V, 50.
[4] XVI, 2, 39, p. 762.

Βοσπορηνοί, qui n'est même pas grec[1]) ; je suis heureux de voir que pareille idée est déjà venue à M. Frænkel[2], et M. Henri Weil, dès que je lui ai soumis le texte, a émis spontanément la même conjecture. Elle est, en effet, bien préférable à toute autre, même à Βοστρηνοί[3], qui se rapprocherait plus de la leçon des manuscrits. Borsippa n'était pas seulement une ville sacrée de la Babylonie, mais le siège d'une école célèbre d'astrologues et de devins qui en avait tiré son nom[4]. Nous apprenons donc — et ce renseignement complémentaire a son prix — que le héros et l'auteur censé de la stèle d'Akhikhar (car dans des formes qui paraissent anciennes, le récit est à la première personne) était, ou passait pour être, un mage de Borsippa.

III

Nous en avons dit assez, croyons-nous, pour justifier maintenant les conclusions suivantes que nous nous contenterons d'énoncer.

L'histoire d'Akhikhar et de Nadab (ou Nadan) est un très vieux conte babylonien. L'origine première de ce conte paraît bien être un mythe solaire. Les soixante épouses, les soixante palais d'Akhikhar rappellent étrangement les soixante « maisons » du soleil, la division primitive, en 60 degrés, du cercle (céleste)[5], qui se retrouve également dans la division du talent babylonien en soixante mines, de la mine en 60 drachmes, de l'heure en soixante minutes, etc. Le panier, traîné par des aigles, où Akhikar s'envole — ou fait envoler ses pages — dans le conte médiéval, semble être, à l'origine, une des nombreuses images sous lesquelles la fantaisie naïve des premiers peuples se représentait le « char » du soleil, tiré par des êtres ailés. Le soleil plonge dans la nuit, chassé par la lune, et reparaît bientôt pour y faire plonger la lune à son tour : tel Akhikhar, enseveli vivant par Nadan, ressuscite vainqueur et lui inflige le supplice même auquel il vient d'échapper.

Quand le sens du divin et le goût des mythes physiques commencèrent à se perdre, la légende sacrée descendit du ciel sur la terre. Akhikhar ne fut plus qu'un lumineux ministre de Sennachérib, Nadan un intrigant ténébreux ; le char ailé du soleil se transforma en un truc ingénieux imaginé par le devin pour

[1] On ne trouve que Βοσπόριοι et Βοσποριανοί.
[2] Ap. Pauly Wissowa, *Real. Encyclop.*, II, p. 735.
[3] C'est la leçon préférée par Meissner.
[4] Strabon, XVI, 1, 6.
[5] Cf. Hultsch, *Metrologie*, p. 381, note 2.

résoudre le problème posé par Pharaon; l'abîme de nuit où plongent successivement les deux astres rivaux devient plus prosaïquement un sépulcre (comme dit la *Vie d'Esope*) ou une « fosse » creusée sous le palais d'Akhikhar. Tout le reste — maximes de sagesse, devinettes, épreuves pratiques — est accessoire, broderie, remplissage. Même il ne faut pas attacher trop d'importance au « défi d'énigmes » adressé par Pharaon au roi de Babylone. C'est là un trait qui se retrouve dans un grand nombre de légendes de source juive (Samson, Salomon et la Reine de Saba), phénicienne (Hiram et Salomon), grecque (Calchas et Mopsus, Homère et les pêcheurs); c'est un cadre à jeux d'esprit, une sorte de « selle à tous chevaux » qui a servi à des conteurs de tout pays et de toute époque; elle a été utilisée de bonne heure dans l'histoire d'Akhikhar; on n'est pas autorisé à croire qu'elle ait fait partie du fonds *primitif* de cette histoire[1]. Il semble tout au moins que dans la première version purement *humaine* de ce conte, le défi de Pharaon ne comportait qu'une seule épreuve : celle du château aérien; les devinettes sont venues ensuite s'y greffer par surcroît. Morale et finesse, traits du folklore universel, proverbes, énigmes, adages figurés, toute cette végétation parasite où se complaît l'invention populaire a trouvé dans le conte d'Akhikhar un parterre commode et spacieux où elle a pu librement s'épanouir et foisonner[2].

Les Grecs y virent surtout un trésor de maximes morales ; ce que Démocrite s'appropria, ce que Théophraste commenta, se réduit probablement aux discours *parénétiques* placés dans la bouche du sage Akhikhar. A leur tour, les Juifs firent connaissance avec ce livre populaire et peut-être le traduisirent-ils en leur langue[3]. Dans la plus ancienne forme du livre de Tobit — qui paraît dater du IIe siècle avant l'ère chrétienne[4] — la seule mention de l'*Akhikhar* est contenue dans le verset que nous avons cité : l'auteur y voit un conte édifiant, un exemple célèbre destiné à illustrer la justice divine, la « Némésis » qui fait tomber le crime dans les pièges et les abîmes qu'il a lui-même creusés. Mais plus tard un remanieur du livre de Tobit, craignant que cette citation *ex abrupto* ne parût choquante, voulut, par un lien artificiel, rattacher Akhikhar à la famille de Tobit. Il sema dans

[1] Voir une étude d'ensemble sur le type du « devineur d'énigmes » par Th. Benfey, *Die kluge Dirne* (*Kleinere Schriften zur Märchenforschung*, II, 3, Berlin, 1894, p. 181 et suiv.).

[2] Pour les épisodes du folklore universel, en particulier, je renvoie au travail très bien fait de M. Cosquin, p. 68 et suiv.

[3] On a signalé des analogies plus ou moins décisives entre l'*Akhikhar*, les Proverbes de Salomon et l'Ecclésiaste. Cf. R. Harris, p. XII.

[4] Cf. en dernier lieu Schürer, *Geschichte* (3e éd.), III, 176.

le cours du récit diverses allusions à cette parenté : Akhiakhar, fils d'Anaël, et neveu de Tobit, est un prototype de Néhémie ; il est l'échanson et l'intendant du roi Asarhaddon (I, 21-22)[1] ; après l'accident arrivé à Tobit il pourvoit à l'entretien de son parent jusqu'à son propre départ (?) pour l'Elymaïde (II, 10) ; lors de la guérison du vieillard, il est invité, avec son neveu Nadab, au repas de noces de Tobit le fils (XI, 18). Tous ces passages, par leur inutilité absolue, le dernier même par son ineptie, trahissent clairement leur caractère d'additions tardives. Le rédacteur du texte représenté par le *Sinaiticus* et la version chaldéenne, qui apparemment ne connaissait plus le livre d'Akhikhar, va jusqu'à méconnaître le sens du verset final : pour lui, si Tobit mourant mentionne l'histoire d'Akhiakhar et de Nadab, c'est pour encourager son fils à quitter une ville où se commettent de pareilles iniquités! Plus tard, enfin, saint Jérôme, ne comprenant plus rien à ce verset énigmatique, se tirera d'embarras en le supprimant purement et simplement dans sa traduction — à supposer que le verset existât encore dans le texte « chaldéen » qu'il avait sous les yeux.

Il est donc clair que ce n'est point par la littérature juive, où le souvenir en a été vite aboli[2], que le livre d'Akhikhar a pénétré dans la littérature grecque d'une part, dans les littératures arménienne, syriaque, arabe et hindoue de l'autre. L'intermédiaire probable doit avoir été une version araméenne qui avait conservé fidèlement le caractère polythéiste de l'original babylonien, atténué puis effacé peu à peu, dans les versions postérieures, sous l'influence chrétienne et musulmane.

L'existence assurée dans la littérature babylonienne ancienne d'un roman de ce genre est un fait de la plus haute importance, dont nous ne pouvons ici poursuivre toutes les conséquences. La littérature juive, on le sait, a conservé un grand nombre de contes

[1] V. 21. Καὶ ἐβασίλευσεν Σαχερδονὸς, ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ἀντ' αὐτοῦ, καὶ ἔταξεν Ἀχιάχαρον τὸν Ἀναὴλ υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστείαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν. Καὶ ἠξίωσεν Ἀχιάχαρος περὶ ἐμοῦ, καὶ ἦλθον εἰς Νινευή.

V. 22. Ἀχιάχαρος δὲ ἦν ὁ οἰνοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου καὶ διοικητὴς καὶ ἐκλογιστής, καὶ κατέστησεν αὐτὸν ὁ Σαχερδονὸς υἱὸς ἐκ δευτέρας.

Il me paraît évident : 1° que le v. 22 est un *doublet* du v. 21, une variante qui n'aurait pas dû être insérée dans le texte ; 2° que les derniers mots de ce verset sont, en réalité, une glose marginale sur ὁ υἱὸς αὐτοῦ du v. 21 : Sennachérib est assassiné par deux de ses fils ; il a pour successeur son plus jeune fils, Asarhaddon, *né d'une seconde femme* (car les deux meurtriers ont fui dans la montagne). Il n'est pas non plus impossible que dans la version primitive Asarhaddon ait été appelé Σαχερδών plutôt que Σαχερδονός.

[2] Au moins un souvenir précis ; car un écho de l'épisode du « château aérien », comme l'a remarqué Meissner, se trouve encore dans le Talmud (*Bechorot*, 8 *b*).

parénétiques ou édifiants : les uns forment des livres séparés, admis, avec plus ou moins de raison, dans le Canon (Ruth, Job, Daniel, Jonas, Esther); les autres ont été incorporés, parfois adroitement, dans des ouvrages plus considérables (Joseph dans la Genèse, Samson dans le livre des Juges, etc.); d'autres enfin n'ont survécu que dans des traductions grecques, si même ils n'ont pas été originairement composés dans cette langue (3e Macchabées, Judith, Tobit, Susanne). Il semble bien probable que c'est dans la littérature babylonienne, dont l'influence a dû précéder l'exil, que les Juifs ont trouvé les modèles de ce genre littéraire; il y a même à présumer que plusieurs livres parénétiques juifs ne sont que l'adaptation et la transposition plus ou moins libre d'originaux babyloniens. Tel serait notamment le cas de Tobit lui-même[1], de Samson et peut-être de la Meghilla par excellence, qui, sous les noms d'Esther et de Mardochée, nous a conservé, si je ne me trompe, une vieille légende dorée d'Istar et de son cousin Mardouk.

THÉODORE REINACH.

[1] Renan a déjà émis cette hypothèse pour *Tobit*. Après avoir signalé les rapports étroits de ce livre avec le vieux conte oriental du *Mort reconnaissant*, il déclare ce conte « probablement d'origine babylonienne ». (*L'Eglise chrétienne*, p. 160.)

L'ANTI-MESSIE

Dans un travail récemment paru, j'ai cherché à démontrer que les *Minim* dont il est si souvent question dans la littérature talmudique et midraschique, comme en témoignent les textes des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, sont des *gnostiques juifs antinomistes*, dont l'existence est même antérieure à cette ère. La secte était un dérivé de l'Ophianisme, système théologique se divisant en branches diverses et dont l'idéal était l'*Ophis*, qui apporta au premier homme la *gnose*. J'ai essayé de faire voir également que déjà au Ier siècle de l'ère chrétienne, même en Palestine et dans le cercle des Pharisiens, cette hérésie s'était répandue, que même dans le Temple encore debout elle avait pénétré, au point qu'il avait fallu mettre le peuple en garde contre elle. Le courant était devenu si menaçant, que parmi les docteurs l'on commençait à craindre que tout l'empire n'en devint la victime. Une tradition talmudique du IIe siècle, et qui certainement est la réminiscence d'une plus ancienne opinion, porte que « le fils de David ne viendra que lorsque tout l'empire se sera converti au *minout* [1] ». En d'autres termes, à l'antéchrist, incarnation de l'impiété, de l'apostasie, succèdera, quand les temps seront révolus, le christ, incarnation du divin, qui détruira l'ennemi.

Écoutons ce que dit, à ce propos, un savant moderne : « Comme on sait, les Juifs attendaient pour les derniers temps une décadence universelle. Depuis Daniel, XI, 36, on s'imaginait que cette consommation du mal s'incarnerait dans un homme qui s'attaquerait à toutes les choses sacrées, même au temple de Dieu à Jérusalem. Nous savons que de pareilles pensées hantèrent les Juifs même après l'établissement du christianisme... L'attente de l'ἄνομος de la deuxième Épître aux Thessaloniciens n'est pas une

[1] *Sanhéd.*, 97*a* : אין בן דוד בא עד שתתהפכה כל המלכות למינות.

invention particulière, mais l'expression d'une croyance qui s'était longuement élaborée et qui, à cette époque, était devenue générale[1]. »

Cet abandon de la Loi et de Dieu, qui l'avait donnée, était devenu général à l'époque de Jésus, comme nous avons essayé de le montrer dans notre ouvrage ; et cette désertion était due à une longue et intense propagande des *Minim*. L'antéchrist se trouvait donc avoir revêtu une forme concrète ; il fallait, par conséquent, comme l'annonçait la tradition, que le Messie parût pour l'anéantir.

Par antéchrist, on n'a primitivement entendu désigner que l'ensemble des apostasies, le Satan, qui s'oppose à Dieu. Cela résulte en particulier des plus anciens Pères de l'Église. « Ce à quoi prétendra l'antéchrist, dit Irénée[2], c'est à être adoré comme Dieu, et à être, lui l'esclave, proclamé roi. Lui, qui réunira en soi toute la force du diable, ne viendra pas en roi juste, dévoué à Dieu, légal, mais en prince impie, injuste et sans droit, en rebelle, criminel et assassin, en brigand, *synthétisant dans sa personne la déchéance diabolique totale ;* il écartera, il est vrai, les idoles, afin de persuader que lui-même est Dieu, mais il s'élèvera en idole unique, qui renfermera les erreurs multiples de toutes les autres idoles. »

Dans cette peinture sommaire on reconnaîtra l'antinomisme gnostique tel que nous l'avons remarqué chez Philon et les plus anciens adversaires de l'hérésie.

Dans un autre passage d'Irénée nous lisons : « Et c'est pourquoi l'apôtre dit : « Parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de Dieu » pour être sauvés, Dieu leur enverra un esprit qui donnera effi- » cace à l'erreur, en sorte qu'ils croiront au mensonge, afin que » tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui se sont complu » dans l'injustice, soient condamnés[3] » ; lorsque celui-là — l'antéchrist — viendra et ramassera en soi, par libre choix, l'apostasie et qu'il agira de sa propre volonté et décision et qu'il s'installera dans le temple de Dieu, afin que ceux qui se laissent séduire par lui l'adorent comme le Christ ; et pour cette raison, il sera jeté dans la fournaise ardente[4]. »

Ailleurs encore Irénée dit de l'antéchrist : « Et c'est pourquoi dans la bête qui arrive a lieu une condensation de toutes les

[1] Gunkel, *Schoepfung und Chaos*, p. 221 et suiv.

[2] Irénée, V, 25, 1 : ..... diabolicam apostasiam in se recapitulans, et idola quidem se ponens ad suadendum quod ipse sit deus. Et, *ibid.*, V, 25, 5, il désigne l'antéchrist comme celui « qui in se recapitulatur omnem diabolicum errorem ».

[3] II Thessal., II, 10-13.

[4] Irénée, V, 28, 2.

méchancetés et perfidies, afin que toute la force de l'apostasie, qui sera enclose en lui, soit jetée au foyer incandescent[1]. » A la fin du même chapitre, il appelle l'antéchrist « l'incarnation de l'apostasie, de l'injustice, de la méchanceté, de la fausse prophétie et de l'astuce soixante fois séculaires[2] ».

D'après cela, l'antéchrist, c'est le principe du mal, l'incarnation de l'apostasie.

Or, les masses tombées au pouvoir de l'antéchrist, ce sont, en réalité, les gnostiques antinomistes; c'est ce que confirme le même Irénée : « Tous les prétendus gnostiques, dit-il, les adorateurs de Dieu doivent les regarder comme les instruments de Satan; avec eux, Satan s'est manifesté par des blasphèmes contre Dieu, qui a préparé le feu éternel pour toute apostasie. Car Satan lui-même n'ose pas blasphémer son maître; c'est ainsi qu'à l'origine du monde, il a séduit l'homme par le serpent, en se cachant devant Dieu[3]. »

Sans nul doute, nous avons affaire ici à ces sectes religieuses qui, d'après Philon, se donnaient pour les disciples de Caïn se divinisant lui-même : « ils l'avaient choisi pour guide et maître de leur vie » ; propriété du *dieu égal à Dieu*, ils se mettaient insolemment au-dessus de la Loi; ou, pour parler avec Irénée, nous avons affaire « à ces gnostiques insensés qui veulent se guinder par dessus le Démiurge, car ils s'estiment meilleurs que ce Dieu qui a créé le ciel et la terre et les mers et tout ce qu'ils renferment; dans leur arrogance, ils prétendent être « spirituels », alors qu'à cause de leur athéisme, ils sont « charnels ».

Les indications du Nouveau Testament sur l'antéchrist confirment également cette manière de voir.

Ainsi II Thessal., III et suiv. est très important. Il y est dit : « Que personne ne vous séduise en aucune manière; car lui — le Christ — ne viendra pas que la révolte ne soit arrivée auparavant[4] et qu'on n'ait vu paraître l'homme de péché, le fils de perdition[5] qui s'oppose et s'élève au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu ou service de Dieu, jusqu'à s'asseoir comme un Dieu dans le temple de Dieu, voulant passer pour Dieu... Et alors paraîtra

[1] Irénée, 29, 2 : Et propter hoc in bestia veniente recapitulatio fit universæ iniquitatis et omnis doli, ut in ea confluens et conclusa omnis virtus apostatica in caminum mittatur ignis.

[2] *Ibid.* : in quem recapitulatur sex millium annorum omnis apostasia et injustitia et dolus, propter quæ et diluvium superveniet ignis.

[3] Irénée, V, 27, 2.

[4] Tout à fait semblable à la conception talmudique citée plus haut, suivant laquelle le Messie ne viendra que lorsque tout l'empire se sera converti à l'hérésie des Minim.

[5] Καὶ ἀποκαλύφθη ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας.

ce méchant (ὁ ἄνομος), que le Seigneur détruira par le souffle de sa bouche et qu'il abolira par l'éclat de son avènement. Ce méchant viendra avec la force de Satan, avec toute sorte de puissances, avec des signes et de faux miracles, et avec toutes les séductions qui portent à l'iniquité ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont point reçu l'amour de la vérité, pour être sauvés. »

A cette description il faut ajouter l'Apocalypse de l'antéchrist qui est ainsi conçue : « Et on lui donna une bouche qui prononçait des discours pleins d'orgueil et des blasphèmes... Elle ouvrit donc la bouche pour blasphémer contre Dieu, pour blasphémer contre son nom et son tabernacle et contre ceux qui habitent dans le ciel ; elle reçut aussi le pouvoir de faire la guerre aux saints et de les vaincre ; on lui donna encore la puissance sur toute tribu, sur toute langue et sur toute nation, et tous les habitants de la terre l'adorèrent... [1] »

Nous avons là l'incarnation de l'antinomisme, tel qu'il apparaît chez Philon et les plus anciens adversaires chrétiens de l'hérésie.

Les plus récentes études apocalyptiques, comme celles de Gunkel [2] et de Bousset [3], sont entrées dans la bonne voie pour trouver une explication satisfaisante de l'Apocalypse et de la légende de l'antéchrist. Nous sommes heureux d'être arrivé à des conclusions analogues, dont nous n'avions pas connaissance en commençant notre travail.

Bousset dit justement : « Dans la tradition chrétienne, l'antéchrist ne représente pas l'empire romain... L'antéchrist est le pseudo-messie né parmi les Juifs de Jérusalem, qui par la force de Satan opère des miracles et des prodiges et s'installe dans le temple de Dieu. Les Juifs l'acclament comme leur souverain. Ce n'est pas un empereur, ce n'est pas une figure politique, mais une figure eschatologique. C'est ainsi que l'idée se présente déjà dans le Nouveau Testament. Suivant Paul, l'ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας est le pseudo-messie, qui est envoyé aux Juifs pour leur châtiment, parce qu'ils n'ont pas adopté le vrai Messie [4]. »

Nous avons montré que dans l'ancienne tradition l'antéchrist, c'est l'incarnation de toute l'apostasie. Cette apostasie, l'Apocalypse nous l'offre sous la forme du *dragon*, de l'*ancien serpent* [5], qui devait être tué par le Messie. « L'esprit prophétique, dit Justin

[1] Apocal., XIII, 6 ; XII, 9. Cf. I Ep. de Jean, II, 18; Jean, V, 43 ; Math., XXIV.
[2] *Schœpfung u. Chaos.*
[3] *Der Antichrist.*
[4] Bousset, *Der antichrist*, p. 120. Cf. Gunkel, *l. c.*, p. 221 et suiv.
[5] Apocal., XII, 9 : ὁ δράκων, ὁ ὄφις, ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς.

Martyr, nous apprend par Moïse à ne pas croire à un serpent, attendu qu'il fait voir qu'au commencement il fut maudit de Dieu et que dans Isaïe [1] il annonce que cet être hostile sera tué par la grande épée, qui est le Christ [2]. Suivant la tradition juive et chrétienne, le serpent était un des archontes, le chef des démons. Ces mots d'un psaume : « Vois, vous mourez comme des hommes et tombez comme des princes » furent expliqués comme suit, au dire de Justin : « Par là, il est fait allusion à la désobéissance des hommes — Adam et Eve — et à la déchéance du serpent... [3]. »

De même chez Irénée. « C'est pourquoi, dit-il, Dieu établit une inimitié entre le serpent et la femme et sa postérité, qui se dressent mutuellement des pièges; car celle-ci, mordue au talon, peut, de son côté, marcher sur la tête du serpent; le serpent mord et tue et connaît les pas de l'homme, jusqu'à la venue du descendant qui était destiné à lui marcher sur la tête; ce descendant, c'est le fils de Marie, dont le prophète a dit : « Tu marcheras sur des vipères et des basilics et tu fouleras des lions et des dragons. » Par là, il est signifié que le péché, qui se dresse contre l'homme et qui le fait frémir, sera anéanti en même temps que la mort, qu'il broiera le lion qui dans les derniers temps se jettera sur l'homme, c'est-à-dire l'antéchrist [4], qu'il garottera le dragon, l'ancien serpent, et qu'il le livrera à l'homme pour que celui-ci ruine sa force [5]. »

Nous retrouvons cette tradition, comme on le verra, dans le Targoum du Pseudo-Jonathan et le Targoum palestinien sur

[1] Ch. xxvii, 1. Voici le texte : « En ce jour l'Eternel punira de sa dure, grande et forte épée Léviathan, le grand serpent, et Léviathan, le serpent tortueux... »

[2] Justin, *Dial. c. Tr.*, ch. xci.

[3] *Dial.*, ch. cxxiv, : καὶ τὴν πτῶσιν τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως... Et *Apol.*, I, 28, il est dit que chez les chrétiens le serpent est appelé chef des mauvais démons, Satan et Diable. *Dial. c. Tr.*, ch. ciii, les mots de Ps. xii, 14 : « Ils ouvrent contre moi leur gueule comme un lion déchirant et rugissant » sont ainsi rapportés à Jésus : ἢ λέοντα τὸν ὠρυόμενον ἐπ' αὐτὸν ἔλεγε τὸν διάβολον ὃν Μωϋσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ, ἐν δὲ τῷ Ιωβ καὶ τῷ Ζαχαριᾷ διάβολος κέκληται, καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ σατανᾶς προσηγόρευται..... τὸ γὰρ σατᾶν..... ἀποστάτης ἐστί.

[4] Cf. Hippolyt, *De Antechristo*, ch. vi, où l'antéchrist est représenté comme imitateur du Christ dans ces termes : « Le Christ est un lion et un lion est l'antéchrist, etc. » ; voir le passage cité de Justin, *Dial.*, ch. ciii.

[5] Irénée, III, 23, 7 : Quapropter inimicitiam posuit inter serpentem et mulierem et semen ejus, observantes invicem, illo quidem cui mordetur planta, et potente calcare caput inimici, altero vero mordente et occidente et interpediente ingressus hominis quoad usque venit semen praedestinatum calcare caput ejus — quod fuit partus Mariae — de quo ait propheta : Super aspidem et basilicum ambulabis et conculabis leonem et draconem. Significans qui illud quod erigeretur et dilataretur adversum hominem pecatum quod frigidum reddebat eum, evocaretur cum regnante morte, et concularetur ab eo in novissimis temporibus insiliens humano generi leo, hoc est, Antichristus, et Draconem illum serpentem vetustum alligans et subjiciens potestati hominis, qui fuerat victus, ad calcandum omnem ejus virtutem.

Gen., III, 15 : « Et j'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre la semence de ton fils et celle de son fils, et il arrivera que, lorsque les enfants de la femme observeront les prescriptions de la Loi, ils chercheront à te frapper à la tête ; mais, s'ils désertent les prescriptions de la Loi, tu t'efforceras de les frapper au talon. Toutefois eux seront guéris, mais toi tu ne seras pas guéri, et eux feront pénitence *à la fin des jours du Messie.* »

Comment « le dragon, l'ancien serpent » est-il devenu l'incarnation de l'antéchrist ? Les dernières recherches sur l'Apocalypse sont tout près de la solution de cette question. « Dans la littérature de l'Ancien Testament et aussi par-ci par-là dans celle du Nouveau, dit Bousset, nous trouvons, comme Gunkel en a donné la preuve serrée dans son *Schœpfung u. Chaos*, de nombreuses traces d'un très ancien mythe sur la création, qui s'est transformé plus tard en une attente eschatologique. Ainsi que cela est visible dans l'Apocalypse, la croyance populaire juive s'attendait à une révolte du vieux monstre marin, avec qui Dieu avait lutté lors de la création, et à un combat gigantesque avec Dieu, quand arriverait la fin des temps. Ce qu'on attend, ce n'est pas un dominateur quelconque ni des violences de sa part contre Israël, mais la lutte de Satan contre Dieu, du dragon avec le Tout-Puissant. La légende de l'antéchrist me semble donc être simplement l'effet d'une tendance à remplacer, dans le mythe, le dragon par un homme. Cette légende ne s'occupe pas immédiatement d'événements et de puissances politiques. A la place du dragon apparaît *l'homme doué de forces miraculeuses, qui se pose en égal de Dieu ;* pour les Juifs, ce ne pouvait être là que le faux messie [1]. »

Ces réflexions sont parfaitement justes. Mais on ne nous dit pas où il faut chercher « l'homme doué de forces miraculeuses qui se pose en égal de Dieu ». Ce n'est pas le pseudo-messie qui apparaît et aussitôt disparaît. Philon, Irénée et les anciens écrivains de l'Eglise nous renseignent sur ce dragon d'antéchrist [2] : ce sont les antinomistes, les gnostiques séduits par l'antéchrist, qui prétendaient se passer du Dieu créateur et qui avaient pris possession du Temple de Jérusalem, ce sont les Minim maudits par la Synagogue. La lutte acharnée qui, sous nos yeux, se poursuit pendant des siècles est dirigée contre un mouvement intellectuel intense, agressif et victorieux. Le courant qui agite si vivement les masses, qui aujourd'hui menace le judaïsme pharisaïque et demain le judéo-christianisme conservateur, n'est autre que celui des Minim, des gnostiques antinomistes.

[1] Bousset, p. 93.
[2] Voir *Der vorchr. jüd. Gnosticimus*, p. 19 et suiv., p. 87 et suiv.

Dès l'époque du deuxième triumvirat, la Sibylle juive décrit un de ces mouvements sous l'impulsion de Béliar, l'ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας de la 2e Epître aux Thessal, et marque dans ce Béliar l'antéchrist, tel que le reproduit plus tard l'Apocalypse chrétienne : « Un jour viendra, déclare la Sibylle, où Béliar arrivera de Sébaste et arrêtera la cime des montagnes, les marées, le soleil ardent et la lune magnifique, réveillera les morts et opérera de nombreux prodiges; or, en lui, nulle perfection, mais rien que de la tromperie, *et il séduira beaucoup d'hommes, des Hébreux pieux et choisis* et aussi beaucoup d'autres impies [1], qui n'ont pas encore entendu la parole de Dieu. Mais quand sera proche l'heure des châtiments et que le feu de Dieu ruissellera à flots sur la terre, *alors il consumera Béliar* et les hommes qui dans leur orgueil eurent confiance en lui [2]. »

Ainsi Béliar accomplira de grands prodiges, mais ils seront vains. C'est ce que fait aussi l'antéchrist, c'est ce que font, séduits par lui, les Minim, les gnostiques antinomistes. Il induira en erreur beaucoup d'hommes et aussi des Hébreux pieux et choisis et des païens ; de même l'antéchrist à qui « l'on donna le pouvoir de faire la guerre aux saints et de les vaincre [3] ». A la fin, Béliar et ses partisans seront consumés; de même, l'antechrist, qui « fut jeté dans l'étang ardent de feu et de soufre [4] ».

D'où vient que le dragon a été remplacé par l'homme doué de facultés merveilleuses, qui se pose en égal de Dieu ?

Ressuscité par l'ophianisme gnostique, le mythe du dragon s'est ranimé sur le sol juif, il est devenu « l'ancien serpent », qui apporta la gnose aux hommes. L'ancien serpent, l'antéchrist résume en lui toute l'apostasie, incarnée dans l'ophianisme, qui attire et enivre toute la terre. De la sorte, nous comprenons ces mots de l'Apocalypse : « Et le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut précipité sur la terre, et ses anges furent précipités avec lui [5]. » De la gueule du dragon sortent des esprits de démons « qui font des prodiges et qui vont vers les rois de la terre et de tout le monde, afin de les assembler pour le combat du grand jour du Dieu tout-puissant [6] ».

[1] Καὶ δὴ μέροπας πολλοὺς πλανήσει πιστοὺς τ' ἐκλετοὺς θ' ἑβραίους, ἀνόμους τε...

[2] *Or. Sibyll.*, III, 63-74 : Καὶ βελίαρ φλέξει καὶ ὑπερφίαλους ἀνόρώπους...

[3] Apoc., XIII, 7 : Καὶ ἐδόθη αὐτῷ πόλεμον ποιῆσαι μετὰ τῶν ἁγίων, καὶ νικῆσαι αὐτους· καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπί πᾶσαν φλυὴν καὶ γλῶσσαν... Cf. *Math.*, XXIV, 24.

[4] Apoc., XIX, 20 ; XX, 10.

[5] Apoc., XXII, 9 et suiv.

[6] Apoc., XVI, 14; XIII, 12-14 ; XIX, 19. D'après l'Apocalypse, le temps messianique, où tous les royaumes doivent se convertir à la doctrine des Minim, est déjà ar-

La lutte séculaire contre l'antéchrist n'est donc pas une lutte contre des moulins à vent, mais contre des adversaires vivants et puissants. Ce que nous lisons dans les Apocalypses de Jean et celles qui ont été conservées par les Pères de l'Église sur la puissance de l'antéchrist et sur son charme irrésistible, ce n'est pas de la fantaisie, ce sont des faits historiques. L'antéchrist siégeait véritablement, comme « Anomos » réel, au Temple de Jérusalem, terrorisant la communauté fidèle, qui devait se garer de lui dans le Temple [1], et qui sûrement aurait été forcé de capituler devant lui, si pendant ce temps le Temple et la nationalité juive n'avaient été ruinés. Aussi l'orthodoxie a-t-elle imputé la destruction de la nation au développement extraordinaire des Minim [2]. Les sectes antinomistes ont rompu l'unité nationale du judaïsme, et la Synagogue, qui prit la succession du Temple, ne put se défendre contre elles qu'en s'en écartant, tandis qu'elle les couvrait de malédictions dans ses prières.

Toutefois, ces Minim n'avaient pas toujours été des trouble-fêtes. Il fut un temps — avant la destruction du Temple — où ils vivaient en bonne intelligence avec l'orthodoxie et prenaient part au culte du Temple, sans y porter atteinte. A ce moment, ces gnostiques n'étaient pas encore antinomistes, ou, du moins, ils ne se donnaient pas pour tels. Leur gnose s'agitait encore dans les limites permises et faisait, comme nous l'avons vu, les plus considérables conquêtes parmi les docteurs pharisiens les plus éminents [3]. Sans doute, au dire des adversaires, cette bonne entente n'était qu'une comédie, et elle ne dura que tant que le mouvement des Minim ne s'était pas imposé. Une fois les maîtres, ceux-ci jetèrent le masque et se montrèrent les antinomistes qu'ils étaient. Cela se produisit du temps encore où le Temple existait et où il n'était pas question du christianisme. Nous en avons le témoignage dans une Mischna qui nous apprend, qu'on dut dans le Temple apporter des modifications à de vieilles prières « à cause des Minim, lorsqu'ils dégénérèrent [4] ».

La vieille tradition chrétienne fait subir un changement pareil, et pour des motifs semblables, à l'antéchrist, « le dragon, le vieux

rivé. Cf. I Jean, II, 18 : « Mes enfants, le dernier temps est venu ; et comme vous avez ouï dire que l'antéchrist doit venir et qu'il y a déjà plusieurs antéchrists, *nous savons que le dernier temps est venu.* »

[1] Voir *Der vorchr. jüd. Gnosticismus*, p. 92.

[2] Jer. *Sanh.*, x, 5 : לא גלו ישראל אלא עד שנעשו עשרים וארבע כיתות של מינים.

[3] *Die vorchr. jüd. Gnosticismus*, p. 43 et suiv.

[4] *Berach.*, 54*b* : משקלקלו המינים. Nous ne pensons pas qu'il faille traduire, comme on le fait d'ordinaire : « Lorsque les Sadducéens exercèrent des ravages ».

serpent », *qui vient des Juifs et qui va d'abord chez les Juifs.* Voyons les instructives traditions apocalyptiques d'Ephrem sur l'antéchrist.

« Une grande lutte, mes frères, aura lieu dans ce temps, pour les croyants, quand des prodiges et des merveilles seront accomplis avec une grande puissance par le dragon, et *qu'il se montrera l'égal d'un dieu* sous de terribles et trompeuses apparences, qu'il volera dans les airs et que tous les démons flotteront dans l'air comme des anges devant le tyran [1]... Car, lorsque l'homme se laisse un peu aller, il est facilement dompté et se laisse prendre aux prodiges du méchant et perfide dragon [2]... Apprenons sous quelle forme le serpent éhonté apparaîtra dans le monde ! Comme le Sauveur, pour racheter la race humaine, naquit d'une vierge, celui-là prendra la même apparence... Et ainsi le mauvais viendra comme un voleur, pour tromper tout le monde; il sera humble, paisible, haïssant le mal, affichant l'horreur des idoles, une haute estime de la piété, il se montrera bon, plein d'amour pour les pauvres, il aura de beaux dehors, sera de bonne humeur pour tous, *il honorera tout particulièrement le peuple juif;* car ceux-là l'attendent. Cependant il opèrera des prodiges, de faux miracles, des spectacles terribles avec une grande puissance. D'une façon astucieuse, il s'efforcera de plaire à tous, afin de se concilier la grâce de tous. Il n'acceptera pas de dons, ne se mettra pas en colère, ne se montrera pas abattu; mais par l'apparence d'un être bien ordonné, il trompera le monde, jusqu'à ce qu'il ait assuré sa domination. Quand les nations et les peuples assisteront à de pareilles vertus et au déploiement d'une si grande force, ils le proclameront roi unanimement et avec une grande joie, se disant les uns aux autres : « Peut-on trouver ailleurs un homme si bon et si juste ? » Ainsi son règne s'établira vite, et dans sa colère il frappera trois grands rois. Alors il s'élèvera superbement dans son cœur et le dragon vomira son venin, il troublera toute la terre et agitera les extrêmes frontières... [3] » Combien fort avait dû être le mouve-

[1] Ephrem Syr., Paris, 1832, V, 303. Sermo IX in secundum donum advent, et in adv. Antichr. : « Magnum, fratres, tunc cunctis hominibus, maxime vero fidelibus erit certamen in diebus illis, quando signa et prodigia in magna potestate ab ipso Dracone perficientur : quando rursus seiptum ut Deum ostentabit... »

[2] Si enim aliquis hominum vel paulo remissior inventus fuerit, facile expugnabitur, captivusque reddetur per signa atque portenta Draconis pessimi ac dolopleni.

[3] *Ibid.*, 7. Perdiscamus, ô amici, quonam amictu impudens ille serpens in terris apparebit. Quandoquidem Salvator humanum volens liberare genus e Virgine natus est, et in habitu hominis per sanctam virtutem suæ divinitatis conculavit hostem : unde secum ipse cogitabit dolosus de assumendo adventus ipsius habitu, quo sic nos decipiat... atque isto habitu amictus veniet scelestissimus ille ut fur ; et ut cunctos decipere possit, se humilem simulabit atque quietum injustitiæ osorem, aversorem

ment juif des Minim et le mouvement gnostique chrétien qui en était sorti, pour que, au IVe siècle chrétien, où il n'en restait plus que des débris, il eût encore un si profond retentissement, à en juger d'après Ephrem !

Le Pseudo-Ephrem décrit l'antéchrist d'une manière semblable : « Lui, le corrupteur d'âmes, le dragon perfide, dit-il, revêtira dans sa période ascendante, avant qu'il ait obtenu l'empire, l'aspect de la justice. Il se montrera alors usant de ruse, doux envers chacun, paisible, aimable, impartial, plein de désintéressement, sociable à l'égard de ceux qui l'approcheront, de sorte que les hommes, ne soupçonnant pas que *sous la peau du mouton se cache un loup dévorant,* l'exalteront comme un juste[1]. »

Si nous ne savions déjà que les masses séduites par l'antéchrist, c'est la secte des Minim ou le gnosticisme antinomiste, nous l'aurions appris par ces descriptions de l'antéchrist. Ce sont les mêmes hérétiques contre lesquels prévient le premier évangéliste, quand il dit : « Gardez-vous des faux prophètes *qui viennent à vous en habits de brebis, mais qui au dedans sont des loups dévorants*[2]. » Irénée, en son histoire des hérétiques, surtout dans la préface, emploie les mêmes termes, prévient contre les *gnostiques antinomistes*, et il indique qu'avant lui « un plus grand » a parlé d'eux de la même façon : « Le mensonge, dit-il au sujet de l'hérésie gnostique, ne se montre pas nu, mais paré de faux dehors, en sorte qu'aux novices il semble, grâce à ses apparences, plus vrai que la vérité même. Un plus grand que nous a déjà dit, à propos de ces gens, que du verre simulant artificielle-

idolorum, magnum pietatis aestimatorem, benignum, pauperum amatorem, speciosum ultra modum, longe placidissimum, hilarem in cunctos, supra modum autem Judaeorum gentem honorabit, quod hi scilicet maxime illim expectent adventum. Atque inter haec omnia editurus est signa portenta atque terrores in potestate magna. Astu doloque placere conabitur cunctis, ut cito populi amorem atque benevolentiam sibi conciliet. Munera non captabit, cum iracundia non loquetur, moestus non apparebit, sed omnino hilaris; et sub specie religionis, quoad regnaverit, decapturus est mundum. Quando autem multi e populo ac plebe tot tantesque ejus virtutes aspexerint, ipsumque potentia adeo praestantem, cuncti pariter in eamdem sententiam descendent, summoque cum gaudio illum sibi regem proclamabunt, dicentes adinvicem : Numquid reperiri poterit alius vir tantus adeoque benignus ac justus ? Cito autem ejus regnum erigetur... Deinde supra modum corde exaltabitur evometque Draco universam suam amaritudinem ; orbem terrarum turbabit: ultimos fines terræ commovebit, affliget universa.....

[1] Ps. Ephr., ch. VIII : Sed nefandus ille corruptor potius animorum quam corporum, dumque adulescens, subdolus draco sub specie justitiae videtur versari, antequam sumat imperium. Erit enim omnibus subdole, placidus, munera non suscipiens, personam non praeponens, amabilis omnibus, quietus universis, xenia non appetens, affabilis, apparens inter proximos, ita ut beatificent eum homines, dicentes : Justus homo hic est, nescientes, *lupum latere sub specie agni, rapacem esse intrinsecus* sub pelle ovili (dans Caspari, *Briefe, Abhandl. u. Pred.*, p. 434).

[2] Mathieu, VII, 15.

ment l'émeraude peut paraître à d'aucuns supérieur à cette pierre précieuse tant estimée par les hommes, si personne n'est là qui soit capable d'éprouver et de reconnaître l'imitation habile. Or, qui saurait facilement apprécier un alliage d'airain et d'argent? Afin qu'il n'y en ait point qui par notre faute se laissent enlever comme des brebis *par des loups*, parce qu'ils ne connaissent point *ceux contre qui le Seigneur nous a prévenus* [1], ...j'ai jugé nécessaire de dévoiler ces profonds mystères [2]. »

Tout cela démontre qu'à l'origine, le dragon n'était pas aussi terrible qu'il est devenu plus tard. Il y eut un temps où il était croyant, doux, paisible, pieux, bref l'idéal d'un Messie. Aussi, à cause de ses vertus éminentes et à cause de ses prodiges, il s'attira de nombreux adorateurs, jusqu'à des « élus », qui le regardèrent comme le Christ attendu, de sorte que, d'après la tradition apocalyptique de saint Mathieu, Jésus déjà dut le combattre et ses acolytes : « Prenez garde que personne ne vous séduise. Car plusieurs viendront en mon nom, disant : Je suis le Christ, *et ils séduiront beaucoup de gens*... Et plusieurs faux prophètes s'élèveront et séduiront beaucoup de gens... Car de faux christs et de faux prophètes s'élèveront et feront de grands signes et des prodiges, *pour séduire les élus même, s'il était possible* [3]. »

Mais, lorsque le dragon se développa, qu'il s'assimila des éléments de plus en plus nombreux et que par là il commença à perdre de plus en plus contact avec le mosaïsme, les Juifs fidèles à la Loi qu'il avait attirés le quittèrent épouvantés, s'étant aperçus qu'il les avait trompés, levèrent le poing contre lui dans la synagogue, abandonnèrent au christianisme, pour qui ce dragon n'était pas moins dangereux et en qui il avait vu de bonne heure l'antéchrist, le soin de l'anéantir après une guerre acharnée de plusieurs siècles.

La légende de l'antéchrist s'éclaire encore par l'ancienne tradition chrétienne, suivant laquelle l'antéchrist sortira de la tribu de

[1] Mathieu, VII, 15.

[2] Irénée, préface et I, 31, 3, 4. Hippolyte, *De Antechristo*, 6 : ἐδείχθη ὁ σῶτηρ ὡς ἀρνίον καὶ αὐτὸς (ὁ ἀντίχριστος) ὁμοίως φανήσεται ὡς ἀρνίον ἔνδοθεν λύκος ὤν. Et *ibid.*, ch. 54, il applique Jérémie XVII, 11, à l'antéchrist ; il le compare à une perdrix qui attire des petits qu'elle n'a pas pondus : Καὶ Ἱερεμίας δὲ εἰς αὐτὸν χρώμενος παραβολῇ φησι οὕτως· « πέρδιξ ἐφώνησεν συνήγαγεν ἃ οὐκ ἔτεκεν... τῷ αὐτῷ ὁμοιώματι ὁμοίως μετεχρήσατο εἰπὼν ὁ προφήτης περὶ τοῦ ἀντιχριστου ὃς προςκαλέσεται πρὸς ἑαυτὸν τὴν ἀνθρωπότητα...

[3] Math., XXIV, 4, 5, 11, 24 : ὥστε πλανῆσαι, εἰ δύνατον, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς. Tout de même, d'après *Or. Sibyll.*, III, 68, Béliar séduit jusqu'aux Hébreux choisis : Καὶ δὴ μέροπας πολλοὺς πλανήσει πιστούς τ' ἐκλεκτοὺς θ' Ἑβραίους. Cf. Apoc., XIII, 7 : Καὶ ἐδόθη αὐτῷ πόλεμον ποιῆσαι μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς I Jean, II, 18 ; Apoc., XIII, 14.

Dan ; cette tradition est d'autant plus importante, qu'elle s'appuie sur le verset qui identifie Dan avec le serpent [1]. « Dans Ephrem, I, 192, nous trouvons sous le nom de Jacob d'Edesse une explication de la prophétie de Genèse, XLIX, 16, sur Dan. Là on applique ces mots : « Qui mordet equum in ungula et dejiciet retrorsum ascensorem » à l'antéchrist, qui détruira l'empire romain [2]. » De même Ps.-Ephrem [3]. Hippolyte rapporte cette manière de voir longtemps auparavant [4].

La tradition que déjà Irénée relate est plus importante encore : « Jérémie n'a pas seulement annoncé son arrivée soudaine, mais il a aussi indiqué la tribu de Dan, d'où il sortira. Il l'a fait en ces termes : « Le ronflement de ses chevaux a été ouï de Dan, et tout » le pays a été ému du bruit des hennissements de ses puissants » chevaux ; et ils viennent et ils dévorent le pays et tout ce qui y » est, la ville et ceux qui y habitent [5]. » Et c'est pourquoi l'Apocalypse ne compte pas cette tribu parmi celles qui seront sauvées [6]. »

D'après cela, l'Apocalypse aurait déjà connu la tradition qui faisait sortir l'antéchrist de Dan et aurait omis cette tribu, parce qu'elle était exclue du salut, lors du dénombrement des douze tribus d'Israël [7].

Mais, doit-on se demander, comment du passage précité de Jérémie déduire que l'antéchrist descendrait de Dan ? Lorsqu'on s'enhardit à appliquer les versets d'une manière aussi arbitraire, du moins faudrait-il essayer de justifier de pareilles applications. Mais Irénée s'en garde bien, pour la bonne raison qu'il ne saurait les justifier. Il a reçu cette tradition sans en saisir les rapports et il la reproduit comme une tradition sacrée, sans y rien changer et sans l'accompagner de commentaire. La source de cette tradition

[1] Genèse, XLIX, 17. Pour établir encore que l'antéchrist sortira de Dan, on se sert de Deut., XXXIII, 22, et de Jérémie, VIII, 16.

[2] Bousset, *l. c.*, p. 79.

[3] Ch. V : Tunc apparebit nequissimus et abominabilis draco, ille quem appellavit Moyses in Deuteronomio dicens : Dan catulus leoni succubans et exiliens ex Basan, accubat enim, ut rapiat et perdat et mactet. Catulus leonis vero, non sicut leo de tribu Dan, sed propter iram rugiens ut devoret. — Et au chap. VIII : Cum ergo venerit mundi finis, ille nefandus mendax et homicida de tribu nascitur Dan.

[4] *De Antichristo*, ch. XIV : « γενηθήτο Δὰν ὄφις ἐφ' ὁδοῦ καθήμενος δάκνων, πτέραν ἵππου ». Ὄφις οὖν τίς ἄρα ἢ ὁ ἀπ' ἀρχῆς πλάνος, ὁ ἐν τῇ γενέσει εἰρημένος, ὁ πλανήσας τὴν Εὔαν καὶ πτερνίσας τὸν Ἀδάμ. Pour d'autres traditions voir Bousset, p. 112.

[5] Jérémie, VIII, 16.

[6] Irénée, V, 30, 2 : Hieremias autem non solum subitaneum ejus adventum, se det tribum ex qua veniet, manifestavit, dicens : Ex Dan audivimus vocem velocitatis equorum ejus..... et propter hoc non annumeratur tribus haec in Apocalypsi cum his quæ salvantur.

[7] Apoc., VII, 5-9.

est juive sans nul doute. Interrogeons le Talmud et le Midrasch ; peut-être nous aideront-ils à comprendre.

Le Talmud nous offre un passage intéressant, parallèle à la relation d'Irénée. Partant de ces mots « et il (Abraham) courut jusqu'à Dan [1] », R. Yohanan dit : « Lorsque *cet homme pieux*, Abraham, arriva à Dan, sa force s'affaiblit. Il prévit que ses arrière-neveux adoreraient un jour des idoles à Dan, comme il est écrit : « Mais l'autre, il le mit à Dan. » — Par contre, *ce méchant* ne commença à prendre courage qu'une fois parvenu à Dan, car il est dit : « De Dan on entend ses chevaux souffler [2]... »

Ici donc Jérémie, VIII, 16, est rapporté à « ce méchant ». Ce méchant, qui commence à prendre force dès qu'il arrive près de Dan, est opposé à « cet homme pieux », dont les forces déclinent à la vue de cette localité. Ce passage du Talmud complète donc celui d'Irénée et jette quelque lumière sur la légende qui s'appuie sur le verset de Jérémie pour l'origine danite de l'antéchrist.

Ce qui prouve que cette légende provient de traditions juives, c'est que, d'après celles-ci, la tribu de Dan était comme prédestinée à produire l'antéchrist. Déjà, lors des pérégrinations d'Israël à travers le désert, Dan fournit une sorte d'antéchrist « qui ouvrit la bouche pour blasphémer contre Dieu et contre son nom ». L'Écriture raconte, en effet : « Le fils d'une femme israélite, qui était aussi fils d'un homme égyptien, sortit parmi les enfants d'Israël, et il eut une querelle avec un Israélite dans le camp; le fils de la femme israélite blasphéma le nom de l'Éternel et le maudit; et ils l'amenèrent à Moïse; or, sa mère s'appelait Selomit, fille de Dibri, *de la tribu de Dan* [3]. » Les fils de Dan s'étaient de bonne heure livrés à l'idolâtrie et y restèrent adonnés « jusqu'au jour où ils furent conduits hors du pays [4] ».

La tribu de Dan rivalisait avec Juda, la plus éminente de toutes les tribus, d'où devait sortir le Messie, pour l'animal symbolisant la force noble, et elle reçut également le surnom honorifique de « lion [5] ».

D'après une Agada, le patriarche Jacob avait déjà nourri l'espoir ou plutôt la crainte de voir sortir le Messie de la tribu de Dan.

[1] Gen., XIV, 14.

[2] *Sanhédrin*, 96 *a* : וירדף עד דן אמר ר' יוחנן כיון שבא אותו צדיק עד דן תשש כחו ראה בני בניו שעתידין לעבוד עכו"ם בדן שנ' ואת האחד נתן בדן ואף אותו רשע לא נתגבר עד שהגיע בדן שנ' מדן נשמע נחרת סוסיו. Cf. *Gen. rab.*, 43 Nous supposons que R. Yohanan a rapporté par erreur à Sennachérib ce que l'ancienne tradition appliquait à l'antéchrist.

[3] Lévit., XXIV, 10, 11.

[4] Juges, XVIII, 30, 31.

[5] Deut., XXXIII, 22 : דן גור אריה.

Dans cette Agada, il est dit, à propos de ces mots de l'Écriture : « Dan est un serpent sur le chemin, mordant les paturons du » cheval, afin que celui qui le monte tombe à la renverse », ces paroles ne s'accomplirent point. Lorsque notre ancêtre Jacob le vit en esprit (Samson), il crut que celui-là serait le roi Messie. Mais lorsqu'en esprit il le vit mourir, il dit : « Celui-là aussi est mort, j'espère en ton secours, ô Dieu [1]. » C'est aussi dans le sens de cette tradition que le Targoum Ps. Jonathan ainsi que le Targ. jér. commentent le soupir poussé par le patriarche Jacob : « En ton secours, ô mon Dieu, est mon espoir ! » Jacob n'attendait le salut ni de la part de Gédéon ni de celle de Samson, le secours venu d'eux n'étant que momentané ; mais c'est de la part de Dieu même que le salut viendra, car le secours émané de Lui sera d'une durée éternelle [2].

Mais tous les efforts de la petite tribu furent vains, « car, dit le Midrasch, si Dan ne s'était pas joint à la plus remarquable des tribus, à Juda, il aurait été incapable de produire le juge Samson [3] ». Sans aucun doute, cette entrée en concurrence de Dan avec Juda a donné naissance à ce mot rapporté par la Agada : « Aucune tribu n'est plus grande que celle de Juda et aucune plus basse que celle de Dan, issu d'une des concubines [4]. »

Les traditions talmudiques font s'élever de Dan des ténèbres à cause de son impiété. « Du Nord, est-il dit, des ténèbres s'étendent sur le monde. C'est pourquoi là-bas était située la tribu de Dan, qui s'était changée en ténèbres par les idoles que Jéroboam avait

[1] *Gen. rab.*, 98, sur XLIX, 17 : יחזרו דברים לאחוריהם לפי שהיה יעקוב אבינו רואה אותו וסבר שהוא מלך המשיח כיון שראה אותו שמת אמר אף זה מת קויתי לישועתך ה׳.

[2] Genèse, XLIX, 18 : לישועתך קויתי ה׳ : אמר יעקב כד חמא ית גדעון בר יואש וית שמשון בר מנוח מנוח דקיימין לפרוקין לא לפורקניה דגדעון אנא מסכי ולא לפורקניה דשמשון אנא מודיק דפורקנהון פורקן דשעתא אלהן לפורקנך סכית ואודיקית י״י דפורקנך פורען עלמין.

[3] *Ibid.*, sur XLIX, 14 : דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל כמיוחד שכל שבטים א״ר יהושע בר נחמיה אילולא שנדבק למיוחד שבשבטים אפילו שופט אחד שהעמיד לא היה מעמיד וארזה זה שמשון בן מנוח. On rencontre des passages analogues à ces passages du Midrasch et de *Sanh.*, 96 *a*, dans Hippolyte, *De Antichristo*, ch. XV. A propos de l'antéchrist il y est dit : Ὅτι μὲν γὰρ ὄντως ἐκ τῆς φυλῆς Δὰν μέλλει γεννᾶσθαι καὶ ἀνιστθασθαι τύρανος βασιλεὺς κριτὴς δεινὸς ὑιὸς τοῦ διαβόλου, φησιν ὁ προφήτης « Δὰν κρινεῖ τὸν ἑαυτοῦ λαὸν ὡσεὶ καὶ μίαν φυλὴν ἐν Ἰσραήλ ». ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις· τοῦτο ἐπὶ τὸν Σαμψὼν εἴρηται, ὃς ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Δαν γεννηθεὶς ἔκρινε τὸν λαὸν εἴκοσιν ἔτη. τὸ μὴν ἐπὶ τοῦ Σαμψῶν μερικῶς γεγένηται, τὸ δὲ καθ᾽ ὅλου πλερωθήσεται ἐπὶ τὸν ἀντίχριστον. λέγει γὰρ καὶ Ἱερεμίας οὕτως· « σπόυδην ἐκ Δὰν ἀκουσόμεθα ὀξύτητος ἵππων αὐτοῦ....

[4] *Ex. rab.*, 40 : אין לך גדול משבט יהודה ואין לך ירוד משבט דן שהיה מן הלחינות. Cf. *Baba Batra*, 2.

fabriquées et qu'il avait dressées en Dan [1]. » Et encore : « Du Nord les ténèbres s'étendent sur le monde. La tribu de Dan est désignée par là, elle qui avec ses faux dieux enveloppa le monde de ténèbres, après que Jéroboam eut fait faire deux veaux d'or. L'idolâtrie, c'est les ténèbres, comme il est écrit dans Isaïe : « Dans les ténèbres, ils opèrent. » Or, nulle part Jéroboam n'avait trouvé d'adeptes, si ce n'est dans la tribu de Dan. Car il est dit : « Et le roi, ayant pris conseil, fit deux veaux d'or... et il en mit un à Bethel et l'autre à Dan [2]. » C'est pourquoi Dieu avait décidé que Dan camperait au Nord, ainsi qu'il est écrit : « La bannière du camp de Dan au Nord... Et à côté de lui Asser, pour éclairer les ténébres... » A gauche, en face de Dan, qui est au Nord, se trouve l'ange Uriel (la lumière de Dieu), ainsi nommé à cause de la Loi, des Prophètes et des Hagiographes, en faveur de qui Dieu pardonne à Israël et lui donne la lumière [3]... »

La tribu de Dan, malgré ses efforts pour disputer la primauté à Juda, ne put pas « produire » le Messie; elle s'en dédommagea en donnant au monde l'antéchrist. L'ancienne tradition chrétienne avait la même conception [4].

Si Dan, la tribu idolâtre et la source des ténèbres, produit l'antéchrist, il en est encore à plus juste titre l'origine *par ses étroits rapports avec le serpent*. C'est à cause de ces rapports, en effet, que les anciennes traditions apocalyptiques du christianisme font de Dan le père de l'antéchrist; elles le font, il est vrai, sur la foi d'anciennes traditions juives. Celles-ci disent à ce sujet : « Dan, sur le pectoral du grand-prêtre, avait la pierre leschem; la couleur de sa bannière était bleu de saphir, et son animal symbolique était le serpent, conformément à cette parole : « Dan sera un serpent [5]. »

[1] *Nombres rab.*, 3 : צפון משם החושך יוצא לעולם ושם היו חונים שבט דן שהיה חושך בע"ז... Cf. *Sabbat*, 62 *b* : אין דן אלא לשון ע"ז. De même *Tosèfta Sabbat*, 8.

[2] I Rois, XII, 28.

[3] *Nombres rab.*, 2 : אוריאל משמאלו כנגד דן שהוא בצפון למה נקרא שמו אוריאל בשביל תורה נביאים וכתובים שהקב"ה מכפר עליו ומאיר להם לישראל...

[4] Cf. Hyppolyte, *De Antichr.*, ch. XIV : ἐπεὶ οὖν λέοντα καὶ σκύμνον λέοντος τὸν Χριστὸν προανεφώνησαν αἱ γραφαὶ, τὸ ὅμοιον καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου εἴρηται. φησὶ γὰρ Μωσῆς αὕτως· « σκύμνος λέοντος Δὰν... » ἀλλ' ἵνα μὴ σφαλῇ τις, νομίσας, περὶ τοῦ Χριστοῦ εἰρῆσθαι, τὸ ῥητὸν τοῦτο ἐπιστησάτω τὸν νοῦν· « Δὰν, φησι, σκύμνος λέοντος », τὴν φυλὴν ὀνομάσας, τὴν τοῦ Δὰν, ἐσαφήνισε τὸ προκείμενον ἐξ ἧς μέλλει ὁ ἀντιχίριστος γεννασθται· ὥσπερ γὰρ, ἐκ τῆς Ἰοὺδα φυλῆς ὁ Χριστὸς γεγέννηται, οὕτως καὶ ἐκ τοῦ Δὰν φυλῆς ὁ ἀντίχριστος γεννηθήσεται· ὅτι δὲ οὕτως ἔχει, τί φησιν Ἰακωβ· « γεννηθήτω Δὰν ὄφις... »

[5] *Nombres rab.*, 2 : דן לְשֶׁם וצבע מפה שלו דומה לספיר ומצויר נחש על

Là est la source d'où vient le *signum serpentinum*, sur lequel l'Apocalypse s'exprime ainsi : « La bête avait le pouvoir de parler comme le dragon [1] ; elle eut encore le pouvoir d'animer l'image de la bête, afin que l'image de la bête parlât, et de faire périr tous ceux qui n'adoreraient pas l'image de la bête, et elle obligeait tous les hommes, petits et grands, riches et pauvres, libres et esclaves, à prendre une *marque* à la main droite ou au front. Et personne ne pouvait acheter ni vendre, que celui qui avait la marque ou le nom de la bête ou le nombre de son nom [2]. »

Parlant de l'antéchrist, Irénée commente ces visions apocalyptiques en ces termes : « Et il fera faire une image de la bête, est-il dit, et il lui communiquera le souffle et il fera mourir ceux qui ne l'adoreront pas; il est dit encore qu'il fera donner une marque au front et à la main droite, afin que nul ne puisse acheter ou vendre, s'il ne porte le nom de la bête [3]... »

De même, Ephrem Syr. sur les temps de l'antéchrist [4].

Plus explicite encore est la tradition apocalyptique que nous a conservée le Ps. Ephrem : « En ces jours de l'antéchrist, il régnera une famine terrible et une effroyable disette d'eau; en outre, il arrivera que celui qui n'aura pas au front ou à la main droite le signe du *serpent* ne pourra vendre ou acheter le froment dénué de force [5]... »

Bousset [6] rapporte encore d'autres traditions analogues sur le signe de l'antéchrist, et il en tire justement les déductions suivantes : « Par là s'élucide, pour nous, le dernier point resté obscur dans Apocal., XIII. On a déjà montré plus haut que c'est ici précisément que la tradition primitive de l'antéchrist a servi de base. Il faut expliquer Apoc., XIII, 16 et 17, comme un simple emprunt à cette légende. Nous avons ici une tradition parallèle et indépendante, en face d'Apoc., XIII, 16 et 17. Car, premièrement, c'est

שם : יהי דן נחש. Cf. *Ex. rab.*, 38 : ר"ב נאבים שהיה נתונות על לבו של אהרון ועליהם שמות השבטים וכסדר הזה היה נתונות : ראובן שדרגנין... דן כוחלין... על לשם היה כתוב דן.

[1] Apoc., XIII, 11.

[2] Apoc., XIII, 15-18 ; XIX, 20 ; XIV, 11.

[3] Irénée, V, 28, 2.

[4] *L. c.*, chap. VIII : « Tunc vehementer omnis lugebit anima ingemiscetque : tunc omnes aspicient pressuram illam ineffabilem, qua dies noctesque prementur : neque usquam reperient ubi cibis famem sibi expleant. Siquidem præsides quidam populi duri atque immites per loca constituentur, qui illos duntaxat paululum ciborum eorum scilicet quales tunc invenientur, sibi coemere permittent, qui signaculum Tyranni secum in fronte vel dextra prætulerint. » Et à la fin de ce discours : « Quotquot non acceperunt signaculum impuri impiique *Draconis*... »

[5] Ps. Ephr., 8 : « Et nemo potest venumdare vel emere de frumento caducitatis nisi qui *serpentinum signum* in fronte aut in manu habuerit.

[6] *Der Antichr.*, p. 133.

d'une manière directe qu'ici les fidèles reçoivent la marque de l'antéchrist, tandis que, dans l'Apocalypse, la deuxième bête attache le sceau au nom de la première; deuxièmement, cette particularité, que seul le porteur de la marque pourra acheter et vendre, se tient bien avec l'ensemble, tandis que la relation de l'Apocalypse est une vraie énigme. L'auteur de l'Apocalypse a tout simplement emprunté ce trait; il aura probablement pensé à la médaille de l'empereur romain. Ce qui ajoute à l'importance, c'est Ps. Ephrem qui parle d'un *signum serpentinum*. L'antéchrist imprime une image de serpent au front et à la main de ses adeptes; à nouveau renaît le mythe du dragon. »

Que serait-ce, si l'on pouvait démontrer que ce » signum serpentinum » n'est pas une pure fantaisie mythologique, mais que, pour parler avec l'Apocalypse, « la bête parlait[1] » et que, de très bonne heure, avant le christianisme, il avait été adoré des Juifs de Palestine? Mais alors, la lutte acharnée de nos apocalypses contre l'antéchrist n'était pas dirigée contre le vide, mais contre un être en sang et en os; mais alors, il faut prendre à la lettre ce qu'on nous dit « des grands et des petits, des pauvres et des riches, des hommes libres et des esclaves qui portèrent le signe du serpent au front et à la main et l'adorèrent[2] »; et alors nous aurons de quoi nous former un jugement solide sur l'Apocalypse.

Avant tout, il sera utile d'appeler l'attention sur une tradition très curieuse et trop négligée, qui nous a été conservée par Philaster. Il parle d'une secte juive qui, jusqu'au roi Ezéchias, sacrifia au serpent élevé par Moïse dans le désert. Mais même après la destruction du serpent d'airain par Ezéchias, les Juifs auraient continué ce culte du serpent, en imprimant ses images, ses formules, etc., sur des feuilles de métal et en les portant comme « phylactères » autour du cou. « Ceux-là les portaient et les *portent* en guise d'amulettes sur la poitrine, ce que le Seigneur a pourtant défendu dans la Loi, car c'est une superstition païenne[3]. »

Le Talmud confirme que le « signum serpentinum » était en

[1] Apoc., XIII, 15 : καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου.

[2] Apoc., XIII, 16 ; XIX, 20 ; XIV, 11.

[3] Philast., *Haer.*, 21 : « Illi ergo serpenti æreo usque ad regem Ezechiam sacrificabat Judæorum populus, formationes etiam in lapide magno velut obelisco, qui erat in templo positus pro columna, et in eo incisiones et impressiones manu hominum, ut et litterarum quarumdem sculpentes Judæi et formulas diversas tollentes et ponentes in lamina baiulabant in collo : incantationes etiam docentes et velut *phylacteria* habentes, imo potius exercentes maleficia, eadem percolebant atque inde alligaturas et *tutamina* suo portabant et *portant* in pectore quæ dominus ubique in lege vetuerat fieri, quia paganæ cecitatis hæc erat impietas. »

usage avant le christianisme et qu'il le fut encore longtemps après parmi les Juifs de Palestine. « Si l'on trouve un objet, y est-il dit, qui porte la figure de la lune, du soleil ou d'un *dragon*, on doit le jeter dans la Mer morte. » Là-dessus, Ben Azzaï rapporte une tradition qui caractérise d'une façon plus précise le genre des images de dragon interdites [1].

Nous apprenons par là que le « signum serpentinum » était adoré à la façon du soleil et de la lune et qu'à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne où vivait Ben Azzaï, ce culte était encore en vigueur, puisque ce docteur donne une description détaillée des dragons défendus.

Une autre relation ancienne du Talmud enseigne ce qui suit : « Tous les astres sont permis, sauf les images du soleil et de la lune; toutes les figures sont permises, sauf celle de l'homme, et toutes les images sont permises, sauf celle d'un dragon [2]. »

Du premier siècle de l'ère chrétienne date incontestablement le passage talmudique ci-après : « R. Eléazar b. Çadok dit : Il y avait toute sorte de figures à Jérusalem, sauf la figure humaine. L'image d'un reptile qui ressemble à un dragon est interdite [3]. » Ce docteur vivait au Ier siècle, et il prouve que, dès ce temps, on avait dû défendre le « signum serpentinum ».

Très instructive est l'explication que donne R. Yosé, au IIe siècle, des paroles dont se sert Isaïe pour gourmander les filles de Sion sur leur démarche orgueilleuse et sur la manière onduleuse, « serpentine », dont elles traînent les pieds : « Ces mots, dit notre docteur, signifient que les filles de Sion avaient des *images de dragon* sur leurs chaussures [4]. »

D'autre part, on trouve, dans le Talmud, des traces que le culte du dragon se pratiquait encore au IIe siècle de l'ère chrétienne [5]. Ces indications du Talmud et les autres sur le « signum serpentinum » concordent avec le passage précité de Philaster.

[1] Jér. *Aboda Zara*, III, 2 : המוצא כלים ועליהן צורת חמה צורת לבנה צורת הדרקון יוליכם לים המלח... לא שנו דרקון הא כל הנחשים לא?... ותני כן ר"ש בן עזאי אומר אי זהו דרקון?... Dans *Tosèfta Ab. Z.*, cette relation est rapportée, non par Simon b. Azzaï, mais par R. Simon b. Eléazar, qui vécut au IIe siècle.

[2] *Abod. Z.*, 42*b* : ותני כל המזלות מותרין חוץ ממזל חמה ולבנה וכל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם וכל הצורות חוץ מצורת הדרקון.

[3] *Tosèf. Abod. Z.*, 5 : ר' אלעזר בר צדוק אומר כל הפרצופות היו בירושלים חוץ מפרצוף אדם בלבד הרחוש העשוי כמין הדרקון אסור.

[4] *Midr. Echa rabb.*, 1 ; *Lév. rabb.*, 14, 2 : וברגליהן תעכסנה ר' יוסי אומר שהיתה צורה צורת דרקון על מנעליה.

[5] *Abod. Z.*, 48*a* : אמר רבה בב"ח אמר ריב"ל פעם אחת הייתי מהלך אחר ר"א הקפר בריבי בדרך ומצא שם טבעת ועליה צורת דרקון.

Ainsi, le « signum serpentinum » était réel et était l'objet d'un culte. Nous comprenons maintenant la lutte acharnée que menèrent contre lui les Apocalypses chrétiennes. Le Christ, qui devait anéantir l'antéchrist et le jeter dans la fournaise ardente, devait ouvrir la lutte sur toute la ligne, le déloger lui et sa suite de toutes leurs positions. Le « signum serpentinum » adoré par le peuple devait céder la place au σημεῖον σταυροῦ. De même qu'à la place de l'antéchrist devait paraître le Christ, à la place du signe du serpent devait être instauré « le signe du fils de l'homme [1] ». D'autant plus que le serpent que Moïse dressa dans le désert n'était pas autre chose que le symbole de Jésus crucifié, et c'est pour cette raison même qu'il avait eu tant de puissance [2].

Comment la croix s'est-elle substituée au serpent? La soi-disant lettre de Barnabé nous le montre déjà, mais mieux encore Justin Martyr. Il cherche à expliquer à Tryphon et à ses compagnons comment Dieu, après avoir défendu toute image, a ordonné à Moïse de dresser un serpent d'airain, qu'il suffisait aux Israélites mordus par le serpent de regarder pour guérir. Là est dévoilé le mystère, comment devait être anéantie la force du serpent, qui depuis Adam fut voué au péché. Là on apprend à ceux qui croiraient au crucifié annoncé par ce symbole, qu'ils seront guéris des morsures du serpent, c'est-à-dire des mauvaises actions, de l'idolâtrie et des autres péchés. « Comme Dieu par le serpent d'airain fit élever le signe de la croix [3], sans se rendre coupable d'une violation de la loi, la malédiction pèse d'après la loi sur tous les hommes crucifiés, mais nullement sur le Christ, car il a sauvé tous les maudits [4]. » Et ailleurs : « Moïse aussi devrait passer pour avoir transgressé la loi, si une fois il a défendu de faire aucune image d'aucun objet de la terre etc., et qu'une autre fois il confectionna lui-même un serpent, le dressa comme signe et ordonna que les individus mordus le regardassent, afin de guérir. Ainsi le serpent, maudit dès l'origine par Dieu, aurait alors sauvé le peuple! Devons-nous accepter tout cela tel quel, comme le veulent vos docteurs, et non pas comme un symbole? Et quoi, nous n'appliquerions pas ce signe à l'image de Jésus crucifié [5]! »

[1] Math., XXIV, 30 : Καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ.

[2] Justin, *Apol.*, I, 60 : ... καὶ κατ' ἐπίπνοιαν καὶ ἐνέργειαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ λεγομένην, λαβεῖν τόν Μωσέα χαλκὸν καὶ ποιῆσαι τύπον σταυροῦ κτλ.

[3] ὅνπερ οὖν τρόπον τὸ σημεῖον διὰ τοῦ χαλκοῦ ὄφεως γένεσθαι ὁ θεὸς ἐκέλευσε.

[4] Just., *Dial. c. Tr.*, ch. XCIV. Cf. *Dial.*, ch. XCI.

[5] Justin, *Dial.*, ch. CXII : ὁ ὄφις ἄρα νοηθήσετωι σεσωκέναι τὸν λαὸν τότε, ὃν προ-

Ainsi s'explique l'énigme de « la marque » de l'antéchrist dont parle l'Apocalypse. Il en est de même de cette histoire incompréhensible du Messie, qui, après sa naissance, se cache sous le trône de Dieu[1], pour jeter plus tard l'antéchrist dans l'étang de feu[2]. L'application violente de cette tradition à Jésus a faussé les idées ; c'est de nos jours seulement qu'on en est venu à une plus saine exégèse et qu'on s'est rendu compte que le XIIe chapitre de l'Apocalypse n'est pas d'origine chrétienne[3]. « Ce chapitre, dit Gunkel, raconte les embûches auxquelles le Christ, pendant qu'il naît dans le ciel, est exposé de la part d'un immense dragon et de la façon dont l'enfant nouveau-né est sauvé par devers le trône de Dieu ; puis ce chapitre parle de la persécution de sa mère et de sa fuite heureuse. — Celui qui ignore la tradition exégétique ne saurait guère donner de réponse à la question de savoir de quels événements de l'histoire de Jésus il s'agit dans le récit; et il s'étonnerait fort d'apprendre qu'on applique le chapitre à la naissance et à l'ascension de Jésus ! Or, Jésus, d'après l'Évangile, n'est pas né dans le ciel, mais sur la terre, à Bethléhem de Judée; il n'est pas ravi vers Dieu étant enfant nouveau-né, mais après avoir vécu environ trente ans ici-bas. Par conséquent, ce que ce chapitre dit de Jésus ne se rapporte aucunement au Jésus historique. — Mais bien plus grave encore est ce que le chapitre passe sous silence : il ne contient aucune allusion claire à l'histoire de Jésus, à son activité divine et à sa mort sur la croix. Il en résulte que le chapitre ne s'applique pas à Jésus et que, par conséquent, il n'est pas d'origine chrétienne. — On ne comprend pas que des remarques aussi simples et aussi topiques aient pu rencontrer de la résistance et qu'aujourd'hui encore on maintienne qu'il s'agit de la naissance et de l'histoire de Jésus[4] ».

Le récit de l'Apocalypse, suivant lequel le *Messie était caché sous le trône de Dieu* et jettera plus tard l'antéchrist dans l'étang ardent, est une tradition juive et ne se comprend que par elle.

Une tradition de ce genre est la suivante :

« Quelle est la lumière qu'attend avidement la communauté d'Israël? C'est la lumière du Messie, car il est dit : « Et Dieu vit que la lumière était bonne... »; cela nous apprend que Dieu,

πεῖον κατηράσατο ὁ θεὸς τὴν ἀρχὴν καὶ ἀνεῖλε δὶα τῆς μεγάλης μαχαίρας, ὡς Ἠσαΐας βοᾷ; καὶ οὕτως ἀφρόνως παραδεξόμεθα τὰ τοιαῦτα ὡς διδάσκαλοι ὑμῶν φασὶ καὶ οὐ σύμβολα; οὐχὶ δὲ ἀνοίσομεν ἐπὶ τὴν εἰκόνα τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ τὸ σημεῖον...

[1] Apoc., XIX, 15, 20.

[2] Apoc., XII, 5 : Καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ.

[3] Cf. Vischer, *Offenb. Joh., eine jüd. Apoc. in christl. Bearbeitung.*

[4] *Schœpfung u. Chaos*, p. 173 ss.

avant de créer le monde, considéra le Messie et son œuvre, et qu'*il cacha le Messie et sa génération sous son trône sacré.* — Le Satan dit à Dieu : « Maître du monde, à qui appartient la lumière que tu tiens cachée sous ton trône sacré ? » Dieu répondit : « Elle appartient à celui qui un jour te rejettera dans la confusion. » Là-dessus Satan demanda à Dieu : « Montre-le moi ! » Et Dieu répondit : « Viens et vois ! » Lorsque Satan l'aperçut, il fut saisi d'un tremblement, il tomba à terre et dit : « Pour sûr, c'est le Messie qui un jour me jettera moi et tous les princes des nations dans l'étang ardent de l'enfer, car il est dit [1] : « Il engloutira la mort pour jamais et le Seigneur essuiera les larmes de dessus tous les visages... [2] »

Ici nous trouvons sous une forme précise ce que l'Apocalypse nous présentait sans clarté et sans suite, du Messie caché sous le trône de Dieu et de son action de brûler l'antéchrist avec son puissant cortège. C'est là la vieille conception juive du Messie et de sa mission, et chacun pourra décider où est l'original et où est la copie.

Il est hors de doute que l'antéchrist de l'Apocalypse et le Satan de notre Agada ne font qu'un. Il suffit d'une rapide comparaison pour s'en convaincre. Voici la description de l'Apocalypse : « Alors il y eut un combat dans le ciel ; Michel et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon combattait contre eux avec ses anges ; mais ceux-ci ne furent pas les plus forts... Et le grand dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan, qui séduit tout le monde, fut précipité à terre et ses anges avec lui. Alors j'entendis dans le ciel une grande voix qui disait : C'est maintenant qu'est venu le salut et la force et le règne de notre Dieu et la puissance de son Christ ; car l'accusateur de nos frères, qui les accusait jour et nuit devant notre Dieu, a été précipité [3]. »

[1] Isaïe, xxv, 8.

[2] *Pesikta rabbati*, 36 ; *Yalkout Is.*, 60 : איזה אור שכנסת ישראל מצפה זה אור של משיח שנאמר וירא אל׳ את האור כי טוב מלמד שצפה הקב"ה במשיח ובמעשיו קודם שנברא העולם וגנזו למשיחו לדורו תחת כסא הכבוד שלו אמר השטן לפני הקב"ה רבונו של עולם אור שגנזת תחת כסא הכבוד שלך למי הוא א"ל למי שהוא עתיד להחזירך ולהכלימך בבושת פנים א"ל רבונו של עולם הראהו לי אמר לו בא וראה אותו וכיון שראה אותו נזדעזע ונפל על פניו ואומר בודאי זהו משיח שהוא עתיד להפיל לי ולכל שרי אומות העולם בגהינם שנאמר ובלע המות לנצח..... [באותו שעה התרחשו האומות] אמרו לפניו רבש"ע מי הוא זה שאנחנו נופלים בידו מה שמו מה טיבו אמר להם הקב"ה משיח ושמו אפרים משיח צדק. Cf. *Pesahim*, 54 *a* ; *Nedarim*, 39 *b* ; *Gen. r.*, 1, Enoch, xlviii, 2-7 ; lv, 4 ; lxix, 29.

Apoc., xii, 7 et suiv.

Ainsi l'antéchrist est ici le dragon, le serpent ancien, appelé le diable et Satan. Contre lui et ses troupes combat l'archange Michel avec ses légions célestes. Et lorsque se produisit la chute de Satan, il éclata une allégresse, « parce qu'avait été précipité l'accusateur de nos frères qui les accuse jour et nuit ».

Chaque mot porte sa marque de tradition juive. D'après celle-ci, le *chef* des satans — nommé Samaël [1] — le Satan par excellence, c'est le serpent. De même, les Ophites appelaient le serpent Samaël [2]. L'Agada décrit comme suit les rapports entre Samaël et Michel : « R. Yosé disait : « A qui doit-on comparer Michel et Samaël ? A l'*avocat* et à l'*accusateur* qui sont devant le tribunal... Satan est l'accusateur, Michel prend la défense des mérites d'Israël [3]. » Toutes ces conceptions se retrouvent dans l'Apocalypse.

Gog et Magog appartiennent à l'entourage immédiat de l'antéchrist. Dans les sources talmudiques et midraschiques, Gog et Magog apparaissent par-ci par-là comme étant l'antéchrist [4]. Lorsqu'on se représentait encore le Messie sous un rôle politique, il a pu passer pour l'antéchrist; en général pourtant, les anciennes traditions juives figurent Gog et Magog comme les troupes inspirées de l'antéchrist.

Déjà la Sibylle juive préchrétienne déclare que le pays de Gog et Magog est le *séjour du jugement* parmi les hommes [5]. Sous la conduite de Satan, les armées de Gog et Magog partent en guerre contre Dieu et le Messie [6]. Dans la littérature talmudique on leur applique souvent les paroles du psalmiste : « Pourquoi les gentils s'agitent-ils et pourquoi les nations conçoivent-elles des choses vaines ? Les rois de la terre s'élèvent et les princes délibèrent ensemble contre Dieu et contre le Messie [7]. » Déjà le patriarche

[1] *Deut. r*, 11 : מלאך סמאל הרשע ראש כל השטנים הוא... אין לך רשע בכל השטנים כולן כסמאל.

[2] Irénée, 29, 9 : « projectilibus serpentem duo habere nomina : Michael et Samael dicunt ». Il faut probablement attribuer à une erreur d'Irénée, quand il prétend que les Ophites appelaient le serpent Michel à côté de Samaël. Cf. Justin, *Apolog.*, I, 28 : παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται, καὶ σατανᾶς, καὶ διάβολος.

[3] Cf. *Ex. r.*, sur XII, 92 ; 18 : אמר ר' יוסי מיכאל וסמאל עומדים לפני השכינה והשטן מקטרג ומיכאל מלמד זכותן של ישראל והשטן בא לדבר ומיכאל משתקו.

[4] *Sanh.*, 94 *a* : בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח וסנחריב גוג ומגוג.

[5] *Or. Sibyll.*, III, 315 ssq. : Αἳ αἳ σοι Γὼγ ἤδη Μαγωγ... καὶ κρισέως οἴκησις ἐν ἀνθρώποισι κηναβήση. Cf. *Or. Sib.*, III, 512.

[6] *Abod. Z.*, 3 *b* : כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג אומר להן על מה באתם אומרים לו על ה' ועל משיחו שנא' למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק.

[7] *Ibid.*, et *Lév. r.*, XXVII, 22, 27.

Jacob prophétise sur ces derniers combats et sur la chute de Gog et Magog [1]; de même Eldad et Médad [2]. De toutes ces luttes, les dernières et les plus grandes, Dieu sortira vainqueur comme Dieu des mondes.

L'Agada suivante nous renseigne sur la façon dont l'ancienne littérature juive concevait le rôle de Gog et Magog. « Maudits soient les criminels qui se concertent contre Israël et parmi lesquels chacun croit que son conseil est supérieur à celui des autres. Esaü disait : Caïn était un sot, pour avoir tué son frère du vivant du père; il ne songeait pas que son père pouvait encore avoir des enfants. Moi, je m'y prendrai autrement : les jours de deuil relatifs à mon père approcheront et alors je tuerai mon frère Jacob. — A son tour, Pharaon disait : Esaü était un sot; car il n'eut pas l'idée que son frère pouvait encore du vivant de son père avoir des enfants. J'agirai autrement : je détruirai les enfants, alors qu'ils seront encore dans le sein de leur mère. Ainsi il est dit dans l'Ecriture : « Nous serons plus sages (que nos prédécesseurs); vous jetterez tout garçon nouveau-né à l'eau ! » — De son côté, Aman dit : « Pharaon était un sot; il ne fit pas réflexion que les filles se marieraient et auraient des enfants. Je ferai mieux; je tuerai et anéantirai tous les Juifs. » — Gog et Magog tiendront le même langage : tous ceux-là ont été des sots, qui ont formé des desseins contre Israël, sans penser que ce peuple avait un patron au ciel. Je suivrai une autre tactique : je me ligue d'abord contre son patron et après je marche contre Israël. Ainsi il est dit dans l'Ecriture : « Les rois du monde se lèvent »... Mais Dieu dit : Méchant ! tu oses te mesurer avec moi; par ta vie ! je te combattrai, comme il est écrit : « L'Eternel sortira comme un héros; il réveillera sa jalousie comme un homme de guerre [3]. » Et encore : « L'Eternel sortira et combattra contre ces nations [4]. » Et encore : « L'Eternel sera roi sur toute la terre [5]. »

D'après cette tradition, qui nous montre qu'à différentes époques, plus tard dans le christianisme et auparavant dans le judaïsme, divers personnages démoniaques se sont vu attribuer le

[1] *Gen. r.*, 98 : את אשר יקרא אתכם באחרית הימים... מפלת גוג הראה להם. Cf. *Gen. r.*, 36.

[2] *Sanh.*, 17*a* : על עסקי גוג ומגוג היו מתנבאין [אלדד ומדד].

[3] Isaïe, XLII, 13.

[4] Zacharie, XIV, 3, 9.

[5] *Lév. r.*, XXVII, 22, 27 : ואף גוג ומגוג עתיד לומר כן : שוטים היו הראשונים שהיו מתעסקין בעצות על ישראל ולא היו יודעין שיש להם פטרון בשמים אבל אני איני עושה כן אלא בתחלה אני מזדווג לפטרונם ואחר כך אני חוזר על ישראל הדא דכתיב יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו.

rôle de l'antéchrist, on serait tenté de conclure que Gog et Magog désignent l'antéchrist. Mais il nous est dit par ailleurs que dans les derniers jours les peuples, *poussés par un mauvais esprit*, se révolteront contre le roi-Messie et qu'ils seront anéantis par lui [1].

La même tradition reparaît dans l'Apocalypse. Il y est dit : « Et quand les mille ans seront accomplis, Satan sera délié de sa prison, et il sortira pour séduire les païens qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog, et il les assemblera pour les combattre, et leur nombre est comme celui de la mer. Et ils montèrent sur toute l'étendue de la terre et ils environnèrent le camp des saints et la cité chérie. Mais le feu descendit de Dieu et les dévora, et le diable qui les séduisait fut jeté dans l'étang de feu et de soufre... [2] »

M. Friedlaender.

[1] *Tanhouma Schôftim*, *sub fine.* : וקראת אליה לשלום, מדבר במלך המשיח... ואם לא תשלים עמך רוח תזזית נכנסת בהם והם מורדין במלך המשיח מיד הורגם שנאמר והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע ואין משייר אלא ישראל שנ' ד' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר.

[2] Apoc., xx, 7-10.

LE MOT « MINIM » DANS LE TALMUD

DÉSIGNE-T-IL QUELQUEFOIS DES CHRÉTIENS?

Il vient de paraître un livre ingénieux et suggestif[1] qui combat l'opinion, passée à l'état d'axiome, que par *Minim* les écrits rabbiniques ont entendu désigner sinon partout, du moins en de nombreux endroits, les chrétiens ou plutôt les judéo-chrétiens. L'auteur estime que « les Minim, si violemment attaqués par les docteurs à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne », ne sont autres que « les adeptes de la secte gnostique des Ophites » (p. 100). Il part de la thèse qu'il a posée dans un travail antérieur, à savoir « que la diaspore juive-hellénisante était divisée, dès l'époque de Jésus, en deux partis franchement opposés, l'un conservateur et l'autre radical, entre lesquels il y avait toute une dégradation de nuances, qui, dans la suite, se continuaient dans le christianisme » (p. VII). Il trouva « dans la littérature talmudique et philonienne des sectes juives radicales, qui, partant de l'exégèse allégorisante de l'école judéo-alexandrine, en arrivèrent au dédain, et, en fin de compte, au rejet des lois cérémonielles, et qui regardèrent le Dieu créateur comme un Dieu inférieur, à mettre loin au-dessous de l'Etre Suprême, seul reconnu par les gnostiques » (p. VII). M. Friedlaender voit dans les Ophites, dont parlent quelques écrits de la littérature patristique, certains de ces gnostiques juifs antinomistes qui, aux Ier et IIe siècles de l'ère chrétienne, présentèrent un caractère préchrétien et furent vigoureusement combattus comme Minim.

Les arguments et les données dont se sert M. Friedlaender, dans la première partie de son étude (p. 1-43), pour établir l'existence de « radicaux juifs de la diaspare préchrétienne », surtout les passages tirés de Philon, sont fort plausibles; de même on

[1] M. Friedlaender, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Goettingue, 1898, in-8° de IX + 123 p.

peut admettre que les Ophites et autres sectes analogues sont sortis du judaïme hellénisant. Mais il en va autrement de la deuxième partie (p. 43-123) sur « le gnosticisme juif préchrétien ». Là l'auteur s'efforce d'appliquer les résultats de ses recherches aux passages de la tradition palestinienne qui parlent des Minim, ainsi qu'aux indications de cette littérature sur les théories cosmogoniques et théosophiques (*Maacé Bereschit* et *Maacé Mercaba*) de l'époque tannaïtique. Tout esprit non prévenu apercevra la grosse contradiction que renferme la thèse de l'auteur : il attribue à la diaspore hellénisante, donc à une secte née hors de la Palestine, une influence très puissante et durable en Palestine même. De cette difficulté l'auteur ne souffle mot et il nous jette *medias in res*. Cette secte des Ophites attire dans ses filets nombre de docteurs, tandis qu'elle excite les plus violentes colères chez d'autres docteurs. Mais notre savant ne s'astreint à aucune critique des textes si négligés et si mal conservés et il ne s'embarrasse pas de leur degré d'authenticité. Il cite sans choix des passages des parties les plus différentes du Talmud et du Midrasch et il les fait rentrer dans un système tout fait. Bref, l'auteur n'emploie pas la méthode inductive ; il ne s'applique pas à déterminer le sens du mot *Minim*, d'après tous les passages ou tout au moins d'après la plupart des passages et les plus importants ; mais il introduit simplement son idée, obtenue de par ailleurs, dans les textes talmudiques.

Nous ne nierons pas qu'ainsi il ne jette parfois une nouvelle lumière sur ces textes. Par exemple, l'explication nouvelle des גליונים, dans le sens de tablettes (cf. Isaïe, VIII, 1), et leur identification avec le diagramme des Ophites (p. 81-89) est très spécieuse. L'auteur tient pour toute moderne l'opinion qui voit les Evangiles dans les גליונים qui sont mentionnés, à côté des ספרי מינים, dans la baraïta de *Sabbat*, 116 *a*, et la *Tosèfta Sabbat*, ch. XIV (éd. Zuckermandel, p. 129, l. 2). M. Friedlaender dit : « Un de nos modernes interprètes du Talmud a eu la spirituelle idée de retrouver dans le mot Guilyonim les Evangiles, et cette identification ingénieuse a eu tant d'attrait qu'elle a obtenu une approbation prompte et générale. » M. Friedlaender ne se doute pas que cette identification est beaucoup plus ancienne. Il lui aurait suffi d'ouvrir une vieille édition du Talmud ou la collection de variantes de Rabbinowicz (*Dikdouké Sôferim*, VII, 260), pour apprendre que le Talmud *Sabbat*, 116 *a*, au bas de la page, immédiatement avant l'anecdote de Gamliel II et de sa sœur Imma Schalom, renferme les indications suivantes : דר' מאיר קרו ליה און גליון ר' יוחנן קרי ליה עון גליון. Ce qui signifie : « Ceux de l'école de R. Méïr

(d'après Raschi, ms. cité par Rabbinowicz : R. Méïr lui-même) l'appelaient אָוֶן גִּלְיוֹן, R. Yohanan l'appelait עָוֹן גִּלְיוֹן. » Il s'agit évidemment de l'Evangile ; R. Méïr, au moyen de la méthode du *Notaricon*, rend, dans un jeu de mots, le grec εὐαγγέλιον par deux termes hébreux, dont le premier signifie « injustice » ou « idolâtrie » [1]. Quant à R. Yohanan, il se sert de עון, « péché ». Il n'est pas douteux que ces paroles de R. Méïr et de R. Yohanan ne se rapportent aux גליונים dont il est question dans la baraïta, qui se trouve peu auparavant. Le mot ליה de notre phrase s'applique au singulier גליון, qui signifie Evangile ; גליונים, ce sont des exemplaires de ce livre. Au reste, le ms. du Talmud de Munich a dans la baraïta הגליון au singulier. Ce n'est donc pas « un interprète moderne du Talmud » qui explique le mot de la baraïta par « Evangile », mais deux autorités du Talmud même, le tannaïte Méïr, disciple d'Akiba et d'Aher, et le plus grand Amora de la Palestine, Yohanan [2].

A la vérité, dans les écoles babyloniennes, ce sens du mot גליונים de la baraïta n'était plus connu ; on lui attribua le même sens qu'à ces mots dans la baraïta : גליונים של מעלה ושל מטה, « les marges des copies de la Bible » où il n'y avait rien d'écrit. Ainsi seulement se comprend la discussion que nous lisons dans le Talmud. Mais cette discussion n'a pas empêché qu'on transmît les paroles de R. Méïr et de R. Yohanan et qu'on les insérât dans le Talmud. Même on y rattacha aussitôt une autre tradition sur l'Evangile, à savoir l'anecdote du patriarche Gamliel II et de sa sœur Imma Schalôm. M. Guedemann s'est occupé soigneusement de cette anecdote dans ses *Religionsgeschichtliche Studien* (1876, p. 67 et suiv.) ; je renvoie à ce travail, où les citations de l'anecdote de l'Evangile sont examinées de près. Ici, il suffira de faire observer que là où nous lisons dans nos éditions du Talmud : איתיהיבת אורייתא אחריתא « une autre Tora a été donnée », les anciennes éditions du Talmud et le ms. de Munich ont : איתיהיבת (ביה) עון גליון « l'Evangile a été donnée » ; et, au lieu de לסיפיה דספרא « à la fin du livre », le texte primitif portait לסיפיה דעון גליון « à la fin de l'Evangile ». M. Güdeman a tort (*l. c.*, p. 71, note 1), croyons-nous, de regarder אורייתא אחריתי comme la version primitive. Car l'anecdote n'est là que parce qu'elle parle de עון גליון « l'Evangile », et que, par suite, elle se rattache aux paroles de R. Méïr et de R. Yohanan rapportées auparavant.

En même temps, cette anecdote nous prouve que les docteurs de

[1] Voir *Die Agada der Tannaïten*, II, 36, 6.

[2] Sur la polémique de Yohanan contre l'exégèse chrétienne, voir *Die Agada der palaest. Amoraeer*, I, 257.

la Palestine connurent le christianisme et l'Evangile dès le Ier siècle de l'ère chrétienne. Si M. Friedlaender avait bien examiné cette anecdote, il n'aurait pas tranché par la négative la question de savoir « si les sources talmudiques du Ier siècle avaient déjà eu connaissance d'un christianisme » (p. 64). De même, il n'aurait pas écrit la phrase suivante (p. 82) : « Si les Evangiles, au temps où nous parlons, avaient été réellement entre toutes les mains, les paroles suivantes de Jésus, qui comptent certainement parmi les plus anciennes et les plus primitives, auraient dû nécessairement y figurer : Ne pensez pas que je sois venu détruire la Loi et les Prophètes. Je ne suis pas venu pour détruire, mais pour accomplir... » (Math., IV, 17, 18, 19). Car précisément ces paroles de Jésus sont citées dans cette anecdote, d'une manière un peu différente seulement : אנא לא למיפחת אורייתא דמשה אתיתי אלא לאוסופי [1] על אור' דמשה אתיתי « Je ne suis pas venu diminuer la loi de Moïse, mais augmenter la loi de Moïse. »

Si M. Friedlaender, qui, au commencement de sa préface (p. III), déclare avoir médité depuis vingt ans sur *Sabbat*, 116 *a*, n'en a donc pas aperçu une partie très importante, il lui est arrivé encore un autre malheur : il a mal lu et, par conséquent, il a mal traduit une autre partie du même passage. A la page 88, note 1, on lit : וספרי צדוקים הן כגליונים גופא, qu'il traduit ainsi : « L'on doit considérer les livres des hérétiques à l'égal des Guilyonim mêmes. » M. Friedlaender traduit גופא par « même ». Or, גופא est le commencement d'une nouvelle phrase dans le Talmud et est un rappel de la baraïta déjà mentionnée, en vue d'une explication plus étendue. M. Wünsche (*Der babylonische Talmud*, I, 160) traduit bien : « Plus haut, il est dit ». M. Friedlaender a tort aussi de ne pas traduire ici « Guilyonim » ; car dans la discussion du Talmud, גליונים signifie — ainsi qu'on l'a remarqué ci-dessus — les marges non couvertes d'écriture.

Je me bornerai encore à observer que dans le Talmud de Jérusalem (*Sabbat*, 15 *c*, l. 52) notre baraïta est présentée d'une façon isolée et qu'il n'y a pas de confusion pour גליונים avec la signification habituelle du mot, ce qui a amené la discussion du Talmud de Babylone. En Palestine, on connaissait encore plus tard le sens du mot, bien que le Talmud palestinien ne cite pas les paroles de Méïr ni de Yohanan [2].

[1] C'est là l'ancienne leçon pour ולא (voir Guedemann, *l. c.*, p. 72).

[2] A cette occasion, je ferai remarquer que Levy (I, 415) comprend l'article de l'Arouch sur און גליון (éd. Kohut, I, 45 *b*), dans ce sens que R. Nathan aurait lu, dans *Sabbat*, 116 *a*, און גליון, au lieu de הגליונים. Or, l'Arouch a en vue les paroles de Méïr et de Yohanan qui manquent dans nos éditions, et l'anecdote de Gamliel II et de sa sœur.

Ce n'est pas seulement גליונים, mais aussi ספרי מינים que M. Friedlaender a mal compris, dans son zèle à faire prévaloir son hypothèse. Les ספרי מינים ne sont pas « des livres d'hérétiques », comme il traduit continuellement ce mot (p. 80, 87)[1], c'est-à-dire des « livres hérétiques », où « la doctrine ophitique » était « traitée au long » ; les ספרי מינים, ici, sont simplement des copies de la Bible, faites par les Minim, qui servaient à leur usage. Et cette explication n'est pas due à un interprète moderne du Talmud, mais au commentateur par excellence, Raschi (dans le texte non censuré) : ספרי מינים משומדים לעבודה זרה וכתבו להן תורה נביאים וכתובים כתב אשורית ולשון הקדש. Les codes rituéliques ont adopté cette explication, comme le prouvent les passages sur *Sabbat*, 116 *a*. Cf. les Tosafot sur la baraïta de *Guittin*, 45 *a* : ספר תורה שכתבו מין ישרף. Il n'y pas de raison pour s'écarter de cette explication. De même que ספרי כותים (*Sifré* sur Nombres, xv, 31 ; *Sotà*, 33 *b*) signifient les copies du Pentateuque faites par les Samaritains de même, ספרי מינים, sont les copies de la Bible qu'utilisaient les Minim, c'est-à-dire les sectaires chrétiens, de la Palestine, se servant des bibles hébraïques.

La Halacha des Tannaïtes s'occupa de ces Bibles tout comme des Evangiles écrits en hébreu ou en araméen, qu'on désigna d'un nom hébreu qui sonnait d'une façon semblable, de גליונים. Bien que les deux livres contiennent le nom de Dieu, la prescription de sauver le sabbat du feu les Bibles ne s'y applique point. La question de M. Friedlaender (p. 81) : « Où y a-t-il dans les Evangiles des Azkarôt (des noms de la divinité) », est pour moi incompréhensible.

Je me suis étendu sur ce passage du Talmud, auquel M. Friedlaender d'ailleurs accorde une large place, parce que la manière dont il traite ce passage montre la façon dont il traite d'autres passages du Talmud, l'arbitraire de ses explications et l'omission des parties qui l'embarrassent. Je citerai encore un passage, pour montrer combien l'auteur s'est rendu aisée sa démonstration et combien le lecteur qui aime aller au fond des choses aura peine à croire au sérieux d'une pareille argumentation. A la page 72, M. Friedlaender rapporte le récit bien connu relatif à R. Eliézer b. Hyrkanos et à son entretien avec Jacob de Kephar Sechania selon la baraïta d'*Aboda Zara*, 16 *b*. Il cite, il est vrai, la version divergente de *Kohélet rabba*, sur I, 8 ; mais il oublie de dire que la version de la *Tosèfta* (*Houllin*, II, 24) lui sert de base[2], et il n'utilise

[1] Il est vrai qu'on trouve des ספרי מינים dans ce sens, *Hagiga*, 15 *b* ; *Sanhédrin*, 100 *b*.

[2] Derenbourg, *Essai*, p. 358, ne mentionne pas non plus la *Tosèfta*.

pas cette version. M. Friedlaender reproduit le texte et le traduit. Mais les premiers mots appellent une rectification. Le texte dit : כשנתפס ר' אליעזר למינות ; M. F. traduit : « Jadis lorsque R. Eliézar s'était engagé dans le Minoth[1] », au lieu de : « Lorsque R. Eliézer fut arrêté pour hérésie (*Minout*) » (ainsi Levy, III, 105) ou, comme traduit Derenbourg, *Essai*, p. 357 : « R. Eliézer fut accusé... » La *Tosèfta* renferme ces termes plus clairs : על דברי מינות, et *Kohél. r.* לשום מינות. Ce qui est remarquable, c'est ce que M. F. omet dans le texte et dans sa traduction. R. Eliézer b. Hyrcanos raconte ainsi sa rencontre avec Jacob de Kefar Sechania : פעם אחת הייתי מהלך בשוק העליון של ציפורי ומצאתי אחד ויעקב איש כפר סכניא שמו « Une fois que je me promenais dans la rue supérieure de Sepphoris, je rencontrais quelqu'un du nom de Jacob de Kefar Sechania. » Tel est le texte dans les éditions. Or, au lieu de אחד, il y a dans les anciens textes et dans le ms. de Munich, אדם אחד מתלמידי ישו הנוצרי « un des disciples de Jésus de Nazareth » ; et M. F. passe ce détail sous silence ! L'histoire d'Eliézer b. Hyrcanos dit ensuite que ce Jacob lui avait posé une question, à laquelle lui-même (Jacob) avait répondu. Cette réponse commence par ces mots : אמר לי כך למדני. Ces mots, M. F. les traduit comme suit : « alors il m'expliqua ce passage de l'Ecriture ». Il ne remarque pas, ou ne veut pas remarquer, que le sujet de לְמַדַנִי manque ; que dans les éditions du Talmud cette omission est indiquée par un petit espace blanc, et qu'à l'origine, avant l'intervention de la censure, il y avait כך למדני ישו הנוצרי « Ainsi m'a appris Jésus de Nazareth. » De même, notre savant ne dit rien de *Kohél. r.*, où l'enseignement de ce Jacob débute ainsi ואמר לי דבר אחדם משו פלוני « Il me dit une chose au nom de Jésus »[2] ; et la *Tosèfta* dit expressément : ואמר דבר של מינות משום ישוע בן פנטירי. « Il me dit une parole de *minout* au nom de Jésus fils de Panthéra ».

Quand on néglige ainsi, je ne dis pas délibérement, les détails les plus importants du récit, il n'est pas étonnant qu'on charge « les interprètes modernes du Talmud » et qu'on les raille de ce qu' « ils eurent tôt fait d'affirmer que le Jacob de Kefar Sechania de notre récit fut un judéo-chrétien et que le « Minoth » où R. Eliésar était engagé désignait le christianisme ». Cependant, comment ces pauvres interprètes du Talmud (parmi eux il y a des hommes comme Derenbourg, Graetz, Levy, Weiss), du moment qu'ils ne se contentaient pas, à l'instar de leur hardi critique, des éditions expurgées du Talmud, pouvaient-ils faire autrement que de considérer un disciple de Jésus de Nazareth comme un chrétien?

[1] M. F. écrit toujours Eliés*ar* au lieu de Eliéz*er*, et Min*oth* au lieu de Min*outh*.
[2] פלוני a ce sens d'après tout le monde.

Ces deux exemples suffiront pour marquer la méthode de l'auteur dans l'utilisation des textes talmudiques. Je ne poursuivrai point et n'examinerai pas d'autres textes dont il s'est servi. Cela est d'autant moins nécessaire que M. F. cite des passages qui ne s'appliquent pas à l'époque que seule il a en vue, à savoir l'époque des Tannaïtes, les deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Ainsi M. F. n'indique pas que R. Idit (p. 103) et R. Issi de Césarée (p. 108) n'étaient pas des Tannaïtes, mais des Amoraïm du IVe siècle[1]. Par contre, les deux passages mentionnés ci-dessus appartiennent au temps où florissaient les Tannaïtes, à la fin du Ier et au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne ; et ces deux passages établissent que les docteurs de cette époque n'ignoraient pas le christianisme, comme le soutient M. F., et que מינים désigne aussi les adeptes du christianisme, mais surtout les judéo-chrétiens, comme le prétendent « les interprètes modernes du Talmud ».

M. F. nous dit avoir consulté, dans ses voyages en Galicie, des rabbins et des savants « sur l'interprétation traditionnelle de certains passages talmudiques difficiles ». Son livre ne nous offre pas une riche idée de ces consultations. Les Rappoport, les Krochmal, qui, nourris dans l'étude traditionnelle du Talmud, ont, au commencement de notre siècle, fondé, précisément en Galicie, l'interprétation moderne du Talmud, seraient surpris d'apprendre que l'on se sert contre leur école de la vieille école qui depuis longtemps n'est plus ce qu'elle fut de leur temps. M. F. n'a pas par ses explications ébranlé les fondements de l'interprétation moderne du Talmud, ni relevé le prestige de « l'ancienne école ». Tout au plus a-t-il obtenu — et ce n'était sûrement pas son intention — que la confiance en la recherche de notre antique littérature et que la joie des résultats atteints jusqu'ici diminueront chez ceux qui se laisseront éblouir par ses paroles et accepteront ses affirmations les yeux fermés.

En terminant, je dois répondre à la question posée comme titre de cet article. La réponse sera que, comme jusqu'ici il a été admis, « Minim signifie aussi chrétiens ». Personne n'admettra que les Minim de l'époque tannaïte désignent uniquement des chrétiens, comme le soutient M. F. (p. 64). Personne, non plus, qui étudiera les textes sans prévention, ne mettra en doute que, dans beaucoup d'endroits, מינים désigne les chrétiens, particulièrement les judéo-chrétiens, les gnostiques chrétiens et éventuellement les gnostiques juifs, les adeptes du « gnosticisme juif préchrétien » de M. Friedlaender[2].

[1] Voir *Die Agada d. palest. Amoraeer*, III, chap. XXII, § 47 et 64.

[2] Rappelons les mots de saint Jerôme (*Epistola ad Augustum*) suivant lesquels les

Sur le sens étymologique de מין, au pluriel מינים, M. Friedlaender — et cela encore caractérise sa méthode — ne dit mot. Qu'on me permette une hypothèse qui, à ma connaissance, n'a pas encore été présentée sous cette forme. מין est le terme biblique qui dans Genèse, I, par exemple, est traduit par γένος. Au figuré, ce mot est employé dans le sens de secte, αἵρεσις; c'est particulièrement dans les cercles pharisiens qu'on parlait du מין הצדוקים, de la secte des Sadducéens. Et, en effet, dans Josèphe, *Antiq.*, XIII, 10, 6, nous trouvons τὸ Σαδδουκαίων γένος avec le sens de Σαδδουκαίων αἵρεσις (*ibid.*). Avec le temps, מין signifia simplement *secte*, et d'abord, celle des Sadducéens. Et comme גוי désigne à la fois le peuple non-juif et tout homme non-juif, מין désigne et la secte et le membre de la secte, tandis que מינים marque la pluralité des membres, comme גוים la pluralité des païens. Le premier sens du mot, à savoir « secte », se perdit, et מין ne désigna plus que le sectaire, le mécréant ou l'hérétique, en général quiconque comme juif se séparait de la communauté religieuse et suivait de fausses doctrines. Il semble que, lorsque le christianisme gagna de plus en plus d'adhérents, l'on attacha de préférence à ces derniers le nom de מין, mais que néanmoins on l'appliqua à d'autres hérétiques. De מין on forma l'abstrait מינות, qui, dans un sens plus particulier, désigne le christianisme. Ce sens éclate dans cette curieuse parole d'un grand Agadiste : אין בן דוד בא עד שתהפך כל המלכות למינות. « Le fils de David ne viendra que lorsque tout l'empire romain sera devenu chrétien. » (*Sanhédrin*, 97 *b* [1].) L'auteur de cette parole vivait peut-être encore lorsque Constantin érigea le christianisme en religion de l'Etat romain [2].

W. Bacher.

P. S. — J'avais déjà donné le bon à tirer de cet article quand a paru, dans la *Theolog. Literaturzeitung* (n° 6, 18 mars 1899), un

judéo-chrétiens de son temps étaient appelé *Minae* (מינים) et *Nazaraei* (נוצרים). Voir Graetz, *Gesch. d. Juden*, IV, 2e éd. p. 433.

[1] Cf. *Die Agada d. Tann.*, II, 236, 5.

[2] L'orthographe מאינים (pour מינים), qui se trouve dans le *Sifra* (ou *Torat-Kohanim*), est tout à fait isolée et ne peut pas servir à expliquer le sens du mot מין, comme l'a cru M. Goldfahn dans son article, d'ailleurs, fort remarquable (*Monatsschrift*, 1870, XIXe année, p. 163-177). Il semble que l'auteur de cette orthographe individuelle, qui ne se trouve pas ailleurs, a inséré de propos délibéré le א dans le mot מינים pour le déformer et lui donner un sens détestable : מאינים ou מיאנים serait le pluriel de מָאֵן (Exode, VII, 17; IX, 2 ; X, 14), ou bien de מֵאֵן, comme dans Jérémie, XIII, 10 : הַמֵּאֲנִים לִשְׁמוֹעַ אֶת דְּבָרַי. Selon cette orthographe, les hérétiques sont ceux « qui refusent d'écouter les paroles du Seigneur ». Mais c'est une étymologie agadique, qui ne peut pas aider à éclaircir l'origine vraie de notre mot.

compte rendu du travail de M. Fridlaender dû à M. E. Schürer. A ce propos, M. S. apporte une très intéressante « contribution » à l'explication du mot *min*, qui, s'accorde en partie, avec mon hypothèse, tout en partant d'autres données. M. Schürer s'appuie sur ce fait que, dans l'araméen christiano-palestinien, מין, מינים, מיניא, בני מיניא, traduisent le grec ἔθνος, ἔθνη, ἐθνικοί, même quand le terme se rapporte au peuple d'Israël. M. Schürer en conclut, pour la langue rabbinique : « מין aura été un doublet de גוי. De מין « le peuple », on aura formé מינים « les nations, les païens », puis, au singulier מין « un incrédule (sens du mot גוי dans la langue juive postérieure) ». On voit que dans la deuxième partie de son explication, M. Schürer se rencontre avec moi. Mais en ce qui concerne le point de départ de l'argumentation de M. S., je ne crois pas que le mot מין ait eu également dans les cercles juifs d'alors, par un abus de langage, le sens de « peuple », y compris le peuple d'Israël. Il en serait resté quelque vestige dans la littérature. Par contre, le fait constaté par M. S. dans l'araméen christiano-palestinien, pour l'emploi du mot *min*, permet d'en conclure par analogie pour l'usage du même mot dans la langue judéo-palestinienne. Je crois que *min*, dans l'araméen chrétien de la Palestine, est un équivalent de γένος « espèce », qui en grec aussi est pris parfois dans le sens de « nation, peuple ». Si l'on ne peut découvrir pourquoi c'est justement dans ce dialecte que *min* a pris le sens de « nation », on peut cependant y voir l'influence de la signification que comporte le terme γένος en grec. En tout cas, l'équivalence מין = γένος est attestée par la Septante. Cette équivalence est à la base de l'explication que j'ai donnée du mot *min* dans les textes juifs. Seulement, ici *min* ne veut pas dire nation, mais une « espèce », une collectivité distincte dans l'ensemble de la nation juive. Mais comme cette collectivité, celle des Sadducéens, était considérée par les Pharisiens comme une collectivité « d'incrédules », *min* a reçu l'acception d' « incrédule, mécréant ». De la signification de ἔθνος, qui jamais ne dénonce spécialement l'idolâtrie, puisque dans les textes christiano-palestiniens le mot désigne aussi le peuple d'Israël, de cette signification neutre du mot *min* n'aurait pu sortir celle de « mécréant, incrédule ».

W. B.

RABBI ZEIRA ET RAB ZEIRA

I

Dans le Talmud, le nom de Zeira (זירא dans le Talmud de Babylone, et זעירא dans celui de Jérusalem) est précédé tantôt du titre de *rab*, tantôt de celui de *rabbi*. Le premier de ces titres a été, comme on le sait, porté par les docteurs babyloniens, tandis que le second, qui était considéré comme plus élevé, a été porté par les docteurs palestiniens ou même par ceux de la Babylonie qui avaient reçu l'investiture en Palestine. Rab Zeira et Rabbi Zeira sont-ils une seule et même personne, ou deux personnes différentes? Cette question semble avoir été soulevée dans le passage suivant du Talmud [1] : אמר רב זירא אמר רב מתנא אמר רב, ואמרי לה : אמר רבי זירא אמר רב מתנא אמר רב בת הניזונית מן האחין מעשי ידיה לעצמה « Rab Zeira dit au nom de Rab Matna, qui le rapporte au nom de Rab, ou, d'après d'autres, Rabbi Zeira dit au nom de Rab Matna, qui le rapporte au nom de Rab : Tout ce que gagne une orpheline nourrie par ses frères lui appartient. » D'après Raschi, Rabbi Zeira est le même que Rab Zeira : ceux qui l'appellent *rab* pensent qu'il a enseigné cette halakha avant d'avoir reçu l'investiture, et ceux qui l'appellent *rabbi* admettent qu'au moment où il a rapporté cette halakha, il avait déjà reçu l'investiture en Palestine. Mais, d'après les Tosafot, il s'agit de deux personnages distincts, et ils appuient leur opinion sur un texte du Talmud où Rabbi Zeira et Rab Zeira expriment des opinions différentes sur une même halakha [2].

Frankel aussi [3] a admis qu'il s'agissait, dans ce passage, d'un *Rab* Zeira, docteur babylonien, et d'un *Rabbi* Zeira, docteur pales-

[1] *Ketoubot*, 43 *b*.

[2] *Menahot*, 40 *b* : ...אלא אמר רבא הא מילתא אמרי ואיתמר במערבא משום דרבי זירא כותי שמא יקרע סדינו בתוך ג׳ ויתפרנו והתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי שרא רבי זירא לסדיניה. רב זירא אמר גזרה נמי משום כסות לילה. Voir Tosafot, *ibid.*

[3] *Mebo Hayerouschalmi*, p. 79.

tinien. Le premier serait ce docteur qui, en Babylonie, fut le disciple de Rab Juda et reçut le titre de Rabbi (רבי), en Palestine ; le second serait un docteur palestinien, disciple de R. Jérémie, qui lui-même avait été en Palestine le disciple du premier R. Zeira mentionné dans ce texte.

Mais la distinction qu'établit Frankel ne repose sur aucun fondement. Car R. Zeira le Babylonien, qui a reçu le titre de Rabbi en Palestine, n'est nommé dans le Talmud qu'avec le titre de Rabbi, et s'il se trouve un passage où ce docteur porte le titre babylonien de Rab, cela provient de la négligence d'un copiste qui par mégarde a écrit *rab* au lieu de *rabbi*. C'est là une confusion qui se produit fréquemment dans le Talmud, pour d'autres docteurs. D'ailleurs, quelle importance peut-il y avoir, dans notre texte, pour la halakha, que R. Zeira l'ait dite au nom de R. Matna, avant ou après avoir reçu le titre de Rabbi en Palestine? Quant aux Tosafot, ils ne nous disent ni quels étaient ce Rab Zeira et ce Rabbi Zeira, ni à quelle époque ces deux docteurs auraient vécu.

Nous croyons donc que ce texte doit être expliqué autrement. En nous appuyant sur plusieurs passages du Talmud, nous trouvons qu'outre R. Zeira, qui appartient à la période des Tannaïm, il y eut trois docteurs du nom de Zeira, dont deux portaient le titre de Rabbi, et le troisième celui de Rab. D'après l'ordre chronologique, on peut les désigner ainsi : Rabbi Zeira I, Rab Zeira II, Rabbi Zeira III. Ces deux derniers docteurs furent contemporains et vécurent peu après le premier.

Rabbi Zeira I fut, en Babylonie, le disciple de Rab Juda, et, malgré la défense que lui fit son maître d'aller en Palestine, il quitta en cachette la Babylonie pour aller suivre, à Tibériade, le cours de R. Yohanan [1]. Nous savons que, vers la même époque, un autre disciple de R. Juda, R. Abba, enfreignant la défense de son maître, quitta également en secret la Babylonie pour se rendre en Palestine [2]. Déjà dans l'oraison funèbre qu'il prononça sur R. Houna, R. Abba avait marqué sa prédilection pour la Palestine en disant : « Notre maître R. Houna aurait mérité de recevoir l'inspiration divine, comme les prophètes, mais il en fut privé parce qu'il habitait la Babylonie [3]. » Il n'est pas douteux que d'autres disciples de R. Juda aient encore quitté l'école de Poumbedita pour fréquenter l'école de Tibériade.

Pour comprendre les motifs de cette émigration, il me semble

[1] *Schabbat*, 41 *a*.

[2] *Berachot*, 24 *b*. R. Abba quitta la Babylonie après R. Zeira ; voir *Bèça*, 38 *a*, et *Houllin*, 57 *a* et *b*.

[3] *Moed Katon*, 25 *a*.

nécessaire d'examiner l'état de l'enseignement en Babylonie à l'époque où Rab Juda était chef d'école à Poumbedita. Ce docteur, qui, encore très jeune, avait été reconnu par son maître Samuel comme un esprit vif et pénétrant (שיננא)[1], avait inauguré à cette école une nouvelle méthode d'enseignement, celle de la casuistique subtile. Ce nouveau système avait, à cette époque, donné lieu à un proverbe. Lorsqu'un docteur se montrait trop subtil dans les discussions, les docteurs qui préféraient l'érudition à la finesse lui disaient : « Peut-être appartiens-tu à l'école de Poumbedita, où l'on fait passer un éléphant par le trou d'une aiguille[2]. » De même, un jeune docteur du nom de Rami b. Tamri (רמי בר תמרי), de l'école de R. Juda, étant venu par hasard à Soura, où se trouvait R. Hisda, engagea une discussion avec ce dernier. Rab Hisda lui ayant dit : « Je vois bien que tu es très subtil, » Rami b. Tamri lui répondit : « Si tu avais été dans l'endroit de Rab Juda à Poumbedita, tu aurais encore mieux reconnu combien je suis sagace[3]. »

Cette méthode de dialectique subtile, qui était encore nouvelle à cette époque, trouva tant d'adeptes[4], qu'après la mort de R. Houna (297), chef de l'école de Soura, et pendant que R. Hisda, qui passait lui-même pour un dialecticien, et R. Schéschet, qui était un grand érudit[5], vivaient encore[6], les docteurs quittèrent l'école de Soura pour se rendre à Poumbedita auprès de R. Juda[7], que presque tous les rabbins babyloniens regardaient comme hors de pair[8].

[1] *Berachot*, 36 *a*, et dans plusieurs autres endroits du Talmud. L'*Arouch* dit que Samuel l'appelait *schinnena* parce qu'il avait de grandes dents, mais nous ne pouvons croire que Samuel, un des plus grands docteurs du Talmud, se soit moqué ainsi du plus important de ses disciples.

[2] *Baba Mecia*, 38 *b*, הוה עובדא בנהרדעא ופשטה רב ששת מהא מתניתא אמר ליה רב עמרם דלמא לירד ולמכור תנן אמר ליה דלמא מפומבדיתא את דמעיילין פילא בקופא דמחטא...

[3] *Houllin*, 110 *a*, רמי בר תמרי דהוא רמי בר דיקולי מפומדיתא איקלע לסורא... אייתוה לקמיה דרב חסדא... אמר ליה חזינא דחריפת טובא אמר ליה אי הוית באתריה דרב יהודה אחוינא לך חורפאי.

[4] Un cas pareil s'est produit au XVIe siècle, lorsque le célèbre rabbin Jacob Polak fit paraître ses *Hilloukim*, qui révèlent une grande sagacité. Ce genre de subtilité trouva à cette époque un si grand nombre d'adeptes que les grands maîtres des écoles talmudiques s'en servaient dans leurs conférences, afin, disaient-ils, d'aiguiser l'esprit de leurs jeunes disciples. Les rabbins qui vivaient à l'époque de l'apparition des *Hilloukim* ne cessèrent de protester contre ces conférences d'un nouveau genre. Voir David Gans, dans son ouvrage צמח דוד, et Samuel Edliss (מהרשא), sur *Baba Mecia*, 85 *a*.

[5] Voir *Schabbat*, 82 *a*, et *Eroubin*, 67 *a*.

[6] D'après Scherira Gaon, R. Hisda est mort dix ans après R. Juda ; le premier est mort en 299 (תר"י לשטרות), et le second en 309 (תר"ך לשטרות).

[7] Lettre de R. Scherira Gaon.

[8] *Moed Katon*, 17 *a* : ...אמרו ליה רבנן גברא דחשיב כרב יהודה ליכא הכא דלישרי לך אלא זיל לגבי דר' יהודה נשיאה.

C'est depuis cette époque que l'on employa deux termes spéciaux pour désigner l'érudit et le dialecticien, le premier étant appelé *Sînaï* (סיני), par allusion au mont Sinaï, sur lequel la loi a été promulguée dans toute sa simplicité, sans aucune casuistique, et le second « l'homme qui déplace des montagnes » (עוקר הרים)[1]. En Palestine, on désignait l'érudit par le mot סודרן, c'est-à-dire celui qui connaît les Mischnaïot et les Baraïtot dans leur ordre, et le casuiste par פלפלן, c'est-à-dire celui qui traite les questions de casuistique à l'aide de la dialectique[2].

La méthode dialectique acquit une telle force qu'après la mort de Rab Juda à Poumbedita, lorsqu'on voulut remplacer ce docteur, les dialecticiens furent assez nombreux pour opposer leur candidat à celui des érudits : c'était Rabba bar Nahmani (רבה בר נחמני), qui, d'abord disciple de Rab Houna à l'école de Soura, paraît, après la mort de ce docteur, s'être rendu à l'école de Poumbedita auprès de R. Juda[3], et y avait acquis la réputation d'un des plus grands dialecticiens de la Babylonie. Le candidat des érudits était Rab Joseph, qui avait été, lui aussi, disciple de Rab Houna[4] et d'autres docteurs encore[5], et, à cause de sa grande érudition, était désigné souvent par le simple mot de « Sinaï »[6]. Les deux partis opposés, ne pouvant s'entendre, résolurent d'un commun accord de se soumettre à l'arbitrage des docteurs palestiniens. Ceux-ci se prononcèrent en faveur de R. Joseph[7]. Mais ce docteur, très modeste[8], renonça à la dignité qu'on voulait lui conférer en faveur de Rabba, son concurrent, qui fut nommé chef de l'école de Poumbedita. D'après le Talmud, R. Joseph aurait agi ainsi parce que des astrologues lui avaient prédit qu'il mourrait deux ans après avoir été nommé chef d'école. Rabba resta à la tête de l'école de Poumbedita pendant vingt-deux ans. Après sa mort, R. Joseph lui succéda ; il mourut deux ans et demi après son entrée en fonc-

[1] La formule complète est עוקר הרים וטוחנן זה בזה « Qui arrache des montagnes et les broie l'une contre l'autre » ; cf. *Sanhédrin*, 42.

[2] J. *Horaiot*, à la fin ....תני הסודרן קודם לפילפלן.

[3] *Eroubin*, 40 *b*, אמר רבה כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן... כי אתאי בי רב יהודה.

[4] C'est à tort qu'Abraham Zaccouto, dans son ספר היוחסין, indique R. Juda comme seul maître de R. Joseph, car dans le Talmud on trouve que ce dernier était aussi le disciple de R. Houna. Voir *Schabbat*, 129 *b*, אמר רב יוסף כי הוינן בי רב הונא יומא דמפגרי ביה רבנן... et *Eroubin*, 7 *a*, יתיב רב יוסף קמיה דרב הונא...: cf. *Soucca*, 11 *a*.

[5] Cf. *Houllin*, 18 *a*.

[6] *Eroubin*, 30 *a*, וכמה אמר רב נחמן בר יצחק (אחת) סיני אמר שתים.... Voir le commentaire de R. Hananel, *ad l.*, et le commentaire de R. Nissim, *ad l.*, éd. Vilna, 1884. Voir aussi *Kiddouschin*, 20 *b*, et *Arakhin*, 30 *b*.

[7] *Berachot*, à la fin.

[8] *Sota*, à la fin.

tions[1]. Mais un autre texte du Talmud[2], postérieur à celui que nous venons de citer, mentionne le refus de R. Joseph de devenir chef d'école sans faire intervenir les astrologues. La cause de ce refus nous paraît être simple, si simple que le rédacteur du second texte s'est dispensé de l'indiquer. C'est que R. Joseph avait compris qu'immédiatement après la mort de R. Juda, la méthode dialectique était encore prédominante à l'école de Poumbedita et qu'à ce moment, il n'aurait que peu de partisans. Il céda alors sa place à Rabba bar Nahmani, qui était à la fois dialecticien d'une grande valeur et très érudit[3]. Il facilita donc, par sa méthode particulière, qui tenait à la fois de celle des dialecticiens et de celle des érudits, l'avènement de R. Joseph à l'école de Poumbedita.

La méthode de R. Juda avait eu un tel succès auprès des docteurs babyloniens que l'école de Soura, pour ne pas rester en arrière de sa rivale, prit pour chef R. Hisda[4], qui était aussi un casuiste distingué, sans se préoccuper de la règle établie qui voulait qu'on donnât la préférence au fils du maître défunt[5]. Or, Rab Houna, le chef d'école décédé, avait laissé un fils, nommé Rabba, qu'il avait même engagé à suivre l'enseignement très subtil de R. Hisda[6], pour qu'il eût plus de chance de lui succéder. Mais Rabba ne possédait pas les qualités nécessaires pour devenir un bon casuiste. Il ne devint donc pas le successeur de son père Rab Houna, à la tête de l'école de Soura, malgré l'usage, parce qu'il fallait à cette école, sous peine de décheoir totalement, un dialecticien subtil qui pût retenir les élèves désireux de suivre l'enseignement à la

[1] *Berachot*, à la fin. Scherira Gaon (dans sa lettre) avait une autre version de ce texte du Talmud que nous venons de citer et qui est : דאמרו ליה כלדאי לאמיה דבעי למימלך תרתין שנין ופלגא... « parce que les astrologues avaient dit à sa mère (de R. Joseph) qu'il ne vivrait que deux ans et demi comme chef d'école ». Nous croyons que notre version, d'après laquelle « les astrologues dirent à R. Joseph qu'il vivrait seulement deux ans comme chef de l'école, alors qu'il a vécu deux ans et demi » a dû être altérée par un copiste zélé qui a voulu donner un démenti à l'astrologie et en diminuer le prestige aux yeux du public. D'ailleurs, beaucoup de docteurs ont cherché à détourner le public de croire aux prédictions des astrologues, la Bible défendant de les consulter. Voir *Pesahim*, 113 *b*, et *Sabbat*, 156 *a* et *b*.

[2] Voici ce second texte (*Horiot*, à la fin) : אמר ר' יוחנן פליגי בה רבן שמעון בן גמליאל ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף, רב יוסף סיני ורבה עוקר הרים שלחו להמן איזה מהם קודם שלחו להו סיני עדיף דאמר מר הכל צריכין למרי חטיא ואפילו הכי לא קביל רב יוסף עליה מלך רבה עשרין ותרתין שנין והדר מלך רב יוסף...

[3] *Baba Mecia*, 86 *a*, דאמר רבה בר נחמני אני יחיד בנגעים אני יחיד באהלות.

[4] Lettre de R. Scherira.

[5] *Ketoubot*, 103 *b*.

[6] *Schabbat*, 82 *a*, אמר ליה רב הונא לרבה בריה מאי טעמא לא שכיחה קמיה דרב חסדא דמחדדן שמעתיה.

mode. On lui préféra R. Hisda, qui était un habile dialecticien, pour l'opposer à Rabba bar Nahmani, chef de l'école de Poumbedita[1].

Nous allons maintenant remonter à l'origine de cet enseignement casuistique inauguré à l'école de Poumbedita par R. Juda et nous examinerons le motif pour lequel R. Zeira I, R. Abba et tant d'autres disciples de l'école de Poumbedita partirent pour la Palestine. D'après le Talmud, du temps de R. Juda, on étudiait exclusivement la section *Nezikin* (סדר נזיקין)[2], c'est-à-dire celle qui s'occupe de la jurisprudence civile. En effet, cette partie de la Mischna offre un champ libre aux dialecticiens les plus distingués, et déjà un Tanna, R. Ismaël, a dit : « Celui qui veut affirmer son intelligence doit s'occuper de la jurisprudence relative aux affaires civiles, car il n'y a pas de meilleur instrument dans la Tora pour aiguiser l'esprit, et cette étude est comme une source toujours jaillissante[3]. » Un Tanna, Simon ben Nanas, se distingua particulièrement dans cette science[4]. En Palestine, les

[1] D'après Scherira Gaon, Rabba bar Nahmani n'est devenu chef de l'école de Poumbedita que quelques années avant la mort de R. Hisda à Soura. Voici comment le Gaon s'exprime à ce sujet : ובסוף יומיה דרב חסדא כד חזא ... רבה דצריכא ליה שעתא בפומבדיתא קבל על נפשיה ראשנותיה ומלך כ"ב שני ושכיב בשנת תרל"א ושמענו מן רבואתה דמתיבתא דילנא דהנהו שני דבתר רב יהודה לא קבל רבה ראשנותיה מלך רב הונא בר חייא בפומבדיתא... « A la fin des jours de R. Hisda, lorsque Rabba eut vu qu'il pouvait être utile à l'école de Poumbedita, il accepta les fonctions de chef de cette école, qu'il conserva pendant vingt-deux ans, jusqu'à sa mort (320), et nous avons entendu des maîtres de notre école qu'après la mort de R. Juda, pendant le temps que Rabba ne voulut pas accepter d'être chef de l'école de Poumbedita, R. Houna bar Hiyya le remplaça en cette qualité. » Mais il y a différentes objections à faire à ces assertions du Gaon. D'abord, Samuel Sulam, l'annotateur du יוחסין, a déjà fait remarquer que l'assertion du Gaon, qu'après la mort de R. Juda à Poumbedita, R. Houna b. Hiyya le remplaça, est contredite par le Talmud (*Guittin*, 60 *b*), qui, donnant les noms des chefs de cette école, ne fait aucune mention de Houna bar Hiyya. De plus, si Rabba n'a pas succédé immédiatement à R. Juda (299), comment trouver les vingt-deux ans pendant lesquels, selon le Talmud, Rabba a été chef de l'école de Poumbedita ? Voir à ce sujet la lettre de Scherira, édition Goldberg, Mayence, 1874, p. 33, note 30. D'ailleurs, l'on ne trouve nulle trace dans le Talmud que Rabba aurait, par modestie, refusé l'honneur de devenir chef de l'école de Poumbedita. Nous croyons donc que R. Houna bar Hiyya a été par intérim chef de l'école de Poumbedita, pendant tout le temps qu'a duré l'élection, car, comme nous l'avons vu, il s'était produit une scission entre ceux qui voulaient l'enseignement érudit et ceux qui voulaient l'enseignement dialectique, et que l'on fut obligé d'avoir recours à l'arbritrage des docteurs palestiniens. Tout cela avait probablement pris du temps, et alors, pour ne pas interrompre les études à l'école de Poumbedita, on prit R. Houna bar Hiyya comme chef intérimaire, et comme ce docteur ne fut qu'un chef provisoire, on ne l'a pas mentionné parmi les chefs de l'école de Poumbedita.

[2] *Berachot*, 20 *a*.

[3] Mischna *Baba Batra*, à la fin. אמר ר' ישמעאל הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה גדול מהן שהן כמעין הנובע.

[4] *Ibid.*

docteurs n'étaient pas très familiarisés avec cette partie de la jurisprudence, et lorsque les Romains, à l'époque de R. Simon ben Yohaï, eurent défendu d'avoir recours, pour les affaires d'argent, aux juges d'Israël, ce docteur s'écria : « Que l'Éternel en soit loué, car il n'y a plus personne qui soit capable de juger[1] ! » C'est que les calamités qui avaient atteint la nation juive depuis Titus jusqu'à la mort d'Adrien n'avaient laissé aux docteurs aucun répit, et ils n'avaient pas pu approfondir cette science, qui exige une intelligence affinée et une tranquillité absolue. Quand, plus tard, les tribunaux juifs purent de nouveau juger les affaires d'argent, la maison du Nassi en tira profit, en vendant la charge de juge à des hommes ignorants. Les docteurs se plaignaient de cet état de choses, mais ne pouvaient rien faire contre le Nassi, protégé par les fonctionnaires romains[2]. Alors on se décida à interdire au Nassi de donner l'investiture ou de faire des nominations sans le consentement du grand tribunal[3]. On voit donc qu'en Palestine, la science juridique était très négligée à un certain moment, ce qui explique pourquoi le Talmud de Jérusalem en parle si peu, comparativement au Talmud de Babylone.

En Babylonie, au contraire, sous la dynastie des Sassanides, les docteurs juifs étaient familiarisés avec la science juridique, parce qu'ils pouvaient, non seulement juger les affaires civiles, mais aussi les affaires criminelles et faire appliquer au besoin la peine capitale[4]. L'étude de la section de *Nezikin* occupait donc la place d'honneur. Cependant il ne faut pas prendre à la lettre ces paroles du Talmud qu' « au temps de R. Juda on ne s'occupait que de la section de *Nezikin* », car d'autres explications données sur les autres traités de la Mischna sont citées au nom de R. Juda. Mais ce docteur, d'un esprit vif et perspicace, avait manifesté sa prédilection pour ce traité, qui prête à la dialectique.

La préférence accordée à l'étude d'une section spéciale au détriment des autres sections de la Mischna déplut à R. Zeira, à R. Abba et à d'autres docteurs, qui quittèrent Poumbedita pour aller en Palestine, où ils suivirent l'enseignement de R. Yohanan

[1] J. *Sanhérin*, VII, 2.

[2] Voir j. *Bikkourim*, III, 3 ; cf. b. *Sanhédrin*, 7 *b*, et j. *Sanhédrin*, *ad l.*

[3] j. *Bikkourim*, I, 3, אמר רבי בא בראשונה היה כל אחד ואחד ממנה את תלמידיו כגון רבן יוחנן בן זכיי מינה את רבי ליעזר... חזרו וחלקו כבוד לבית הזה אמרו בית דין שמינה שלא לדעת הנשיא אין מינויו מינויי ונשיא שמינה שלא לדעת בית דין מינויו מינוי חזרו והתקינו שלא יהו בית דין ממנין אלא מדעת הנשיא ושלא יהא הנשיא ממנה אלא מדעת בית דין.

[4] Ainsi on lit dans *Sanhédrin*, 52 *b*, que Hama bar Tobia fit brûler la fille d'un *cohen* qui s'était rendue coupable d'adultère. Un autre docteur, R. Houna, condamna quelqu'un à avoir la main coupée (*ib.*, 58 *b*).

à Tibériade. En effet, R. Zeira vit bien qu'en Palestine l'érudition avait le pas sur la casuistique ; on y considérait les dialecticiens comme incapables de formuler une décision halachique exacte, l'on disait d'eux qu'ils étaient, en quelque sorte, retranchés du mont Sinaï sur laquelle la Tora a été donnée [1]. A son arrivée en Palestine, il jeûna quarante jours en priant Dieu de lui faire oublier l'enseignement dialectique qu'il avait reçu en Babylonie, afin qu'il fût plus apte à s'imprégner de l'enseignement palestinien [2]. Il n'aimait pas plus la méthode aggadique des Babyloniens, et il traita les ouvrages de ces aggadistes de livres de sorciers [3].

C'est donc par préférence pour le système de l'érudition sur la méthode de dialectique subtile que R. Zeira, R. Abba et d'autres docteurs quittèrent l'école de Poumbedita pour se rendre à Tibériade, malgré la défense de leur maître, R. Juda.

Voici maintenant certains détails biographiques concernant R. Zeira Ier et qui ne peuvent être appliqués ni à R. Zeira II ni à R. Zeira III. R. Zeira Ier, lorsqu'il était encore en Babylonie et que, vu sa trop grande jeunesse, il n'osait pas se mettre en relations directes avec R. Yohanan, chef de l'école de Tibériade, pria Abba bar Papa, qui se rendait en Palestine, de faire un détour par « l'échelle de Tyr » (סולמא דצור) pour aller voir R. Jacob bar Idi, disciple de R. Yohanan, et s'informer auprès de lui de la décision prise par son maître au sujet d'une certaine halakha [4]. R. Zeira savait, en effet, que son maître Juda s'adressait lui-même au chef de l'école de Tibériade pour connaître son opinion sur certaines halakhot [5]. Quand R. Zeira vint en Palestine, son premier entretien avec R. Yohanan roula sur une halakha qu'il lui communiqua au nom de Rab [6], que R. Yohanan tenait en grande estime [7]. Par ce moyen, il sut se faire bien voir, dès son arrivée, de R. Yohanan.

[1] J. *Sanhédrin*, IV, 1 : אמר רב תלמיד ותיק הוה לר' מאיר והיה מטהר את השרץ ומטמאו מאה פעמים... אמר ר' יעקב בר דסאי ההוא תלמידא קטוע מטורא דסיני הוה. Voir les notes de Straschoun sur *Eroubin*, 13 *b*, Vilna, 1884. Ce savant, qui a la leçon ההוא תלמידא קטוע טורא דסיני הוה, voit un éloge dans ces paroles, qui signifieraient, selon lui, que ce docteur « par sa grande sagacité, pouvait percer le mont Sinaï ». Mais l'édition de Krotoschin porte ההוא תלמידא קטוע מטורא דסיני הוה « ce disciple est retranché du mont Sinaï », ce qui n'est nullement un éloge, et cette version paraît exacte, si on considère la phrase précédente : מורייה ההוא תלמידא לא הוה ידע, « ce disciple ne pouvait pas formuler une décision halachique exacte ».

[2] *Baba Mecia*, 85 *b*.

[3] J. *Maasrot*, III, 10.

[4] *Baba Mecia*, 43 *b* ; cf. *Bèça*, 25 *b*.

[5] *Kiddouschin*, 39 *a*.

[6] *Ibid.*, 52 *a*.

[7] *Houllin*, 95 *b* ; *ibid.*, 54 *a*, et 137 *b*.

C'est également R. Zeira I que les docteurs palestiniens louèrent pour sa grande franchise, car il eut le courage de déclarer qu'il ne fallait pas accorder une grande confiance aux halakhot de Schéschet[1]. Cela nous montre la haute considération dont jouissait, en Palestine, ce docteur babylonien, renommé pour sa grande érudition. Déjà les docteurs babyloniens avaient apprécié la sincérité de R. Zeira et l'exactitude scrupuleuse avec laquelle il rapportait les décisions des docteurs[2]. Cette indépendance de caractère lui avait concilié l'estime des gens de la maison du Nassi, qui étaient cependant peu favorables aux docteurs, et ils se trouvaient fort honorés lorsque R. Zeira répondait à leur invitation[3].

De même qu'en Babylonie R. Zeira avait eu deux maîtres, R. Houna et R. Juda, de même il eut deux maîtres en Palestine, R. Eléazar et R. Assi. Ce fut pourtant ce dernier qui fut son véritable maître, car presque toutes les halakhot qu'il a rapportées au nom de R. Yohanan lui ont été transmises par R. Assi. C'est ainsi que l'on trouve, presque toujours, cette phrase : « R. Zeira dit au nom de R. Assi, qui le dit au nom de R. Yohanan. » Bien qu'il ait encore vu R. Yohanan, il est rare qu'il rapporte directement des halakhot au nom de ce docteur, qui mourut probablement peu de temps après l'arrivée de R. Zeira à Tibériade.

R. Zeira mourut à Tibériade, et l'on peut juger par l' élégie récitée sur sa tombe, de la douleur que sa mort causa dans cette ville. L'auteur de cette poésie abaissa même un peu trop la Babylonie, quand il s'écria : « Le pays de R. Zeira, la Babylonie, a produit cet unique docteur, et encore sa principale éducation s'est-elle faite en Palestine[4]. » C'était inexact, car, ainsi que nous venons de le voir, R. Zeira, étant le disciple de Houna et de R. Juda, les deux grands maîtres de la Babylonie, avait puisé, pour la plus grande part, son instruction dans ce pays.

II

R. Zeira II vivait au temps d'Abbaï et de Rabba ; le premier

[1] J. *Kiddouschin*, I, 17.
[2] *Berachot*, 28 *a* et 49 *a* ; *Houllin*, 18 *b*.
[3] *Ibid.*, 44 *b*.
[4] *Moed Katan*, 25 *b* : כי נח נפשיה דרבי זירא פתח עליה ההוא ספדנא ארץ שנער הרה וילדה ארץ צבי גידלה שעשועיה אוי נא לה אמרה רקה כי אבדה כלי חמדתה.

était chef de l'école de Poumbedita, et le second, chef de l'école de Mehouza (323-352). Le Talmud raconte ce qui suit : « Dans une réunion où se trouvaient Abbaï, Rabba, R. Zeira et Rabba bar Matna, on se demanda à qui il fallait décerner la présidence. Les quatre docteurs décidèrent qu'on élirait comme président celui qui aurait traité une question halakhique de manière qu'on ne pût la réfuter. C'est Abbaï qui l'emporta[1]. » Ce passage prouve bien qu'un docteur du nom de Zeira vivait du temps d'Abbaï et de Rabba. Certains chroniqueurs soutiennent, il est vrai, que ce R. Zeira est le même que celui qui a quitté la Babylonie et l'école de R. Juda, mais qu'arrivé à un âge très avancé, il est revenu dans son pays natal au temps d'Abbaï et de Rabba, puis est retourné en Palestine, où il est mort, encore du vivant de Rabba[2]. Mais le passage que nous venons de citer contredit cette opinion. Car, comment admettre qu'on aurait discuté sur le choix du président dans une réunion où se trouvait R. Zeira I, qui avait été disciple, en Babylonie, de R. Houna et de R. Juda et qui, en Palestine, avait étudié auprès de R. Eléazar et de R. Assi ? De plus, il aurait été alors d'un âge très avancé[3], et la présidence lui serait revenue de droit[4]. L'hésitation des quatre docteurs prouve donc avec évidence qu'il s'agit ici de Zeira II, contemporain et collègue d'Abbaï, Rabba et Rabba bar Matna. Du reste, l'on ne trouve aucune trace du retour de

[1] *Horaiot*, 14 *a*, אביי ורבא ורבי זירא ורבה בר מתנה הוו יתבי והוו צריכי רישא... Ce texte, comme nous allons le voir, parle de Zeira II, qui était Babylonien ; il faut donc lire *Rab Zeira*, qui est un titre babylonien, au lieu de *Rabbi Zeira*, qui est un titre palestinien. Cette confusion se présente assez fréquemment dans le Talmud, parce que souvent le nom des docteurs n'était précédé que de l'abréviation ר', qui pouvait se lire רבי ou רב.

[2] *Youhasin*, cité dans le סדר הדורות, *s. v.* ר' זירא.

[3] Rabba, le collègue d'Abbaï, est né l'année de la mort de Rab Juda (*Kiddouschin*, 72 *b*), tandis que Zeira I est parti pour la Palestine pendant que R. Houna vivait encore. Or, on sait (Lettre de Scherira) que R. Houna est mort en l'an 608 des Séleucides (297) et R. Juda en l'an 610 (299).

[4] Cf. *Baba Batra*, 120 *a*, et le commentaire de R. Samuel ben Meïr. D'après ce commentaire, lorsque deux docteurs sont contemporains et que l'un n'est pas de beaucoup plus savant que l'autre, il faut donner la présidence au docteur plus âgé (voir שולחן ערוך יורה דעה סימן רמ"ד, à la fin, dans le commentaire טורי זהב). Cette opinion paraît être contredite par notre passage, où nous voyons que les quatre docteurs n'ont eu aucun égard pour l'âge, car il est impossible qu'il n'y en eût pas un qui fût plus âgé que les trois autres, et cependant, pour donner la présidence, ils ont eu recours au moyen conventionnel que nous venons de voir. Le Talmud de Jérusalem (*Schebiit*, IX, 1) examine s'il faut donner la préférence à l'âge ou à la science, dans une assemblée de docteurs. Pour resoudre cette difficulté, les docteurs se rendirent chez le Nassi. La gouvernante les introduisit par rang d'ancienneté (sens donné à הכנסו לשנים par le קרבן העדה, dans j. *Meguilla*, II, 2). Ils eurent ainsi la solution, car la gouvernante n'avait agi, dans cette circonstance, que d'après l'usage suivi dans la maison du Nassi. Ce passage du Talmud de Jérusalem confirme donc l'opinion du Raschbam. Voir encore à ce sujet פני משה sur le Talmud de Jérusalem, *l. c.*

R. Zeira en Babylonie, et pourtant le Talmud ne manque pas de mentionner les docteurs qui sont venus ou revenus de la Palestine en Babylonie.

Certains passages du Talmud ne peuvent se rapporter qu'à R. Zeira II et non à R. Zeira I. Le Talmud dit que R. Zeira, par suite de sa vivacité d'esprit, faisait beaucoup d'objections pour arriver à un résultat halakhique, à l'opposé de Rabba bar Matna, qui arrivait au même résultat par sa lenteur et sa patience à approfondir les questions [1]. Cette qualité de casuiste ne peut certainement pas s'appliquer à R. Zeira I, qui, comme on l'a vu, a fait tous ses efforts pour oublier la méthode de dialectique des docteurs babyloniens, parce qu'il préférait l'érudition des docteurs palestiniens. De plus, Rabba dit, en parlant de R. Zeira : « Moi et le lion de la *Yeschiba*, nous avons aplani la difficulté qu'on éprouve à expliquer la Mischna [2]. » On s'exprime ainsi à l'égard d'un collègue, et non d'un supérieur; du reste, Rabba employa les mêmes termes à propos d'un autre de ses collègues [3]. Ce docteur dit aussi une fois, au sujet d'une explication de Zeira : « Celui qui a ainsi expliqué la baraïta a parlé beaucoup pour ne rien dire [4]. » Il est évident que Rabba ne se serait pas permis de se servir de telles paroles à l'égard de R. Zeira Ier.

Autre preuve : Zeira, se trouvant à Mahouza, y prêcha qu'il est permis à un prosélyte converti au judaïsme d'épouser une femme issue d'une union illégitime (ce qui n'est pas permis à un israélite de naissance). Ses auditeurs, qui, pour la plupart, étaient des prosélytes, lui jetèrent leurs cédrats. Rabba lui dit alors : « Peut-on avoir l'idée de prêcher ainsi dans un endroit où il y a tant de prosélytes [5] ? » Ces paroles aussi ne peuvent s'adresser qu'à un collègue ou à un ami, et non pas à un supérieur.

C'est R. Zeira II qui rencontra Rabbah et R. Joseph, lorsque ces docteurs se sauvèrent de Poumbedita devant les excès de l'armée de Sapor II, et qui leur dit : « Fuyards, apprenez de moi la halakha suivante... » [6], ce qui prouve qu'il n'était nullement le disciple de Rabbah et de R. Joseph. Il était, à ce qu'il paraît, le disciple de R. Hisda [7].

Le Talmud compte R. Zeira au nombre des « hommes pieux de la

[1] *Horaiot*, à la fin.
[2] *Baba Batra*, 88 : אמר רבא אני וארי שבחבורה תרגמינוה ומנו ר' זירא.
[3] *Seder Haddorot*, *s. v.*, רב חייא בר אבין.
[4] *Soucca*, 54 *a*.
[5] *Kiddouschin*, 73 *a*.
[6] *Houllin*, 46 *a*.
[7] *Berachot*, 49 *a*, ...אמר ליה רבי זירא לרב חסדא ניתי מר ונתני.

Babylonie » (חסידי דבבל)[1]. Raschi, qui, comme on l'a vu, admet qu'il n'y eut qu'un seul docteur du nom de R. Zeira, explique que ce docteur est placé parmi les hommes pieux de la Babylonie parce qu'il était originaire de ce pays. Mais il est peu probable qu'on ait donné un tel titre à R. Zeira Ier, qui était plus palestinien que babylonien, à cause de son pays d'origine, car tous les Hassidim de la Babylonie mentionnés dans le Talmud sont, non seulement originaires de ce pays, mais encore ne l'ont jamais quitté[2]. Il s'agit donc de Zeira II, qui, en effet, est resté en Babylonie et n'est jamais allé en Palestine.

On peut établir comme règle générale que partout où le Talmud mentionne le nom de Zeira à côté de ceux d'Abbaï, de Rabba ou d'un autre docteur contemporain, il s'agit de Rab Zeira II et non de Rabbi Zeira I, et l'on peut sans crainte remplacer dans le texte Rabbi Zeira par Rab Zeira[3].

III

R. Zeira III (רבי זעירא) est né en Palestine et n'est jamais allé en Babylonie. Ce docteur eut la plupart de ses discussions halachiques avec R. Mani, fils de R. Yona[4]. C'est ce R. Zeira III qui perdit ses parents dès sa première jeunesse ; il en fut vivement affligé, parce qu'il fut ainsi empêché d'accomplir le devoir d'honorer ses parents. Mais lorsqu'il eut appris jusqu'à quel point R. Tarfon et R. Ismaël honoraient leurs parents, il se consola en disant : « Dieu soit loué que je n'aie plus de parents, car je n'aurais pu accomplir ce devoir comme ces deux docteurs[5] ! »

Un savant contemporain[6] attribue ces paroles à R. Zeira I, mais cela n'est pas possible, car Zeira I et Zeira II avaient encore leurs parents quand ils étaient avancés en âge. Ainsi, le Talmud de

[1] *Houllin*, 122 *a*, יתיב רבי זירא וקמי בעיא ליה כמה גמל הרכה אמר ליה רבין בר חיננא הכי אמר עולא... תא חזי מה בין תקיפא דארעא דישראל לחסידי דבבל. Rabin bar Hinena, qui est mentionné dans ce texte, vivait du temps de Rabba, car on trouve que lui et son frère Rab Dimi se présentèrent devant Rabba pour qu'il jugeât leur différend (*Baba Batra*, 13 *b*). Cette époque est bien celle de Zeira II, et il faut lire dans notre texte Rab Zeira, au lieu de Rabbi Zeira. Voir p. 190, note 1.

[2] *Taanit*, 23, תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישראל לחסידי דבבל, passage qui se rapporte à רב הונא ורב חסדא ; cf. *Meguilla*, 28.

[3] Voir *Eroubin*, 92 *a* et *b*.

[4] Voir Frankel, *Mebo Hayerouschalmi*, 78 *b*.

[5] J. *Péa*, I, 1.

[6] Frankel, *ibid.*

Babylone rapporte un entretien halakhique entre Zeira et son père, Issi [1], tandis que le Talmud de Jérusalem [2] rapporte ce même entretien comme ayant eu lieu entre Zeira et un vieillard. Cela prouve que cet entretien a été transmis de la Babylonie en Palestine, où l'on ne savait plus que cet entretien avait eu lieu entre Issi, père de Zeira, et son fils. Il est donc évident qu'il ne peut être question, dans ce texte, de R. Zeira III, qui était palestinien, car, en Palestine, on aurait connu le nom de son père. Il s'agit donc ici du père d'un des deux Zeira babyloniens. Il reste à savoir si Issi était le père de Zeira I ou de Zeira II. Nous n'hésitons pas à dire que c'était le père de Zeira I, et voici pourquoi. Le Talmud rapporte une objection halakhique faite par le père de Zeira, sans mentionner le nom de ce père [3]. De même, le Talmud dit ailleurs : « Le père de Zeira fut pendant treize ans fermier du roi [4] », où le nom du père n'est pas indiqué non plus. Les Tosafot [5], à propos de la fuite de Rabbah et de R. Joseph devant l'armée perse, font bien remarquer que Zeira n'avait pas besoin de s'enfuir, parce que son père était fermier du roi. Or, nous avons vu que c'était Zeira II qui avait rencontré les docteurs fugitifs ; le fermier du roi désigné comme « père de Zeira » était donc le père de Zeira II. Nous pouvons admettre, par conséquent, qu'en parlant du « père de Zeira » le Talmud veut dire le père de Zeira II et qu'Issi était le père de Zeira I. Les rédacteurs du Talmud ont ainsi distingué entre les pères des deux Zeira, en mentionnant l'un par son nom et l'autre simplement par son titre de « père de Zeira ».

Il est vrai que l'on trouve aussi dans le Talmud un docteur mentionné une fois simplement comme père de tel et tel [6], et une autre fois sous son nom propre [7], alors que c'est la même personne. Mais dans le cas qui nous occupe, si Issi, père de Zeira, et « le père de Zeira » n'était qu'une seule et même personne, le Talmud aurait dû dire s'il s'agit de Zeira I ou de Zeira II, les deux docteurs étant Babyloniens, car il s'efforce toujours d'indiquer aussi soigneusement que possible le nom du docteur qui a dit une halakha, surtout lorsque ce docteur peut être confondu avec un homo-

[1] *Moed Katon*, 20 *b*, ותני איסי אבוה דרבי זירא ואמרי לה אחוה דרבי זירא...

[2] *Moed Katon*, III, 7.

[3] *Taanit*, 20 *b*.

[4] *Sanhédrin*, 25 *b*.

[5] *Houllin*, 46 *a*, *s. v.* ערוקאי.

[6] *Baba Mecia*, 5 *b*.

[7] *Houllin*, 64 *a*.

nyme[1]. Parfois même, pour empêcher des erreurs de ce genre, il les fait reconnaître par des signes distinctifs. Il est donc très probable que le Talmud désigne par « Issi, père de Zeira », le père de Zeira I, et par « le père de Zeira » le père de Zeira II.

Il résulte donc de ce qui précède que Zeira I et Zeira II avaient encore leur père quand ils étaient déjà célèbres. Par conséquent, le passage où il est dit que Zeira regrettait vivement de n'avoir pas connu ses parents se rapporte à Zeira III, docteur palestinien.

Le Talmud rapporte que, du temps de Zeira, des persécutions religieuses (שמדא) eurent lieu contre les Juifs, auxquels on enjoignit en même temps de ne pas faire de prières et de ne pas instituer de jeûnes ayant pour but de faire cesser cette persécution. Zeira dit alors : « Faisons vœu de jeûner ; cela sera considéré par Dieu comme si nous avions jeûné dès à présent, et lorsque la persécution cessera, nous accomplirons notre vœu[2]. » Il s'appuyait en cela sur le verset de Daniel, x, 12. Si les persécuteurs défendaient aux Juifs de jeûner et de prier Dieu pour faire cesser les persécutions, c'est qu'ils croyaient à l'efficacité de tels moyens. Or, il est évident qu'une défense de ce genre ne pouvait provenir d'un gouvernement romain païen, mais d'un gouvernement chrétien, qui connaissait le judaïsme et savait que, dans ses malheurs, le peuple d'Israël avait l'habitude de faire pénitence et d'invoquer la protection de Dieu.

Mais sous quel gouvernement chrétien ces persécutions ont-elles eu lieu ? Graetz les place sous le premier empereur chrétien, Constantin le Grand (306-337), et pour appuyer son hypothèse, il dit que Zeira I ne devait plus en être en vie à l'avènement du second empereur chrétien, Constance (337-361). Ce savant paraît s'être appuyé sur le texte du Talmud, tel que nous l'avons dans les nouvelles éditions corrigées par la censure, où le mot שמדא manque et est remplacé par le mot גזירה. Cette version, qu'on peut appeler la version de la censure, a fait aussi dire à ce savant « que l'information donnée par ce texte est obscure », parce qu'en effet, le mot גזירה « défense » n'est pas clair. Mais dans les anciennes éditions du Talmud, avant l'intervention de la censure, notre texte porte שמדא « persécution religieuse », et alors il n'y a plus d'obscurité. Ce texte nous apprend donc qu'une persécution religieuse eut lieu à l'époque de Zeira. Or, non seulement

[1] *Pesahim*, 107 *a*, אמר רב נחמן בר יצחק אנא תנינא לה לא גידול בר מנשיא ולא גידוכ בר מניומי אלא גידול סתמא למאי נפקא מינה למירמא דידידה אדידידה ; voir *Kiddouschin*, 44 *a*.

[2] *Taanit*, 8 *b*. Nous expliquons ce texte comme Joseph Karo (שולחן ערוך א"ח סימן תקע"ג ס"ג) et Samuel Edliss (מהרש"א).

aucune persécution religieuse n'eut lieu sous Constantin le Grand, mais encore le christianisme, comme religion d'État, observait une certaine tolérance au sujet des controverses religieuses qui se produisaient fréquemment à cette époque entre Juifs et Chrétiens, quoique les premiers, par des répliques très ingénieuses et très piquantes, attaquassent le christianisme, son fondateur et ses adhérents [1]. Il est donc évident qu'il ne s'agit pas ici de Zeira I, mais du docteur palestinien Zeira III, contemporain de R. Yona et de son fils R. Mani et vivant, par conséquent, sous l'empereur Constance (337-361), fils de Constantin le Grand. Cet empereur confia à son neveu Gallus le gouvernement de l'Orient (351-354), et celui-ci envoya le général Ursicinus en Palestine pour persécuter les Juifs dans leurs croyances [2].

Zeira III fut le disciple de R. Jérémie (ר' ירמיה), qui lui-même avait été disciple de Zeira I. Tous deux étaient des Babyloniens qui avaient quitté leur pays pour se rendre en Palestine [3]. Dans le Talmud, c'est tantôt R. Jérémie qui rapporte une décision au nom de Zeira, et tantôt Zeira qui rapporte une décision au nom de Jérémie [4]. Dans le premier cas, il s'agit de Zeira I, maître de R. Jérémie, dans le second de Zeira III, élève de R. Jérémie [5].

Arrivons maintenant à l'explication du texte du Talmud que nous avons indiqué au début de cette étude : אמר רב זירא אמר רב מתנא אמר רב ואמרי לה אמר רבי זירא אמר רב מתנא אמר רב... « Rab Zeira a dit au nom de R. Matna, qui a dit au nom de Rab; d'après d'autres Rabbi Zeira dit au nom de Rab Matna, qui a dit au nom de Rab... » Nous avons déjà mentionné les différentes suppositions

[1] J. *Taanit*, II, 1; *Midrasche Rabba* sur Genèse, VIII, 25; *Aboda Zara*, 4 *a*.
[2] J. *Schebiit*, IV, et notre article *Rigla*, *Revue*, t. XXXIII, p. 161.
[3] *Ketoubot*, 75 *b*.
[4] *Sèder Haddorot*, *s. v.* ר' זירא.
[5] *Menahot*, 81 *b*, où il est dit : יתיב ר' ירמיה קמיה דר' זירא ויתיב וקאמר... אמר ליה רבי אתה אומר כן... « R. Jérémie était assis devant Zeira et dit... Alors [R. Zeira] répondit : Rabbi (mon maître), vous dites ainsi... » D'après la plupart des commentateurs et de ceux qui se sont occupés spécialement des règles concernant la rédaction du Talmud, lorsque l'on trouve l'expression du Talmud (פלוני) קמיה (פלוני) יתיב « Un tel était assis devant un tel », celui qui est mentionné le premier est le disciple du second (יד מלאכי, § 295, et *Sèder Haddorot*, préface, lettre ד'). L'auteur de ce dernier ouvrage *l. c.*, demande comment expliquer notre passage du Talmud où il est dit que R. Jérémie était assis devant R. Zeira, ce qui prouverait que le premier était le disciple du second, alors que c'est R. Zeira qui a appelé R. Jérémie : Mon maître. Nous lèverons cette difficulté en admettant que le nom de Zeira manque dans la première partie du texte, qui devait être ainsi... יתיב ר' ירמיה קמיה דר' זירא ויתיב [ר' זירא] וקאמר... « R. Jérémie était assis devant R. Zeira et (R. Zeira) a dit... » Une telle façon de s'exprimer se trouve dans un autre passage (*Ketoubot*, 50 *b*, et *Zebahim*, 115 *b*; voir Raschi et Tosafot, *ad. l.*, et dans d'autres endroits). C'est donc R. Jérémie qui a dit : mon maître ! à R. Zeira, et il s'agit dans ce texte de Zeira I, qui était, comme nous venons de le voir, le maître de R. Jérémie.

émises pour expliquer s'il s'agit d'un seul et même docteur, portant tantôt le titre de Rab, tantôt celui de Rabbi, ou s'il s'agit de docteurs différents. Nous avons aussi examiné la valeur de ces explications. Croyant avoir prouvé qu'il existait trois docteurs du nom de Zeira, portant les uns le titre de Rabbi, les autres celui de Rab, et avoir déterminé les différentes époques où ils vécurent, nous pouvons admettre que le texte qui nous occupe est tiré de deux documents différents. Dans la majeure partie de ces documents, les rédacteurs du Talmud ont trouvé cette halakha mentionnée au nom de Rab Zeira, qui l'a rapportée au nom de R. Matna, tandis qu'une petite partie de ces documents indique cette halakha comme émanant de Rabbi Zeira, qui l'a rapportée au nom de R. Matna. Il en résulte que dans la majeure partie des documents il s'agit de Zeira II, qui, comme nous l'avons vu, était le collègue d'Abbaï et de Rabba, et aussi de Rabba, fils de Matna, au nom duquel Zeira a dit cette halakha. Dans les autres documents il s'agit de Zeira I, qui quitta la Babylonie pour aller en Palestine, où il est mort [1]. Si, dans notre texte, les rédacteurs du Talmud ont placé Rab Zeira II avant Rabbi Zeira I, bien que ce dernier fût antérieur, c'est parce que la majorité des documents nommaient Rab Zeira II [2]. En réalité, il peut s'agir aussi bien de Zeira I que de Zeira II. Le premier était, comme nous l'avons vu, le disciple de R. Houna et de R. Juda, qui tous deux avaient été les disciples de Rab; Zeira II était le disciple de R. Hisda, qui fut aussi l'auditeur de Rab [3], comme R. Matna. Ce dernier docteur ayant été le collègue de R. Houna, de R. Juda et de R. Hisda, Zeira I et Zeira II, qui ont été les disciples de ces trois docteurs et ont vécu à la même époque et dans le même pays que R. Matna, ont pu, l'un aussi bien que l'autre, avoir entendu cette halakha de la bouche de R. Matna. Mais il serait presque impossible d'admettre que notre texte doute s'il s'agit de Zeira III ou de Zeira II. Car Zeira III était Palestinien et n'était probablement jamais venu en Babylonie. De plus, il n'a pas vécu dans le même temps que R. Matna; il n'a donc pu entendre une halakha de sa bouche [4].

En terminant, nous devons faire remarquer qu'il y a désaccord, pour notre texte, entre le Talmud babli et le Talmud de Jérusa-

[1] Voir ci-dessus, p. 189, note 4.

[2] Voir *Seder Haddorot*, dans la préface, où cet auteur a rassemblé tous les endroits du Talmud, où se présente un cas semblable et que les commentateurs ont toujours cherché à expliquer d'une façon quelconque.

[3] *Bèça*, 25 *a*, dans Raschi ; *Soucca*, 33 *a*, où il est dit : אמר רב חסדא דבר זה רבינו הגדול אמרו והמקום ידו בעזרו... « R. Hisda dit : cette halakha a été formulée par notre éminent maître, que Dieu lui vienne en aide ! »

[4] Voir יד מלאכי, parag. 74 et 75, et סדר הדורות, préface, lettre א.

lem. Dans le premier, il s'agit de savoir, comme nous venons de le voir, si c'est Rabbi Zeira I ou Rab Zeira II qui a rapporté cette halakha au nom de R. Matna, tandis que, d'après le Talmud de Jérusalem, Rabbi Zeira a envoyé de la Palestine en Babylonie pour demander à R. Nathan bar Jacob et à Abimi bar Pappa [1] si « le gain d'une orpheline, qui légalement doit être nourrie par ses frères, appartient à ces derniers ou à elle-même ». Ces docteurs babyloniens lui répondirent que *Schokèd* (surnom de Samuel) admet que ce gain lui appartient, mais R. Matna dit que cette décision a été énoncée au nom de Rab, qui l'a déduite par l'interprétation d'un verset [2]. Il y a donc là une contradiction entre les deux Talmud. A notre avis, il faut préférer la version du Talmud de Jérusalem à celle du Talmud Babli, parce que Rabbi Zeira, étant en Palestine, devait mieux savoir comment la chose s'était passée. Mais ce fait fut ensuite rapporté en Babylonie par des docteurs qui voyageaient de ce pays à l'autre, et en passant de bouche en bouche il fut altéré, au point qu'en Babylonie certains docteurs crurent plus tard que Rabbi Zeira avait dit cette halakha au nom de R. Matna.

D'ailleurs, ces sortes d'altérations, qui mettent souvent en contradiction les deux Talmud sur un même sujet, ne sont pas rares, et elles tiennent à la cause que nous venons d'indiquer.

L. Bank.

[1] Le texte porte : Imi bar Papa, mais c'est une erreur et l'on doit lire אבימי בר פפי, Abimi bar Papi. Cet Abimi bar Papi était un docteur babylonien.

[2] J. *Ketoubot*, iv, 2.

NOTES LEXICOGRAPHIQUES

(SUITE[1])

אפופי n'est ni *Popi* ou *Pipi*, comme le dit M. Levy d'après Moussafia, ni ὦ πόποι, comme le croit Kohut, ni Apophis, comme le suppose M. Krauss. C'est, conformément à l'opinion de M. Jastrow, un mot forgé pour désigner Dieu ; cf. נזיח, נזיק, נזיר. C'est ainsi qu'on dit en allemand : *Potz Blitz* pour *Gottes Blitz*.

איפתיסיס, dans *Schir r.*, א' נעשית לכם בים. D'après Kohut, c'est ὑπόδυσις, refuge, délivrance. M. Jastrow lit איפוהורוס, ἱππο0ὁρος (νόμος) et dit : « A tune played to mares on being covered. *Cant. r.*, to I, 9, א' נעשית לכם, a hippothoros is prepared for you in the sea (a satire on Egyptian lasciviousness). » Seuls MM. Levy et Krauss donnent l'étymologie exacte, ἐπίθεσις, stratagème, surprise. D'après Perles, le ms. de Munich, après רמה בים, a רִמּוּה בים, « il vous a trompés à la mer », en sorte qu'il est démontré que אפיתיסיס signifie bien « ruse, surprise » (cf. *Glossarium*, 70 *b*). Il est inutile de corriger נעשית en נראה, car « une surprise, une ruse vous est préparée » se comprend, mais on ne comprend pas « une surprise vous est vue ».

אפיריטוס, dans *Midrasch Samuel*, 5, et, d'après un ms. (Buber) אפורטיס; dans *Schir r.*, *s. v.* אמרתי, il y a פריטין. D'après MM. Kohut et Krauss, ὑπηρέτης, serviteur. M. Levy lit אפרוטוס, qu'il identifie avec πρῶτος, « le premier », et aussi « l'ange principal ». Dans mon *Glossarium*, 70 *b*, j'ai également vu dans ce mot le grec ὑπηρέτης, mais je ne suis plus de cet avis. Que signifient, en effet, ces mots : « Le serviteur était de lui » ? De plus, pendant que dans *Midrasch Samuel*, il y a אפיריטוס

[1] Voir *Revue*, t. XXXVII, p. 65.

משלו היה, *Schir r.* a פריטין משלו היו. leçon confirmée par *M. Kehounna*. Je partage l'avis de M. Jastrow, qui explique ainsi : « *C'était à lui à supporter les frais* pour changer בר אלהין en מלאכיה, c'est-à-dire : il devait souffrir pour ce changement. » Mais contrairement à ce que dit M. Jastrow, il est inutile de corriger פריטין en פרוטין. Cf. *Baba Batra*, 165 *b* : פריטי דכספא.

איפרסן. D'après MM. Levy et Kohut, c'est ἠπόρησεν, il s'appauvrit ; dans j. *Kiddouschin*, III, 4, 64 *a* : איפרסן לוי. M. Jastrow traduit inexactement : « *il fut taxé* par des fonctionnaires romains, c'est-à-dire sa propriété fut confisquée pour payer ses impôts. »

איצטדיא et איצטדין. M. Jastrow dérive ces mots de l'hébreu צדי et il dit qu'ils signifient : « 1° destruction ; 2° théâtre ; איצטדין, endroit plein de ruines. Ainsi, dans j. *Eroubin* 22 *b*, ואת רואה את הא' כילו וכו', vous regardez les ruines, et, dans *Baba Batra*, 103 *b*, le pluriel אצטדינין מהו, si les pierres trouvées dans le champ proviennent de ruines, quelle est la règle ? » En réalité, ce mot est le grec στάδιον, l'arène où avaient lieu les combats d'animaux et de gladiateurs et les courses de chars. Voir Levy et Kohut, *s. v.*

איקוניא של מלאכים, une procession d'anges, d'après M. Jastrow, qui rend ainsi le passage de *Schoher tob*, Ps., XVII : איקוניא של מלאכים מהלכים לפניו ואומרים תנו מקום לאיקונין של הקב"ה « Une procession d'anges passe devant l'homme et proclame : « Faites de la place aux images (représentants) du Seigneur. » M. Levy traduit : « Des images d'anges marchent devant lui... » M. Krauss corrige איקוניא en קינוניא, κοινωνία, société. Pendant que dans *Schoher tob* et dans le *Yalkout*, Ps., XVII, on lit : א' ר' יהושע בן לוי איקוניא של מלאכים מהלכין לפניו ומכריזין ואומרין תנו מקום לאיקוניא של הקב"ה, dans *Deutéronome rabba*, 4, il y a : אריב"ל אוקוניא מהלכה לפני האדם והכרוזות כורזין לפניו ומה הן אומרין תנו מקום לאיקונין וכו', et dans *Yalkout*, Ps., LV, § 772 : אריב"ל מהו כדה בשלום נפשי איקוניא מהלכת בפני האדם הזה והבריות מכריזין ואומר (*sic*) תנו מקום לאיקונין... Nous ne nous permettons pas de choisir entre ces diverses leçons.

איקלין, j. *Aboda Zara*, 41 *d*. Ce n'est pas αἶκλον, repas, comme le croit M. Levy, d'après Sachs, III, 199, opinion que M. Krauss croit vraisemblable, mais il faut lire איקרין, d'après j. *Schabbat*, 13 *b*, que M. Jastrow traduit par présents, sa-

lutations. Le mot αἶκλον n'était en usage qu'à Sparte et n'a donc pas pu pénétrer dans le domaine linguistique des Juifs.

אירנית, חירונית, עירונית, de petite ville. Dans *Edouyot*, II, 5, לפסין אירנית, des plats d'habitants de petite ville; du reste, ces mots sont traduits dans *Bèça*, 32 *a*, par Abbaï, par צעי חקלייתא. C'est ainsi que M. Levy explique ce mot dans I, 71 *a*, et III, 6. Pour Kohut, ce mot signifie « fermé hermétiquement », ἀέρινος (ce terme grec n'a nullement le sens que lui attribue Kohut). D'après M. Krauss, c'est *hirnea*, vase à vin qui est clos. M. Jastrow explique ainsi : « ce qui est fait d'argile blanche ». Il fait dériver אירנית de אירא (laine), et il traduit ce dernier mot par « substance blanche » (אור), mais c'est, en réalité, un adjectif dérivé de עיר « ville ».

אכסילגוס. MM. Levy, Kohut et Jastrow identifient à tort ce mot avec ξυλικός, de bois ; le dernier l'identifie avec ξυληγός, porteur de bois, habitant des bois. C'est M. Krauss qui en donne l'explication exacte dans une note sur le mot *Sesamholz*.

אכסנדריא. D'après M. Jastrow, un marchand d'Alexandrie. En réalité, il faut lire אסכדיא, σχεδία, radeau, comme le disent avec raison MM. Levy et Krauss.

אכרום, dans le Targoum sur Jérémie, VIII, 21. M. Jastrow le traduit inexactement : « vêtement, drap ». MM. Levy et Krauss ont raison de l'identifier avec χρῶμα, couleur.

אלונטית. M. Jastrow dit justement que c'est : « οἰνάνθη, œnanthe, œnanthine, ce qui est fait avec les graines ou les feuilles de la vigne sauvage. De là, 1° une eau aromatisée ; 2° un onguent ; 3° un vin (vinum œnanthinum) employé spécialement après les bains. » MM. Levy et Kohut expliquent inexactement ce mot, le premier par « liniment » et le second par *oleiunctus*.

אלטיכסייא, dans *Genèse r.*, 8. D'après M. Jastrow, c'est le maître des cérémonies à la cour, et, d'après M. Krauss, la garde de la cour, αὐλοταξία. D'après Kohut, une vérité importante, ἀλήθεια ἀξία ; dans mon *Glossarium*, 51 *a-b*, j'ai corrigé ce mot en טכסיס אליטיא, la dignité de la vérité ; c'est M. Krauss qui en a donné la traduction exacte.

אלטינין, dans *Kohélet r.*, au mot מה שהיה, 73 *c*. M. Jastrow veut corriger ce mot, sans nécessité, en יאנטינון, violet. Il est vrai que les Septante et la Vulgate le traduisent ainsi. Mais אלטינון donne aussi un excellent sens ; ἀληθινόν signifie cou-

leur de pourpre. Les Septante ne pouvaient pas traduire par ce mot, parce qu'il n'avait alors pas encore ce sens. MM. Levy, Kohut et Krauss disent aussi que c'est ἀληθινόν.

אלימא, dans *Nombres r.*, 18, et *Tanhouma* sur *Houkkat*, § 1 : שבשעה שאדם שומע באזניו שמועה קשה אלימה תופשה באזניו היא מתקשרה בלבו ומת. M. Levy traduit ainsi : « Si l'homme entend un son éclatant, ce son ébranlera ses oreilles et le rendra sourd. » Mais שמועה n'a jamais le sens de « son » ; שמועה קשה, comme ש' רעה, signifie « une triste nouvelle » ; donc תופשה באזניו ne peut pas signifier « ébranler les oreilles ». De même, מתקשרה n'a pas le sens de « rendre sourd ». M. Jastrow donne également à שמועה קשה le sens de « bruit éclatant ». M. Krauss voit dans אלימה le grec ἄλοιμα = ἀλοιφή. Mais qu'entend-il par ces mots : « La graisse s'emparera de ses oreilles »? אלמלא תופשה באזניו, « si le son éclatant s'emparait de ses oreilles, il s'attacherait à son cœur et l'homme mourrait », cela ne donne non plus aucun sens. Il faut donc, selon nous, interpréter ce passage ainsi : « Au moment où l'homme apprend une mauvaise nouvelle, אכזימה (ἔκξεμα) תוסכת באזניו ומתקשה, un ulcère fermentera dans ses oreilles et deviendra dur. » Les autres leçons, comme on l'a vu, ne donnent aucun sens.

אליקה, dans j. *Schabbat*, VII, 2. MM. Jastrow et Krauss disent avec raison que c'est ἕλιξ, hélice, machine, et Kohut l'explique à tort par λευκαία, une espèce de lin venue d'un pays étranger. Il interprète ainsi le passage en question du Talmud : מי שמגפר עצים או חבלים אליקה, et il ajoute que אליקה est une sorte de lin ou de coton servant à confectionner des liens. M. Levy lit aussi, d'après Louria : ההן דמגפר א' למיני חבלין לקופה.

אליקי, אלעיקי. D'après M. Jastrow, ce mot serait un terme de fantaisie pour אלקים, parce qu'on ne voulait pas prononcer le nom de Dieu. Cela n'est pas exact. Nous lisons, en effet, dans *Schir r.*, *s.v.* משכני, 6 *a* : אמר להם הקב"ה אליקי אני נותן לכם את התורה אלא הביאו לי ערבים טובים. Ce passage signifierait donc : « Dieu leur dit : Par Dieu ! je vous donne la Tora... » אליקי ou, plus exactement, על איקי, comme le dit M. Perlès, est le mot εἰκῇ (avec la préposition על, comme על מִגֵּן) et signifie : inutilement, à tout hasard. Cf. Levy, Kohut et Krauss.

אלסיס, dans *Ruth. r.*, § 3, 39 *a* : נפיק וצלי בהדא א' דטבריא. D'après M. Jastrow, des grottes près de Tibériade ; d'après Kohut, un

marais, ἕλος ; d'après M. Krauss, ἄλσος, bocage. Dans *Pes. r.*, § 1 : הוו מטיילין בהדא אלסיס של טבריא ; dans *Genèse r.*, 96, f° 93 *d*, et *Tanhouma*, section *Wayehi*, § 3 (éd. Buber, § 6, p. 108), בפילי שחוץ לטבריא ; dans j. *Kilayim*, IX, 32 *d* : מטיילין באיסטרין (צ"ל באיסטרטין) דטבריא. Tous ces passages prouvent qu'il s'agit du « chemin » qui conduit à Tibériade. C'est donc, comme le dit Rappoport, le mot ἴλυσις, chemin. (Il est vrai que le mot signifie seulement « action de marcher ».)

אלקטי. D'après M. Jastrow, ἑλικτή, escalier en spirale ; d'après M. Kohut, κοιτών, chambre à coucher ; d'après M. Levy, ἡλακάτη. Comme le dit M. Krauss, I, 239, c'est le mot εἱρκτή, espace clos ; plur. אלקטיות, que M. Jastrow traduit inexactement par « tas de blé ».

אלריא, dans *Guittin*, 70 *a*. D'après M. Jastrow, des souffrances iliaques, des spasmes des muscles abdominaux produits par le vomissement ; d'après Kohut, envie de bailler ; d'après M. Levy, vomissement. La vraie explication est celle de M. Krauss, qui y voit le mot ἄῤῥοια.

אלתוסבראות. D'après M. Jastrow, c'est *comes thesaurorum ;* d'après Kohut, le pluriel de *thesaurus*. M. Levy le traduit par trésor, magasin. En réalité, ce mot signifie : des vêtements teints en vraie pourpre, ἀληθωσβῆρα ; dans Const. Porphg., ἀληθινάερα. Le contraire est ψευδοαληθινά.

אלקולאון, dans *Schir. r.*, sur I, 11 : שלמד א' בן הדימה בדעתו של חקב"ה. M. Levy lit ארקולאון, εὐροακύλων, tempête ; d'après Kohut, אדקולאון, *assecla,* adhérents. M. Jastrow voit avec raison dans ce passage une glose corrompue : שלמד אונקלוס בן אחותו של הדריינוס.

אמבירוס, dans *Midrasch Tehillim*, Ps., XII, n'est pas le mot אמפירוס, ἔμπυρος, brûlé, mais c'est une corruption de אימיכסירוס, à moitié brûlé. Cf. *Schir r.*, 31 *c*, où ce mot a été changé en אימות שירוף.

אמירה II. M. Jastrow traduit ce mot par proclamation, acceptation des hommages ; d'après M. Levy, c'est la reddition des otages (ὁμηρεία), la conclusion de la paix. Pour Kohut, c'est ἡμερότης, bienveillance, douceur de caractère. Dans *Exode r.*, 29 : מלך ב"ו יוצא לאמירה יוצא יחידי נלחם יוצא עמו רבבות, le mot לאמירה est une corruption de למיומס. Dans *Sifrè* sur Nombres, § 102, il y a לשלום, au lieu de למיומס, et dans *Pes. r.*,

§ 21, il y a לפיוס. Comme on ne comprenait pas le mot למיומס, on l'a remplacé par d'autres termes. Cf. *Schoher tob*, Ps., XVIII, 13 : כשהולך לטייל למיומס שלו. Le mot אמירה III doit donc être rayé des dictionnaires.

אנבטי, dans *Yalkout Esther*, § 1058 : כל עמא יפקון להדין אנבטי דיהודאי דהוא נפיק למצלבא. MM. Jastrow, Levy et Kohut traduisent ainsi : « Que chacun se rende sur cette hauteur, où ce Juif doit être pendu. » Comme l'a déjà montré M. Buber dans *Pesikta Omer*, note 63, אנבטי est une altération de אפנטי = ἀπαντάω, aller à la rencontre. Dans *Esther r.*, לאפנטי est devenu פרוטי.

אנגריא. C'est ἀγγαρεία, le service des courriers, et, par extension, service de relais, corvée. Dans *Lévit. r.*, § 12, f° 155 *d*, les mots : שמעון אנגריא במדינתא ne signifient pas, comme le croient MM. Levy, Jastrow et Kohut : « Ils apprirent qu'une confiscation de biens aurait lieu dans la province », mais : « Ils apprirent que des courriers étaient arrivés en ville. » Ce sens est confirmé par la suite : « ... et ils allèrent voir ce qu'il y avait de nouveau en ville » ואזלון למיחמי מה קלא במדינתא. Les ἄγγαροι étaient chargés d'épier et de recueillir des informations sur les dangers qui pourraient menacer du dehors ou à l'intérieur la sécurité de la ville ou de l'Etat : préparatifs de guerre, conspirations, tentatives d'émeute, etc. Plus tard on les appelait *curiosi*.

אנדיתיקוס, dans *Esther r.*, au verset ותמאן. D'après M. Jastrow, c'est une corruption de קטאדיקין ; c'est plutôt une altération de אנטידיקוס, qui signifie, dans ce passage, « ennemi ».

אנטדיפי est le mot νέτωπον, comme le dit M. Krauss avec raison, et signifie « onguent ». Le Talmud l'explique par « tempe » et M. Jastrow par « boucle de cheveux ».

אנגרבטיס, dans *Pesikta Beschalah*, f° 91 *b*. D'après Kohut, ce mot désigne l'officier préposé aux travaux de corvée. M. Levy lit אנדרכטיס, ἀνδραχθής, portefaix ; d'après M. Krauss, c'est ἀγγαρευτής, surveillant des travaux accomplis par corvée. M. Jastrow donne la même explication. Mais le ἀγγαρευτής n'avait pas seulement la surveillance des travaux publics, il était également chargé de la police secrète (voir אנגריא). Dans la *Pesikta*, on reproche à Eléazar ben Simon de faire ce métier, et il est qualifié, pour cette raison, de « vinaigre, fils de vin », c'est-à-dire fils indigne d'un père honnête.

אנדיסקי. D'après M. Levy, ce mot vient de ἔν et δίσκος et signifie « encaisser »; pour M. Krauss, c'est ἔντευξις, requête. Nous croyons avec le gaon Haï et Kohut qu'il signifie : cachet royal.

אנדוכתרי. Ce mot signifie, d'après M. Levy, « un vêtement dans lequel on a laissé des lettres », et d'après Kohut, « une toile de couleur ». M. Jastrow dit avec raison que c'est « *vindicta*, ou l'action d'affranchir un esclave par une déclaration devant le tribunal ». Voir *Guittin*, 20 *a* : בכתב שע"ג כיפה וא', que M. Jastrow propose de lire בכיפה וא', et dans j. *Guittin*, IV, 45 *d* : בכפה והרנידק טיאניס, qu'il lit ובוינדיקטא.

אנדרולומוסיא. D'après M. Levy, massacre d'hommes; d'après Kohut, épidémie; d'après Fürst (*Glossarium*, 56 *b*), enlèvement d'hommes, ἀνδρολυμασία. MM. Jastrow et Krauss y voient avec raison le mot ἀνδροληψία, action de voler des hommes et, par extension, de les châtier, qu'ils soient coupables ou non.

אינדרטין, dans *Genèse r.*, 8. M. Jastrow corrige ce mot d'après le *Arouch*, qui a אדרינטיס, et lit אנדרוניטין, qu'il traduit « salle de banquet, salle de réception royale ». En réalité, c'est le mot ἀνδριάς, à l'accusatif ἀνδριάντα, comme l'admettent aussi MM. Levy, Kohut et Krauss. Comme, dans ce passage du Midrasch, il s'agit de délibérations de Dieu avec les anges au sujet de la création de l'homme, il ne peut pas être question, comme le croit M. Jastrow, de salle de banquet ou de salle de réception; mais Dieu dit : אינדרטין אני עושה « Je lui donnerai une forme humaine. » Du reste, c'est arbitrairement que M. Jastrow corrige אנדרטין en אנדרוניטין.

אנדרטין, dans *Tosefta Kélim*, *Baba Mecia*, IV, 8. M. Jastrow veut changer ce mot, sans raison aucune, en אודונטוטי « a teethed strigil ».

אנטונינוס. MM. Jastrow et Levy traduisent א' הגמון par « le général Antonin »; en réalité, il faut dire : le gouverneur Antonin. C'était le grand-père de l'empereur Antonin le Pieux, qui fut gouverneur (praeses, ἡγεμών) d'Asie. Dans *Nombres r.* 4, ce nom est corrompu en הונגטוס, et dans *Bechorot*, 5 *a*, en קונטריקוס.

אנטיגייא, אנטיטייה, dans *Kilayim*, IX, 32 *a*, et *M. K.*, III, 82 *a*. M. Jastrow propose de lire אימטיא, ἱμάτια, vêtements; Kohut y voit le grec ἀνθινά, étoffes bigarrées; M. Levy, ὀθόνια, toile fine, linge pour le bain; enfin, M. Krauss dit que c'est ἀνάδεται,

serre-tête. Le Talmud demande dans ce passage : « Quel linge les hommes doivent-ils prendre pour le bain ? Les rabbins de Césarée disent... » Le mot qui convient le mieux dans ce passage est : étoffes bigarrées.

אנטיכי. Ce n'est ni ἀγγοθήκη, comme le pense M. Jastrow, ni ἐνδοχεῖον (Kohut), ni ἀνθράκιον (Krauss), mais, comme l'admet M. Levy, et comme le dit une note dans Krauss, un vase d'Antioche.

אנטליא. M. Krauss dit inexactement : *sentina*. C'est un seau à puiser de l'eau.

אנטנא, dans *Schoher Tob*, Ps., xv. M. Jastrow a tort de dire que c'est peut-être מוניטין ou מוניטייא ; d'après M. Levy, c'est ἀνθίνα, des vêtements bigarrés. C'est plutôt ἰάνθινα, vêtements violets.

אנפוריא. D'après MM. Jastrow et Krauss, ἐμπορία, marchandises ; d'après M. Levy, ἀναφορεὺς, appareil pour porter. C'est peut-être le pluriel de ἀνάφορον, sangles, bretelles.

אנפוריא, dans *Schoher Tob*, Ps., cxviii, 19 : לאחד שהתקין א' שלו לצאת בשיירה. Kohut y voit ἐμπορεῖα, provisions de route, MM. Jastrow et Krauss, ἀμπορία, marchandises, M. Levy havresac. C'est l'explication de MM. Jastrow et Krauss qui convient le mieux pour ce passage.

אנפילוגוס, dans *Kohélet r.*, au verset אי לך. M. Levy croit que c'est le mot ἀμφίλογος, querelleur, mais MM. Jastrow, Kohut et Krauss ont raison d'y voir ἐπίλογος, réflexion, déduction : התחיל א' בחכמה. C'est d'après cette explication qu'il faut rectifier mon Glossaire, 60 *a*.

אנפרות. Kohut et Levy disent avec raison que c'est le mot ἀναφορά, renonciation par contrainte à une propriété. M. Jastrow fait dériver inexactement ce mot de פרר et le traduit : 1° acquisition d'un objet dépareillé (*Schabbat*, 80 *b*) ; 2° payements partiels (*Guittin*, 44 *a*). Les deux traductions sont erronées. Dans *Schabbat*, Kohut dit à tort que c'est le mot ἀνωφελῶς.

אנץ, dans le Targoum de דברי חכמים כדרבונות, Ecclésiaste, xii, 11. Kohut dit que c'est κνίζω, aiguillonner, exciter ; mais κνίζω n'a jamais ce sens. D'après M. Jastrow, le mot signifie : attacher. Seul M. Levy l'explique exactement dans son *W. B. der Targumim* : aiguiser.

אנקלוסיס, dans j. *Baba Mecia*, VIII, 11 *d*. M. Levy voit dans ce mot le grec ἀνάκλησις, renonciation, Kohut, ἔγκλησις, citation devant un tribunal ; M. Jastrow le corrige en אִנְקוּוִילִיגַטוס, bail ; M. Krauss lit ἐγκέλευσις, ordre. L'explication exacte semble être ἀνάκλησις, rétractation, résiliation.

אנקלומא, אנקלומה. D'après MM. Levy et Krauss, c'est ἔγκλημα, accusation ; d'après M. Jastrow, ἐκκαλοῦμαι, j'appelle. Kohut l'explique avec raison par ἀνάκλημα, appel à une cour supérieure. On trouve ce mot dans *Kohélet r.*, au verset אין שלטון, f° 90 *a*, אין מי שיאמר אנקלומה ; dans *Deut. r.*, 9, f° 261 *b* : אין אדם יכול לומר לפניו אנקלומא.

אנקליטין, ἀνάκλησις, aller en appel, dans *Genèse r.*, 49, et *Deut. r.*, 9.

אנקליטין, dans *Deuter. r.*, 2 : נתפס בא'. C'est le mot ἔγκλησις, accusation, *crimen*. M. Levy traduit inexactement : « Il fut déclaré coupable en appel. » M. Jastrow lit אנקלימטין, et Moussafia אנקלימון ; ce dernier mot serait le pluriel chaldéen du mot grec ἔγκλημα, accusation.

אנקלסיא, dans *Tosefta Baba Mecia*, I, 7, et *T. Baba Batra*, XI, 5. D'après Kohut et Levy, ce mot désigne la demande adressée par le tribunal à des témoins pour savoir si un débiteur a reconnu sa dette en leur présence. M. Krauss dit que c'est ἐγκλησία, lettre de créance, mais son explication ne paraît pas juste, car il était déjà question précédemment des lettres de créance, dans les deux passages (מצא שטרי חוב). C'est M. Jastrow qui semble avoir raison en identifiant ce mot avec ἐνεχυσία, lettre de gage ; ל et ר sont souvent confondus et ק répond fréquemment au χ, comme קילירקא = χιλιάρχης, tribun militaire.

אסגנטיריין. D'après M. Levy, c'est *signatorius*, un noble, d'illustre naissance. Ainsi, dans *Esther r.*, au v. ויהי באמרם, f° 107 *a* : אני א' של הק"ב, « je suis le noble de Dieu, parce que mon aïeul Benjamin était le seul des fils de Jacob qui fût né en Palestine. » Pour Kohut, c'est ἐγγενέτης, indigène, noble = signatorius. M. Jastrow dit que c'est une altération du mot אֶיגוּיסטריין, « je suis le chevalier de Dieu. » Le mot est, en effet, altéré, mais il faut lire אוגיניסטטון, εὐγενέστατον, traduction grecque du titre latin : *nobilissimus*, que l'empereur donnait à quelques princes de sa cour. Le passage du Midrasch signifie donc : « Je suis le *nobilissimus* de Dieu, je suis à l'égard de Dieu comme un prince du sang à l'égard de l'empereur. »

אסטבלא. MM. Levy, Kohut et Krauss admettent avec raison que c'est *stabulum*, στάβλων, étable, écurie. M. Jastrow a tort de le considérer comme le diminutif de אסטבא, στοὰ, une galerie à colonnades pour se promener. D'après *Matnat Kehounna*, les mots קומיס אסטבלאטי, d'*Esther r.*, au verset ותמאן, f° 104 *b*, doivent être lus אסטבלאות ק', le chef des écuries, κόμης στάβλῶν, plus tard κονοσταῦλος, d'où le mot *connétable*. L'article אסטבלאט, אסטבלאטא doit donc être rayé dans les dictionnaires de Kohut, Levy et Jastrow. Voir aussi Krauss, *s. v.* אצטבלא.

אסטומכריאה indiqué dans j. *Schabbat*, XI, 8 *b*, comme traduction d'Aquila pour le mot בתי הנפש. M. Levy dit que c'est στομαχρία, un objet de toilette que les femmes portaient sur l'estomac; d'après Kohut, c'est στομαχοκηρία, bandelettes pour l'estomac. M. Jastrow lit ἐνστομάχια, pluriel de ἐνστομάχιον. M. Krauss corrige, avec le *Yalkout Makhiri*, en אסטרומביא = στρομβίων, diminutif de στρόμβος = στρόφος, ceinture qu'on roule autour du corps. C'est l'explication de M. Krauss qui paraît la plus exacte ; le mot serait donc אסטרומביא, στρόφια, de στρόφιον, ceintures servant à soutenir les seins.

אסטכיון, dans *Genèse r.*, 19. M. Levy dit que ce mot désigne une ceinture, et Kohut un pardessus; M. Krauss lit אסטכריון, στιχάριον, tunique, explication que j'avais adoptée (*Glossarium*, 61 *b*) et que je considère maintenant comme inexacte. Brüll dit avec raison (*Trachten der Juden*, 57) que c'est le mot στίχιον = stica, tunica. M. Jastrow compare ce mot à משכית (אבן) et le traduit par « ceintures brodées ».

אסטלי. M. Jastrow a dit à tort que ce mot signifie : halte pour les voyageurs. Tous les autres lexiques sont d'accord pour y voir le mot στήλη, colonne, borne. Le mot אסטלי II, dans j. *Sota*, 21 *d*, ואסטליות נתן להם משה, est aussi corrigé inexactement par M. Jastrow en אפיסטלי, testament. Il s'agit des bornes que Moïse avait données aux Israélites pour marquer les villes de refuge. En général, M. Jastrow évite autant que possible de reconnaître aux mots une origine étrangère, et cette tendance lui fait commettre souvent des erreurs. C'est ainsi qu'il veut faire dériver אסטלי de טלל.

FURST.

(*A suivre.*)

LES

CYCLES D'IMAGES DU TYPE ALLEMAND

DANS L'ILLUSTRATION ANCIENNE DE LA HAGGADA

Jusqu'ici un seul manuscrit, celui qu'on désigne sous le nom de deuxième Haggada du Musée national germanique de Nuremberg, donnait le type des illustrations allemandes de la Haggada, comme M. Julius von Schlosser l'avait deviné [1]. L'exemplaire de la Bibliothèque nationale de Paris, ms. hébr. 1333, ne saurait être considéré comme contenant également ce type, car il diffère du ms. de Nuremberg par le nombre et la matière des illustrations [2]. Cet exemplaire allemand étant le plus riche en illustrations, qui n'ont pas encore été classées méthodiquement, on ne pouvait donc que souhaiter la découverte d'un autre manuscrit qui vînt confirmer ce que nous connaissions du type ancien de la Haggada allemande.

Il n'a pas fallu attendre trop longtemps. A peine avait paru le bel ouvrage de MM. von Schlosser et D.-H. Müller sur la Haggada de Sarajevo, que M. J. Rosenbaum, antiquaire de Francfort-sur-le-Mein, eut l'obligeance de mettre à ma disposition un deuxième exemplaire de la Haggada de Nuremberg. Ce manuscrit en parchemin (40 pages sur 26 × 20 cm.), que le temps a noirci et dont les marges sont à peu près brûlées, n'est qu'un simple fragment; toutefois, par un heureux hasard, on y retrouve au complet toute la série d'images contenues dans le ms. de Nuremberg.

Ce ms. nous permet de voir avec quel soin fut maintenue la tradition du type allemand et comme le scribe et le miniaturiste, qui, en réalité, ne formaient qu'une seule personne, se servaient d'un modèle tout fait et ne donnèrent que peu de car-

[1] *Die Haggada von Sarajewo. Eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters*, par D. H. Müller et J. H. von Schlosser. Avec un appendice de David Kaufmann, Vienne, 1898.

[2] *Ibid.*, 171.

rière à leur fantaisie individuelle. Les courtes sentences en vers, les épigraphes de ces images, comme aussi les illustrations, dans quelques détails, diffèrent dans les deux manuscrits de la Haggada ; mais pour l'essentiel ils se ressemblent tant, qu'il est hors de doute qu'un type identique s'est trouvé sous les yeux de leur auteur. Maintenant que nous connaissons deux représentants du type allemand, nous possédons les éléments nécessaires pour nous rendre compte du modèle et des principes qui ont guidé l'ancien miniaturiste. Les séries d'illustrations peuvent se diviser en trois cycles : 1° le groupe liturgique ; 2° le groupe historique s'inspirant de la sortie d'Égypte ; 3° le groupe s'inspirant de l'ancienne histoire juive.

Un cérémonial solennel comme celui des soirées du *Séder* était, certes, de nature à inspirer le crayon d'un dessinateur. Les diverses parties de ce cérémonial, destinées à agir sur l'esprit des enfants, la composition du plat du *Séder* avec ce qui s'y rattachait de souvenirs et de symboles, la suite des pratiques liturgiques que de tout temps on s'était efforcé de perpétuer par des versets et des signes mnémotechniques, autant de tentations pour le dessinateur et le miniaturiste d'aider à l'imagination et d'orner le texte d'images parlantes.

Ce sont sûrement les illustrations liturgiques qui conduisirent aux images historiques. Dans un très vieux fragment de la Haggada provenant de la *Gueniza* du Caire, nous voyons des essais pour représenter les pains azymes et les herbes amères. De cet embryon est sortie toute l'illustration de la Haggada. On s'appliqua d'abord à figurer la sortie d'Égypte et l'histoire des dix plaies. Et comme le récit remonte jusqu'aux origines de l'histoire d'Israël et parle des patriarches et des biens dont l'Éternel les combla, nos artistes furent amenés à retracer avec le crayon et le pinceau toute l'histoire ancienne des Hébreux jusqu'à l'époque du prophète Élie, le héros de la soirée. Ce n'est pas tout de suite, mais peu à peu, comme le prouvent quelques monuments isolés, que l'histoire de l'exode d'Égypte fut détachée de l'ensemble de l'histoire juive ancienne et qu'on représenta celle-ci et celle-là dans des séries d'images distinctes. Ce qui caractérise précisément d'une façon toute particulière le type de la Haggada allemande, c'est la figuration séparée des deux groupes.

Dès l'instant que le deuxième cycle d'images, celui de la sortie d'Égypte, trouvait sa place naturelle en tête de la Haggada, le troisième, celui qui se rapporte au reste de l'histoire d'Israël, devait nécessairement prendre place à la fin du livre. De même que le repas coupe logiquement en deux la soirée du *Séder*, de même

les actions de grâce après le repas forment, dans la Haggada allemande, le point de démarcation entre les deux groupes d'images. Le deuxième cycle devait s'achever avant les actions de grâce ; ensuite venait le troisième.

Dans le travail qui suit, nous cherchons, à l'aide du nouveau manuscrit, à déterminer auquel des groupes appartient chaque image, à les décrire et à les expliquer au moyen des versets bibliques et des formules mnémotechniques qui y sont jointes.

I

IMAGES LITURGIQUES.

Le plus grand espace est occupé par les illustrations relatives aux préparatifs et aux cérémonies de la soirée pascale; ces images sont en tête du livre et dans la partie consacrée au Hallel et aux actions de grâce après le repas. La série ouvre avec des images coloriées qui représentent la confection des azymes; elles se trouvent — et c'est une première caractéristique du type — sur le verso de la première feuille et le recto de la seconde. En examinant ces illustrations liturgiques qui servent plutôt d'introduction, nous trouvons qu'elles se suivent dans l'ordre suivant : F° 1, n° 1. L'image du moulin d'où sort le meunier, qui exhorte le domestique, apportant le froment sur le dos d'un âne, à se dépêcher. Cette image, qui remplit la première moitié de la page, est expliquée par ces verselets :

הבעל עם עבדו היה קטטה
על שמאחר להביא החטה.

2° A droite, deux talmudistes discutent devant une fontaine en forme de tour s'il est permis d'y puiser de l'eau.

מפלפלים הלומדים זה עם זה
אם לשאוב מן המעיין הלזה.

3° A gauche, deux hommes portent, suspendu à une barre sur leurs épaules, un seau en cuivre rempli d'eau.

המים על שכמם עמוסים
ללוש מצה כדי לספר נסים.

4° (f° 2*a*). Sur le premier tiers de la page, on voit la préparation des azymes sur une table et leur enfournement. A droite, au-des-

sus de trois hommes qui se tiennent près de la table, on lit cette inscription : בגיל וברוצות מתקנין את המצות ; à gauche, une femme passe un pain azyme au boulanger : l'inscription est effacée.

5° Sur une table en pierre couverte d'une nappe, une femme verse la farine dans un vase :

לששון ולשמחה
אשה ממלאת הרין קמחא.

6° Une femme pétrit la pâte dans un bassin en cuivre :

תוך האגן ידה מכניסה
כדי ללוש העיסה.

7° A gauche, une femme verse sur la pâte de l'eau d'un broc en cuivre :

זורקה זאת האשה
המים ללוש העיסה.

8° Sur une table on passe le rouleau sur la pâte. A droite et à gauche ces inscriptions :

(effacé) אינו חש על טרחו
לש המצה בכל כחו.

9° Au bord inférieur de droite se tient un petit chien, en souvenir du verset d'Exode, XI, 7 :

לא חרץ כלב לשונו
לכן בא לעשות רצונו.

10° (f° 2*b*). Les illustrations de la Haggada proprement dite ne commencent qu'avec celles qui représentent l'action de faire disparaître le levain. On voit une maison à trois étages ; à l'étage supérieur, un homme, la tête coiffée d'un morceau d'étoffe bleue, tient dans la main droite une aile d'oie et dans la main gauche un plateau, pour recueillir le *hamèç*.

לאור הנר ולא לאור האבוקה
צריכין לעשות בדיקה.

Le personnage du rez-de-chaussée manie un gros balai ; dans la cave opère un individu à allure étrange, muni d'une aile d'oie et d'un plateau :

במרתף בודק העליונות
והשורות התחתונות.

11° En bas et à gauche, un homme et trois corbeaux dans la cour :

בחצר אין צורך
מפני שהעורבים מצויים שם בארך.

12° (f° 3 *a*). Le chef de famille, les recherches terminées, prononce la formule de bénédiction :

ויברך באומץ
על בדיקת חמץ.

13° Un homme nettoie un baquet ; deux souris arrivent en sautillant :

אעפ״י שאינו יודע דבר
טומן החמץ פן יאכל העכבר.

14° L'image remarquablement caractéristique d'un Juif au nez pointu, à la barbe blonde, avec un vêtement brun et une coiffe bleue, qui se dépêche de brûler le *hamèç* :

למחר שורפים ותולין
והנשאר בלב מבטלין

15° (f° 3 *b*). On prépare le *harossét* ; un garçon casse des noix et un autre pèle des pommes et des poires, qu'il tire d'un panier :

חרוסת זכר לטיט עושים
אגוזים טפוחים אגסים

16° Sur la table, le plat doré du *Séder*, et, à côté, les herbes amères dans un vase :

על השלחן מוטלין
השלש מצות והטיבולין

17° A droite, en bas, dans la cave, le vin rouge jaillit du tonneau dans un broc en cuivre :

מן החבית מוציא יין
ותדיר בקנקן אין

18° A gauche, un homme a dans les deux mains des brocs remplis de vin, et, sur les épaules, des baquets :

היין על שכמו
להשקות בני עמו

19° (f° 4 *a*). Le chef de famille, à table, de la main gauche lève le gobelet en or sans pied et muni d'un couvercle en forme de calice, tandis qu'il avance l'index de la main droite :

מקדש לאל הטוב
הקידוש של יום טוב

20° La table du *Séder*; en tête, le maître de maison avec un bonnet rouge brodé de noir :

צורת בעל הבית ואשתו הטהורה
יושב ומקדש במורא.

Du bout de la table quelqu'un fait signe au porteur de brocs :

לשאת היין אתה בוחר
ולמה אתה להביא מאחר.

Au bout de la table de la fig. 19, pend la lampe d'huile à quatre angles. La femme porte une coiffure bizarre, un fichu enveloppant la tête et le cou.

21° (f° 4 *b*). Au-dessus de la lampe, une perruche au plumage doré et au bec rouge :

עוף עלה בלא מדריגה
לנוי על השרגא.

22° Un jeune homme, en train de vider le gobelet du *Qiddousch* et de lever l'index de la main droite :

בזה אין חידוש
שותה אחר הקידוש.

23° (f° 5*a*). Illustration de la cérémonie de *habdala*. Le chef de famille tient dans la main gauche une espèce de bougie et regarde ses ongles de la main droite [1]. Sur la table garnie d'une lampe quadrangulaire, devant lui, il y a une carafe de vin, la boîte dorée aux aromates et un livre de prières qui est ouvert ; sur un pied en forme de calice, d'où s'élancent à droite et à gauche deux figures d'animal, repose un tabernacle gothique qui s'achève en une fleur cruciforme, et sur lequel sont perchés deux petits oiseaux. Ce tabernacle sert plutôt d'ornement, de cadre au tableau de la cérémonie de *habdala*. Nous rencontrerons souvent ce décor, que la Haggada allemande se plaît à employer pour les cérémonies liturgiques. Voici l'inscription :

יקנהו נקרא
פושט ידיו לנירה.

24° (f° 5 *b*). On vide la coupe de *habdala* :

דו ביזר קנואל [*Du bæser Knäuel*=]
שותין בהסיבה שמאל.

[1] Il est probable qu'il faut également expliquer ainsi la scène reproduite dans la Haggada de Nuremberg (à l'encontre de Müller et de Schlosser, p. 133).

25° Le chef de famille se lave les mains :

על ידי אביו זורק המים
ומברך על נטילת ידים.

26° On trempe le persil dans le vinaigre :

בלי דופי ושמץ
טיבול ראשון בחמץ

27° (f° 6 *a*). Les enfants dérobent la moitié de l'azyme du milieu (*afikomèn*) :

הנערים פושטי' את ידיהם
לקבל את האפיקומן מאביהם

28° Les lettres du mot הא sont placées dans trois champs coloriés où s'agitent des figures d'animaux ; c'est le moment où commence véritablement le Séder avec les termes de הא לחמא. Au-dessous de ces champs, la table, éclairée par deux lampes à quatre angles :

כאן הקערה עוקרים
ובקול רם אומרים.

29° (f° 6 *b*). Le maître de maison soulève le plateau dans un tabernacle gothique au pied richement décoré ; un chien se trouve en bas :

מגביהין הקערה
כאשר לפניך מבואר'.

30° Sur la marge de gauche, un dessin à la plume : on verse le deuxième verre.

31° Un garçon, étonné, regarde son père, en montrant le plateau du Séder ; à droite et à gauche ces vers :

הלילה זה הבן לאב שואל — אביו משיב לו בחכמה
למה אובלין מצה ומרור בישראל — על גאולת מצרימה.

32° (f° 7 *b*). Dans un tabernacle muni de portes au bas et dont le sommet est couronné par des cigognes qui boivent dans un bassin, un rabbin est assis avec une coiffe dorée et célèbre les miracles de la sortie d'Égypte.

33° (f° 8 *a*). R. Eliézer et Ben Zôma dans un cadre de style gothique, avec cette inscription :

ר' אליעזר ובן זומא
דורשי' יציא' מצרימה.

et cette suscription :

בני ברק יושבי׳ ודורשים
על הגאולה ועל הניסים.

34° (f° 8 *b*). Le premier des questionneurs, le sage :

חכם אחד מארבעה בנים
שואל בהלכות פסח ודבריו כנים.

35° (f° 9 *a*). Le méchant en uniforme de lansquenet, avec l'épée et la hallebarde :

רשע הוא זונה אחרי השקר
לכן בתשובתך עיניו תנקר.

36° (f° 9 *b*). Le simple, un enfant :

התם לפי תומו שואל
מה זאת ומי הגואל.

37° Le fou coiffé d'un bonnet à grelots :

שאינו יודע לשאול אתה פתח לו
כי הוא כסיל מכל קהלו.

38° (f° 16 *a*). R. Juda avec un chapeau doré, dans une chaire, au milieu d'un tabernacle, couronnée d'une sphère et d'une pointe en or :

סמנים נתן ר׳ יהודה
לפני קהל ועדה.

39° (f° 17 *b*). On se prépare au repas. Dans la cuisine, une femme remue la soupe. Du plafond descend une chaîne avec un bassin en métal :

אל תהי נזוף
צריך לעשות זוף [*Souf* = soupe =]

40° (f° 20 *b*). Un homme debout, avec un pain azyme dans la main droite.

41° (f° 21 *a*). Un homme debout, avec des herbes amères dans la main droite.

42° (f° 22 *a*). Le maître de maison, dans un fauteuil, lève le gobelet pour réciter le morceau לפיכך. Au-dessus de cette image, le mot לפיכך se trouve dans un cadre orné de figures d'animaux, d'oiseaux et de fleurs coloriées.

43° (f° 22 *b*). Le chef de famille entonne le Hallel ; comme cadre un tabernacle gothique flanqué d'oiseaux :

בלילות הלל גומרי׳
והברכ׳ אין אומרי׳.

44° (f° 23 *a*). Continuation du Hallel. Le maître de la maison, dans un tabernacle orné de dragons gothiques et d'un animal sous le dôme.

45° (f° 23 *b*). Le personnage qui chante le Hallel se trouve dans une chaire, couverte d'une toiture en forme de branchage avec un nid de cigognes.

46° (f° 24 *a*). Le père de famille à table lève la coupe ; il est représenté dans un tabernacle surmonté d'un nid avec deux cigognes et d'une pointe dorée :

ליל נותנים שבח והלה
על דבר הגאולה.

47° (f° 24 *b*). La bénédiction du vin avant le repas. Le maître de la maison, dans un tabernacle qui s'achève en forme d'arbre, porte la coupe à ses lèvres :

שותה מלא לוגמיו
כך עשה כל ימיו[1].

48° L'ablution des mains avant le repas :

בצווי דר במעונה
נטילה זו קודם המוציא נתקנה[2].

49° (f° 25 *a*). Le chef de famille, dans un tabernacle qui repose sur un pied couvert d'ornements et s'achève en une rosette, récite la bénédiction des azymes :

על מצה ראשונה יעש המוציא
כדי בני ביתו להוציא.

50° Il joint à ce pain azyme celui du milieu :

ואל יאכל עד שיקח המצה
שכבר מאפיקומן הצה.

51° (f° 25 *b*). Le même, debout, les herbes amères dans la main droite, le *harossét* dans la main gauche :

מרור בחרוסת טובלים
ואח"כ מברכי' ואוכלים.

52° Une personne debout, un azyme dans la main gauche, des herbes amères dans la droite :

בלא טיבול בלא ברכה
מרור סביב למצה כרוכה.

[1] *Ibid.*, 155, par erreur : לוגמיו et ימין.
[2] *Ibid.*, 156, par erreur : בציוו יורד במכוונה.

53° On commence le repas : on prend la soupe avec des cuillers dans des soucoupes ou des assiettes :

אחר כל הטיבולים
די סיפוקם שותים ואוכלים.

54° Le père cherche la moitié de l'azyme du milieu qui avait été cachée :

אחר האכילה ישאל האפיקומן
אשר הנער טמן.

55° (f° 26 *a*). On verse le troisième verre :

כום שלישי מוזגין לברכה
כאשר לפניך ערוכה.

56° A droite, en bas, on se lave les mains avant de réciter les actions de grâces qui suivent le repas :

נטילה זו אינה צריכה
לומר עליה ברכה

57° A gauche, en bas, les actions de grâces après le repas :

על השובע ולא על הרזון
מברכין ברכת המזון.

58° (f° 26 *b*). Dans un tabernacle, le père de famille lève la coupe d'or ; au bord inférieur, un éléphant qui porte une tour.

59° (f° 27 *a*). Des images analogues se succèdent sur les feuilles contenant les actions de grâces. Un petit singe couronne le tabernacle; au bord inférieur, une licorne.

60° (f° 27 *b*). La rosette du tabernacle s'achève en une pointe dorée ; deux dragons se battent au bord inférieur de la page.

61° (f° 28 *a*). Tabernacle sur un pied en forme de calice ; combat de dragons au bord inférieur.

62° (f° 28 *b*). On boit le troisième verre. Deux images : en haut, un personnage qui lève le gobelet en or, en bas, un autre qui porte la coupe à ses lèvres.

63° En bas, on verse le quatrième verre :

אם לא תדעי
מוזגין כום רביעי.

64° (f° 29 *a*). On lève le verre, lors de la récitation de שפוך ; ces mots sont enveloppés d'ornementations :

מגביה כום ואומר
שפוך עד גומר.

65° Un jeune garçon au guet avec un chien près de la porte ouverte, d'où arrive l'âne d'Elie :

הנער פותח דלתי הבית להביא
משיח ואליהו הנביא.

66° (f° 29 *b*). Continuation du Hallel; c'est la dernière illustration liturgique. Elle représente un homme debout devant un pupitre, lisant la Haggada qui est ouverte.

Ainsi, malgré les divergences qu'on remarque pour quelques images prises isolément et qui se trouvent sur la première feuille, divergences qui prouvent que notre Haggada a suivi pour ces images un modèle différent de la Haggada de Nuremberg, on peut affirmer que tout le cycle des illustrations liturgiques que nous avons passé en revue présente absolument le même type que l'autre ms. Une tradition fixe impose au dessinateur les passages qu'il lui faudra illustrer; les images lui sont, du reste, indiquées par les verselets qui servent d'épigraphes. Les motifs demeurent semblables dans leurs éléments essentiels ; c'est dans le dessin et la couleur que pourra se marquer la personnalité de l'artiste. Cependant, des décorations mêmes il résulte que le modèle fut identique. Le tabernacle gothique est le cadre préféré, où l'imagination de chaque miniaturiste peut pourtant se donner libre carrière pour les détails.

II

LES IMAGES HISTORIQUES DE LA SORTIE D'EGYPTE.

Tandis que les images liturgiques s'étendent plus ou moins sur tout le texte de la Haggada, les illustrations des miracles égyptiens ont leur place nettement tracée, dans le type allemand, entre עבדים et לפיכך. Et de fait, la première image du cycle historique se trouve au-dessous du mot עבדים, lequel est tout brillant d'or et de couleur à la feuille 7 *a*.

1° L'image qui ouvre cette série est celle de l'orgueilleux Pharaon sur son trône ; derrière lui, un soldat avec une hallebarde. Pour l'instant, le despote ne soupçonne pas la naissance du vengeur qui sortira d'entre ses esclaves :

יושב על כסאו מלך מי כמוני
לי יאור ואני עשיתיני.

2° Mais un magicien, dans un costume brun-rouge, lit la nouvelle dans les astres qui scintillent la nuit dans un ciel bleu :

החוזים ראו בכוכבי השמים
שנולד בן שיוציא ישר׳ ממצרים.

3° (f° 7 *b*). La fille de Pharaon, entourée de six de ses compagnes, étend son bras, démesurément allongé, pour saisir le coffre voguant sur le Nil :

ותרד לרחוץ בת פרעה ונערותיה
ותרא התבה ותשלח את אמת׳ ותקחה.

A gauche, ces vers :

תיבת משה צף על המים
מפני פחד מלך מצרים.

4° (f° 8 *a*). La fille du roi ouvre le coffre :

ותפתח את התבה ותראהו
ותאמר מילדי העברים הוא.

5° Miriam cherche sa mère :

מרים ראה (*sic*) הדבר והלכה
וקראה אם הילד בציווי המלכה.

6° (f° 8 *b*). Le jeune Moïse prend la couronne de la tête de Pharaon (conformément à la légende). En bas, des lions en or ; à côté de la table, une cruche de vin :

הנער לעיני כל החרטומים והשרי׳
הכתר מעל ראש פרעה הרים.

7° Bileam, un devin, jette un regard plein de pressentiment sur le jeune garçon :

אמר בלעם הקוסים ובעלי נחשים
הנער הכתר[1] על ראשו ישים.

8° (f° 9 *a*). La fille de Pharaon sauve le petit Moïse paré de la couronne ; un faucon sur la main droite, tenant un chien par la main gauche, il semble aller à la chasse. Construction en forme de forteresse :

ותלכי המלכה עם הנער בלט
ותשמחי כי הוא נמלט.

9° (f° 9 *b*). Les Israélites préparent de l'argile et font des

[1] *Ibid.*, 139 : המלוכה.

briques. A droite, un surveillant égyptien, couronne en tête, maltraite une femme israélite.

היהוד[י] תוך הטיט עומד
והמצרי אשתו שכב וחמד.

10° (f° 10 *a*). Moïse voit deux Hébreux qui se disputent :

ויהי היום כאשר הפועלי׳ אצים
וירא שני עברים נצים.

11° Dathan et Abiram dénoncent Moïse comme ayant tué un Egyptien ;

דתן ואבירם בני מרי
הלשינו משה על דבר המצרי.

12° Toute la marge de la page est occupée par l'image des travaux d'Israël ; les esclaves apportent sur la tête ou sur le dos des briques qu'au moyen d'échelles on hisse, pour construire les villes d'approvisionnement :

תמיד יגעים
לשעות ולרגעים.

13° (f° 10 *b*). Moïse est livré au bourreau, qui brandit déjà le glaive au-dessus de sa tête :

ביד הקוסטינר נמסר משה
ונעשה צוארו כאבן שיש הקשה.

14° Moïse en fuite vers Midian ; des troupeaux paissent dans la campagne :

ויהי כאשר נמלט מחרב התליין
ברח משה אל ארץ מדיין

15° (f° 11 *a*). Les filles de Jéthro et les bergers près du puits; Moïse défend les jeunes filles :

ויבא משה אל הבאר ושם נפש
אומנות אבותיו תפש.

16° Une fille de Jéthro dépeint Moïse à son père :

גבור חיל יפה ונעים
הצילנו היום מן הרועים.

17° Moïse est prié de venir :

ויאמר יתרו קראנה אותו
ויאכל לחם ויבא משה לביתו.

18° (f° 11 *b*). Séphora apporte de la nourriture à Moïse, enfermé dans une prison en forme de tour qui s'élève au milieu d'un étang de cygnes :

משה היה אסור שבע שנים
צפורה כלכל אותו כל יום ב׳ מונים.

19° Moïse et Séphora sous le dais nuptial peint en bleu. A côté de la fiancée, une femme qui donne la bénédiction ; à côté de Moïse, qui met l'anneau au doigt de Séphora, un homme qui tient une coupe dans la main droite et le rouleau de la *ketouba* dans la main gauche. Des musiciens jouent :

הא לך ארוסין
ובטבעת מקדשין.

20° (f° 12 *a*). Moïse pâtre (Exode, III, 1) :

משה נהג הצאן אחרי המדבר
מפני הגזל שם הלך ועבר.

21° Moïse, la panetière aux côtés, les pieds nus, est prosterné devant l'ange qui lui apparaît au-dessus du buisson ardent ; l'ange, avec des ailes dorées, descend du ciel bleu :

תוך הסנה בא מלאך אל משה
לך למצרים והמופתים תעשה.

22° (f° 12 *b*). Uu monstre à forme de dragon s'apprête à dévorer Moïse, en commençant par les pieds (Exode, IV, 24) :

ויבלע משה מרגליו עד המילה
כי לא חתך מבנו הערלה.

23° Séphora circoncit l'enfant :

ותאמר צפורה חתן דמים אתה לי
במעט המות גרמת לבעלי.

24° Séphora avec ses enfants sur l'âne, en marche vers l'Egypte :

ותקח צפורה את שני בניה
ותרכיבם על החמור לפניה.

25° Rencontre d'Aron :

וירא משה מרחוק כי אחיו הוא
וירץ לקראתו ויחבקהו.

26° (f° 13 *a*). Israël sous le joug égyptien. Un homme et une

femme, agenouillés, prient, les mains jointes et les regards au ciel :

צעקו אל אלהי אבותם
וישמע את שועתם.

27° Le Pharaon aux cheveux blonds, couronne en tête, nu dans un bain, qu'il prend pour se guérir de la lèpre :

מלך פרעה נצטרע
ויוסף עוד להרע.

28° Le bain sera formé du sang d'enfants hébreux qu'un individu égorge et qu'un autre amène :

צוה המלך לשחוט את הזכרים
ולרחוץ ברמם האברים.

29° (f° 13 *b*). Du haut de la terrasse d'un fort on jette des enfants hébreux en pâture aux poissons :

בצווי מלך מצרימה
להשליך כל הזכרים למימה.

30° Moïse, avec un bâton doré, et derrière lui Aron avec le bâton de voyage ; ils sont devant Pharaon :

משה ואהרון לפני פרעה באו
ואת האותות לפניו הראו.

31° (f° 14 *a*). Pharaon avec une couronne d'or et une crosse d'or, drapé de rouge, sur son trône ; derrière lui, deux lions qui portent des couronnes. Dans l'arrière-plan, un palais et sur la tour du milieu un coq :

מי י״י אשר שלח לי
וממנו לא שמעתי בגבולי.

32° (f° 14 *b*). Des taches de sang dans l'eau marquent la première plaie :

עשר מכות הראשונה
היה הדם ביאור ובכל פנה.

33° Des grenouilles qui sautent jusque dans la figure d'un homme marquent la deuxième plaie :

מכה שניה
עלו הצפרדים על כל בריה.

34° La vermine, la troisième plaie :

השלישית מכה קטנה
אצבע אלהים הוא אל אמונה.

35° (f° 15 *a*). Toute sorte de bêtes féroces en train de déchirer et de dévorer des hommes, la quatrième plaie :

המכה רביעית באו לרוב
חיות רעות נקראו ערוב.

36° Deux personnages nus qui grattent leurs ulcères, la cinquième plaie :

מכה חמישית נקרא דבר
בא להם מאבר לאבר[1].

37° Trois figures qui, par leurs mouvements, expriment la douleur que leur font souffrir leurs tumeurs ; c'est la sixième plaie. A droite ces vers :

שחין ואבעבועות
פורח בהם כל שעות.

A gauche :

שחין באדם ובבהמה
ועל כל יש בו נשמה.

38° (f° 15 *b*). Des grêlons ravagent les champs et les forêts et s'abattent sur les troupeaux dans les prairies :

המכה השביעית הברד
על כל ברייה הורד.

39° Des sauterelles aux ailes énormes tombent sur deux hommes :

ארבה וסלעם
באו על כל העם.

40° Un esclave tire son maître de la maison, où il tâtonne dans les ténèbres :

העבד בעלו מושך[2]
שאינו רואה מפני החשך.

41° L'ange de la mort, les ailes dorées, un grand glaive dans la main, se précipite sur une foule de premiers-nés ; quelques-uns jonchent déjà le sol :

מאת המצרים
הרג הבכורים

[1] *Ibid.*, 147 : מעבר לעבר, d'après le modèle du ms.
[2] *Ibid.*, 148 : הכלב את בעלו מנשך.

42° (f° 16 *b*). On égorge un agneau sur un bloc en bois :

זה קרבן פסח
כאשר י״י אל משה שח

43° Un homme recueille le sang de l'agneau dans une bassine en métal ; d'autres, de petits bassins dans la main, teignent les linteaux de sang ; il y a quatre toits dont chacun a des tuiles d'une couleur différente :

עומד עם המזרק וקוף
לקבל הדם ליזרק על המשקוף.

44° (f° 17 *a*). L'ange de la mort, dont les ailes sont l'une rouge et l'autre dorée, drapé dans une sorte de robe sacerdotale, traverse la nuit, tenant dans ses deux mains le glaive justicier. Il semble que l'œuvre de la mort se fasse sentir dans l'immense silence. En bas, dans les maisons égyptiennes, les victimes attendent leur bourreau :

המלאך את חרבו הרים
ועשה שפטים על כל אלהי המצרים

45° (f° 17 *b*). Les femmes israélites empruntent des ustensiles d'or et d'argent :

וישאלו העבריות
את הכלים למצריות.

46° Elles fouillent chez les Egyptiennes et emportent les objets :

בשלשה ימי אפילה העבריות באו
וכל אשר בתיבות ראו.

47° (f° 18 *a*). Pharaon sort de son palais avec une canne :

וימלא פרעה חרון
ויגרש משה ואהרון.

48° Moïse et Aron restent calmes devant sa colère :

ענה משה לזה אני כוסף
ראות פניך לא אוסף.

49° (f° 18 *b*). Les Israélites, munis de lances et de bâtons, sont rassemblés pour le départ :

בראשון בחמשה עשר יום
לבני ישראל היתה פדיום.

50° Un chariot avec des femmes et des enfants ; deux chevaux

attelés l'un derrière l'autre tirent le chariot ; sur le deuxième cheval, un homme. Chacun des chevaux est accompagné d'un porteur de lance ; au fond, une forêt qu'on vient de traverser :

בחפזון בחצי הלילה
טף ונשים ישבו׳ על העגלה.

51° (f° 19 *a*). L'exode. Des hommes et des femmes, quelquefois à deux, à cheval. Un porteur de lance avec un enfant emmailloté dans une hotte ; une femme avec un berceau sur la tête, et à ses côtés un enfant plus âgé (Exode, XII, 38) :

כל בני ישראל נקהלו
וגם ערב רב אתם עלו.

52° Un passage dans les montagnes ; des animaux sur les versants et dans les gorges, des oiseaux sur la cime des arbres, un perroquet doré dans le bois qui se trouve au pied de la montagne ; illustration de la route à travers le pays des Philistins :

דרך פלשתים ישראל לא נחם
בראותם מלחמה פן ינחם.

53° (f° 19 *b*). L'armée égyptienne, bannières déployées, poursuit les fugitifs :

אחרי בני ישראל רדף פרעה וכל חילו
הרוכבים ושלישי׳ על כולו.

54° Pharaon, portant une couronne d'or et brandissant un grand glaive, marche à la tête de ses troupes. A droite, au-dessus de l'image :

ויהי י״י מחנת מצרים ויביאם תוך המים.

A gauche :

השנא׳ מקלקלת השורה
פרעה רוכב ראשון מהרה.

55° (f° 20 *a*). Le passage de la Mer Rouge ; à la tête du peuple, Moïse tenant élevé un bâton doré ; devant le peuple, la colonne de feu ; un ange, une aile rouge et l'autre dorée, répand de la lumière du haut d'une colonne. Derrière le peuple, la colonne de nuées [2],

[1] *Ibid.*, 151, probablement par erreur : ישם.

[2] On a vu (*ibid.*, 153) ici « deux anges sur les colonnes d'eau qui s'avancent ». En réalité, ce sont des rameaux, des colonnes en bois avec des feuilles et des branches, au sommet desquelles apparaissent les deux figures.

au milieu desquelles apparaît un fantôme orné d'ailes vertes. Sur la marge d'en haut, ces vers :

ואשא אתכם על כנפי נשרים
ואביא אתכם בין הגזרים.

En bas, au-dessus de la tête de Moïse, ces mots :

לחרבה בקע משה המים
וינער כל מצרים.

Pour la colonne de feu :

העמוד של נורא תהלה
האיר לישראל בלילה.

Pour la colonne de nuées :

ויסע מלאך אלהים לפניהם
ויסע עמוד ענן מאחריהם.

56° (f° 20 *b*). La mer a couvert les Egyptiens ; des chevaux, des guerriers, des armes surnagent ; la tête couronnée de Pharaon apparaît ; sur la marge de côté :

טובה לפרעה מאת י״י נשמר
בעד[1] כי לי״י הצדיק אמר.

Au-dessus de la mer, ces mots :

צדיקים כעופרת צללו — רשעים כקש קלו
בינוניים כאבן במצולות ירדו — כל אחד באשר מרדו.

57° (f° 21 *a*). Marche triomphale des femmes ; en tête, une joueuse de luth et Miriam avec des tambourins :

ותקח התוף מרים הנביאה
ותאמר אשיר׳ לי״י כי גאה גאה.

Au-dessus du cortège, des femmes enveloppées d'étoffes de couleur et leurs blancs fichus autour de la tête, ces lignes :

במחולות הנשים | שמחים וששים.

58° (f° 21 *b*). Les bois de palmiers d'Elim :

כאשר באו ישר׳ מן הגזרים
לאילים באו לשבעים תמרים.

[1] *Ibid.*, 153, on a lu מונר, ce qui a fait paraître obscur « le sens de ces vers ». Il est question naturellement d'Exode, IX, 27.

59° Les Israélites aperçoivent la source d'Elim, qui coule dans un bassin de pierres coloriées ; cette image termine la série des illustrations sur la sortie d'Egypte :

כשבאו ישראל מן האימה
באו ונסעו לאילימה.

Plus encore que dans les images liturgiques, le type allemand de la Haggada se marque dans le cycle historique avec une netteté tranchée et un caractère fixe. Depuis la première image du cycle, celle de Pharaon ivre d'orgueil, jusqu'à la source d'Elim, nous observons dans le choix des motifs, dans l'exécution artistique et dans les inscriptions rimées l'inspiration d'un même modèle ; les différences qu'on peut constater sont très minces. Pour l'histoire de la jeunesse de Moïse comme pour le récit des souffrances d'Israël en Egypte, ce sont les mêmes traits empruntés au midrasch. La seule différence un peu importante, c'est l'omission, dans notre ms., de la scène où Moïse tue l'Egyptien. Cet oubli n'est pas dû au hasard ; il faut probablement l'attribuer à une sorte de pudeur de la part du miniaturiste, qui répugnait à reproduire cet acte sanglant de la vie de Moïse. Autre détail à noter : ce sont les femmes ici qui, à elles seules, mettent l'Egypte au pillage. Tandis que la Haggada de Nuremberg se complaît à la peinture de ces scènes de pillage, ainsi que l'indiquent les divers distiques, toutes ces opérations ne sont figurées ici que par un tableau représentant quatre femmes. Il arrive parfois que des vers sont omis ; ainsi, dans la Haggada de Nuremberg, l'aspersion des maisons juives avec du sang est signalée par le distique suivant qui manque ici [1] :

זורקין הדם על המזוזות
כמשי'(!) נאמר למשה במחזות

Par contre, cette dernière Haggada n'a pas les vers sur les palmiers et les sources d'Elim. Au point de vue des illustrations, notre nouvel exemplaire du type allemand paraît avoir en plus l'image de l'ange de la mort qui plane sur l'Egypte. Pour tout le reste, c'est l'entière similitude ; elle est surtout sensible dans la représentation des dix plaies. Toutefois, il n'y pas copie servile ; et si, pour l'essentiel des motifs et de l'exécution, il y a parité, l'artiste se donne un libre essor dans le rendu des détails.

[1] *Ibid.*, 149.

III

LE DEUXIÈME CYCLE DES ILLUSTRATIONS HISTORIQUES DE LA HAGGADA.

Avec la partie du Hallel qui est récitée après le repas, sous le texte de לא לנו, commence la deuxième série des images historiques. Là se manifeste encore plus nettement ce qui constitue en propre le type allemand. La figure d'Abraham, qui, le premier, prit une pleine conscience de la notion de Dieu, ouvre le cycle. Une sorte de parallélisme commande au miniaturiste de représenter, dès le commencement, un roi avec son compagnon, comme dans l'autre cycle.

1° (f° 29 *b*). Nemrod, couronne en tête et sceptre en main, accompagné de Térah, père d'Abraham, observe le spectacle d'Abraham qui reste sain et sauf au milieu des flammes :

המלך נמרד שמו נקרא
שמרד באל גיבור ונורא.

Au-dessus du roi et de Térah, ces mots :

תרח עושה הפסילים
הוא והמלך היו מבוהלים.

2° Du milieu de la fournaise surgit Abraham, enfant, dans une attitude de supplication vers l'ange qui arrive à lui :

אברם בן ג׳ שנים הכיר בוראו
לכן שלח י״י מלאך מהאור להוציאו.

3° (f° 30 *a*). Isaac sur l'autel du sacrifice ; devant lui, Abraham, qui de la main gauche tient la tête d'Isaac et dans la droite un couteau :

אברהם לא חש על בנו — כששמע מאת קונו
בזריזות לקח המאכלת בידו — לשחוט בנו המזורו.

Sous l'autel, ces lignes :

יצחק עקוד לעולה
באשר ציוה נורא תהילה.

A côté d'Abraham, ce quatrain :

והאלהי׳ ניסה את אברהם
קך בנך היקיר משוהם
והעלהו לי בלי רמיה
אל ההר המוריה.

4° Un ange aux ailes vertes et drapé de rouge arrête le couteau :

כשראה יודע כל העלומים
אב ובנו בלי מומים
שלח מלאכו לעכב המאכלת
לבל יהי בשרו נאכלת.

5° En haut, un bélier dans une prairie, les cornes engagées dans les broussailles :

איל אחד נאחז בסבך בקרניו
כך יצרו אל ממעוניו
בשבת בין השמשות נברא
עם דברים העשרה.

6° (f° 30 *b*). Isaac, d'après Genèse, XXIV, 62, se livrant à la prière au milieu des champs, les mains levées vers le ciel. Pour que la caravane d'Eliézer l'aperçoive, l'image d'Isaac est renversée, de façon que les pieds soient en haut et la tête et les bras en bas, non point pour représenter son *retour* [1], mais afin que, sur l'*illustration*, Rébecca puisse le voir et que leurs regards se croisent :

חזר יצחק הדור
כי בא מן עליון המדור [2].

7° Eliézer signale la présence d'Isaac à Rébecca, suivie d'un page ; elle fait un mouvement en arrière comme si elle voulait descendre de chameau. Au-dessus d'Eliézer :

עבד אברהם אליעזר
י״י הודה לו לעזר
כשחזר מארם נהרים בלי פגע
וקפצה לו הארץ כמעט רגע.

Au-dessus du cortège :

ותפול רבקה מעל הגמל הזה כי ראתה יצחק הלזה.

[1] Comme explique von Schlosser, *l. c.*, 161.

[2] Ces vers ont besoin d'éclaircissement : הדור appartient comme infinitif à חזר = הדר וחזר. Isaac s'en retourne à son logis, car il s'en va de devant Dieu, devant qui il se trouvait pour la prière.

8° (f° 31 *a*). Eliézer conduit Rébecca vers Isaac :

ויביא אליעזר רבקה האהלה
וינחם יצחק על אמו בשבילה
כשמתה שרה פסקו ג׳ דברים
כשבאת׳ רבקה היו חוזרים.

9° Abraham attend Rébecca à l'entrée de la tente de Sara ; cette tente se compose d'une toile rouge et verte, ornée d'oiseaux et de bêtes, laquelle est maintenue par une agrafe d'or et surmontée d'un chapiteau à trois noisettes d'or :

עֹנן על האהל עשוייה ברכה בעיסה מ[צוייה]
נר דולק מערב שבה לערב שבת.

10° (f° 31 *b*). Isaac en face de Rébecca (d'après Genèse, xx, 21), les mains et les regards levés vers le ciel :

יצחק לנוכח אשתו הפציר התפילה
ויעתר לו ולא לה.

11° Rébecca, dans un état de grossesse avancée, en robe brune et un fichu blanc autour de la tête, sort de sa maison pour consulter les savants Sem et Eber, selon la tradition ; ceux-ci sont assis devant un in-folio grand ouvert. Au-dessus du groupe, ces mots :

ותלך לדרוש בישיבת שם ועבר
כי באו בנים עד משבר.

En bas, à côté de Rébecca :

ויתרוצצו בקרבה הבנים
בשני עולמות היו בונים.

12° (f° 33 *a*). Rébecca, étendue sous un ciel de lit, attend l'heure d'accoucher ; une femme à son chevet, une autre à ses pieds :

חבלי יולדה אחזוה כמה מונים
ותלד רבקה שני בנים.

13° Rébecca conduit ses deux fils chez Sem, qui tient sur ses genoux un gros livre ouvert :

ותבא רבקה עם בניה
ותוליכם לפניה.

14° (f° 32 *b*). Esaü, habillé d'un costume de chasse rouge, poursuit avec des chiens le gibier dans la forêt :

עשו יודע ציד היה
לכן רודף אחר החיה.

15° Esaü, en costume de chasse, la plume sur le chapeau devant une marmite bouillante, dans un local ouvert que la vaisselle et le chaudron qui pend du plafond font reconnaître comme une cuisine. Son glaive est fiché en terre et son arc se trouve à côté. Dans la cuisine, ces mots :

ויזד יעקב נזיד עדשים
בעדו ובעד האנשים.

Au-dessus de la tête d'Esaü :

באן נגמר הסחורה
עדשים נתן לו בעד הבכורה.

16° (f° 33 *a*). Isaac aveugle donne la bénédiction à Jacob en présence de Rébecca :

ויהי כי זקן יצחק ותכהנ' עינו
ויברך את יעקב בנו.

17° Esaü arrive armé du glaive et de l'arc :

ויבא עשו עם כליו וקשתו
והנה יעקב לקח ברכתו.

18° Le songe de Jacob :

וישן יעקב וחלם והנה לארץ מוצב סולם.

19° L'échelle de Jacob dont le sommet se perd dans les nuages ; un ange descend la tête la première et un autre plane au-dessus de Jacob qui songe :

מלאכי של מלך עולם
עולים ויורדים מן הסולם.

20° (f° 33 *b*). Jacob avec un bâton de voyage ; devant lui ses quatre femmes :

יעקב אבינו חזר עם בניו
ואת ארבע נשיו לפניו.

21° Les douze fils de Jacob, en deux groupes égaux ; ils ont chacun leur bâton de voyage et se suivent par rang d'âge, par ordre de taille décroissante :

22° (f° 34 *a*). La lutte de Jacob avec l'ange :

ויבא מלאך ממרומים
ויאבק עם יעקב התמים.

23° Jacob boîtant et se tenant la hanche :

יעקב היה צולע על יריכו
כשבא המלאך אשר ברכו.

24° Dans le ciel, au-dessus de lui, brille le soleil, qui est doré :

ויזרח לו השמש לתועלתו
ולרפואתו.

25° (f° 34 *b*). Jacob dans un fauteuil, le petit Joseph devant lui, encadré dans un tabernacle dont les colonnes supportent des chapiteaux dorés :

וישלח יעקב יוסף בנו
לראות שלום אחיו וצאנו.

26° De loin, ses frères tendent les mains vers Joseph. Des arbres émaillent le paysage. Au-dessus de Joseph, ce distique :

יוסף בציווי אביו היה נזהר[1]
פעמיו על הדרך שם למהר.

27° (f° 35 *a*). La femme de Putiphar retient Joseph par son manteau ; le manteau lui reste dans les mains. Au-dessus nous lisons :

ותשא אשת פוטיפר עיניה במחוזה[2]
ויוסף הצדיק בבגדו אחזה.

Du côté gauche :

יוסף תכף יצרו ואץ במרוצה[3]
וגם יוסף החוצה.

28° Joseph est jeté en prison par un geôlier; devant la prison, une tour sur laquelle perche un coq :

לביה הסוהר נמסר יוסף
שבעבירה לא היה כוסף.

29° (f° 35 *b*). Joseph explique les songes de l'échanson et du panetier de Pharaon :

יוסף במשמר יודע העלומות
לשר המשקים והאופ' פותר חלומות.

30° Joseph s'empresse vers Pharaon ; il porte la main gauche à

[1] *Ibid.*, 166, par erreur : יוסף בציור אביו היה טהר, avec cette traduction libre : « Joseph accompagnait l'image de son père. »
[2] במחוזה signifie : dans la galerie ; *ibid.*, 166, par erreur במהזה.
[3] *Ibid.*, בהרוצה.

sa coiffe et il étend la main droite vers le roi ; celui-ci est sur son trône avec sa couronne et son sceptre d'or. Au-dessus de Pharaon :

חלם פרעה מפרות ושבולים
על זה הוא והרטומיו נבהלים[1].

Derrière Joseph, ces lignes :

יוסף לפני פרעה עמד
המלך פותר חלומות חמד.

31° (f° 36 *a*). Joseph à cheval, avec couronne, sceptre et glaive à poignée d'or ; derrière lui un écuyer à cheval ; devant lui un héraut avec une trompette à double courbe ; ils sont sur le point d'entrer dans la capitale de l'Egypte, dont l'image représente la porte flanquée de créneaux et de tourelles :

במרכבת המשנה רכב בכל אורך
ויקראו לפניו נתון ואברך.

32° (f° 36 *b*). Le Sinaï. Au pied du mont, Moïse agenouillé, les mains croisées, dans l'attitude de la prière. Sur le haut de la montagne, Moïse debout déploie la Tora, dont les rouleaux sont terminés en boules dorées ; elle est ouverte à la section du Décalogue :

33° (f° 37 *a*). Josué en face de l'ange qui, de ses ailes dorées, plane au-dessus de lui. Josué a retiré ses sandales. Entre Josué et l'ange, ces vers :

וירא יהושע המלאך עומד לנגדו
והרבו שלופה בידו.

Au-dessus de l'ange, ce distique :

ויאמר המלאך ליהושע נעלך
של מעל רגלך.

34° (f° 37 *b*). Hanna à genoux devant Héli ; cadre gothique :

עלי ממשפחת הכהנים
לעבוד הקדש נמני

Au-dessus de Hanna, ces mots de I Sam., I, 13 : רק שפתי׳ נעות.

35° Elkana et Hanna, qui conduit le petit Samuel ; un chien les suit ; ils vont à Silô :

והיה האיש אלקנה
עלה רגלים כל שנה.

[1] *Ibid.*, 167 : מבוהלים.

Hanna est désignée par ces mots :

חנה ושמואל בנה.

36° (f° 38 *a*). Samson ouvre la gueule d'un lion, d'où sort un essaim d'abeilles. Le héros aux cheveux blonds est à cheval sur le lion qu'il serre entre ses jambes :

ויסשף (!) שמשון את האדי בגבורתו
והנה יערת דבורי׳ לקראתו.

37° La femme de Samson, drapée d'une tunique rouge à manches dorés, divulguant le secret de l'énigme. Au-dessus d'elle, un arbre avec un oiseau doré dans le feuillage. Ces mots d'après Juges, XIV, 18 :

לולי חרשתם בעגלתי
לא מצאתם חידתי.

38° (f° 38 *b*). Une colonne dorée, à laquelle Samson aveugle est attaché, supporte une terrasse remplie de Philistins. Un jeune homme tient la corde qui noue les membres du héros ; un homme, les joues gonflées, souffle de toutes ses forces dans une trompette. Au-dessus de la terrasse, ces vers :

הפלשתי׳ שמחים בניהם ובנותיהם
כשראו שמשון עור לפניהם.

Autour de la colonne :

וילפת שמשון העמודים
אשר הבתים עליהם צמודים[1].

39° (f. 39 *a*). David, qu'une couronne et une harpe désignent comme futur roi et poète, lève sa fronde contre Goliath, qui apparaît armé d'une cuirasse d'acier, d'un casque doré et d'une hallebarde gigantesque :

האבן אשר ביד דוד נקלע
במצח גלית נבלע.

40° (f° 39 *b*). Le jugement de Salomon. Les deux femmes comparaissent devant Salomon, assis sur un trône élevé. Les femmes sont désignées par ces mots :

שתי נשים קטטה ביניהם
ותבואנ׳ לפני המלך עם בניהם.

[1] *Ibid.*, 169, par erreur : משו הבתים עליהם עמודים.

Au-dessus de Salomon, que dominent les colonnes dorées de son trône :

שלמה המלך בהכמתו
לא נמצא כמותו.

41° (f° 40 *a*). Images relatives à Jonas. En haut, un bateau ; sur la cime du mât, un matelot ; sur le pont, une hutte couverte de briques et deux hommes représentant l'équipage. Le bateau lutte contre les flots. En bas de la page, à gauche, un poisson à forme de carpe avale le prophète ; le torse apparaît encore. Jonas porte une coiffe rouge. En bas, à gauche, Jonas est assis sous une touffe énorme que le *Kikayôn* déploie au-dessus de lui. Jonas lit dans un in-folio qu'il tient ouvert sur ses genoux. Seuls, les deux derniers épisodes sont expliqués par des distiques. Au-dessus du poisson :

מתוך הספינה
נזרק בים יונה.

Au-dessus du *Kikayôn* :

עלה הקיקיון
לא ראיתי דמיון

42° (f° 40 *b*). Elie sur une colline verdoyante que couronne un arbre avec un oiseau doré, souffle dans un cor doré :

אליה הנביא מבשר הגאולה
כך יהיה בקרוב למהרה (?) סלה.

43° Le Messie sur son âne tire derrière soi, sur une immense perche [1], les Juifs qui triomphent.

Malgré l'étroite ressemblance des illustrations, notre nouvel exemplaire, qui représente le type allemand, paraît postérieur à celui de Nuremberg. L'omission du premier couple, à qui la Haggada de Nuremberg consacre un quatrain spécial [2], n'est pas fortuite. J'y vois plutôt un oubli volontaire, vu qu'Adam et Eve n'appartiennent pas proprement à l'histoire d'Israël. Ce n'est qu'à partir d'Abraham et jusqu'à Elie, c'est-à-dire le Messie, que le cycle se forme et se ferme. Les deux exemplaires, pour cette troisième série d'images, ont copié un modèle commun. Ce qui le prouve, c'est qu'ils ont utilisé tous deux la légende pour l'histoire d'Abraham, révélateur du vrai Dieu, qu'ils ont fait choix des mêmes sujets et font succéder Samson à Samuel, et, parmi les prophètes, ne citent que Jonas. L'emploi plus fréquent de quatrains distingue le

[1] *Ibid.*, 170 : « Sur la queue démesurément longue de l'âne ».
[2] *Ibid.*, 159.

deuxième cycle historique du premier. Comme dans les deux premières séries, l'artiste se donne toute liberté dans l'exécution des détails. Le trône de Salomon ne présente pas un caractère stéréotypé ; ici l'on ne reproduit pas la maison, d'où sortent les femmes du jugement de Salomon, et que représente le livre de Nuremberg [1].

Ces illustrations, surtout celles du troisième cycle, relèvent-elles de l'art chrétien, qui a si souvent reproduit les sujets bibliques ? Il suffit d'examiner les objets et la manière dont ils sont rendus pour conclure négativement. Ainsi, Daniel dans la fosse aux lions et les trois jeunes gens dans la fournaise ardente manquent parmi nos illustrations. Ce fait seul prouve manifestement l'indépendance de nos artistes. Qu'on jette aussi un regard sur la scène du sacrifice d'Isaac ou sur les épisodes de Jonas, où le miniaturiste représente naïvement le prophète englouti par une carpe, parce qu'il n'a jamais vu d'autre poisson, et l'on se convaincra que nos dessinateurs n'ont consulté ni les tableaux ni les enluminures des artistes chrétiens. Et c'est cette naïveté et cette indépendance qui communiquent aux illustrations juives leur charme et leur prix.

Il est un autre trait qui marque l'originalité de nos artistes juifs. Les images se suivent de droite à gauche comme dans l'écriture hébraïque. De là vient que dans le cas où une page contient plusieurs scènes, les images se suivent, sur le recto, de haut en bas, tandis que sur le verso elles vont de bas en haut, de sorte que les scènes représentées en haut sont postérieures, au point de vue chronologique, à celles d'en bas. En outre, la connaissance des légendes du Midrasch et du *Sèfer Hayyaschar* comme de celles qui avaient cours dans le peuple, établit avec certitude que les dessinateurs de la Haggada allemande étaient juifs. On ne saurait tirer objection des motifs gothiques qu'ils emploient, attendu que partout leurs regards ne rencontraient que des constructions et des ornements de cet ordre.

DAVID KAUFMANN.

[1] *Ibid.*, 169, tableau XXVI.

UN RECUEIL

DE CONSULTATIONS DE RABBINS

DE LA FRANCE MÉRIDIONALE

La *Gallia judaica* de M. Gross, ce monument de science dont on ne saurait surfaire les mérites divers, n'a pas épuisé la matière. D'abord, elle ne contient pas la liste de toutes les localités françaises habitées par les Jufs au moyen âge, car elle n'enregistre que les noms figurant dans des écrits hébreux. Or, la nomenclature de ceux qui n'ont pas eu ce sort est incomparablement plus longue ; il est telle province de l'Ouest ou du Sud où les Juifs demeuraient dans les plus petits villages et qui n'a fourni que quelques noms à la *Gallia*. Dresser ce catalogue, en marquant exactement la provenance et la date des documents qui permettent de le constituer, est une tâche qui s'impose et que nous nous proposons d'entreprendre un jour. Mais même le domaine bien limité que s'est adjugé notre savant collaborateur ne pouvait être défriché entièrement, car il eût fallu, pour cela, deviner tout ce qui avait chance de se trouver dans les documents encore inédits au moment de la composition de ce travail, déjà si vaste.

Une bonne fortune nous met en mesure d'apporter un complément sérieux à ce dictionnaire si utile, en même temps que de faire connaître certains renseignements inédits sur les Juifs et les rabbins des communautés de la France méridionale, principalement au XIVe siècle. Nous venons d'acquérir de M. Nissim Elischa Zecharia, rabbin de Bombay, un manuscrit, assez bien conservé, qui renferme principalement des Consultations, et ces documents, provenant de rabbins de la France, sont, pour une bonne part, non seulement inédits, mais encore uniques.

Comme nous n'écrivons pas pour les bibliographes, nous jugeons inutile de décrire avec minutie ce manuscrit, d'écriture orientale incomplet, au commencement et à la fin. Il débute au f° 28, va jusqu'au f° 75, puis manquent 5 ff. ; il reprend au f° 80 pour s'arrêter brusquement au f° 205 [1]. On le voit grâce à la foliotation qui s'est conservée sur quelques pages, grâce aussi à la numérotation des pièces due à un des propriétaires du ms. Celui-ci, en divers endroits, déclare qu'il a les mêmes pièces dans un autre recueil.

Le copiste s'appelait probablement Israël, car toutes les fois que ce nom paraît ou que les initiales des lignes permettent de le former, mots ou initiales sont pourvus de signes destinés à appeler l'attention.

Ce volume appartient tout au moins à la même famille que ceux dont parle, dans ses Consultations, R. Joseph b. Leb. Ce rabbin, à propos d'une question de droit matrimonial, rapporte qu'ayant fouillé la bibliothèque de Don Méir Banbanast, il y trouva des Consultations de rabbins provençaux contemporains de R. Salomon b. Adret (Raschba), en particulier d'Isaac Kimhi, « qui dans sa correspondance apparaît comme un rabbin important ». Il mentionne également l'opinion, sur le même point, de Mardochée, père d'Isaac Kimhi [2].

[1] Le relieur a placé les f°s 80-205 en tête du volume. Les f°s 94 et 95 manquent.

[2] Consultations de R. Joseph b. Leb, I, 23 *a* :

אך אמנם בחפשי אמתחות התשובות במדרשו של החכם ונעלה דון מאיר באן בנשת מצאתי ברבני פרובינצה שהיו בזמנו של הרשב"א ואחד מהם היה הרב רבי יצחק קמחי רב מובהק היה והיה מכבדו ומנשאו הרשב"א בכמה תשובות שהשיב לו ומתוך שאלותיו ותשובותיו ניכר שהיה רב גדול, ועוד כמה רבנים עמו כלם השיבו על מעשה שהיה בימיהם במי שאמר הרי אני נותן לך זה לקדושין וכתבו דלא הוו קדושין כלל ולא ירדו לזה החלוק שחלק הרב בר ששת ז"ל, אדרבא שכתבו דגריע מהרי את מקודשת דהתם נוכל לומר דהוי יד משום שהוא ההתחלה מהלשון שתקנו חכמים והתחיל ולא סיים, אמנם הריני נותן אינו התחלה מלשון שסדרו חכמים ומזה הטעם אפילו יד לא הוי ועוד כתבו טעמים אחרים יעיין המעיין באותו הקובץ כי רבו כמו רבו התשובות על אותו ענין.

Ibid., 27 *c*, au bas de la colonne :

לפי שמצאנו בקובץ של תשובות מרבני פרובינצה שהיו בזמנו של הרשב"א והיה אחד מהם ההר' יצחק קמחי שהיה מכבדו ומנשאו הרשב"א בתשובות שהשיב לו ומתוך שאלותיו היה ניכר שהיה רב גדול ומעשה היה בימיהם אחד אמר שאמר לה אני נותן לך זה לשם קדושין העד השני אמר שאמר בזה אני מקדש אותך והשיב הרב הנז' דגריע מהרי את מקודשת בלא לי מהטעמים שכת' וכתב באמצע התשובה וז"ל והדברים ארוכים וזה כמה שנים שיצאה הוראה מלפני הרב אבא ז"ל ועמהם הסכימו רבני צרפת שהיו אז מופלגים בזקנה ובישיבה קרובינו בעל המכתם ומלפני הרב
ב והתירוה לינשא בלא גט גם רב אחד שהיה גדול הדור בצרפת

Or, comme on le verra par la suite, notre volume est formé en grande partie des Consultations de Mardochée et surtout de son fils Isaac Kimhi.

En outre, la question discutée par Joseph ben Leb est justement traitée tout au long dans notre recueil, comme on le verra plus loin (nº V). Elle fait l'objet de lettres du fameux Abba Mari de Lunel et de Bonafoux de Viviers. Celui-ci répond à une Consultation d'Isaac, fils de Mardochée. Il est vrai que cette Consultation elle-même semble manquer, ainsi que celle de son père, dont parle Joseph b. Leb. Mais cela tient à ce que notre ms. est incomplet au commencement; sûrement la lettre d'Isaac Kimhi, tout au moins, s'y trouvait, car le premier feuillet de notre ms. (fº 28) contient précisément la fin d'une Consultation de ce rabbin en réponse à la lettre de Bonafoux. (Cf. plus loin, nº V).

Il est vrai que les mêmes lettres — sauf celle de Bonafoux de Viviers — se retrouvent dans une autre collection de Consultations [1],

שהיה מתחלה מחזר אחר האסור חזר בו בלשון זה דברים שאמרתי לפניכם טעות הם בידי עכ"ל, והרב בעל המכתב כתב וז"ל ומה יוסף דוד לדבר והנה גליתי אליך אחר את הנראה לעיני והנני נמשך אחר דעת הרב הגדול ר' נתן ואחר דעתך כי זאת אינה צריכה גט כלל. והרב ר' מרדכי קמחי אביו של הרב הנז' כתב וז"ל תינח בעלמא היכא דהוו ידים שאינ' מוכיחות אבל בדין זה דאתי לקמן ליכא לספוקי כלל דלא דמי לידים שאינם מוכיחות הנזכרים בגמרא אלא גרעי דהתם המקדש אומר לשו' מיושר כיצד בתקון חכמי' שאמר הרי את מקודשת או מגורשת אלא דגייז ליה ומשום הכי הויין ידים שאינם מוכיחות אבל מכל מקום הוא מזכיר אחד מהלשונות שתקנו חז"ל ונעשת אשת איש ונאסרת לעלמא שאומר הרי את מקודשת או לקוחה או קנויה אבל זה שאמר הריני נותנו לך בקדושין לע"ד אין כאן בית מיחוש כלל דאפילו ידים שאינם מוכיחות לא הוי כלל ומשום הכי ליכא להצריכה גט דהויא ליה חומרא דאתי קולא שיאמרו אין קדושין תופסין באחותה והכא ליכא מיאון להיכרה עכ"ל ומהרב הזה ומבנו הרב הנז' יש קובץ אחד מתשובות ומדבריהם ניכר שהיו רבנים מובהקים גם מתוך השאלות שהיו שואלים להרשב"א ז"ל.

Ibid., fº 28 *c* :

ודבריו נוטים למה שכתוב באותם התשובות מרבני פרובינצה בשם הרב רבי נתן וז"ל ועוד אפילו קדש אותה בפני קהל ועדה ובפומבי בזה הלשון שאמר הריני נותן לך לקדושין אינו נראה שתהא מקודש' בכך שאינו לשון שמקדשין את האשה אלא לשון של קדושין הוא שם דבר כמו שאנו אומרים בברכת אירוסין על ידי חופה וקדושין... א

C'est une indication de M. Gross, *Revue*, IV, p. 203, note 5, qui nous a mis sur la voie de ce rapprochement.

[1] שו"ת מהרשבא ורבנים אחרים, ms. de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford (Catal. Neubauer, nº 2,550). Il contient beaucoup de pièces de Mardochée et de son fils Isaac qui font double emploi avec les nôtres. Isidore Loeb, *Revue*, XV, p. 70, dit avoir acquis pour la Bibliothèque de l'*Alliance israélite universelle* un ms. de tout point semblable à celui d'Oxford. Ce ms. a disparu de cette bibliothèque; peut-être a-t-il été vendu, par erreur, avec les livres de notre regretté maître. Avis à celui qui en est le détenteur actuel.

dont notre savant confrère M. Ad. Neubauer a rendu compte ici même (*Revue*, XII, p. 80 et suiv.). Mais ce recueil est formé plutôt de lettres de Salomon b. Adret que de celles d'Isaac, circonstance qui s'accorderait mal avec les termes de Joseph b. Leb. Le titre même : « Consultations de Salomon b. Adret et d'autres rabbins », s'il avait figuré dans l'exemplaire de ce rabbin, n'aurait pas été transformé par lui en « Recueil de Consultations des rabbins de Provence ».

Il n'est pas jusqu'à ce détail, fourni par Joseph b. Leb, qu'Isaac adressa des questions à Salomon b. Adret, qui ne soit conforme au contenu de notre ms.

Peut-être donc notre ms. est-il celui de la bibliothèque de Don Méïr Banbanast, qui aura passé aux Indes. *Habent sua fata libelli.*

Notre recueil, comme le montrera suffisamment la description que nous allons en faire et comme en témoignent principalement les titres des pièces, est l'œuvre d'un disciple d'Isaac b. Mardochée, qui s'est servi des documents qu'il a trouvés chez son maître. Il est donc du milieu du XIVe siècle.

Nous procédons maintenant au dépouillement de notre ms. en prévenant que nous ne nous arrêterons, cela va sans dire, que sur les pièces qui offrent quelque particularité curieuse ; nous passerons rapidement sur les autres.

I. — Dès le premier feuillet, f° 28, nous trouvons la copie de documents inédits qui ne manquent pas d'intérêt et que nous publions *in extenso*.

La communauté israélite de Carpentras était fort embarrassée par le cas d'une femme nommée *Dora* [1]. Celle-ci avait été mariée à *Don Astruc*, fils de *Don David* de *Saint Savorne* (ou Sorne [2]), qui demeurait à *Limoux*. Don Astruc avait un frère nommé *Maymon*, qui s'était baptisé. Devenue veuve, sans enfants, Dora devait, d'après le droit juif, pour convoler en secondes noces, obtenir de son beau-frère l'acte de la *haliça*.

Trois ans après la mort du défunt, au mois de tébet de l'année 71, 1310 ou 1311 de l'ère chrétienne, la mère de la veuve, *Mayrona*, vint à *Carpentras* et la maria à un des notables de la ville sans le prévenir de l'inexécution de cette formalité.

[1] Ou *Dura*. On trouve, précisément à Carpentras, en 1357, une Na-Dura (*Revue*, XII, p. 194).

[2] L'identification de cette localité est difficile à établir. On pourrait penser à Saint Savournin (Bouches-du-Rhône), ou Saint Sernin, formés l'un et l'autre de Saturninus, mais la finale *in* n'aurait pas disparu. Savorne, nous dit M. Paul Meyer, suppose le latin Saturnus ; or, il n'y a jamais eu de Saint Saturne.

Or, écrivent les autorités de Carpentras, il y a quinze jours est arrivé ici un jeune homme, *Davinou* de *Rodez*. Celui-ci a raconté que sa sœur *Astruga* avait précisément été mariée à ce Maymon qui avait disparu. A la nouvelle des secondes noces de Dora, il avait pensé que son beau-frère était mort — autrement Dora n'aurait pu se remarier sans autre formalité — et, fort de ce raisonnement, avait fiancé sa sœur. Mais le futur ne voulait pas procéder au mariage avant que le décès de Maymon n'eût été officiellement constaté. Pour cela, il avait demandé à Davinou d'aller prendre des informations auprès de Mayrona et des autorités juives de Carpentras.

Mayrona, interrogée, répondit qu'elle n'était aucunement répréhensible : si elle avait ainsi marié sa fille, c'est qu'elle avait appris la mort de Maymon, et elle tenait le fait de *Don Bonet* d'*Agde*, demeurant à *Perpignan*. Celui-ci avait entendu dire par un chrétien, parlant sans arrière-pensée, que l'apostat, ayant commis à Limoux un vol au détriment d'un chrétien, avait reçu tant de coups qu'il en était mort peu de jours après.

Mais, lui demanda-t-on, Dora s'est-elle présentée, avec Don Bonet, devant le tribunal rabbinique pour faire recueillir ce témoignage et obtenir le droit légal de se remarier ? La mère répondit que le rapport de Don Bonet lui avait paru suffisant.

Ensuite se présenta un témoin dont la déposition détruisait l'attestation de Bonet. Trois ans après le vol commis par Maymon et, par conséquent son prétendu décès, l'apostat était venu chez sa tante *N'astruga*, laquelle demeurait dans le même courtil que le témoin. Il y était resté caché pendant huit jours, puis s'était enfui en Espagne, d'après le bruit public.

La mère du témoin confirma ces paroles ; le père, interrogé également, raconta qu'il était justement à Carpentras à la fête de Pâque (1311), qui suivit le mariage de Dora, et qu'il dit, à ce propos, à sa sœur : « Je crois bien à l'irrégularité de ce mariage, puisque le beau-frère vit encore. » Mais sa sœur lui conseilla de garder le silence, puisqu'il ne pouvait rien affirmer. De retour à Perpignan, il alla voir Astruga, qui lui demanda des nouvelles de Dora. Comme il lui contait qu'elle s'était remariée : « Comment est-ce possible, s'écria-t-elle, puisque son beau-frère vit encore ? »

La Communauté de Carpentras demandait donc à celle de Perpignan de procéder à une enquête sur ces faits et de dire son avis sur la question de droit soulevée par ce cas : Dora avait-elle le droit de convoler en secondes noces sur la déposition d'un seul témoin, témoin indirect, d'ailleurs, et sans l'autorisation expresse du tribunal, et le témoignage reçu après le mariage avait-il un effet rétroactif pour régulariser la situation ?

Il est fâcheux que le copiste ait cru inutile de reproduire les noms des signataires. Le plus important devait être le savant R. Abraham de Montpellier, dont nous parlerons tout à l'heure.

II. — C'est Menahem, fils de Salomon, qui répond, au nom de la communauté de Perpignan, à R. Abraham de Montpellier.

Il a procédé à une enquête minutieuse, interrogé Astruga et sa sœur *Pia*[1], qui demeure avec elle, leur frère *Enjosé*[2] de *Saint-Savorne,* homme considéré; tous lui ont confirmé le rapport fait au tribunal rabbinique de Carpentras. *Isaac* de *Castelnau*[3], qui n'est pas de leur famille, a déposé également qu'il avait vu Maymon et lui avait parlé postérieurement à la date où on le disait mort. Astruga et sa sœur ont invoqué, en outre, le témoignage de *Don Moïse* d'*Agde*, qui était leur voisin, mais Moïse n'était justement pas à Perpignan.

D'autre part, Don Bonet d'Agde a confirmé ses dires : il avait appris d'un chrétien la mort de Maymon ; il en avait communiqué la nouvelle à Mayrona, et c'était sans doute sur ce bruit que la fille de celle-ci s'était remariée sans autre formalité.

Menahem ben Salomon examine ensuite la question de droit et conclut à la validation du mariage, tout en déclarant accepter d'avance la décision de son correspondant.

III. — Abraham de Montpellier répond à Menahem, mais sa lettre n'est probablement pas reproduite en entier, car elle n'est ni précédée ni suivie de ces compliments plus ou moins hyperboliques qui étaient de style dans ces correspondances entre savants. Il n'adopte pas les conclusions de son collègue.

IV. — Réplique de Menahem ben Salomon — Don Vidal Salomon — à Abraham de Montpellier par l'intermédiaire de Davinou de Rodez. Menahem y affirme son respect pour l'autorité du savant rabbin de Carpentras.

En particulier, le désaccord provient de variantes du Talmud que présentent l'exemplaire d'Abraham et celui de Menahem. Ce dernier est un vieux manuscrit, qui provient de l'école d'Abraham b. David de Posquières et est annoté de la main de ce célèbre rabbin. La leçon sur laquelle il s'appuie se lit dans quelques exemplaires

[1] Le mot pourrait, à la rigueur, se lire Fava, mais ce prénom est inusité dans la France méridionale; celui de Pia est commun, au moins, en Italie.

[2] Le nom d'Enjosé est orthographié de la même façon dans les documents hébreux relatifs à la taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414, *Revue*, XIV, p. 70.

[3] Il y a plusieurs localités de ce nom dans la région.

corrects du Talmud ; elle est confirmée par les observations de certains Gaonim. Mais, néanmoins, il s'incline devant la science de son correspondant, qui est très versé dans le Talmud et la littérature des Gaonim ; comment ne serait-il pas d'accord avec un maître qui le dépasse en savoir et aussi, semble-t-il, en âge ?

Ici s'arrête la correspondance.

Disons quelques mots sur les personnes dont le nom paraît dans ce procès. Mayrona, la mère de Dora, n'était pas la première venue. C'est évidemment la même Mayrona, épouse de Bonet de Perpignan, qui, en 1308, s'était portée caution, avec deux autres Juifs, pour une somme importante, pour la ferme d'un impôt concédée par les procureurs royaux du Roussillon [1].

Il est question d'un Astruc, habitant de Limoux, dans une enquête faite, vers 1284, par le sénéchal de Carcassonne. Cet Astruc et son père avaient été habitants de Carcassonne [2].

Quant aux autres personnages qui interviennent dans ce procès, ils ne nous sont pas connus autrement. Davinou est la prononciation provençale de David, en latin Davinus. Un Davinet de Rodez habitait Arles vers 1385 [3]. Ce peut être difficilement le nôtre, jeune homme en 1311. Un Salomon Davin de Rodez est disciple d'Immanuel ben Jacob de Tarascon, et, par conséquent, appartient à la fin du XIVe siècle. Ce nom de Davin de Rodez s'est, d'ailleurs, perpétué longtemps ; on le retrouve encore dans une liste des Juifs de Carpentras en 1540 [4].

Don Bonet d'Agde n'est certainement pas Bonjuses Abram d'Agde qui était à Perpignan en 1308, car Bonjuses, n'étant pas un nom hébreu, ne saurait être pris pour une autre forme de Bonet. Un autre Bonet, auteur d'une Consultation de notre recueil, s'appelle en hébreu Yedidia.

Les deux chefs spirituels des communautés de Carpentras et de Perpignan ne sont pas, eux, des inconnus pour nous. Abraham, fils d'Isaac de Montpellier, était une des autorités rabbiniques de Carpentras [5] ; dans nos Consultations il porte toujours le titre de הכולל, qui répond probablement à une dignité éminente. Il prit part aux luttes religieuses de 1303-1306 en envoyant son adhésion

[1] Pierre Vidal, *Les Juifs du Roussillon*, *Revue*, XVI, p. 22, note 2. Ce nom de Mayrona, avec la même transcription hébraïque, se lit encore dans la taille de Perpignan de 1413-1414, *l. c.*

[2] Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 215.

[3] Gross, *Gallia judaica*, p. 626.

[4] *Revue*, t. XII, p. 200.

[5] Voir Gross, *ibid.*, p. 607.

au fameux Abba Mari de Lunel [1]. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce rabbin.

Plus connu est encore Don Vidal Salomon de Perpignan, en hébreu Menahem, fils de Salomon, ou plus simplement Meïri ; c'est l'auteur du *Bet Habehira*, commentaire des plus importants sur le Talmud. Voir sur lui, Neubauer, *Rabbins français*, p. 528, et Gross, *Gallia judaica*, p. 461 et suiv.

Ce rabbin, né à la fin de l'année 1249, comme il le rapporte à la fin de la préface de son Commentaire, assista à l'expulsion des Juifs du Midi ; il en parle dans la préface de son ouvrage intitulé קרית ספר. Il vivait donc encore en août 1306, date de cet exil. Il mourut, prétend-on, peu de mois après, et voici sur quoi se fonde cette assertion. Abba Mari de Lunel adressa à la communauté de Perpignan une lettre de condoléances à l'occasion de la mort de Meïri. Or, Abba Mari, après l'expulsion des Juifs de Montpellier, ayant élu domicile à Perpignan au mois de schebat 1307, sa lettre doit avoir été écrite avant cette date, c'est-à-dire entre août 1306 et janvier 1307. En outre, dans la même épître, Abba Mari déplore la mesure décrétée par le roi de Majorque contre les livres hébreux, mesure prise en 1306, au témoignage de Lévi ben Gerson (commentaire sur חקת).

Ces preuves n'avaient pas convaincu Graetz, arrêté par la souscription d'un manuscrit du משיב נפש, que l'auteur, le Méïri, déclare avoir terminé en heswan 5077, octobre-novembre 1316.

Ce traité, il est vrai, est consacré à la pénitence et, dans un autre de ses écrits, Meïri déclare avoir donné telle explication *dans sa jeunesse*, dans son ouvrage sur la pénitence. Or, si la date du משיב נפש est celle de la rédaction, notre auteur aurait eu alors soixante-neuf ans !

On voit comme le problème est obscur. Nos documents viennent l'embrouiller encore, car ils nous montrent Meïri, Don Vidal Salomon de Perpignan, agissant comme rabbin principal de la communauté de cette ville après *1311*. En outre, le début de sa lettre à Abraham de Montpellier où il parle des malheurs du temps pourrait viser la période qui suivit la néfaste année 1306.

D'autre part, l'humilité qu'il montre dans sa lettre à Abraham de Carpentras, s'accorde mal avec l'autorité dont il devait jouir à l'âge de soixante-quatre ans et après la composition de son *Bet Habehira*, qui produisit une vive sensation.

Y aurait-il eu à Perpignan deux Menahem Salomon, appelés tous les deux Don Vidal Salomon, c'est bien invraisemblable.

[1] *Minhat Kenaot*, p. 170 ; *Rabbins français*, p. 688.

Il faut donc en conclure que la date 1311 est une erreur de copiste. C'est la solution la plus simple.

S'il était besoin d'une confirmation de cette hypothèse, la considération suivante la fournirait. L'affaire dont il va être question dans le § V donna lieu aux Consultations simultanées d'Abba Mari de Lunel et d'Isaac b. Mardochée, lesquelles, comme nous le verrons, furent envoyées en janvier 1307. Or, à cette date, Abraham de Montpellier ne vivait plus, ainsi que le montre la lettre d'Isaac : le Meïri ne pouvait donc pas correspondre avec Abraham en 1311.

V. — Consultation de Sen Astruc (Abba Mari) de Lunel (f° 34 *b*).
Titre : תשובת החכם הכולל שן אשטרוק דלוניל על דברי הקלמנט.
Signature : אבא מרי בר' משה בר' יוסף ישי עמהן.

Une femme de mauvaise vie était venue dans une ville et avait reçu la visite de vauriens. L'un d'eux avait pris un objet sans valeur nommé קלמנט[1] et le lui avait donné en disant : אני נותן לך זה לשם קדושין, « Je te remets cela en gage de mariage. » Elle n'avait pas protesté et avait accepté ce gage en présence de deux témoins ; mais ceux-ci différaient sur la formule qu'il avait employée : l'un déclarait qu'il s'était servi de ces mots : בזה אני מקדש אותך, « Par ceci je te consacre. » Tous les deux, au surplus, disaient que tout cela n'avait été qu'un jeu. La question était de savoir si ce simulacre de mariage exigeait un acte de répudiation, étant donné que la formule n'était pas celle qui est en usage et que surtout manquait le mot לי « à moi », qui est indispensable.

Or cette question est précisément celle dont s'occupe R. Joseph b. Leb ; pour qu'il n'y ait pas de doute sur ce point, nous publions en appendice cette Consultation, qu'il suffira de confronter avec le texte que nous avons cité plus haut en note.

Jusqu'ici on ne connaissait en fait de Consultations d'Abba Mari — outre ses lettres du *Minhat Kenaot* — que celles qu'il échangea avec Salomon b. Adret, et une autre dont a parlé amplement M. Gross, dans cette *Revue*, t. IV, p. 203. Notre recueil en contient encore plusieurs. Le ms. d'Oxford en a conservé également quelques-unes.

VI. — Lettre adressée à Isaac, fils de Mardochée, par *Bonafoux de Viviers*. Le signataire remercie beaucoup Isaac de la réponse

[1] M. Paul Meyer, que nous avons consulté au sujet de ce mot, pense au terme *calament* « herbe à chat » (voir Reynouard, *Lexique roman*, II, 288).

qu'il a envoyée sur la question en litige. Tu nous as demandé de t'informer de l'opinion des contradicteurs et de la décision prise à ce sujet. Toute la réunion a été d'avis que la répudiation est inutile, et l'arrêt a été rendu en présence de toute la communauté. Mais l'honorable *Don Joseph* de *Caslar* et ses fils (הנעלה דון גוסף דקשלאר) s'y sont opposés. Nous leur avons montré la fragilité des arguments qu'ils invoquaient, et l'opinion contraire que tu as exprimée. Mais ils ne veulent rien entendre. Nous avons envoyé alors une lettre à Don Astruc de Lunel, le mardi, 26 tébèt, après avoir reçu ton mémoire. Tu recevras immédiatement communication de la réponse. — C'est précisément cette réponse qui figure au numéro précédent.

Bonafoux, continuant à discuter les questions soulevées par le cas en litige, invoque le commentaire de feu Abraham [1]. C'est probablement Abraham de Montpellier, dont nous avons parlé plus haut (nº III), et cette citation, en même temps qu'elle confirme l'existence d'un commentaire de ce rabbin, nous permet de supposer que Bonafoux était de Carpentras.

Justement Isaac, fils de Mardochée, avait prié son correspondant de lui faire connaître ce qu'avait écrit cet Abraham sur la matière.

Signature :

אני הכותב במצוותך מורי נחפז לטרדות משתוקק לשתות ממי בורך ולהתענג מזיו כבודך כי מפיך אנו חיים יגדיל תורתך התמימה ויאדיר היכול כחפץ קטן מקטני תלמידיך מצודה ועושה נאמן אהבתך בונפוש דיוויירש יץ.

Bonafoux ajoute, en post-scriptum, que cette affaire a donné lieu à toute sorte de controverses, ou plutôt de bavardages qui ne valent pas la peine d'être reproduits, qu'à sa première rencontre avec son correspondant, il lui dira la chose tout au long, ce qu'a écrit son frère et ce qui se sera passé de nouveau.

והרבה ספורים נפלו בענין זה לא ניתנו ליכתב מרוב הולשתם האמנם כשאזכה להתענג בראות פניך פני אלהים אודיעך הכל ברחבה ותראה מה שכתב אדני אחי ואודיעך מה יתחדש.

Le copiste — qui a colligé ces lettres — avait sous les yeux la lettre d'Isaac fils de Mardochée, car, après cette réponse de Bona-

[1] וכן מצינו בפרושי הרב מורנו החכם הכולל ר' אברהם ז"ל, fº 37. — Isaac de Lattès dit, en effet, qu'Abraham de Montpellier est l'auteur d'un commentaire sur trois parties du Talmud.

foux, il ajoute quelques mots qu'il a trouvés à la marge de la Consultation d'Isaac, écrits de sa main :

כתב הנכבד ר' יצחק בר מרדכי בגליון התשובה הנז'...

Bonafoux se réfère à une lettre de son correspondant Isaac b. Mardochée, et cette épître paraît avoir été omise dans notre recueil. Mais il n'en est rien. En effet, la question qui fait l'objet de cette discussion est traitée également dans le ms. d'Oxford, aux nos 77-81. Là il est même dit expressément que le fait avait eu lieu à Carpentras. Les nos 80 et 81 contenant la demande adressée à Abba Mari et la réponse de celui-ci (הדר ארלדי « résidant à Arles[1] »), correspondent exactement à notre no V. Or, le no 79, formé de la lettre d'Isaac Mardochée, est le double de la lettre dont notre ms. n'a conservé que la fin[2] (fo 28*a*) et cette épître elle-même est, comme on le verra plus loin, une réplique à la réponse de Bonafoux. Il y avait certainement, dans notre recueil, avant cette réplique la première réponse d'Isaac à la demande de son correspondant de Carpentras. Ce sont ces deux lettres d'Isaac qui forment les nos 78 et 79 du ms. d'Oxford.

Le nom de Bonafoux de Viviers est nouveau pour nous. Il y avait à Carpentras en 1400 un Durand de Viviers (Viviers-sur-Rhône, d'après M. Gross[3]). Inutile de relever tous les noms de Bonafoux qui dans la première partie du XIVe siècle vécurent dans le midi de la France, aucun ne coïncide certainement avec le nôtre[4].

Peut-être Don Joseph de Caslar (Caylar, Hérault) est-il le père d'Israël, fils de Joseph Halévi de Caslar, qui habitait Avignon en 1327.

Isaac, fils de Mardochée, le destinataire de cette lettre, comme nous le verrons par la suite, est l'auteur de la plupart des consultations conservées dans notre volume. Il est assez remarquable que jamais il n'y est nommé autrement, tandis qu'ailleurs il est

[1] Si Abba Mari était à Arles, au mois de tébet, comme il ne vint habiter cette ville qu'en 1306 et la quitta en schebat 1307, la Consultation doit donc être datée de janvier 1307.

[2] Voir Appendice, no VI.

[3] Voir *Revue*, XII, 196. M. Ad. Neubauer a analysé, dans cette *Revue*, t. X, p. 82, des pièces, datées d'Avignon 1578, signées entre autres par Isaac de ריוויאש. Est-ce la même localité? Le changement d'orthographe se justifierait par la modification de la prononciation. C'est ainsi que dans un document de l'année suivante (*ibid.*), Béziers, qui à l'origine était transcrit בדרש, s'orthographie ביזוז (ou plutôt ביזוז). Nous avons déjà vu cette orthographe dans le livre-journal de Ugo Teralh de 1322 (*Revue*, XXXVII, 260).

[4] Voir Neubauer, *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*, p. 761.

appelé Isaac fils de Mardochée Kimhi, et Maestre Petit de Nions; c'était l'arrière-petit-fils de David Kimhi. Dans le recueil des Consultations de Salomon b. Adret, avec qui il fut en correspondance, il est dit habiter Salon. C'est peut-être dans cette localité qu'il reçut la lettre de Bonafoux de Carpentras. Salon est tout près de Carpentras et d'Arles. Nous verrons par la suite qu'il était peut-être de Narbonne; il signe une fois une lettre adressée à Salomon ben Adret : Isaac, fils de Mardochée *de Narbonne*. Ces derniers mots, il est vrai, peuvent se rapporter uniquement au père. En tout cas, dans une autre lettre, il est dit expressément que l'un et l'autre habitaient cette ville. Narbonne était, du reste, la patrie d'adoption des Kimhides. — Isaac vivait encore en 1341 ou 1343 [1].

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

APPENDICE

I

זה טופס הכתב שלחו נכבדי קהל קרפינטראש
לנכבדי קהל פרפינאיין לחקור על ענין היבמה

אליכם אישים רודפי צדק תורת השם בלבם ראשי עם קדש הקהל הקדוש קהל פרפינאיין נקרא אנחנו צעירי הצאן קהל קרפינטראש שתעמידונו על אמתת דבר מענין שקרה במקומנו מאשה אחת שמה דורה אלמנת דון אשטרוג בן דון דוד דשנשאורני שהיה דר בלימוש ובשעת מיתת בעלה הנז' לא הניח בן ולא בת והיה לו אח אחיו מאביו הידה שמו מיימון ביהדותו לפי הנשמע ונמצא שאלמנתו דורה הנזכ' היתה זקוקה לזה האיש מאיימון אחי בעלה מאב, וזה שלש שנים עברו בחדש טבת שעבר משנת ע"א לפרט באתה אמה שמה מיירונאה לעיר קרפינטראש ושדכה לאיש אחד מנכבדי קהלנו ונשאה בחדש טבת הנזכר ולא הודיעוהו שנפלה לפני יבם מעולם אלא שהיתה אלמנת דון אשטרוג הנזכ', ויהי היום זה כמו חמשה עשר ימים בא הנה בחור אחד שמו דוינו דרודיש ואמר לנו שאחותו שמה אשטרוגה לפי הנשמע קבלה קדושין זה כמה מהאיש מאיימון הנז' ובראותו שזאת היבמה דורה הנזכרת נשאת חשב שמת מאיימון

[1] Voir Landshuth, *Amoudé Haaboda*, I, p. 124, Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 505; Gross, *Revue*, t. IV, p. 203, et *Gallia judaica*, p. 384; Neubauer, *Rabbins français*, p. 680 et *Ecrivains juifs français du XIV siècle*, p. 729.

הנז׳ ושדך אחותו אשטרוגה לאיש אחר ועמדה משדכת זה כמו (*sic*)
וכאשר חשב להשיאה לאיש אשר שדכה אמר לו האיש המשדך
שלא ישאנה עד ידע שמת אותו מאיימון אשר קדשה זה כמה
ויען לו דוינו הנזכר והלא יבמתו נשאת לאיש אחר בקרפינטראש והיא
לא הותרה בחליצה ודאי מת מאיימון היבם ויען לו המשדך לך
בקרפינטראש והודע זה הענין למיירונה אם דורה הנזכר׳ והודע
הענין גם כן לראשי קהל קרפינטראש וישאלו להן איך נשאת ואם
יחתמו לך ראשי הקהל שמת בבא הכתב אלי אדע מה אעשה, ובא
דוינו אצלנו וספר לנו כי היתה זקוקה ועמדנו נרעדים על אשר האם
ובתה העלימו ממנו ומבעלה הזיקה והשיאה עצמה בחזקת אלמנה
והפרשונה מבעלה עד אשר נדע אמתת הענין איך נשאת כי אמה
לא היתה בעיר והיא אמרה שאמה יודעת הענין בבירור, אחרי כן
באתה האם לפני ראשי הקהל ושאלו לה איך נשאת בתה והיא
היתה זקוקה למאיימון אח בעלה מאביו והשיבה כי דון בוניט דאגדי
העומד היום בפירפינאיין אמר לה ששמע מגוי אחד שמת אותו יבם
אחר שהמיר דתו בלימוש שגנב גניבה לגוי אחד מלימוש והלקוהו כל
כך עד שמת בלימוש תוך זמן מועט מחמת ההכאות ושאלו לה ראשי
הקהל אם באה דורה בתה עם זה האיש דון בוניט לבית דין והעיד
לה כך בפניהם והתירוה לינשא ואמרה להם לא כי די היה לי
במה שאמר לי דון בוניט הנזכ׳, אחרי כן במעמד ההוא בא עד אחד
והעיד בפני ראשי הקהל כי זה כמו שלש שנים אחר זמן שיצא קול
מזאת הגניבה בא אותו האיש המומר אשר היה נקרא שמו ביהדותו
מאימון בבית דודתו הנקראת נאשטרוגה לפי הנשמע שהיתה דרה
עם זה העד בחצר אחת ועמד שם נחבא כמו שמנה ימים והלך לו
לפי הנשמע באישפנייה, אחר כן שאלו לאם זה העד כדי לחוש יותר
בענין מה היא יודעת בזה הענין ואמרה להם כי אחר זמן רב
שנשמע שזאת דורה הנז׳ נשאת בא זה המומר הנזכ׳ בבית דודתו
בחצרם ועמד שם כמו שמנה ימים נחבא כמו שהעיד העד, אחר כן
שאלו לאבי העד כדי לחוש יותר בענין ואמר כי הוא היה בקרפינטראש
הפסח אחר שנשאת דורה בחדש טבת ואמר לאחותו כי הוא חושש
שיש בנשואי דורה הנזכרת איסור כי הוא חושב שהיבם חי לפי
הנשמע ואמרה לו אחותו אל תדבר מזה כי אינך יודע הדבר באמת,
ואמר כי כאשר שב בפירפינאיין שאלה לו מרת אשטרוגה הדרה
עמו בחצר אחת מה היא עושה אותה דורה הנזר׳ ויען לה כי היתה
לאיש ותמהה מאד לדבריו ואמרה לו ואיך נעשה זה הענין והלא
היבם המומר חי עדיין, על כן אתם רבותי (*sic*) המכובדים העמידונו
על אמתת אלו הענינים בכתבכם כפי מה שתוכלו לברר וללבן
הענינים ואחלי רבותינו לשאול האיש דון בוניט אם האמת כמו שספרה
בשמו האשה אם דורה אם יועיל או לא יועיל ועוד אנו מחליים פני
רבותינו שתודיעו לנו דעתכם בראיות מה שנסתפק לקצת אנשי עירנו
חכמים המה אם יבמה שנשאת לזר במאמר איש אחד או איש מפי
איש שלא ברשות ב״ד אם אחר שנשאת שלא ברשות ב״ד יקבלו ב״ד
עדות האיש ההוא או אותו איש מפי איש ויתירוה לבעלה ויהיה

עדותו כשנים כמבראשונה שלא יאסור אותה עוד עד אחר שיעיד אחר כן שהוא חי אם לא, ואתם אילי הארץ אדירי הצאן צאן קדשים תאירו עינינו בזה הענין ועיני המספקים מאשר שאלו והאמת והשלום ילוו עליכם כנפשכם וכנפש נאמני אהבתכם אחיכם צעירי הצאן קצת קהלת קרפינטראש הבאים על החתום.

II

וזה טופס הכתב השלוח מפרפינאיין לחכם הגדול הכולל ר׳ אברהם דמונפשלייר י״ץ

בהמיר ארץ במוט הרים בהכפל צרות שונות אין אחת פוטרת חברתה ומצוקים את אראלים מתחפלים תמיד זה לעמת זה יום ולילה לא ישבתו מרדף בלי חשך איש באחיהו ידבקו הוי חרב ליי לא השקוט אוי לצרה לא עמדה מלדת יום יום התחדש עדיה עד כי טח מראות עין כל משכיל נבער כל אדם מדעת לא יחוש ולא ירגש עד כלה ונחרצה תתך עכל שומם גם עתה בהקיף מצודו עד גבול מעלתכם שלחו עמדנו מרעידים בשמענו קול ממרום מעלתכם יגע עדינו ונבהל חשנו למלא האותכם ולהפיק רצונכם הגיע הנה שלוחכם יום ה׳ פרשת שופטים בערב וידי עסוקות בטרדות הזמן וכבוא השמש התבוננתי עד רחבי אגרתכם הנכבדת והראיתיה לקצת נכבדי קהלנו ומחרתו הייתי כמריח בדברים הנה והנה לראות אחרית דבר ויום א׳ התחלתי חקור דבר עם הסתר דבר והבאתי לפני בלט אותה אשטרוגה הנזכר׳ ככתבכם ואחותה שמה פיראה כי שמעתי היותה קובעת דירתה עמה והגידו לי ככל אשר ספרתם בכתבכם מפי העד לא הפילו דבר, אחר כן קראתי לאחיהן שמו אניוסי דשנשאורני והוא אדם הגון ויגד לי כמוה כמוהן ומתוך דבריו הרגשתי כי ידע בדברים אחד נכרי להם כשר לכל עדות שמו צחק דקשטל נוב הבאתיו בחדרי וספר לי כי הוא ראהו ודבר עמו מן הזמן המוגבל והנה, ועוד העידו הגבירות כי היה שרוי בחצרם באותו הפרק הנעלה דון משה דאגדי וביתו ושגם הם ידעו בדברים אך איננו אתנו, ואולם אחרי כן להפיק רצונכם דברתי אני ואחזה מרעי עם הנעלה דון בוניט דאגדי ובאמת הגיד כי שמע מפי גוי מסיח לפי תומו מיתת האיש ושהגיד זה לגבירה אם היבמה ושהוא סבור שעל פי עדותו נשאת היבמה אך לא היתה הסכמתנו לחתום מזה מעשה ב״ד מפני שהיה זה בעינינו כאטרוחי בי דינא[1] בכדי משתי סבות אחת מצד האמתלאות החזקות והוראת האמת בעשותו דרכו דרך סלולה ואף כי יאות בעין שכלכם להעשות כן לפי שורת הדין וההלכה עד נדע בזה רצונכם ובאשר יהיה שמה רוחכם ללכת הננו לכל אשר תגזורו, והשנים שאף מצד ההלכה אנו מפקפקים בה והוא שבענין מה ששאלתם יבמה שנשאת בעד אחד בלא הוראת ב״ד ורשותם אם אחר

[1] *Baba Kama*, 89 *b*. Les notes de ce paragraphe sont dues à M. L. Bank.

כן יקבלו ב"ד עדותו אם הועיל קבלתם כמבראשונה לעמוד במקום שנים שלא ליאסר עוד על פי עד אחד הבא אחריו, א'ע'פ שאין זכר לדבר בתלמוד ושאף בידינו אין ראיה מוכרחת על זה מכל מקום נראה לנו שקבלתם מועילה לכך מפני שלדעתנו כל שנשאת בעד אחד אף בלא רשות ב"ד נשואי היתר הם שא'ע'פ' שהיא צריכה היתר ב"ד דוקא לכתחילה שמא על הראיה הוא מעיד וב"ד צריכין לברר האיך ראה ואף כשמעיד מפי השמועה שאין צריך בדיקה בעדותם כלל[1] מכל מקום הערער מצוי הרבה כשנשאת מאליה יותר מכשנשאת על פי ב"ד אבל בדיעבד מיהא נשואין גמורים הם שאם לא כן כשאמרו בסוגיא פ' האשה קמא[2] קדושין ונשואין אין בה ופרשנא לה כגון שנשאת במזיד בלא שום עדות[3] מה צריך בכך הרי לדבריך אף כשנשאת בעד אחד כן כל שאין שם רשות בית דין וכן שאמרו שם בסוגיא[4] דקלא דבתר נשואין הכא במאי עסקינן כגון דאתאי לבי דינא ושרינן לה והאי לישנא ודאי משמע דאיכא דמנסבא בלא רשות ב"ד בעד אחד ומעתה אין קבלת ב"ד בעדות זה עכשיו אלא גלויי מילתא ובירור על מה שנעשה שכדין נעשה ואלו לא היו הנשואין גמורים עד שתהא שם רשות ב"ד נמצאו ב"ד עושין עכשיו את הנשואין נשואין ואין קבלתם עושה כלום למפרע אבל מאחר שהנשואין גמורים אין קבלתם עכשיו אלא גלויי מילתא, ואם אתם נסכמים בהפך זה מחסדכם להודיענו כשיזדמן ונשובה אליכם, אבל מה שאני מפקפק בענין זה הוא שהעדות שנשאת על פיו הוא מאותם שכשרים בעדות אשה לבד שהרי מפי הגוי[5] הוא והעד שמעיד שקיים הוא עד כשר לכל דבר, ואף מן הפסולים יש בו רוב דעות[6] ובאמת ראיתי מי שכתב בעד אומ' מת ונשאת ואחר כן בא עד אחד ואמ' לא מת שהדין בו שלא תצא מהתירה וכ"ש מנשואיה אע"פ שאנו מפרשים אותה בעדים שוים הוא הדין להותרה על פי אשה שלא תצא אף על ידי עד כשר שאף היא בכלל שהאמינה[7] תורה[8] והביא ראיה ממה שאמרו בכתובות[9] אני וחברתי טהורות ואמ' עד אחד את וחברתך טמאות איהי משתריא אפומה דידה וכו' וכן שבירושלמי[10] אמרו האיש מכחיש את האשה והאשה את האיש כלומ' ששוים הם ומכל מקום יש אומרים שכל שנשאת בעדות אשה תצא בעדות הכשר ואף הר"ם[11] כתבה כן אשה אומרת מת ונשאת ואחר כך בא עד כשר ואמ' לא מת תצא ואף רבינו מאיר בפ' האשה

[1] Voir *Yebamot*, fin; Maïmonide, *Hilkhot Guèrouschin*, XIII, 15.
[2] *Yebamot*, 92 *b*.
[3] *Yebamot*, 91 *a*.
[4] *Yebamot*, 92 *a*.
[5] *Ibid.*, 121 *b*.
[6] *Ibid.*, 88 *b*.
[7] *Ibid.*, 117 *b*.
[8] Voir נמוקי יוסף, *ad loam*.
[9] *Ibid.*, 23 *b*.
[10] *Sota*, VI, 4.
[11] *Hilkhot Guèrsuchin*, XII, 21.

קמא בסוגיא[1] דפסולי עדות דר' נחמיה כתבה בהדיא אלא שכתב שאם נצטרף עמה עבד או שפחה לא תצא וכן כתב שקרוב או פסול לענין זה כאשה וודאי הוא הדין לשומע מן הגוי ומכל מקום רוצה אני לעמוד על דעתכם ואף אני מתעורר בה על דבר אלא שאיני סומך בה אלא בידיעת סברתך עם הסכמת חכמיכם אם יבא עדות שמת לאחר נשואיה מה אתם דנים בה שא'ע'פ שבמשנתנו[2] אמרו בקיים היה באותה שעה ראשון ממזר וכו' ופירשנו בה דמכל מקום תצא וכל הדרכים האלו בה שמא ביבמה לא החמירו וכבר ראיתם מה שהביא הרי'אף בשם מר רב יהודאי ואף בקצת גמרות ישנות נמצא כן[3] בענין שאמרת יבמה שנשאת בלא חליצה להקל במקום שיש שם בנים וא'ע'פ ששאר הגאונים מיחו בדבריו וכמו שכתב הר'י'ף הרי לא מיח אלא במה שכתב שאם יש לה בנים לא תצא והא ודאי כנגד תלמוד שבידינו וכנגד הירושלמי כמו שכתוב בהלכות הרב אבל לענין מה שכתב דאי מיה יבם הותרה לו לא מיחו כלל ואע"ג דלגבי כהן אתמרא משום קמייתא הוא דבהא ודאי אף בישראל כן דלגבי הא ודאי ליכא לאיפלוגי ביניהו כלל ויראה שנאמן בזה כל עדות הכשר באשה[4] אלא שאין לבי סומך בה אף להוראה וכל שכן למעשה עד אדע הסכמתך כשיזדמן לידך אביאהו לידי, ואתה הגבור גודר פרץ משובב נתיבות שומר משמרת הקדש מקומם חרבות לך משפט הגאולה להוציא לאור תעלומות דברי ריבות אמת ומשפט שלום יסוב על ציר שעריך ותגזור אומר ויקם לך בזקניך ובנעריך כנפש אסיר תשוקתך נוטה כנהר שלומו מנחם בר' שלמה.

III

אחרי כן שלח אליו זה הקונדרס החכם הגדול
הכולל ר' אברהם דמונפסלייר י"ץ

לפי מה שכתבת אלופי דעתך היא שמי שבא ואמ' לאשה שהלך בעלה למדינת הים מת בעליך וסמכה דעתה על דברי האיש ההוא ונשאת שמותרת לזה שנשאה א'ע'פ שלא העיד לה בב"ד ולא התירוה ב"ד לינשא דלא בעינן רשות ב"ד כלומר היתר ב"ד ועדות האיש ההוא בב"ד אלא לינשא לכתחלה אבל אם נשאת מעצמה על דברי האיש שאמר לה שמת בעלה נשואיה נשואין ובעלה מותר בה והיא מותרת בבעלה, תמהתי מאד בזה...

[1] *Yebamot*, 88 *b*.
[2] *Yebamot*, x, 3.
[3] Les Tosafot, *Yebamōt*, 92 *b*, disent également : ויש ספרים שכתוב בהם לקמן כל לשון הלכות גדולות.
[4] Voir *Mischna Yebamot*, xv, 7.

IV

וזה הקונדרס שלח עוד החכם הגדול דון וידאל שלאמו לחכם הכולל ר׳ אברהם דמונפשלייר י״ץ על יד דוינו דרודיש

ברוך השם אשר נתן לנו מהלכים בהיכל קדשו ותפארתו היכל כלו אומר כבוד שם יבאו כל בשר באשר י״י׳ אתו מדי חדש בחדש ומדי שבת בשבתו שם עיני ולבי שם אתן את דודי כל הימים ואם חדלו ארחות׳ והולך נתיבות יהלך עליו אימים עד כי לא נוכל לדבר רק לעתים רחוקות ולקץ ימים נחכה ואם יתמהמה כי בא יבא דברו נראה אור במסתר פנים ואחר העלמו יפיץ ענן אורו הגיעתנו אגרתך הנכבדה יום שמיני לחג על שלחן וארוחה שמחנו כשמחה בקציר הוספנו שמחה קבלנוה במעל ידים כעולה וכמנחה ולא הקרה י״י לפנינו איש עתי עד עתה יקשיב אדננו דבר עבדו ובהזדמן שמחנו בפעלו ובמעשה ידיו נרנן זה היום קוינו לו נגילה ונשמחו בו.

קיר ושוע נכבד ואלוף הנה כתבתי אליך דעתי בענין יבמה שנשאת בעדות עד אחד בלא הוראת ב״ד ששאלתם כשיקבלו ב״ד את העדות אחר נשואיה אם יועיל כמבראשונה להיות במקום שנים שלא ליאסר עוד על פי עד אחד והשבתי שא׳ע׳פ שאין זכר לדבר בתלמוד ושאף בידינו אין ראיה מוכרחת על זה שנראה לי שכל זמן שהעדויות שוים קבלתם מועלת ומפני שמכל מקום הנשואין נשואי התר הם הכל כמו שכתבנו לפניך ואתה רבנו דנת מדברנו שמותרת לבעלה ושבעלה מותר בה אף קודם שיקבלו ב״ד את העדות ועד שלא נתברר להם הטענה שעליה נשאת...

ומה שתמהת בראיה שהבאתי מגרסא שבספרינו ושגרסא שלך היא גירסת ר׳ש׳י׳, באמת גירסא שלך היא בקצת ספרים שלנו גם כן ואף רבנו מאיר כתבה כן, ואף גירסא זו אינה קושיא לדברינו שאף זה לכתחלה הוא אלא שברוב גמרות שלנו נמצא כגירסא שכתבנו ויש לפנינו גמרא זקנה ומדוייקת הרבה ושיצאה מישיבת הר״אב״ד ז״ל ומוהגת בכתב ידו בכמה מקומות ונמצא זה בנוסח זה הכא במאי עסקינן כגון דאתאי לבי דינא ושרינן לה מהו דתימא כיון דלא אינסיבא כקלא דמקמי נשואין דמי ק׳מ׳ל ואף בפירושי ר״ש שלפנינו כתוב בנוסח[1] כגון דאתאי לבי דינא וכו׳ הואיל והוצרכה לבא לב״ד משמע דבחי מספקא ליה, נמצא גירסא שלנו ראיה וגירסא שלך אינה קושיא לדברינו...

אלא מוחזקני בך שאתה בקי בחדרי תלמוד ובסתרי גאונות והרי רוב גאונים פירשוה לענין לאסור על יבמה...

כבר הודעתיך שאני לא מצד ראיה אני אומר כן אלא ממה שרב

[1] C'est aussi la leçon des éditions : הואיל והוצרכה לבא לב״ד להתירה אלמא בחי הוה מספקנין ליה קודם נשואין והלכך כמי שיצא הקול מאותה שעה דמי קמ״ל.

יהודאי גאון ז"ל כתבה בהדיא כמו שהביא הריף את דבריו בפ' האשה רבה ושאף בקצת גמרות מדויקות כתוב כן בתוך הגמרא ושאף הר"ר"ף ז"ל שהצריך בסתירת קצת דבריו לא הגיהו בענין זה כלל נראה שאף הוא מסכים לדעתי בענין זה ואף בנימוקי קצת גאונים מצאתיה כן להדיא ומביאין כעין סעד לדבריהם שהרי משנת קיים הידה באותה שעה איירי בה נמי בדין יבם ולא איתמר בה בה (*sic*) דינא בקיים היתה באותה שעה אלא בבעל ואי לאו הכי הוא ליה לפרושה נמי ביבמה דהא איירי בה נמי בהדיא מתני'...

וסוף הדברים על הכל אני אומר שהכל תלוי בדעתך ובסברתך הנקיה והזכה אשר רחבה ונסבה למעלה כי מה האדם שיבא אחרי המלך את אשר כבר הורה זקן שקנה חכמה אנת מלכא מלכך ישפר עלנא אחר דבריך לא נשנה ובעצתך תנחנו, שלום רב לאוהבי תורתך הנפש מתעלה באהבתך מתנשא בתשוקתך כוסף ומשתוקק בהקיץ תמונתך כותב נחפז לחפזת השליח השלוח עדיכם נוטה אליך כנהר שלומו מנחם בר' שלמה ריה (רוח י"י תניחנו).

V

תשובת החכם הכולל שן אשטרוק דלוניל על דבר קדושי הקלמנט

אני איני כדאי שאתם שלחתם לי ידעתי אתכם שלמים בכל חכמה ובכל מדע שכלי ראיתי עמכם המדה גדושה לתורה ולתעודה יקדש הכלי שמעתי שמעכם סיני ועוקר הרים וטוחנין זה בזה בתוך הריפות בעלי ואם כן איפה כי הדברים מחוורים בעין שכלכם כשמלה מה לכם ולי, האוכלים למעדנים בשרא שמינא בי רבא יין ישן ותרנגולות פטומות בקיאים בחדרי תורה ואין לכם עסק במפורסמות מדוע באתם אלי לגדר את העצמות והנה שניתי מדותיכם והם תרומה מתרומות, ידעתי כי אינכם צריכים לזולתכם אף לאיש אשר כמוני ומפני כי יראתכם על פני אודיעכם דעתי. וסמוך לבי כי זכות הרבים תסייעני יען וביען אין מסרבין לגדול על כן אמרתי הנני הנני והרי[ני] דן לפניכם כאשר הראוני מן השמים. **שאלה** מעשה באשה אחת קדשה באת בעירנו ונכנסו אצלה חבורה אחת מאנשים פוחזים ואחד שהיה אצלה נטל קלמנט ונתנו ביד הקדשה לשם קדושין והעד האחד העיד שהוא נתן הקלמנט ואמר לה אני נותן לך זה לשם קדושין והיא שתקה וקבלה הקלמנט והעד השני העיד שהוא אמר לה בזה אני מקדש אותך והיא שתקה וקבלה הקלמנט ושניהם העידו שלא היה מדבר עמה כלל על עסקי גיוה וקדושיה, יורנו אם יש בזה ספק שיהיו ידים מוכיחות ע"כ. **תשובה** נראה בעיני שורת הדין שאין כאן ידים מוכיחות דלא עדיף לשון בזה אני מקדש אותך לדברי העד האחד ולשון אני נותן לך זה לשם קדושין לדברי העד השני מלשון הרי את מקודשת דאסקנין בפ"ק

דקדושין דהוו ידים שאין מוכיחות היכא דלא אמ' לי[1] א'ע'פ' שידענו
בבירור שהאיש והאשה נתכונו לשם קדושין כל שכן הכא שהאיש
והאשה והעד האחד עמהם אמרו כי כל דבריהם צחוק והתול, והני
עובדי בדפ"ק דקדושין[2] בכלהו גרסי' אי יהיבנא לך מקדשת לי
אי שדינא לך מקדשת לי אי משקינא לך מקדשת לי אבל היכא דלא
אמ' לי הוי ידים שאין מוכיחות לגמרי כיון שלא היו מדברים תחלה
בעסקי קדושיה ובידים שאין מוכיחות קימ' לן כשמואל[3] דמוקי
למתניתי' דהאומר אהא בפק' דנזיר[4] בשנזיר עובר לפניו ורבא נמי
הכי סבירא ליה בפק' דנדרים[5] ומוקי למילתיה אפי' לרבנן דפליגי
עליה דר' יהודה בפ' המגרש דלא בעינן ודן[6] דעד כאן לא קאמרי
רבנן אלא בגט דאין אדם מגרש אשת חברו אבל בעלמא מודו דלא
הויין ידים ושמואל לא מיבעיא בנזירות דספק נזירות להקל אמ'
לא הויין ידים אלא אפילו בנדרים דסתם נדרים להחמיר לא הויין
ידים דאמרינן בפק' דנדרים מודרני ממך מופרשני ממך וכו' ומוקי
לה שמואל[7] בכלן שאמ' שאני טועם לך וטעמא דמילתא התם משום
דבעינן ידים מוכיחות אבל היכא דלא אמ' שאני טועם לך הוו ידים
מוכיחות ומותר ליהנות ממנו הכא נמי בנדון שלפנינו דהוו ידים
שאין מוכיחות אפי' גט אינה צריכה כן נראה בעיני שורת הדין אבל
לרוחא דמילתא וכדי שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בענינים אלו
טוב להחמיר עליה ולהצריכה גט והמחמיר בזה תבא עליו ברכה.

שאלה[8] שאלנו לעדים אם נתיחדו שניהם אחר זה והשיבו שראו
שנתיחדו שניהם האיש והאשה ושאלנו להם אם היה שום ספור
ביניהם אחר נתינת הקדושין קודם היחוד והשיבו כי תכף שנתן לה
הקלמנט הוכיחו אחד מחבריו אמר לו מה עשית והשיב לו אחד מן
העדים אין חשש בזה כי הזכרת הקדושין דכך צחוק ואמרה האשה
חלילה לי להתקדש לו כי כל דברינו צחוק גם המקדש אמר איני מכוון
לקדושין, יורנו בזה היחוד אי אמרינ' ביה הן הן עדי יחוד הן הן
עדי ביאה אם לאו ואפי' ראו העדים שנבעלה אי אמרינן בזה אין
אדם עושה בעילתו בעילת זנות אם לאו. **תשובה** נראה בעיני דבר ברור
כי מאחר שלא היו מדברים על עסקי קדושין קודם היחוד לא
מיבעיא בראוה עדים שנתיחדה אלא אפי' ראוה שנבעלה אין אומרין
בזו אין אדם עושה בעליתו בעילת זנות שלא מצינו בשום מקום שנאמר
זה אלא במקדש בפחות משוה פרוטה ובעל אינמי במקדש על תנאי ובעל
אינמי בהמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי אבל בעלמא לא וכל שכן
בזו שהיא קדשה וכל ביאותיה זנות, כך דעתי נוטה ושלום לכם

[1] *Kiddouschin*, 5 *b*.
[2] *Ibid.*, 9 *a*.
[3] *Ibid.*, 5 *b*.
[4] *Nazir*, 2 *b*.
[5] *Nedarim*, 5 *b*.
[6] *Guittin*, 85 *b*.
[7] *Nedarim*, 5 *a*.
[8] Dans le ms. d'Oxford cette question forme un paragragraphe séparé du précédent.

כנפשכם ונפש איש בריתכם נאמן אהבתכם אבא מרי בר׳ משה בר׳ יוסף ישי עמהן.

VI

(f° 28 *a*[1]) ... ומה שנחלקתם במלוה ופחות משוה פרוטה וכתבת שהטעם בנתגרשה מן האירוסין מפני שאין לבו גס בה ולא קדמו שום קדושין שיורה שיהא מחזר אחריה לקדשה ודאי הוא שקדם לה מה שיורה כן עד שאם נבעלה תועיל קדימת אותן קדושין וא׳ע׳פ׳ שפסקו להורות שהוא מחזר לקדשה כמו שמוכחת הסוגיא, וכשאתה מקיש בין המעשה הגמור שפסק ובין המעשה החלוש והגרוע שלא פסק אז תרגיש בהשואתם, וידוע במקדש בביאה שצריך שיאמר הרי את מקודשת לי בביאה זו בפני עדים בשאין שם דבר שיכריחנו להאמין שהוא בועל עם קדמת מה שימלט מבעילת זנות, ומה שכתב החכם נ״ע בעד אומ נתקדשה וכו׳ לא תנשא כלומר לא שנינן בהנחה דחד סהדא למנסבה דלמא איהי מודיא עכ׳ הלשון[2] ודאי הוא שלשון לא תנשא הוא שאנו אומרים לה שלא תנשא כששואלת הוראה על זה ואומרת שלא נתקדשה ומה מקום תמצא להוראת לא תנשא, ודע זה, ורבנו אפרים ביארה בפנים אחרים ואם דבריו אצלכם שם תמצאו הצרך יצרך יוצרך כנפש אוהבך לאמונה יצחק בר׳ מרדכי נע׳.

[1] C'est la fin d'une Consultation dont le commencement a disparu avec les vingt-sept premiers feuillets du ms. Cette réponse devrait suivre la lettre de Bonafoux de Viviers qui occupe les ff°s 36 et 37. C'est à cette lettre, en effet, qu'Isaac b. Mardochée répond. Elle est ainsi conçue, pour ce qui a trait à ce point (37 *a*) : האמנם אדני במה שכתבת דבמקדש במלוה או בפחות משוה פרוטה בעינן בעל ודאי ולא אמרינן בזה הן עדי יחוד הן עדי ביאה כן דעת רבותי שבחבורה וחלקנו בזה מיום ה׳ עבר כי דעת תלמידך מפקפק מעט בזה ונראה לעניות דעתי דבזה אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה והראיה בזה שלא ביארו בתלמוד דלא אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה אלא בנתגרשה מן האירוסין מפני שאין לבו גס בה ולא קדמו שום קדושי׳ שיורה שהיה מחזר אחריה לקדש...

[2] Ces mots sont la répétition d'une citation faite (37 *b*) par Bonafoux du commentaire d'Abraham de Montpellier, qu'Isaac lui avait demandé de lui faire connaître.

UN COMMENCEMENT D'INSURRECTION

AU QUARTIER JUIF D'AVIGNON

AU XVIIe SIÈCLE

On connaît, par les excellentes études de M. Léon Bardinet, l'organisation de la juiverie d'Avignon [1]. Cette carrière formait une sorte de petit État placé sous la haute surveillance du viguier, représentant du légat et du souverain pontife ; elle avait à sa tête un conseil ou parlement, tantôt de quinze, tantôt de douze membres, qui représentaient par tiers les trois classes du peuple : la grande, la moyenne et la petite main. Ce parlement faisait les lois ou *ascamoth*, nommait les fonctionnaires, veillait au bien-être matériel et moral de la carrière et votait les impôts.

Les impôts étaient progressifs et frappaient, non les personnes, mais les biens. La progression varia avec les circonstances, mais le principe même semblait immuable ; il paraissait aussi ancien que la carrière et répondait aux tendances démocratiques et égalitaires des Juifs. La justification en était, d'ailleurs, fondée sur ce seul fait, que la communauté était souvent obligée d'acheter à prix d'argent le droit d'exister. La contribution de chaque Juif devait donc être proportionnelle au bénéfice que lui rapportait sa présence dans la ville. Tout le monde s'accordait sur ce point. Et, en effet, pendant de longs siècles, malgré toutes les difficultés et tous les scandales provoqués par la taxation, personne ne s'était jamais insurgé contre le principe même de l'impôt progressif sur la richesse.

Pourtant, dans le courant du XVIIe siècle, les conseillers et bailons, rompant avec toutes les traditions de la juiverie, essayèrent, par un véritable coup de force, d'y introduire l'impôt personnel.

[1] *Revue*, t. I, p. 266 et suiv.

Nous montrerons par des documents comment une telle mesure fut prise et comment elle fut combattue [1].

En 1642, un nouveau parlement arrivait aux affaires ; il avait été élu, selon la coutume, par les conseillers sortants, qui, de par les ascamoth, avaient le droit de désigner leurs successeurs. A la tête du nouveau conseil se trouvaient les quatre Juifs les plus aisés de la carrière ; ceux-ci ne tardèrent pas, grâce à leur fortune, à exercer une influence toute-puissante sur leurs collègues. Le système d'impôts en usage était loin d'avoir leurs sympathies, car il les frappait durement, en les obligeant à verser régulièrement de fortes sommes dans la caisse du fisc. Aussi se hâtèrent-ils de profiter de leur pouvoir passager pour abolir à tout jamais l'impôt progressif et lui substituer l'impôt personnel. La réforme était urgente ; en l'année 1643, en effet, les Juifs d'Avignon avaient à payer de fortes redevances et de gros arrérages pour les dettes contractées pendant les épidémies et fléaux qui venaient de ravager le pays. Ils décidèrent donc de changer radicalement les statuts de la carrière et de donner ainsi, par un moyen détourné, satisfaction, non seulement à leur égoïsme, mais encore à leurs ambitions, en interdisant pour toujours l'entrée du conseil aux Juifs pauvres. Sans se laisser arrêter par de vains scrupules, ils élevèrent le cens électoral [2] et statuèrent que, pour être électeur de la troisième classe, il fallait avoir une fortune minimum de 100 livres ; que, pour être électeur de la deuxième classe, il fallait une fortune minimum de 200 livres et, pour être électeur de la première classe, 300 livres. C'était supprimer du corps électoral toute la troisième classe et rendre inéligibles les trois quarts des habitants de la carrière qui y étaient compris ; c'était aussi livrer la juiverie à l'arbitraire de quelques familles aisées ou riches.

Bien plus, même les représentants du suffrage ainsi restreint n'étaient plus égaux d'après les nouveaux statuts, car les huit députés de la deuxième et de la troisième mains avaient beau combattre une proposition financière et s'y opposer par leurs votes, elle n'en faisait pas moins loi lorsqu'elle avait l'approbation des quatre conseillers de la première main et des deux contribuables « les plus hauts du manifeste ». La première classe devenait ainsi maî-

[1] Toutes les pièces qui nous ont servi pour faire ce travail forment un cahier compris dans la liasse E 11 des Archives de Vaucluse.

[2] Le suffrage strictement universel n'a jamais existé chez les Juifs d'Avignon. Pour être électeur de la troisième classe, il fallait, avant la réforme susdite, une fortune de 20 à 100 livres ; la seconde classe comprenait les fortunes de 100 à 200 livres, et la première les fortunes au delà de 200 livres.

tresse absolue du budget. La carrière était leur chose et ils pouvaient en disposer selon leur bon plaisir. D'autant plus que les nouveaux bailons avaient choisi comme secrétaire un homme à leur dévotion, parent et ami des plus riches contribuables de la carrière. Enfin, un article additionnel réprimait toute velléité de protestation, en menaçant des foudres de l'excommunication quiconque serait tenté d'élever la moindre critique contre les nouvelles ordonnances.

Comme on le voit, tout était admirablement combiné, et les bailons étaient en droit de croire leur œuvre durable.

Il n'en était cependant rien. L'article même qui, aux yeux des bailons, rendait leurs statuts inattaquables, souleva la défiance générale et provoqua dans la juiverie un véritable mouvement de révolte. A peine en eut-on connaissance, qu'un grand nombre de mécontents, unis par une égale exaspération, introduisirent une instance auprès du viguier, leur juge naturel, afin de pouvoir « ouvrir leur bouche pour dire leurs raisons sur les griefs qui sont dans lesdits statuts ». En même temps, ils se plaignirent amèrement de la conduite de quelques riches qui s'étaient emparés du gouvernement dans un but intéressé, commettaient des dilapidations de toute nature et ruinaient les pauvres Juifs de leur carrière. Ils demandèrent aussi, et avec insistance, la vérification des livres du conseil. A ces véhémentes attaques, les bailons répondirent en affirmant la pureté de leurs intentions, l'intégrité de leur administration, et essayèrent de justifier leur réforme par l'article 72 des anciens statuts ainsi conçu : « Quand arrive à faire quelque dépense extraordinaire, les gens du conseil la concluront et la feront par voie de capage. » Ils s'opposaient, par conséquent, de toutes leurs forces, à la vérification de leurs comptes.

Cependant, malgré cette fin de non-recevoir, le viguier, qui, dans toute cette affaire, paraît avoir obéi aux sentiments les plus droits, décida de se rendre personnellement avec deux assesseurs à la carrière pour examiner les livres et faire une enquête sur les plaintes des Juifs.

Il arriva bientôt à l'« escole » et, à sa stupéfaction, il trouva tout le quartier en insurrection. « Lors est arrivé une grande quantité de Juifs, criant tous fort : M. le viguier, nous vous prions faire oster l'herem (excommunication) apposé à nos ascamoths, afin que nous puissions dire nos griefs et nos raisons et avoir justice; tout le pauvre peuple est ruiné et perdu à cause que quatre ou cinq des plus riches ont usurpé le gouvernement. » Aussi, le viguier, « voyant une si grande multitude de Juifs qui étaient beaucoup plus que la moitié et voire deux tiers des habitants de ladite car-

rière, ordonne à un rabbin, nommé Cassin del Puget, d'oster l'herem, ayant au préalable crié à haulte et intelligible voix à tous les Juifs qui étaient là assemblés de lever la main qui voudraient consentir que l'herem soit osté. »

Soixante-dix-neuf hommes levèrent la main. Et le rabbin, sur l'ordre du viguier, ôta l'herem et par ce moyen ouvrit la bouche aux Juifs. De quoi, lesdits Juifs, par l'organe de leur avocat Bouchard, rendirent grâce au viguier [1].

Ce n'était que la première partie de la tâche du viguier. Le herem enlevé, il voulait se rendre compte par lui-même de la gestion administrative des bailons. Mais les livres de la communauté se trouvaient dans un local fermé à clef. En vain le magistrat dépêcha un courrier au domicile des bailons, dépositaires des clefs. Ils étaient introuvables, et le courrier revint bientôt, disant que les conseillers s'étaient cachés. Malgré leur absence, le viguier requit un serrurier et fit forcer la porte. Mais une nouvelle difficulté surgit : les livres étaient dans une caisse à triple serrure. Le viguier y fit mettre des scellés et se retira, non sans avoir jugé sévèrement les procédés des conseillers.

Leurs menées louches eurent, d'ailleurs, de graves conséquences. D'abord, elles augmentèrent encore l'indignation générale ; puis, elles introduisirent la division au sein même du conseil. En effet, dès le lendemain, deux représentants de la main moyenne, Mossé de Valabrègue et Eléazar del Puget, rompirent toute solidarité avec leurs collègues et se rangèrent ouvertement du côté des protestataires. Un jour plus tard, Jacassue de Lattes et David Gard suivirent leur exemple. Ces quatre bailons devinrent désormais les chefs des mécontents et soutinrent avec énergie leurs revendications.

Malgré cet appui inespéré, « la cause du pauvre peuple » n'était pas encore gagnée, car la défection de quelques-uns des leurs, au lieu de l'amollir, exaspéra la résistance des autres bailons. Mais leur cause étant mauvaise, ils n'osaient lutter de front. Aussi eurent-ils recours à la procédure. L'impartialité du viguier leur paraissant suspecte, ils en appelèrent de sa juridiction à celle du vice-légat. Mais celui-ci les renvoya devant leur juge naturel. Battus de ce côté et après avoir fait défaut devant le tribunal du viguier sous les prétextes les plus saugrenus, ils résolurent, après de longues hésitations, de soumettre le jugement du vice-légat à l'examen du Souverain pontife.

On était au 18 juin et, depuis le 23 avril, l'affaire avait occupé

[1] Nous publions aux pièces justificatives la liste des protestataires. On constatera qu'ils n'étaient qu'au nombre de soixante-seize.

presque toutes les audiences du viguier et une partie de celles du vice-légat. Un procès de cette importance n'était pas sans occasionner de grands frais. A qui incomberaient-ils, voilà ce qu'on se demandait, non sans inquiétude du côté de l'opposition. Même dans le cas où les réclamations et les griefs des mécontents, c'est-à-dire de la majorité des habitants de la carrière, seraient reconnus justes et valables, les bailons n'en étaient pas moins les représentants officiels de la juiverie et, en tant que tels, leurs actes n'engageaient-ils pas tous les citoyens de la carrière? Et, en fait, c'étaient bien là les intentions des bailons; leur avocat l'avait proclamé publiquement. De sorte que le procès, quelle qu'en fût l'issue, était désastreux pour les plaignants.

Pour éclaircir ce point de droit, l'opposition porta la question devant le viguier. Celui-ci, toujours empressé, se rendit avec quelques gens « à l'azara de l'escole ». Il y trouva une grande quantité de Juifs « criant à la coutume des Juifs ». Les vociférations y furent si assourdissantes, que le magistrat se vit contraint d'expulser tous ceux qui n'étaient pas du conseil, « afin de pouvoir entendre paisiblement les parties ». L'ordre et le silence obtenus, l'avocat de la majorité des bailons prit la parole. Fidèle à sa tactique, il s'éleva avec véhémence contre les procédés du viguier, contesta sa compétence et finalement demanda l'ajournement de la cause sous le prétexte qu'elle serait portée devant le vice-légat. En même temps, il se permit de rappeler au magistrat le respect dû à son supérieur. Mais le viguier, l'interrompant brusquement, lui fit observer « qu'il sçait l'honneur et le respect qu'il faut porter à Monseigneur le vice-légat, néangmoins il veut entendre les dires et raisons des particuliers et après y pourvoira ce qu'il verra à faire ». Comme l'avocat voulait répliquer, le viguier le pria de se retirer. Cet incident terminé, Mossé de Valabrègue et Eléazar del Puget, deux des conseillers dissidents, exposèrent l'affaire et demandèrent au viguier d'ordonner un vote afin qu'on connût les bailons qui approuvaient le procès. Ainsi, on pourrait, le moment venu, les rendre responsables des frais engagés. Malgré les protestations et les menaces de Mossé de Monteux, Mordechai del Puget, Bénestruc de Carcassonne et Lion de Milhaud, le viguier adopta les conclusions des porte-parole de l'opposition. Le vote auquel on procéda immédiatement fut désastreux pour les quatre bailons de la première main, en réalité seuls auteurs des nouveaux statuts. Sur douze votants, quatre seulement, c'est-à-dire les bailons de la première main, approuvèrent le procès, sept votèrent contre et un fit une déclaration verbale approuvant certains articles et en réprouvant certains autres.

Là s'arrêtent nos documents. Mais tout nous porte à croire qu'après cette séance, qui révéla d'une façon si évidente les vrais sentiments de la majorité du conseil dominé par l'influence égoïste de quatre collègues riches, une transaction intervint donnant définitivement satisfaction aux exigences légitimes des mécontents.

Nous donnons ci-après les raisons et griefs des deux parties, tels qu'ils ont été rédigés par leurs avocats respectifs. Ces mémoires ne sont que le résumé des dépositions individuelles.

JULES BAUER.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

ROLE DE TOUTS LES JUIFS QUI ONT DEMANDÉ LE CHANGEMENT DES STATUTS.

1 Jacassue Dole,
2 Moussé Gaz,
3 Aron de Meyrargues,
4 Boniace Profa,
5 Mordacay Cassin,
6 Jacob Petit,
7 Bendit de Meraides,
8 David Ravel,
9 Jacassue de Sazia,
10 Isaï de Bèze,
11 Samuel de Carcassonne, dict Montauban,
12 Isac Mossé,
13 Abram Mossé,
14 Lion Mossé,
15 Mordecay Mossé,
16 Israel de Lunel,
17 Samuel de Carcassonne le Jeusne,
18 Mordecay Naquet,
19 Boudi Naquet,
20 Mossé Naquet,
21 Jacob Naquet,
22 Efram de Carcassonne,
23 Jacassue de Milhaud,
24 Vidau de Carcassonne,
25 Lyon Roget,
26 Moussé Rouget,
27 Saul Profa,
28 Jacassue Rogier,
29 Abram Astruc,
30 Isac de Carcassonne,
31 Alissa de Carcassonne,
32 Elie de Carcassonne,
33 Mordacai de la Garde,
34 Salomon de Pampalone,
35 Abram Petit,
36 Jacassue de Lates,
37 Elie de Viviers,
38 Jassé de Perpignan,
39 Isac Rogier,
40 Davin Profa,
41 Massé de Perpignan,
42 David Alta,
43 Isac Alta,
44 Abram Tossane,

45 Moussé del Puget,
46 Mordacay del Puget le jeune,
47 Jacob del Puget,
48 Israel Profa,
49 Jonatam Profa,
50 Jassé de Milhaud,
51 Samuel de Milhaud,
52 Samuel Rogier,
53 David Rogier,
54 Jacob Rogier,
55 Jacob Naquet,
56 Mossé Naquet,
57 Boudi Naquet,
58 Salomon Petit,
59 Jacob Petit,
60 Israel Petit,
61 Ain Petit,
62 Jacassue Ravel,
63 Abram Ravel,
64 Davin Ravel,
65 Judas Ravel,
66 Israel de Cortezon,
67 Salomon de Milhaud,
68 Moussé de Carcassonne,
69 Jacassue de Carcassonne,
70 Boudic Naquet,
71 Jossé de Sazia,
72 Jacassue de Sazia, dict Gratiou,
73 Boudi Naquet,
74 Samuel Naquet,
75 Natan Gaz,
76 Aron Rogier.

II

Griefs des opposants.

.....Premièrement, par la création des bailons et conseillers seroit notoirement iceux articles être ambitieux et injustes. Car par lesdits nouveaux articles et au septième d'iceux..... a été statué que nul ne seroit de la première main qui ne fust en son manifeste couché pour trois cents livres, qui sont 600 v. Et de même, nul ne seroit de la seconde main qui ne fut couché en son manifeste pour deux cents livres ; et aussi nul ne seroit reçu à la troisième ou petite main qui ne fut couché en son manifeste pour cent livres, là ou auparavant la petite main estoit de quelques livres jusqu'à cent, et la seconde estoit de cent et une livres jusqu'à deux cents livres et la troisième et grande main estoit de deux cent et une livres jusques à plus.

Lequel changement de main est grandement préjudiciable au public et aux particuliers parce que par ce moyen il n'y auroit que sept qui puissent être de la grande main, desquels sept il y en a trois qui sont frères et par ainsi la grande main seroit reduite à quatre qui seroient continuellement du Conseil.

Veu que par iceux nouveaux articles est porté que en faisant le nouveau Conseil on peut retenir six des vieux conseillers et par ce moyen se trouveroit que lesdits quatre seroient perpétuellement dans le Conseil.

Laquelle raison et inconvénient auroit lieu pour la seconde et troisième main parce que en la façon que les mains ont été changées, il n'y a que quatre juifs qui puissent être de la seconde main.

Et pour la petite main, il n'y auroit que huit ou neuf juifs, desquels

il y en a quelques uns qui sont suspects et par conséquent en sont exclus et par ainsi ne resteroit que le nombre de quatre ou cinq, lesquels avec les quatre de la première et quatre de la seconde seroient les maistres absolus de toutes sortes d'affaires, veu que le Conseil n'est composé que de douze conseillers.

Il y a aussi un autre grand intérêt de ladite carrière, parce que ceux de la première main paient le capage de soixante sous, ceux de la seconde de quarante, ceux de la troisième de vingt sous et le même est gardé pour les aumônes.

Tellement que diminuant le nombre des personnes qui peuvent entrer respectivement auxdits mains on diminue l'exaction que la carrière faisoit pour raison desdits capages et aumônes.

Toutes lesquelles nouveautés ont été introduites par quelques uns qui veulent absolument gouverner et empêcher que leur mauvais mesnage ne soit découvert, et qu'on ne poursuive les procès qui sont pendants contre eux ou contre leurs proches parents et particulièrement contre feu Abraham de Montels, auquel procès la communauté y est intéressée pour plusieurs très grandes et notables sommes.

Et pour empêcher telles fraudes et ambitions semble estre plus à propos que aux nouvelles élections des gens de leur Conseil, fut procédé par voie de sort, comme se fait en la carrière des Juifs de Carpentras, et que les mains fussent confirmées et ordonnées au même estat qu'elles fussent aux précédentes escamots, et si on ne faict ledit reglement en la façon cy exprimée et demandée, on bannit environ quatre vingt familles d'iceux juifs de pouvoir jamais avoir part ou connaissance des affaires de ladite carrière.

En second lieu disent que le dix huitième article est grandement ambitieux et injuste parce que par iceluy est posé que personne ne pourra aller contre les conclusions du Conseil pourveu que quatre des conseillers de la première main et hors du Conseil, deux qui sont les plus hauts du manifeste aient faict lesdites conclusions. Ce que seroit notoirement injuste et ambitieux, parce que lesdites conclusions et délibérations se doibvent faire par pluralité de voix et estant leur Conseil composé de douze conseillers, il faudroit que lesdites délibérations s'y fissent par l'opinion de sept, là où on les veult faire par l'opinion de quatre et on donne tout le pouvoir aux riches, lesquels infailliblement s'advantageront en toutes choses pour surcharger les pauvres et faire que les charges réelles soient personnelles.

D'ailleurs l'injustice dudit article est très manifeste en ce que on oste et empesche le recours au supérieur, chose laquelle est contre toutes les lois divines et humaines et même en ce qu'il y a de l'intérest du prince qui ne permet semblable introduction et écoute ceux qui proposent les raisons justes et équitables ; que si ledit article étoit receu, la porte serait fermée de pouvoir recourir au prince ou autres supérieurs.

En troisième lieu, l'article cinquante est notoirement ambitieux et injuste parce que par iceluy est introduite une nouvelle peyne pour les affaires et causes passées, ce qu'est contre les dispositions du droit, parce que les lois et estatuts ne peuvent avoir aucun lien ni aucune force que pour l'advenir et non pour le passé.

En outre, par le même article semble qu'on ouvre la porte à mille confusions ou désordres parce qu'on donne le pouvoir aux estimateurs ou députés de faire leur rapport ou estime selon leur caprice ou fantaisie et de cottiser un homme, non selon la faculté de ses biens mais à leur volonté et présomption, ce qu'est contre tout droit et raison, parce que personne ne doit être cottisé que selon la faculté de ses biens.

Ne sert de dire que cela se fait en haine de ceux qui commettent fraude, parce que est répondu que qui fera quelque faute doit être chastié selon son démérite et n'est pas pour cela à dire qu'il doibve être cotisé pour plus de ce qui est de ses facultés ou de ses biens, et si celuy-la fait faute, il ne faut pas pour cela faire une autre faute et le cotiser au dessus de ses facultés.

Et ce qui est encore plus injuste et ambitieux, c'est qu'on oste le moyen à celui qui sera..... de pouvoir recourir et se défendre, ce qui est notoirement contre le droit de nature, et par ce moyen on donne le pouvoir aux juifs députés de juger souverainement, ce qui n'appartient qu'au prince souverain.

En quatrième lieu, l'article soixante deux est aussi notoirement ambitieux et injuste, parce que par iceluy est porté que en cas qu'il faille faire quelque nouvelle dépense, le paiement et cotisation d'icelle se fera par voie de capage égal et se exigera et imposera par teste et non selon la faculté des biens, ce qui est contre tout droit et raison, parce que les charges réelles doivent être supportées et payées à tant pour livre et non à tant pour teste.

Joint aussi que dans le même article et autres précédents vieux articles, les capages ne se paient également, mais que la première paie soixante souls, la seconde en paie quarante et la petite main vingt. Et maintenant, en suite dudit soixante deuxième article tous les capages seroient égaux et toutes les despenses se rejecteroient sur les pauvres, ce que est contre toute sorte de droict et équité.

En cinquiesme lieu le septante huictiesme article est notoirement ambitieux et grandement dommageable à ladite carrière et autres, grand et injuste profit de Manoa de Carcassonne contre la teneur d'une ordonnance rendue en faveur de ladite carrière par monseigneur le vice légat; et ledit article et autres ont été faicts par induction et séduction et les faiseurs d'articles ont été subornés et corrompus par ledit Manoa, estant véritable en fait que iceluy Manoa, avant que les députés s'assemblassent, fit jurer lesdits députés et leur promettre moyennant serrement qu'ils ne feroient rien autre que ce que iceluy Manoa trouveroit bon; ce que soit dit sans avoir intention d'injurier personne, mais tant seulement pour défendre le

droit de ladite communauté et des pauvres juifs qui ont été maltraités par ledit Manoa.

En sixième lieu, que le cent et vingtième article disent que Jacob de Monteux et par iceluy article a été député secretaire ne peut exercer ladite charge.

Primo, parce que il est grandement suspect et la carrière d'iceux juifs a un grand procès avec feu Abraham de Monteux, frère dudit Jacob, comme aussi iceluy Jacob est beau frère dudit Manoa, avec lequel ladite communauté a beaucoup d'affaires a desmêler, et de mesme iceluy Jacob est père de Moussé de Monteux. Lequel Moussié et Manoa sont les deux qui ont le plus gros manifeste et veulent s'advantager et empiéter sur les pauvres de ladite carrière et par conséquent n'est raisonnable que les affaires passent toutes dans leurs mains.

Secundo. La coustume a toujours été que le secretaire ne soit perpetuel mais amovible ou annuel, mais lesdits Manoa et Moussié ont affaicté d'avoir leur dit père et beau père pour secretaires, pour pouvoir faire coucher par escrit les conclusions à leur mode et faire passer leur mauvais mesnage et artifices au très grand préjudice des pauvres.

Tertio, et se voit clairement qu'il y a de l'intelligence et mauvais mesnage parce que le secretaire n'a que deux escus de gages et néanmoins ladite carrière (?) a payé pour ledit Jacob et à son défaut plus de huit escus à celuy qui a escript à sa place.

Et tout ce dessus disent et advancent, sauf d'y ajouter ou diminuer, protestant que tout ce qu'ils ont dit ou diront est sans intention d'injurier personne, et demandent leur estre dict droict, non seulement en la manière cy dessus spécifiée, mais encore en toute autre meilleure voye et moyen que faire se peust et doibt, implorant l'office et ayde de Monsieur le viguier et le priant d'avoir compassion des pauvres, que à l'advenir le peuple ne soit continuellement et successivement chargé de tant d'impositions, et que pour une fois on sorte de tant de misère, il sembleroit estre plus à propos de penser à l'extinction des debtes, desquelles ladite carrière est grandement oppressée ; et faisant un mespartiment de quatre à cinq mille escus par an dans quelques années, on pourroit sortir des debtes et le pauvre peuple seroit deschargé de tant de tailles, emprunts et despenses, qu'il convient faire journellement ; et si on s'incommodoit pour quelques années, on s'accomoderoit pour tout le reste de leur vie. Et les enfants et postérité desdits juifs se trouveroient hors de captivité et de misère.

Requièrent encore les comptes de ceux qui ont administré les deniers et affaires de ladite carrière estre rendus, et c'est depuis quatre ou cinq ans de ça, attendu qu'iceux opposants sont prest vérifier et faire voir par ladite revision qu'il y a de très mauvais mesnage et perte au préjudice de ladite carrière de quatre ou cinq mille escus, qui ont esté empruntés durant ledit temps et on ne sait à quoy ont esté employés.

III

RÉPONSE DES BAILONS.

La commune sive carrière des Juifs d'Avignon et pour icelle le soussigné advance, les raisons et exceptions suivantes en la meilleure forme et a toutes meilleures fins contre les particuliers de ladite carrière qui se sont rendus opposants envers les articles ci-après mentionnés, sans toutefois se despartir, en aucune façon, tant du droit acquis à ladite carrière en vertus des decrets rendus en la présente cause passés en force de cause jugée, que de ce que déjà a esté opposé pour la part de ladite carrière ad impediendum litis ingressum estant requis que, par ung préalable et advant passé outre, il y soit faict droit comme aussi sur ce que lesdits particuliers ne peuvent être ouys au présent faict, attendu l'herem intervenu sur la confirmation desdits articles duquel n'ont pu estre dispensés sans qu'il y heust un rapport des Rabbins, protestant que les raisons et exceptions suivantes ne sont advancées que subsidiairement pour y être faict droit en temps et lieu.

Requiert néangmoins y estre respondeu ex adverso pertinemment moyennant serement et ladite carrière estre admise à vériffier le nyé sans soy charger de preuve superflue et non nécessaire dont et de toutes despence, dommage et interets a protesté et proteste.

Lesquelles et toutes autres protestations présupposées est advancé pour le soubstien du septième desdits articles que l'expérience des années passées a fait voir que ladite carrière a souffert de gros dommages et intérests pour avoir été gouvernée souventes fois par des personnes qui avoient fort peu de moyens faute que le nombre des livres que ceux qui pouvaient entrer au conseil et aux charges ne fut rehaussé.

De sorte que, pour y remédier, et aux fins que les affaires de ladite carrière allassent mieux à l'advenir, il a été nécessaire et par le rehaussement porté par ledit article, étant même raisonnable que le gouvernement desdites affaires soit entre les mains des moins intéressés...

Et ne sert de dire que tel rehaussement fait tomber leurs affaires entre mains d'ung fort petit nombre de personnes au préjudice du public. Comme s'il n'y avait que sept personnes de capables d'entrer en la première main dont il y en a trois qui sont frères. Car outre que cela est nié en fait en la façon qu'est articulé ex adverso tel inconvenient a son remède porté par ledit article vu que, au cas qu'il ne se trouve assez de personnes pour entrer dans la première main et ainsi des autres suivants, tel rehaussement, le conseil a le pouvoir d'en prendre de la main immédiatement suivante, ceux qui se

trouvent les plus hauts en livres pour parfaire le nombre de la main précédente.

Et quant à l'autre inconvénient de ce que ledit rehaussement diminue le nombre des personnes qui peuvent être de la première et ainsi des autres mains et par même moyen le capage, il est respondu négativement. Et que quand cela serait, ce que non, ce ne serait qu'un intérêt bien petit et secondaire et qui, d'ailleurs, se trouverait compensé par de grandes advantages que ladite carrière recoit dudit rehaussement.

De ce dessus, je vois que, sans juste subjet, les adversaires instant a ce que à l'advenir les élections se fassent par sort en ladite carrière, mesmes que cela a été autrefois décidé par plusieurs bonnes et puissantes raisons sur lesquelles nos Seigneurs supérieurs ont jugé a propos que lesdites élections se fissent par pluralité de suffrages.

Et encore y a, sur ce chef, des ordres venus de Rome qui sont en termes expresses et envers lesquels rien ne peut être opposé ny juger au contraire.

Quant au dix-huitième que lesdits opposants disent être ambitieux et injuste en ce qu'ils présupposent que par icelui personne ne puisse aller contre les conclusions du conseil pourvu que quatre de la première main et deux de ceux qui sont hors du conseil, les plus hauts en manifeste ayant fait telles conclusions, est advancé que lesdits opposants procèdent avec ung grand artifice, veu que ils s'attachent à l'article sans considérer de quelle façon il a été authorisé, estant véritable que l'authorisation, laquelle seule fait droit entre les parties, porte que telles conclusions doivent être faites par la majeure partie du conseil, outre laquelle aux emprunts et donatifs font appeler deux des principaux en manifeste.

Et le reste qui est opposé envers cet article en ce que les adversaires disent que, par iceluy, le recours au Supérieur est prohibé contre les lois divines et humaines, quoiqu'il soit plausible en apparence néanmoins n'est pas soutenable en effet veu que possunt eundi statuta absque eo quod adversus illa recurri possit etiammodo sint justa.

Principalement en ce cas auquel avec l'authorisation du seigneur Viguier qui est pour lors il y a la coustume inviolablement observée, de tout temps immémorial, en ladite carrière de faire des Escamots au temps préfixé sous cette qualité.

Lesquels Escamots, par les statuts municipaux de ladite ville, doivent demeurer comme établies pendant le temps de dix années et sont comme lois et statuts particuliers de ladite carrière envers lesquels aucun appel ny recours ne doit être reçeu.

Quant au cinquantième consistant en ce que ceux qui auront fraudé leur manifeste et qui, par ce moyen, se treuveront parjures et excommuniés seront à l'avenir cotisés au dire des députés de ladite carrière, il suffiroit de dire que lesdits opposants se rendent suspects de mauvaise foi, vu que tout homme qui procède fidèlement

en semblable faict doibt estre bien aisé que cellui qui fraudera soit chastié.

Et en ce faict ce qui est ordonné par ledit article ne se peut pas même appeler peine car par iceluy on ne fait que bailler pouvoir aux députés de manifester en lieu et place de ceux qui auront fraudé, ce que de droit est permis.

Venant au soixante deuxième pour le soubtien d'iceluy est répliqué que les faiseurs d'articles ont eu égard à ce que les charges extraordinaires ne peuvent estre probablement que personnelles et par ainsi doisvent estre soubtenues par capage.

Et quand bien il y auroit quelqu'une des charges réelles ou mixtes par la mesme probabilité, elles seroient si petites que ne mériteroient d'estre couppées par ces.....

Pour le septante huitième est advancé que ce qui concerne Manoa de Carcassonne ne peut aucunement estre traitté au tribunal de M. Le Viguier attendu que Monseigneur Ill^me^ et R^me^ vicelegat y a mis la main tant par moyen de divers decretz que d'un appointemant mis au pied d'une requeste présentée à son Excellance par ledit Manoa en l'année présente, et, après la confection et authorisation desdits articles que autrement y étant mesme intervenu le consentemant de messieurs les créanciers de ladite carrière. Ayant par expres que ledit Manoa aye corrompu ny suborné les faiseurs d'articles protestant de l'injure contre lesdits opposants tant en ce chef que plusieurs autres contenus en leurs prétendus griefs.

Quant au cent huictième touchant la députation du secretere est repliqué premièremant la personne de Jacob de Monteuz ne pouvoit estre allégué suspecte pour noster lesdites raisons advancées au contrere inévitables en faict avec supportation en la façon qu'elles sont advancées. En second lieu ladite députation ne peut estre impugnée, ratione temporis, parce que de droict un secrétere peut estre créé annuel ou ad bene placitum, ou perpétuel.

Quant aux intelligences et aux mauvais mesnages et autres choses advancées pour debatre ladicte députation non seulemant elles sont formellemant nyées mais au contrere est mis en faict que despuis lesdits articles lesdits baylons de la carrière de présent qui ont manié et manient ont faict et font les dictes affaires avec fort bon mesnage au profit évident du public et des particuliers ayant de beaucoup amoindri les tailles et autres charges et retranché les abus qui se commettoient auparavant au détriment de ladite carrière et des particuliers.

Quant à la demande du mespartiment faicte par lesdits opposants aux fins qu'il soit faict un mespartimant pour payer les debtes de ladite carrière ou d'une partie d'iceux, est advancé et mis en faict que despuis la contagion dernière, ladite carrière se seroit engagée en de si grosses sommes de deniers et se serait trouvée débitrice de tant d'arrérages qu'elle auroit fait beaucoup du despuis de sortir desdits arrérages et de payer la debte contractée pendant ledit temps ayant

été impossible qu'elle fist davantage. Et quant à présent, il seroit aussi impossible par un mespartiment sans la ruine evidente de ladite carrière et particuliers d'icelle.

Estant mis en faict que tous leurs biens tant en général qu'en particulier ne valent pas plus de dix huict mille escus ou environ. Et les debtes passives arrivent à plus de vingt six mille escus, outre qu'il faut supporter annuellemant quatre ou cinq cents escus quæ habent naturam variabilem et indeterminatam.

D'ou se void que c'est plustost par l'industrie desdits Juifs que par moyen de leurs biens et mespartemant qu'il s'en pourrait faire qu'il faut subvenir au paiement desdites dettes et charges.

Et quant à la reddition et revision des comptes demandée ex adverso, ledit soussigné déclare ne l'empescher *contra omnes* aux dépens des opposants et appeler les premiers auditeurs quant au chef de ladite revision.

Finalemant est mis en faict que lesdits opposants auroient autrefois formé semblable opposition en la présente cause envers lesdits articles de laquelle seroient esté deboutéz par decret, en façon que nonobstant icelle, lesdits articles seroient esté confirmés publiés et mis a exécution. Le tout serait passé en force de cause jugée.

NOTES ET MÉLANGES

ENCORE QUELQUES NOTES

SUR LE NOUVEAU FRAGMENT DE L'ECCLÉSIASTIQUE

Dans le nouveau fragment de l'original hébreu de l'Ecclésiastique retrouvé par M. Schechter, on lit ce vers :

אשר בדורו נכרה מקוה אשיח בם בהמונו

dont le savant professeur de Cambridge corrige ainsi le deuxième hémistiche, d'après la version grecque : אשיח כים בהמונו, et qu'il traduit ainsi : « a pit like the sea in its abundance » (*Jewish Quarterly Review*, 1898, p. 203). Le mot בהמונו signifierait donc pour lui : « dans son abondance ». M. Israël Lévi, s'appuyant sur le passage de l'Ecclésiaste, v, 9, מי אוהב בהמון, traduit ce mot : « à ses frais ». Mais, outre que le passage de l'Ecclésiaste est douteux lui-même et, par conséquent, ne peut pas servir de preuve, il faut remarquer que, dans tout le contexte de ce vers, Ben Sira ne mentionne pas une seule œuvre qui ait été exécutée *aux frais* du grand-prêtre Simon. L'auteur fait seulement ressortir que c'est sous son pontificat et par son ordre que ces diverses œuvres ont été entreprises et menées à bonne fin :

אשר בדורו נפקד הבית ובימיו חֻזַק היכל
אשר בדורו נכרה מקוה אשיח כים בהמונו
אשר בימיו נבנה קיר פנות מיצון בהיכל מלך

Il ne nous paraît donc pas possible d'adopter le sens proposé par M. Lévi. Du reste, M. Lévi lui-même suppose que Ben Sira pourrait bien avoir pensé à Isaïe, LX, 5 : כי יהפוך עליך המון ים. Or, dans ce passage, le mot המון, malgré le parallélisme de חיל, ne doit pas être traduit par « abondance », mais a son sens originel de « bruit, tumulte ». Ce sens est confirmé, non seulement

par Jérémie, x, 13, המון מים בשמים, mais aussi par les passages où il est question de foule, comme Jérémie, XLI, 42, עלה על בבל הים בהמון גליו נכסתה, et où le verbe המה a également le sens de « faire du bruit », comme dans Isaïe, XVII, 12, כהמות ימים יהמון ; Jérémie, VI, 23, קולם כים יהמה. Cette racine est surtout employée pour désigner le bruit produit par les vagues, comme Jérémie, V, 22, והמו גליו ; LI, 55, והמו גליהם כמים רבים ; Isaïe, LI, 15, et Jérémie, XXXI, 34, ויהמו גליו ; Psaumes, XLVI, 4, יהמו יחמרו מימיו. Dans Ben Sira aussi, בהמונו indique le bruit causé par une grande quantité d'eau. Si notre supposition est juste, les mots אשיח et מקוה ne désigneraient pas un réservoir où s'amassent les eaux de pluie, mais un réservoir où se déversaient bruyamment des conduites d'eau. A supposer que l'énumération des travaux accomplis sous le pontificat de Simon ait été faite d'après un ordre régulier allant de la partie intérieure de la ville vers l'extérieur : temple, réservoir d'eau, mur de la montagne du sanctuaire[1], le réservoir aurait été placé sur la montagne du temple, où il pouvait être utilisé même en cas de siège. Mon explication de cet hémistiche de Ben Sira semble être confirmée par une relation d'Aristée sur les conduites d'eau de la montagne du temple (éd. Schmidt, dans *Archiv* de Merx, I, 270, lignes 8-26) qui a été certainement empruntée à une source grecque de caractère sûr. L'auteur raconte avec admiration comment le sang des innombrables victimes était nettoyé par de forts courants d'eau, parce qu'outre une source naturelle très abondante dans l'intérieur, il y avait encore d'admirables réservoirs souterrains, à une distance de 5 stades autour du temple, et vers chacun de ces réservoirs convergeaient un très grand nombre de conduites d'eau. Et il ajoute : « On me conduisit hors de la ville, à une distance de plus de 4 stades, et l'on me dit de me pencher pour entendre le *bruit* causé par la réunion des eaux. » Ce bruit pourrait bien être le même que celui dont il est question dans l'hémistiche de Ben Sira.

Voici une autre remarque à propos de XXXIII, 7-13. On sait que, pour démontrer que Ben Sira a riposté aux attaques dirigées par les Tobiades contre les prêtres, Graetz (*Monatsschrift*, 1872, p. 109 ; *Geschichte*, II, 2e part., 287) s'est surtout appuyé sur le ch. XXXIII, 7-13. Comme les particularités contenues dans l'Ecclésiastique permettent seules de déterminer la date exacte de la composition de cet ouvrage, il importe d'examiner la valeur de la preuve mise en avant par Graetz. Nous ferons remarquer en pas-

[1] La version grecque a transposé les vers 2 et 3 ; le réservoir aurait donc été situé en dehors de la ville. Voir plus loin.

sant qu'il est étonnant que Ryssel, dans la traduction et le commentaire des Apocryphes publiés sous la direction de Kautzsch, ne dise pas un mot de l'argument développé avec tant de sagacité par Graetz. Le passage en question est ainsi conçu dans la traduction de Zöckler :

7 Pourquoi un jour est-il meilleur que l'autre,
Puisque toute lumière du jour, dans toute l'année, provient du soleil?
8 Ils furent distingués l'un de l'autre par la sagesse du Seigneur,
Et c'est lui qui créa la diversité pour les époques et les fêtes.
9 A quelques-uns d'entre eux il attribua l'élévation et la sainteté,
Et quelques-uns d'entre eux, il les plaça parmi les jours (ordinaires).
10 De même, les hommes viennent tous de la poussière
Et Adam fut créé de la terre.
11 (Mais), par sa grande sagesse, l'Éternel établit une distinction entre eux,
Et leur (traça) des voies diverses.
12 (Quelques-uns) d'entre eux, il les bénit et les éleva,
Oui, (quelques-uns) d'entre eux, il les sanctifia et les rapprocha de lui;
(Quelques-uns) d'entre eux, il les maudit et les abaissa,
Et les précipita de leur position.
13 Comme l'argile est entre les mains du potier
(Et) est soumise, dans toutes ses transformations, à son bon plaisir,
14 De même les hommes sont entre les mains de leur Créateur,
Afin qu'il les traite selon sa volonté.

Pour Graetz, les hommes « élus, sanctifiés et rapprochés de Dieu » sont les prêtres, et il expose comme preuve de sa thèse le fait que l'auteur les présente comme des favoris de Dieu. Mais on peut opposer à cette thèse les objections suivantes : 1° La foule dans laquelle Dieu distingue quelques personnes, selon sa volonté, est formée des *hommes en général*, comme Ben Sira le dit expressément au vers 10; or, les prêtres n'étaient pas choisis parmi *tous* les hommes (malgré LXV, 16); 2° Aux élus Ben Sira oppose les maudits. Or, personne n'ose admettre qu'avec la plus grande licence poétique l'auteur qualifie de maudits ceux qui n'ont pas été choisis comme prêtres. Cette opposition montre, au contraire, avec évidence que l'élévation d'une partie de l'humanité a comme corollaire l'abaissement d'une autre partie ; 3° Nulle part la Bible ne désigne les prêtres comme des personnes bénies; le passage de Nombres, VI, 27, auquel on pourrait songer, ne peut pas avoir ce sens. L'explication que donne Fritzsche du vers 12 et, en partie d'après lui,

Edersheim, n'est pas satisfaisante. Or, dans Genèse, IX, 25, il est question de la malédiction dont fut frappé Cham, fils de Noé, et de la bénédiction accordée à Sem ; le premier fut déclaré esclave, et l'autre son maître. C'est là ce qu'il faut voir dans 12*a* : « Quelques-uns d'entre eux, il les bénit et les éleva », et dans 12*c* : « Quelques-uns, ils les maudit et les abaissa. » Israël descend de Sem ; de là 12*b* : « Oui, quelques-uns d'entre eux, il les sanctifia et les rapprocha de lui » (Exode, XIX, 6) ; Canaan donna le jour aux peuplades établies en Palestine (Genèse, X, 16-17), que Dieu chassa de leur résidence, comme le dit le vers 12*d*. Ben Sira examine donc pourquoi Israël a été élu et les habitants de Canaan chassés, et il déclare que Dieu a ainsi agi parce qu'il l'a voulu, de même que c'est par sa volonté que certains jours de l'année sont devenus saints. L'argument sur lequel Graetz a appuyé sa thèse est donc sans valeur.

A. Büchler.

LE SENS DE לגיונא, לגיון

Levy et Kohut attribuent aux mots לגיונא et לגיון, outre le sens de « légion », celui de « capitaine, commandant de légion », שר הפקיד של לגיון. Levy traduit : ועל כל לגיון ולגיון בראתי בו שלשים גסטרא (*Ber.*, 32*b*) « et au-dessus de chaque capitaine j'ai placé trente chefs » ; *Tanhouma Balaq*, 12 : לגיון שמרד במלך חייב מיתה « l'officier qui s'est rebellé contre le roi est punissable de mort » ; j. *Taan.*, 65*b* : למלך שהיו לו שני לגיונות קשים אמר המלך אם דרים הם עמי במדינה עכשו בני המדינה מכעיסין אותי והן עומדין עליהן והורגין אותן. « Tel un roi qui a deux lieutenants (ou : gardes du corps) sévères et qui se dit : S'ils vont habiter avec moi la ville et que les habitants me mettent en colère, ils tomberont sur eux et les tueront » ; j. *Soukka*, 55*b* : נשמעות אתן ללגיונותי ואין אני הורג אתכן « Si vous cédez à mes capitaines, je ne vous tuerai point » ; *Lévit. r.*, 30 : חד זמן עבר עליה חד לגיון למגבי דמוסיא דההוא מדינתא « Un jour, un capitaine passa par là, afin de prélever les contributions de cette ville. »

Pour ce qui est de *Ber.*, 32*b*, il est évident qu'on ne donne pas trente chefs à un capitaine, mais à une légion. Le passage de *Tanhouma Balaq* doit se traduire ainsi : « La légion qui se révolte contre l'empereur est passible de mort. » La suite porte, en effet :

ואלו כפרו ומרדו בו ואמרו לעגל אלה אלהיך ישראל לא היה צריך לכלותם באותה שעה « Or, ceux-ci l'ont renié, se sont révoltés contre lui et ont dit au veau d'or : « Voici tes dieux, Israël ! » ceux-là ne méritaient-ils pas de périr à ce moment ? » Autrement dire : Le peuple d'Israël méritait la mort comme une légion qui se soulèverait contre l'empereur. Donc, ici non plus, il ne s'agit pas d'un « capitaine ». De même, il ne faut pas traduire j. *Soukka*, 55 *b* : « Si vous cédez à mes capitaines... », mais « si vous vous livrez à mes légions ». Dans le passage parallèle de *Echa r.*, *s. v.* קלים, il y a ces mots en plus : מיד הקיפן לגיונותיו והרגן, « aussitôt ses *légions* les cernèrent et les massacrèrent ».

Quant à j. *Taan.*, il faut l'entendre ainsi : « Tel un empereur qui a deux légions cruelles ; il se dit : Si elles prennent garnison avec moi dans la ville, ces *légions*, au cas où les habitants viendraient à m'irriter, tomberaient sur eux et les tueraient » (et non pas « deux *officiers*... »).

MM. Krauss et Löw admettent également que לגיון et לגיונא désignent un soldat en particulier. Mais, abstraction faite de *Pesikta*, 182 *a* (*Vayik. r.*, 30), passage sur lequel il nous faudra revenir, ces mots ne signifient jamais que « légion, armée ». Comme nous l'avons montré plus haut, c'est une erreur de voir dans *Tanh. Balaq*, 12 : לגיון שמרד במלך חייב מיתה, un officier ; il faut traduire : « Tout le peuple d'Israël eût mérité la mort à cause du veau d'or, comme une légion soulevée contre l'empereur. » Il ne s'agit pas de quelques Israélites, donc non plus de quelques soldats. Qu'on se rappelle les prétoriens que Septime Sévère fit cerner et massacrer.

Voyons maintenant *Pesikta*, 182 *a*. Ce n'est pas un soldat qui est chargé de prélever les impôts, mais un légat, « legatus ad census accipiendos » pour une province césarienne. (Voir Marquardt, *Roem. Staatsrecht*, p. 527, note 7)[1] ; de là משל לשליח של מלך, « comme lorsque le *legatus Caesaris* vient (dans la province *césarienne*) pour prélever les impôts » ; car dans les provinces sénatoriales, c'était le proconsul qui recueillait les contributions. L'observation de M. Löw que (של מלך) שליח peut désigner « legio » ne peut se soutenir. Ici לגיונא, לגיון doit être corrigé en ליגטא. Jamais on n'a le droit d'attribuer à un mot étranger un sens autre que celui qu'il a dans la langue même d'où il est pris, surtout quand c'est sur un seul passage douteux qu'on s'appuie. Il faudrait, tout au moins, apporter d'autres passages où toute autre signification serait impossible.

[1] Cf. aussi Tacite, *Annales*, I, 33.

Or, tous les autres passages cités par M. Krauss marquent exclusivement le sens de « légion ». Ainsi *Tanh. Wayèscheb*, 3 : ראה ר' שמעון לגיון אחד נאה ומשובח ראשו מגיע לקפאלירס של עמודים et *Yelamd. Ekeb* (*Arouch*) והיה עם אנטונינוס לגיון אחד נאה כארזים ראשיהן מגיעין לקיפלין של עמודים, il s'agit là encore d'une légion, mais non d'un soldat. Quand le Midrasch parle d'un seul soldat, il se sert des mots סרדיוט ou אסטרטיוטא.

J. Furst.

LA TREIZIÈME SYNAGOGUE DE TOLÈDE

Comme l'atteste le poète Juda Alharisi dans son *Tahkemoni*, la grande et florissante communauté de Tolède possédait au XIIe siècle plusieurs belles synagogues. A ces synagogues vint s'en ajouter une nouvelle au commencement du XIIIe siècle, élevée aux frais de Joseph ben Salomon ibn Schoschan, qui jouissait d'un crédit considérable à la cour d'Alphonse VIII. Nous connaissons ce fait par le récit du Provençal Abraham ben Nathan, surnommé Hayyarhi [1], qui visita Tolède en 1204, c'est-à-dire presque immédiatement après la construction de la nouvelle synagogue, et par l'inscription de la tombe de Joseph ibn Schoschan : אשר בנה בית הכנסת החדש הי"ג. La personne qui a recueilli ou copié les épitaphes éditées par S. D. Luzzatto sous le titre de *Aòne Sikkaron. Denksteine oder sechsundsiebzig Epitaphien welche auf den Grabsteinen in Toledo gestanden* a lu l'abréviation הי"ג : השלש עשרה ; l'inscription tumulaire devrait donc être lue ainsi : אשר בנה בית הכנסת החדש השלש עשרה, et signifierait : « ... qui a construit la nouvelle synagogue, la treizième ». S'appuyant sur cette inscription, Graetz a dit : « Dans sa générosité, Joseph ibn Schoschan édifia avec une pompe magnifique la *treizième* synagogue de Tolède [2]. » En concordance avec cette assertion, il avait dit à la page précédente : « Tolède possédait *douze* somptueuses synagogues. » Il prétendait que ce dernier nombre était indiqué par Alharisi ; mais celui-ci parle, en réalité, de *plusieurs* synagogues, sans fixer aucun nombre précis [3]. Dans sa période la plus florissante,

[1] *Hamanhig* (éd. Berlin), p. 27 : בבית הכנסת של אדוננו הנשיא ר" יהוסף זצ"ל.

[2] Graetz, *Geschichte der Juden*, VI, 224.

[3] *Tachkemoni*, Porte 46, au commencement : וכמה בתי כנסת בה אשר אין יפי כיפיה.

la grande communauté de Séville n'avait que trois synagogues [1]. Nous pouvons affirmer que Tolède non plus n'en posséda pas douze et, par conséquent, que celle qui fut élevée par Joseph ibn Schoschan n'était nullement la treizième. C'est que l'abréviation הי"ג de notre épitaphe ne doit pas être lue השלש עשרה, la treizième; c'est une formule qui accompagne souvent la mention qui est faite d'une synagogue. Ainsi dans les Consultations *Zichron Juda*, n° 21 : בבית הכנסת הי"ג; n° 51, בשלשה בתי כנסיות הי"ג; n° 79, בקורטובא היה מהלך הדיין לבית הכנסת הי"ג, etc. C'est l'abréviation des mots השם יגן גבולו, ou השם ירחיב גבולו « Que Dieu protège ou augmente sa superficie ! »

La synagogue construite par Ibn Schoschan n'est pas, comme le croit M. Harkavy (חדשים גם ישנים, n° 7, p. 90), celle qui fut transformée ensuite en une église sous le nom de *S. Maria la Blanca;* car cette dernière ne fut élevée que sous le règne d'Alphonse X le Sage.

M. Kayserling.

SAMUEL ÇARÇA ÉTAIT-IL DE PALENCE OU DE VALENCE ?

Samuel Çarça est un des nombreux écrivains juifs dont la vie nous est presque inconnue, malgré leurs ouvrages. Même les rares renseignements que nous possédons sur lui ont été défigurés et diversement interprétés. Tous ceux qui ont parlé de lui dans leurs écrits, *sans aucune exception*, ont mal compris même l'indication sûre qu'il donne touchant sa patrie. Samuel Çarça n'a pas vécu, comme on l'admet unanimement, à Valence, mais à Palence.

Si défectueusement que nous aient été transmises les indications historiques fournies par Çarça à la fin de son commentaire sur le Pentateuque, *Mekor Hayyim* [2], et au début de ses explications de l'Agada, *Michlol Yofi* [3], les manuscrits sont pourtant d'accord pour désigner la patrie de Çarça expressément par פלינסיא, פלינציא, ou פלנסיה. Vu la manière constante dont ce nom est écrit, c'est-à-dire par un פ, il n'y avait aucune raison de penser à Va-

[1] Zuñiga, *Anales de Sevilla*, II, 237.
[2] שבט יהודה, éd. M. Wiener, p. 131 et suiv.
[3] Graetz, *Geschichte der Juden*, VII, p. 429, note 2; Beer, *Philosophie und phil. Schrifsteller der Juden*, p. 80 et s. (=*Orient*, XII, 557).

lence, dont le nom s'écrit par un ב ou par וו, comme le prouvent de nombreux textes de la littérature juive. L'orthographe du nom ne nous permet de songer qu'à la ville de Palence[1] sur le Carrion, dans la province du même nom, entre Burgos et Valladolid.

L'ensemble de quelques notices historiques fournies par Çarça aurait également dû montrer que sa patrie, qu'il représente comme ayant été durement éprouvée par les péripéties de la lutte entre Don Pedro et Henri de Transtamare était bien éloignée de l'Aragon et de Valence. D'après les récits concordants des chroniqueurs, ce furent les communautés juives de Castille et de Léon[2] et, en particulier, celle de Palence[3], qui furent les plus éprouvées par les incidents de la guerre entre les deux frères ennemis. L'Aragon était si paisible et si peu troublée par ces événements, que les Juifs de Burgos, lorsqu'on les pria de choisir entre Don Pedro et Henri, ne se décidèrent à se prononcer que si on leur promettait un sauf-conduit pour se rendre en Aragon ou au Portugal, au cas où leur décision différerait de celle de leurs concitoyens chrétiens[4]. Les habitants de Palence abandonnèrent aussi la cause de Don Pedro lorsque son puissant allié le Prince Noir, le prince de Galles[5], prit le chemin du retour. Les Juifs, fidèles partisans du roi légitime, qui combattirent et souffrirent pour lui dans toutes les communautés de Castille et de Léon, se trouvèrent le plus durement atteints par sa chute. Des amendes considérables leur furent infligées lors de l'entrée d'Henri de Transtamare dans les villes conquises. Pour les Juifs de Palence aussi une période de terreur commença lorsque les portes s'ouvrirent à Henri de Transtamare. Les contributions qu'il imposa à la ville étaient écrasantes. A l'appauvrissement matériel succédèrent les horreurs de la cherté et de la famine, qui réduisirent les membres de la communauté, déjà ruinée, à la misère complète. Au milieu

[1] Il y a bien aussi une Valence dans la province de Léon, mais celle-ci est appelée Valence de Don Juan ; cf. *Revue*, XXXVII, 141, note 4, et II, 137.

[2] אשר כל קהלות מלכות קשטיליה וליאון הם בצער גדול, dit Çarça (Graetz, *ibid.*); והיתה עת צרה ליהודים אשר בכל מלכות קשטיליא, dit Menahem b. Zérah, צדה לדרך, éd Sabionetta, f° 16 *b*. La relation de Menahem b. Zérah a été copiée littéralement par Abraham b. Salomon de Torrutiel (*Mediaeval Jewish Chronicles*, éd. A. Neubauer;, I, 109) et Joseph b. Çadik d'Arevalo (*ibid.*, 97). P. 109, l. 2, d'en bas, au lieu de כ"ח, il faut lire כח = כשמונה et, ligne 1, du bas, pour קל מהרה, lire (= 1370) קל מהרה.

[3] Çarça : רעב גדול בכל המלכות ובפרט בכאן בפלינציא (שבט יהודה, p. 132).

[4] Graetz, *Geschichte der Juden*, VII, 424.

[5] Au lieu de שר של גאליט que Wiener, *Schevet Yehouda*, p. 265, traduit par le « célèbre prince de Galice », il faut lire, comme dans שבט יהודה, p. 132, l. 14, גאליש et, comme Graetz, *ibid.*, VII, 426, l'a déjà reconnu, il faut traduire ce mot par « prince de Galles ».

de ces terribles souffrances corporelles, les âmes durent aussi fléchir. L'étude de la Loi tarit[1], la culture de la littérature prit fin[2]. Durant ces années de deuil de l'histoire des Juifs d'Espagne, 1368-9, ce fut Çarça qui entretint le flambeau de la science et lui donna un nouvel éclat.

Peut-être est-ce Palence qui donna naissance à un autre savant, contemporain de Çarça, Jacob b. Salomon Alfandari, traducteur d'ouvrages arabes en langue hébraïque. D'une déclaration de Çarça, qu'il a dû faire sans doute *oralement* à son ami Jacob pour l'exhorter à faire des traductions de l'arabe en hébreu[3], il semble résulter que les deux amis habitaient la même localité. C'est sans doute ce passage qui a servi de source à Zunz[4] pour attribuer à R. Salomon Alfandari Valence comme résidence. Comme Çarça était originaire de Palence, nous avons aussi le droit d'assigner cette ville comme patrie à son ami.

D. Kaufmann.

DON ISAAC ABRABANEL ET LE COMMERCE DES ÉPICES AVEC CALICUT

Pendant son séjour à Venise, Don Isaac Abrabanel, l'ancien homme d'État, ne cessa pas toute activité politique; il noua même d'étroites relations avec le Sénat de Venise à l'occasion de la question du commerce des épices avec le Portugal. Ce trait n'était connu jusqu'ici que par le témoignage de Baruch Uziel b. Baruch Haskito, ou Forti[5]. Celui-ci tenait sans doute ses renseignements du fils de Don Isaac, Joseph Abrabanel[6], qui avait émigré avec lui en

[1] Çarça termine ses deux récits historiques par la même phrase: לא הי' אדם יכול לפתוח ספר (כל שכן) להגות בו.

[2] Cf. Steinschneider, *Die hebræischen Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 448, 939.

[3] מקור חיים, 87 *a* : פייסתי לידידי אשר כנפשי ה"ר יעקב אלפנדרי ס"ט בן כבוד הישיש הנעלה לשם ולתהלה ה"ר שלמה ס"ט שיעתיקם לי ללשון הקדש.

[4] *Zur Geschichte und Literatur*, p. 425 *b*.

[5] Préface de מעיני הישועה : הוא היה מכוין לגמור את הפשרה בין הסגנים ויניציאני ובין מלך פורטוגאלו אשר מלך בימים ההם על דבר סחורת הבשמים וכראות השרים והיועצים שופטי ארץ מחקר קירות לבו הכניסוהו בעצתם לפני ולפנים וגלו לו כל סתרים ומצפונים ודברו היה יקר בעיניהם כאשר ישאל איש בדבר האלהים.

[6] *Ibid.*, משם נסע עם בנו הב' הוא השר דון יוסף אברבנאל יצ"ו איש חכם ונבון צדיק תמים אשר הגיע לגבורות זה ימים זקן ומלא רחמים יוסיף ה' על ימיו שנים וימים.

1503 de Monopoli à Venise et qui, à l'âge de quatre-vingts ans, se trouvait à Ferrare, en 1552[1].

La première attestation documentaire de ce détail nous est fournie par une pièce originale conservée dans les archives royales de l'État vénitien. Nous y trouvons la première réponse écrite adressée par le Conseil des Dix, dès le 12 août 1503, à la proposition de Don Isaac. Évidemment Abrabanel, aussitôt après son établissement à Venise, avait commencé à se mettre en rapport avec le Sénat. Peut-être faut-il même voir dans les affaires qui le mirent en relations avec la Seigneurie la raison de son établissement à Venise.

Tout occupé qu'il fût de ses projets littéraires et de ses vastes travaux scientifiques, ce pratique homme d'État, qui avait servi tant de pays et de gouvernements, avait encore conservé assez d'intérêt pour les affaires publiques et la situation politique générale, pour pouvoir à tout instant passer de ses occupations littéraires à l'activité politique. Des nouvelles d'une importance extrême étaient parvenues à ses oreilles de son ancienne patrie, du pays où il avait exercé si glorieusement ses talents. Le Portugal était sur le point d'amener une transformation complète du commerce européen avec l'Orient, et ses caravelles rivalisaient par leurs succès dans les découvertes avec celles de l'Espagne. Le 20 mai 1498, les vaisseaux de Vasco de Gama étaient arrivés sur la côte de Malabar, dans le port de Calicut. Le Portugal était parvenu au but de ses vœux en touchant cet avant-poste du commerce des épices des Indes Orientales, cette source fabuleuse de toutes les richesses. Le 9 mars 1500, une nouvelle escadre avait été expédiée du port de Lisbonne, sous le commandement de Pedralvarez Cabral, vers ce pays merveilleux, et, dès le 5 mars 1501, une troisième expédition y fut envoyée sous la conduite de João de Nova. Les espérances devenaient de plus en plus grandes et l'esprit d'entreprise grandissait toujours davantage. Un nouvel empire portugais allait s'élever dans l'Orient. Le 10 février 1502 Vasco de Gama partit avec une flotte très nombreuse pour un second voyage à Calicut.

C'est avec terreur qu'on apprit à Venise la nouvelle de ces entreprises. Le commerce des épices, qui jusqu'alors se faisait d'Arabie en Égypte et de là en Europe, par l'intermédiaire des

[1] Carmoly, *Ozar Nechmad*, II, 63, note 24, remarque que Forti n'indique pas la date de son départ pour Venise ; cependant il le dit expressément : גירות באיטאליה שנת כי גר(י)ם [1503 =] היה גלותו השלישי מגליותיו. Quant à la prononciation du nom d'Abrabanel, voir le témoignage de Leon di Modena, qui le partage dans une de ses poésies en trois mots hébreux : אב"ר ב"ן א"ל (*Israel. Letterbode*, III, 101.

vaisseaux de la République de Venise, menaçait tout à coup de tomber entièrement aux mains des Portugais. Les épiceries, les *épices* de l'Orient, les trésors des Molluques, le poivre, la cannelle, les clous de girofle, le gingembre, la muscade, etc., allaient bientôt se vendre à des prix d'un bon marché inouï, en passant directement du port de Lisbonne dans le commerce européen. Des commerçants étrangers s'étaient également joints aux Portugais. Des capitalistes allemands, comme les grands négociants d'Augsbourg, les Velser et les Vöhlin, des négociants génois et florentins[1] avaient saisi l'occasion favorable ; seule Venise, qui était menacée directement dans ses intérêts vitaux, se tenait à l'écart, en boudant. Abrabanel crut le moment venu de mettre à la disposition du Sénat ses relations avec le Portugal pour nouer des rapports commerciaux nouveaux et plus favorables. Sa renommée et sa personnalité garantissaient suffisamment qu'il serait un agent digne de confiance. Il ne s'était pas borné à des encouragements et à des conseils, mais il avait envoyé son neveu en Portugal pour obtenir du gouvernement portugais les conditions d'un nouveau traité de commerce avec la République.

La réponse officielle du Conseil des Dix à Abrabanel témoigne de la haute considération qu'on eut pour lui dès son installation à Venise. Le projet de Don Isaac avait fait une si bonne impression auprès des Chefs de la Seigneurie, qu'on ne tarda pas à le remercier en termes honorifiques et solennels. On avait accueilli avec plaisir la nouvelle qu'il serait bientôt en état de transmettre des renseignements directs et personnels de la part du gouvernement portugais. Jusque-là on l'assure des bonnes dispositions et de la bienveillance de la République, dont la gratitude effective lui est promise, si son projet vient à se réaliser.

Quoique ce ne soit qu'un rayon fugitif de clarté qui se trouve projeté ainsi sur l'activité politique d'Abrabanel, c'est là néanmoins un précieux exemple de ce que la biographie du grand homme d'État peut encore espérer de l'étude des archives des différents pays où il a séjourné. Ici aussi l'histoire juive n'est encore qu'à ses débuts.

D. Kaufmann.

APPENDICE

MDIII die XII augusti cum additione

Quod domino Isaach Abraha(m)[u]anel hebreo, qui nuper huc venit ex portugallia fecitque eam propositionem in materia spetierum cholo-

[1] Sophus Ruge, *Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen*, p. 147 et s.

cuth quae nunc lecta fuit huic consilio, responderi debeat per capita in hanc sententiam.

Che nuy lo habiamo veduto et aldito voluntieri, si per le bone qualità et virtù de la persona sua, si etiam per la materia proposta, et per la bona mente el dimonstra haver, al beneficio et commodo de la Signoria nostra de la qual el sij cum parolle grave et accommodate rengratiato. Siali deinde facta mention de la antiquissima amicitia et benivolentia, che naturaliter è sempre stata fra quel Ser^mo^. Re et la Sig^ria^ nostra et tuta la nation portogalese et Venetiana come è noto a tuto il mondo. Poi se subzonzi, che nuy habiamo intesa la oblatione el fa de romandar el suo nepote in portogallo, per portarne una resolutione in questa facenda; et che quando el sarà ritornato, nuy aldiremo tuto quello el ne proponerà et ben consyderato et ponderato el tuto, non se partiremo da quelli termini che ne parerano rasonevoli et convenienti. In Caso veramente che la cossa habi luogo, et sortisca effecto, el puol esser certo, che non li è, per manchar la solita gratitudine del stato nostro.

——————— 9

Ser Dominicus Bollanj, Ser Petrus Duodo consiliarij volunt. Quod praesens materia et responsio, differatur usque ad appulsum triremium nostrarum viagij Alexandriae.

\+ 18 — 1 — 0 —

Venezia. Archivio di Stato,
Consiglio dei Dieci — Misti. R^tro^ 29, c^to^ 185 t^o^.

MOISE DI FANO

On ne savait rien jusqu'à présent des enfants de Menahem Azaria di Fano, sauf le nom de son fils, Isaac Berèchia [1], qui portait le nom de son grand-père et d'Elisa Yohaï, qui est nommé par Joseph Yedidia Carmi [2]. Sur une feuille détachée d'un vieux livre de copie que je possède, où, suivant l'habitude italienne, des lettres et des documents paraissent réunis plutôt à cause du style que pour l'intérêt historique, nous trouvons le nom d'un second fils du célèbre rabbin de Reggio Emilia, celui de Moïse, qui était fixé à Modène et qui y a traversé des épreuves.

La lettre que la communauté de Modène avait donnée à Moïse di Fano pour son triste voyage à l'étranger donne un exemple saisissant de l'instabilité de la destinée dans une des familles juives

[1] Cf. *Revue*, XXXV, 86, note 5.
[2] כנף רננים, f° 107 *a*.

les plus considérées de l'Italie. Moïse di Fano était le descendant d'aïeux, non seulement illustres, mais encore fortunés. Son père R. Menahem Azaria avait uni à l'éclat de l'érudition et de l'autorité rabbiniques une fortune assez importante, qui lui permit d'enrichir sa collection de livres des manuscrits les plus précieux [1]. Par son père comme par sa mère, Moïse di Fano était le neveu d'hommes éminents dont la renommée s'étendait bien au delà de l'Italie. Isaac b. Vardimas Foa, le rabbin de Reggio Emilia [2], reconnu comme une autorité incontestée dans toutes les questions rabbiniques, était le beau-père de R. Menahem Azaria. Moïse di Fano pouvait s'enorgueillir à juste titre aussi bien de ses oncles, frères de sa mère, que de son grand-père. Hiskiya Vardimas, Samson et David Hananel di Foa sont appelés par le disciple de R. Menahem Azaria et l'éditeur de ses Consultations, Isaac b. Mordechaï de Pologne, les trois colonnes de l'Italie [3].

Cependant Moïse di Fano, malgré tout l'éclat de son origine, ne put échapper à la pauvreté. Il avait tout tenté pour lutter contre le destin, ne considérant aucun travail comme déshonorant, ni aucune profession comme indigne du descendant d'aïeux si illustres. La communauté de Modène lui donna l'attestation élogieuse que le fils de R. Menahem Azaria, le petit-fils de R. Isaac Foa, n'avait succombé qu'après une lutte désespérée et héroïque contre les persécutions du sort et que la nécessité seule l'avait décidé à invoquer le secours de ses semblables. S'il ne lui restait rien que le grand nom de ses aïeux, il pouvait, du moins, conserver la satisfaction de savoir qu'il n'avait rien fait qui eût pu amoindrir leur mémoire.

D. Kaufmann.

APPENDICE

תופס קיבוץ עשו חכמי מודינה לבן כמוה"רר מנחם
עזריה מפאנו זצ"ל.

ראשי אלפי ישראל שלום.

שמא יטעו באצטגנינות שלהם ויאמרו משה בדאי הוא [4] אסופי מן

[1] *Revue*, XXXVI, 108 et s.

[2] Dans les Consultations, n° 32, du livre des *Responsa* de R. Menahem Azaria, qui lui est attribué, au lieu de : שהרי כל בני פיררה ווינ"יצ"יא הודו לו, il faut, d'après mon exemplaire qui a peut-être été corrigé de la main de R. Menahem lui-même et qui provient de la bibliothèque d'Abraham Joseph Salomon Graziano, lire רבני.

[3] Cf. Landshuth, עמודי העבודה, p. 188. C'est peut-être un autre Moïse de Fano dont l'épitaphe a été écrite par Léon de Modena, voir *Israel. Letterbode*, III, 102.

[4] *Berachot*, 4 *a*.

השוק [1] וממהדורי מילי [2] לכן עתה באנו להעיד עדות נאמנה כי זה משה האיש בר אבהן זרע קדוש ברוכי ה׳ חוששים לזרע האב ולזרע האם ומי לנו גדול ממשה כי דאב היה גדול בענקים שמן תורק שמו החכם כמוה׳ מנחם עזריה מפאנו זצ״ל אי עניו אי חסיד מתלמידיו [3] של ארי׳א ובר ארי׳א הרשב״י זצ״ל, תורת אמת היתה בפיהו והוא בן בתו של הגאון כמוה׳ יצחק פואה זצ״ל נודע בשערים שמו ולמפורסמות אין צריך ראיה [4], אוי מה היה לו שנפל מאוגרא לבירא עמיקא [5] ומרום רקיעא לתהומא דארעא ויט שכמו לסבול כל מאי דגזרי עלוי מן שמיא ועל כל גל וגל נענע לו ראשו [6] וקבלם בסבר פנים יפות ויען ויאמר באו אחי באו רעי זאת ועוד פשט נבלתא בשוקא ונטל אגרא אלגא דכהנא רבא הוא [7] טרח כמה טרחות להביא טרף לביתו וכל זה לא שוה לו כי אין הקומץ משביע [8] ובביתו אין לחם ואין שמלה ולא כסות בקרה ועתה אלופי שמעו לי והקשיבו לאמרי פי הביטו אל צור חוצבתם אל אברהם אביכם שגמל חסד עם כל בני העולם והלכתם בדרכיו חוסו וחמולו על זה העני ונכה רוח החרד על דבר ה׳ פתוח תפתחו את ידיכם לו והעניק תעניקוהו איש כמתנת ידו כברכת ה׳ אלוקיכם אשר נתן לכם ובשכר זה ימלאו אסמיכם שבע ותירוש יקביכם יפרוצו —

זמנין סגיאין רמינן אנפשין הרפתקו דהאי עלמא וכד חזינא גברי יקירי דנפלין מרום רקיעא לעומקא דתהומא אמינא אין מידה זו אלא האלוקי׳ עשה שיראו מלפניו והחי׳ יתן אל לבו וכל מאן דאזיל בקרי ואמר מקרה הוא על דרך שפירש הרמב״ם ז״ל בהלכות תענית הנה ודאי לא טוב עושה בעמו ועתיד ליתן את הדין אם כן איפא מי יתן וישמעון מילי ואמטול הכי אשתטחנא קמי כולהו רבוותא וקמי כולהו ראשי גולת אריאל ובעשר לשונות של תפלה אמינ(ה)[א] במטותא מיניכו נדיבי עם אלוקי אברהם הביטו אל צור חוצב הענ׳ ונכה רוח וחרד על דבר ה׳ נושא כתב זה ומובטח אני ברב חסיד וחכם כי תאחזו במידת אבותיכם ותחוסו ותחמולו עליו בהתיר לו פסת היד ובשכר זה אל עליון יצילכם מכל צרה ומרעת הגלגל החוזר בעולם —

---

[1] *Pesikta R.*, 42.
[2] *Berachot*, 51 *b*.
[3] *Sanhédrin*, 11 *a*.
[4] Zunz, *Ges. Schr.*, III, 265.
[5] *Haguiga*, 5 *b*.
[6] *Yebamot*, 121 *a*.
[7] *Pesahim*, 113 *a*.
[8] *Ber.*, 3 *b*.

BIBLIOGRAPHIE

Schürer (Emil). **Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.** 3. Auflage. Zweiter Band : Die inneren Zustände. Dritter Band : Das Judenthum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Leipzig, libr. Hinrichs, 1898 ; in-8° de 584 + 562 p. (prix : 24 m., relié 28 m.).

Cette nouvelle édition de la deuxième partie du Manuel de l'histoire juive aux environs de l'ère chrétienne, œuvre du savant professeur de Giessen, est certainement la publication la plus utile de l'année. La deuxième édition était devenue introuvable. M. Schürer aurait donc déjà mérité la reconnaissance du public savant en se bornant à la réimprimer. Mais l'auteur n'aurait pas volontiers accepté un rôle si modeste. Pour qui lit régulièrement la *Theologische Literaturzeitung*, dirigée par M. S., il était visible que celui-ci ne laissait passer aucune étude se rattachant aux matières traitées dans son Manuel sans l'examiner avec soin, en en confrontant les résultats avec ses propres conclusions. Dans un espace de douze ans — intervalle qui sépare la précédente édition de celle dont nous parlons en ce moment — il a rendu compte, dans son journal, de toutes les monographies et découvertes qui ont enrichi ou éclairé le domaine qu'il s'est approprié par droit de conquête. Ces recensions sont le plus souvent marquées au coin du bon sens ; M. S. incline toujours aux opinions moyennes et ne se laisse pas séduire par l'attrait des hardiesses faciles ; c'est ainsi, par exemple, qu'il a pris très nettement position contre les théories révolutionnaires de M. Wilrich. Or, depuis douze ans, l'histoire de la littérature juive aux environs de l'ère chrétienne a été fouillée avec le plus grand zèle par une légion de savants chrétiens et israélites. Cette ardeur des travailleurs a été surexcitée par les nombreuses découvertes faites dans ce laps de temps : découverte de la traduction grecque (fragmentaire) du Livre d'Hénoch, de l'original hébreu (fragmentaire aussi) de l'Ecclésiastique, de textes slaves dans lesquels se sont conservés d'anciens Apocryphes, etc., découverte aussi de papyrus historiques ou magiques, d'inscriptions grecques montrant l'expansion du judaïsme dans le bassin de la mer Méditerranée, etc. C'est le bilan de ces douze années d'un labeur poursuivi dans toutes les directions par de nombreux chercheurs qu'a dressé M. S. Aussi le deuxième volume, consacré aux institutions et à la littérature, qui, en 1886, comptait

884 pages a-t-il dû être dédoublé et il en forme maintenant deux, comprenant ensemble plus de 1100 pages.

Comme les additions sont signalées suivant un système très ingénieux, il sera facile d'évaluer les enrichissements nouveaux ; c'est ce que nous ferons prochainement dans une recension détaillée, qui portera uniquement sur les améliorations et perfectionnements qui rehaussent le prix de cette 3e édition. Mais, outre les parties neuves, nous examinerons les remaniements, corrections et modifications que M. S. a cru bon d'apporter à son œuvre primitive. Avec un courage peu banal, l'auteur n'a pas craint, quand il le jugeait à propos, de brûler ce qu'il avait adoré. C'est ainsi, par exemple, qu'au lieu de considérer, comme autrefois, la *Vie d'Adam*, appelée aussi à tort l'*Apocalypse de Moïse*, comme un écrit d'origine juive, il y voit maintenant, à juste raison, une composition chrétienne. Nous enregistrons ce point avec une certaine satisfaction, car c'est notre thèse, défendue seulement en passant, qui triomphe. — Inutile d'ajouter que la *littérature*, c'est-à-dire la *bibliographie* de toutes les questions traitées à fond ou accessoirement dans les présents volumes, est toujours admirablement soignée ; impossible d'y découvrir la moindre lacune sérieuse. Même, par un véritable tour de force de l'imprimeur, cette bibliographie est à jour, dans toutes ses parties, presque à la date de la publication de l'ouvrage. L'ouvrage serait parfait si l'histoire des idées était tracée avec la même sûreté et la même ampleur d'exposition que les institutions et la littérature. Mais M. S. ne pouvait l'entreprendre, car cette histoire est loin d'être encore au point et il lui aurait fallu, pour faire œuvre personnelle, se plonger dans la *mer du Talmud*, ce dont il n'a ni le loisir ni les moyens. Ce n'est pas à M. S. que doit s'adresser le reproche, c'est aux savants compétents qui n'ont pas encore procédé aux recherches avec la rigueur de méthode nécessaire ni exposé dans des manuels à la portée de tous le résultat de leurs investigations. — Nous avons voulu aujourd'hui annoncer simplement l'apparition de cette œuvre magistrale ; nous comptons en rendre compte plus copieusement une autre fois.

ISRAEL LÉVI.

Apokryphen (Die) und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übersetzt u. herausgegeben von E. KAUTZSCH. Fribourg en Brisgau, libr. J. C. B. Mohr, 1898 ; in-4°.

Si nous envions à l'Allemagne le monument de science et de patience dont nous venons d'entretenir le lecteur, nous sommes réduits à éprouver le même sentiment en présence de la traduction des Apocryphes et des Pseudépigraphes de l'Ancien Testament dont le savant M. Kautzsch a pris la direction. Qui croira qu'en France, manque encore aujourd'hui une œuvre analogue ! Nous avons, il est

vrai, la traduction des Apocryphes entrés dans le canon de l'Église, mais cette version répondrait-elle aux exigences de la science moderne, qu'il faudrait encore déplorer l'absence de tous les pseudépigraphes, et l'on sait l'importance de ces écrits pour l'histoire des idées. G. Brunet avait voulu combler la lacune par son *Dictionnaire des Apocryphes*, qui fait partie de la collection Migne. Mais Brunet était dépourvu de toutes les qualités requises pour une telle entreprise. Aussi s'est-il borné à rendre en français les plus anciennes versions des œuvres connues de son temps. C'est ainsi, par exemple, que la traduction du livre d'Hénoch reproduit servilement celle de Lawrence. Nous ne disons rien de l'esprit dans lequel sont conçues les notes et les introductions. Mais que d'œuvres ne figurent pas dans cette collection, soit qu'elles aient reparu au jour depuis, soit que Brunet les ait écartées par caprice. Reuss n'a pas non plus cru devoir faire entrer ces écrits divers dans sa traduction de la Bible. Il lui aurait fallu, pour cela, des collaborateurs unissant à la connaissance de l'hébreu et du grec celle du syriaque ou de l'éthiopien, langues dans lesquelles se sont conservés plusieurs de ces livres pseudépigraphes. M. Kautzsch a mené à bonne fin son entreprise précisément parce qu'il a eu l'heureuse inspiration de partager la besogne entre plusieurs savants. Voici la liste de ses lieutenants avec la tâche qui a été répartie à chacun :

Le livre d'Enoch et le Martyre d'Isaïe (Georg Beer) ;
Le Proemium et les livres III-V des Oracles sibyllins (Friedrich Blass) ;
L'Assomption de Moïse (Carl Clemen) ;
Le IVe livre des Macchabées (Adolph Deissmann) ;
La Vie d'Adam et Eve, ou Apocalypse de Moïse (E. Fuchs) ;
L'Apocalypse d'Ezra, ou IVe Ezra (Hermann Gunkel) ;
Le 3e livre d'Ezra (Hermann Guthe) ;
Le 2e livre des Macchabées (Adolf Kamphausen) ;
Les 1er et 3e livres des Macchabées et le Testament de Nephtali d'après le texte hébreu (Emil Kautzsch) ;
Les Psaumes de Salomon (Rudolph Kittel) ;
Le livre des Jubilés (Enno Littman) ;
Tobit et Judith (Max Löhr) ;
Le livre de Baruch, les lettres de Jérémie et les additions à Daniel (Wilhelm Rothstein) ;
La prière de Manassé, les additions à Esther, la sagesse de Jésus, fils de Sirach, ch. 39-49, d'après le texte hébreu, et l'Apocalypse de Baruch (Victor Ryssel) ;
Les Testaments des 12 Patriarches (F. Schnapp) ;
La Sapience de Salomon (Karl Siegfried) ;
La lettre d'Aristée (Paul Wendland).

Qu'on nous permette de présenter quelques observations touchant l'adoption dans cette collection de certains écrits. Pourquoi, d'abord,

la préférence accordée au *Testament de Nephtali* hébreu? Sans aucun doute, ce morceau, signalé seulement il y a quelques années, se rattache étroitement au même Testament du texte grec. Mais représente-t-il la forme originale? Sûrement non; la rédaction en est des plus récentes, le style est celui des conteurs occidentaux du XIIe ou du XIIIe siècle. Si donc M. Kautzsch le croit digne d'une traduction et d'un commentaire, et non d'une simple mention à propos de la discussion sur l'âge et l'origine des Testaments des douze Patriarches, pourquoi ne pas conférer le même honneur au Midrasch *Vayissaou*, semblable pour le fond au *Testament de Juda* et au *Livre des Jubilés?* Et si M. K. accepte cette addition, il n'y a plus de raison pour ne pas ajouter à la collection tous les opuscules hébreux ou araméens parallèles aux Apocryphes, le *Tobit* publié par M. Neubauer, *Judith, Meguillat Antiochos*, *Suzanne* etc., et même le *Midrasch Tadsché* (à cause de ses analogies avec le *Livre des Jubilés*). — Nous connaissons le motif qui a fait ranger parmi les Apocryphes ou Pseudépigraphes la *Vie d'Adam et Eve*. Sur la foi de quelques savants, M. E. Fuchs croit encore à l'origine juive de cet écrit, qui s'est conservé en grec, en latin, en arabe et en éthiopien. Nous avons protesté autrefois contre cette hypothèse, sans exposer toutes les raisons qui la combattent; on a vu plus haut que M. Schürer a abandonné cette hypothèse. L'origine chrétienne de ce petit roman est hors de doute, et s'il s'y trouve quelques *agadot* semblables ou parallèles à celles du Midrasch, cette rencontre n'est pas plus surprenante dans cet écrit que dans la *Caverne des Trésors*, qui est sûrement l'œuvre d'un chrétien. — Si nous ne sommes pas d'accord avec l'éditeur sur ces points, en théorie, nous ne nous plaignons pas cependant que ces écrits soient rendus plus accessibles au grand public et nous lirons certainement avec le plus vif plaisir les notices et commentaires qui les accompagneront. Nous demanderons seulement aux éditeurs puisqu'ils sont en veine de générosité, de nous donner les textes slaves des *Secrets d'Enoch* qui ont été publiés récemment.

Les dix premières livraisons que nous avons sous les yeux contiennent : 1° Le *5e livre d'Esdras*, les Ier, IIe et IIIe livres des *Macchabées*, *Tobit*, *Judith*, les Additions aux livres canoniques : la *prière de Manassé*, la *prière d'Azaria* et *le Cantique des trois jeunes gens dans la fournaise*, *Suzanne*, *Bel et le Dragon;* les additions au livre d'*Esther*, le livre de *Baruch* et l'*Ecclésiastique* (jusqu'au ch. XVIII). Nous regrettons que la traduction de ce dernier écrit paraisse avant l'édition — qui ne tardera pas de voir le jour — de nouveaux fragments de l'original hébreu, édition qui ne manquera pas de rendre inutiles, tout au moins, nombre d'hypothèses sur l'état du texte primitif et peut-être de modifier certaines vues touchant l'auteur de cet écrit.

Le plan suivi par M. K. et ses collaborateurs est celui qui est devenu traditionnel dans toutes les éditions sérieuses. Une introduction traite de l'origine, de la date de composition, de la langue originale,

de l'histoire du texte et des manuscrits. Comme on le devine, ces introductions sont de valeur inégale, elles sont plus ou moins étendues. Si, par exemple, l'introduction au Ier livre des Macchabées est bien conçue et ne laisse dans l'ombre aucun point important, celle de Judith est singulièrement écourtée. Ajoutons que les auteurs de ces introductions paraissent complètement ignorer notre *Revue* et, en général, toutes celles qui s'occupent spécialement des études juives. Aussi ne connaissent-ils pas, entre autres, les travaux de M. Büchler sur le 3e Esdras, les lettres du 2e livre des Macchabées, les sources de Josèphe pour l'histoire des Macchabées. Les thèses défendues par notre excellent collaborateur méritaient d'être signalées, sinon discutées. — La collection formera de 24 à 30 livraisons; prix de souscription, 15 m.

ISRAEL LÉVI.

RESCH (Alfred). I. **Die Logia Jesu**, nach dem griechieschen und hebräischen Text wiederhergestellt. Leipzig, libr. J. C. Hinrichs, 1898; in-8° de XXIV + 302 p. — II. דברי ישוע — ספר תולדות ישוע המשיח ΤΑ ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1898; pet. in-8° de 120 p.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si M. Resch a atteint le but qu'il se proposait, et qui nous paraît singulièrement chimérique à tous les points de vue : la reconstitution de l'Evangile primitif, l'*Urevangelium* des écoles allemandes. Notre *Revue* s'interdit d'aborder ce terrain, à moins qu'il ne rentre dans le domaine des études auxquelles elle est consacrée. Nous ne suivrons donc pas l'auteur dans la discussion minutieuse des raisons qui lui ont fait donner la préférence à telle leçon plutôt qu'à telle autre; nous ne discuterons pas non plus le fond de la thèse elle-même, à savoir s'il y a jamais eu un *Urevangelium*. L'éditeur, en soumettant à notre appréciation ce travail, a probablement voulu nous demander notre sentiment sur la valeur même de la reconstitution de M. R. jugée au seul point de vue linguistique. C'est ce jugement que nous rendrons avec la plus grande loyauté, ayant le courage d'appeler « un chat un chat... » Peut-être encourrons-nous ainsi de nouveau les foudres de M. Schürer, qui semble nous reprocher notre sévérité pour une reconstitution analogue, qui elle, au moins, s'appuyait sur un texte sûr qu'il fallait simplement retraduire en hébreu. Mais pourquoi déguiser sa pensée et laisser croire qu'on est dupe des amateurs qui prétendent à la science parce qu'ils savent manier les dictionnaires? — A notre sens, une œuvre comme celle de M. R. se condamne d'avance à la stérilité. Qu'on se borne à restituer des expressions isolées, des locutions, des membres de phrases, des tournures, à la bonne heure! Mais vouloir rétablir des versets, des tirades entières dans les conditions désavantageuses qu'offrent les Evangiles, c'est une présomption ingénue. La découverte de l'original de l'Ecclésiastique

a porté le dernier coup aux illusions des faiseurs de restaurations. Des savants, dont plusieurs maniaient l'hébreu avec aisance, n'avaient pas craint de rétablir l'original en suivant les versions grecque et syriaque. Encore avaient-ils la chance de travailler sur une traduction qui est le calque presque fidèle de l'ouvrage hébreu. Quelle leçon ! *Et nunc, translatores, erudimini!* On avait bien retrouvé parfois un nom, un verbe, une forme grammaticale, un tour de phrase ; mais même dans les versets où le sens est transparent, la construction des plus simples, le calque grec ou syriaque d'une exactitude parfaite, pas une fois on n'est arrivé à une reproduction entièrement fidèle ! Et l'explication de cet insuccès est facile : une condition était requise pour réussir, la connaissance de la langue de l'auteur : était-ce l'hébreu rabbinique ou l'hébreu biblique, et, dans ce dernier cas, quel hébreu, car la langue de Job n'est pas celle des Psaumes, celle de Malachie diffère de celle d'Isaïe ?... Or, il s'est trouvé que Ben Sira, tout en s'inspirant de la Bible et en la pastichant avec amour, ne laisse pas d'avoir son style, son vocabulaire, sa syntaxe à lui. — Le problème est singulièrement plus compliqué en ce qui touche à l'*Urevangelium*. D'abord il n'est pas sûr qu'il ait été écrit en hébreu, il peut tout aussi bien, sinon plus vraisemblablement, l'avoir été en araméen, langue populaire du temps. Pour une expression insolite en grec qu'expliquent concurremment l'hébreu et l'araméen, il en est d'autres dont l'araméen seul peut rendre compte. Mais, à supposer une rédaction hébraïque, de quel hébreu s'agit-il ? Est-ce celui de la Bible, ou de l'Ecclésiastique, ou des prières composées alors, comme celles qui accompagnent le *Schema* et le *Schemonè Esrè*, ou, enfin, l'hébreu rabbinique proprement dit ? Pour qui connaît tant soit peu l'histoire de la langue hébraïque post-biblique, le problème est absolument insoluble. — En tout cas, ce n'est pas la rédaction de M. R. qui modifiera notre sentiment *a priori*. Le style que M. R. attribue à l'écrivain juif est un mélange innommable d'élégance et de platitude. C'est ainsi que le *vav conversif*, le *he locatif* sont employés à côté d'une construction comme celle-ci : וכאשר תחל לבוא זאת. Bien plus, certaines expressions, que nous prenons au hasard dans la même page, n'ont certainement jamais pu sortir d'une plume juive. Exemples : והסופרים מבקשים למען יתפשוהו וידברו עמהם למען ימסר אותו, למען תהיו ראוים להמלט מכל העתידות האלה, האנשים האחרים « les autres hommes, autrui ». Nous pourrions multiplier les spécimens de cette sorte. Si vraiment le texte grec exigeait une telle retraduction en hébreu, la preuve serait faite : un original semblable n'a pu jamais exister. Ce n'est évidemment pas la démonstration qu'a voulu faire M. R.

Par une coïncidence qui n'est pas pour surprendre — il y a des questions qui sont dans l'air à certains moments — M. Dalman s'attaquait au même problème, et son étude corrobore nos conclusions (*Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schriftums und der aramäischen Sprache erœrtert*. Band

I, *Einleitung u. wichtige Begriffe*. Leipzig, Hinrichs, 1898; in-8° de VIII + 319 pag. ; prix 8 m. 50). M. D. a l'avantage sur M. Resch d'être un philologue, qui connaît bien, pour les avoir pratiqués, les divers dialectes usités chez les Juifs des environs de l'ère chrétienne dans leurs écrits et leur parler. M. D. est, d'ailleurs, celui des théologiens non-juifs qui sait le mieux s'orienter dans la littérature rabbinique et étudier avec un esprit critique les idées qui y apparaissent. M. D. prend le contre-pied de la thèse de M. R., et il se borne à expliquer certains termes ou locutions des Evangiles en les replaçant dans la bouche des Juifs du temps. Pour lui, cette langue est plutôt l'araméen que l'hébreu. Ce qu'il s'attache surtout à déterminer, c'est, étant donnée l'expression même employée par Jésus dans ses discours, le sens qu'elle comportait pour les auditeurs. Le travail de M. D., qui laisse loin derrière lui tous ceux qui l'ont devancé et qui témoigne d'une science sérieuse, mérite un examen attentif, car ce n'est rien moins qu'un tableau des idées juives à l'époque de Jésus. M. D. y a joint la collection des textes messianiques de la littérature postbiblique, Oracles sibyllins, III, 652-672 ; V, 414-433; Psaumes de Salomon, XVII, 1 — 9, 23-51 ; Hénoch, XLVI, 1 — 6 ; LXII, 1 — 16 ; XL, 5 — 38 ; Apocalypse de Baruch, XXXIX, 5 — XL, 3 ; LXXII, 2 — LXXIII, 3 ; 4e Ezra, XII, 31-34 ; XIII, 1 — 13, 25-40, 48-52 ; le *Schemonè Esrè*, version palestinienne, retrouvée récemment par M. Schechter dans un fragment de la *gueniza* du Caire ; version babylonienne ; *Schemonè Esrè* abrégé, versions palestininienne et babylonienne ; le Kaddisch ordinaire et le Kaddisch de-Rabanan ; Moussaf de Rosch Haschana, et deux compositions liturgiques modernes. — Cette partie se vend séparément, à l'usage des étudiants en théologie.

ISRAEL LÉVI.

GÜNZIG (Israël). **Le Commentaire sur les Proverbes du Caraïte Yepheth ben Ali Halévi**, publié pour la première fois d'après plusieurs manuscrits, avec une introduction et des notes. Cracovie, Joseph Fischer, 1898; in-8° de 50 + XXXII p.

Des ouvrages d'exégèse — qui existent encore en grande partie — du Caraïte Yéphet b. Ali, n'ont été imprimés jusqu'ici que la traduction des Psaumes, le commentaire sur le Cantique et le commentaire sur Daniel, les deux premiers par l'abbé Bargès, le dernier par M. Margoliouth[1]. Aussi faut-il accueillir avec plaisir le présent ouvrage, qui contient la courte préface et les trois premiers chapitres de son Commentaire sur les Proverbes. L'édition de M. Günzig est faite d'après trois manuscrits, ceux de la Bibliothèque nationale de Paris, de la Bibliothèque royale de Berlin

[1] On a édité encore quelques rares fragments de l'œuvre de Yéphet.

et du British Museum. M. Günzig a conservé avec raison dans son édition l'écriture hébraïque des manuscrits et se borne à de rares emplois des signes de l'écriture arabe (*teschdîd*, *hamza* et quelques points-voyelles). Il est vrai que, comme il le dit expressément, il suit constamment la méthode de transcription usitée depuis Munk, mais il se permet de faire la modification, également admise par d'autres, qui consiste à rendre ج par ج et غ par ג. Si ce procédé est justifié par une partie des manuscrits hébreux-arabes, il serait à souhaiter néanmoins qu'on conservât dans les éditions la méthode suivie par le grand maître de ce genre d'études, dans son édition classique du *Guide des égarés*, et qu'on transcrivît ج par ג et غ par ג.

L'édition de M. Günzig, qui cite, dans ses notes, les variantes des différents manuscrits qu'il a utilisés, mérite des éloges pour l'exactitude avec laquelle a été établi le texte en général, et témoigne partout des connaissances scientifiques de l'éditeur. Nous réunissons ici quelques corrections du texte, que déparent seulement de rares fautes d'impression :

P. III, dernière ligne, אפה, lire אפה׳. — P. IV, l. 12, עלי, l. אלי. — *Ibid.*, l. 20, וסידהם, l. וסירהם, وسيرهم. — V, 1, ואלשכה, l. ואלשבהה (leçon de deux manuscripts). — IX, 8, אלכטאוך, l. אלכטאון. — *Ib.*, l. 4 d'en bas, בחרי, l. בחדי (= بحداء). — XI, 1, פי גתר, l. פיגתר (= فيغتر). — *Ib.*, l. 13, תחריר, l. תחדיר. — *Ib.*, avant-dernière ligne, e *teschdîd* au-dessus du ט de עטתי doit être supprimé (le *teschdîd* se trouve également à tort, XII, 5 ; XIV, 5). — XII, 12, אלשרה, l. אלשדה. — *Ib.*, l. 22, עתו, l. עתו. — *Ib.*, l. 24, נצחי, l. נצחי. — XIII, 22, אלגנס, l. אלגנם (الغنم). — XIV, 19, אלנוע, l. אלגוע. — XV, 6, קאריין, l. קארין. — XVIII, 8, והמת, l. והמה. — *Ib.*, l. 25, ואלמכלוץ, l. ואלמכלץ (= والمخلص). — XIX, 6, אלניירה, l. אלגיירה (= الجيرة). — *Ib.*, l. 7, ינעתר, l. ינעתר. — *Ib.*, יעתרון, l. יעתרון. — *Ib.*, l. 17, אלתרוין, l. אלתרויין. — XX, 5, le *teschdîd* au-dessus du second מ de מהמא doit être supprimé. — *Ib.*, l. 24, דיין, l. דוון (دون). — XXI, 5, פאסמאהם, l. פסמאהם. — XXIII, 6, אלחן, l. אלחן ; c'est le mot hébreu חן avec l'article arabe. — *Ib.*, l. 11, אלמכאפה, l. אלמכאפאה (de même le ms. de Londres, qui, au lieu de ה, porte ת). Peut-être faut-il aussi lire, *ibid.*, אלטאעה, au lieu de אלטאעאת. — XXIV, 6, אליו, l. אלי. — *Ib.*, l. 9, après וישיר בדלך, il manque le mot אלי. — *Ib.*, l. 19, supprimez le *teschdîd* au-dessus de יתפלסף. — XXV, 8, ואלגנס, l. ואלגנם (v. sur XIII, 22). — *Ib.*, l. 20, יובך, l. יובך. — *Ib.*, dernière ligne, לזלה, l. לזלה. — XXVI, 23. Après ללמתמסכין il manque le mot בהא. — XXVII, 6, ואיצה, l. ואיצא. — *Ib.*, l. 12, מעישה, au lieu de מעישה. — *Ib.*, l. 14, ידכרונהא, l. ידכרונהא. *Ib.* l. 15, לכירהא, l. לכירהא. — *Ib.*, l. 24, וגירהס, l. וגירהם. — XXVIII, 19, וגלבת, l. וגלבה. — XXIX, 18, באלטנאיזין, l. באלטנאזין. — XXX, 13, ובנה, l. ותבונה. — *Ib.*, l. 12, יעתר, l. יעתר. — *Ib.*, l. 13, ילתקך, l. ילתקיך.

— *Ib.*, l. 24, מעדור, l. מעדור (de même, XXXI, 1). — XXXI, 6, ואלסו, l. אלסו. — *Ib.*, avant-dernière ligne, l. אלטנאזון.

Dans les notes (p. 31-50), quelques intéressants morceaux tirés de manuscrits caraïtes, transcrits en arabe, se trouvent cités, par exemple des extraits du Commentaire de l'Ecclésiaste de Salmon b. Yerouham (p. 34-35), du Commentaire des Psaumes de Yéphet b. Ali (p. 37), de son commentaire sur Job (p. 41). Les matériaux réunis dans ces notes contribuent beaucoup à l'intelligence du texte et prouvent l'érudition de l'auteur ; mais M. G. aurait pourtant agi sagement en traduisant quelques passages importants du Commentaire de Yéphet et en les rendant ainsi accessibles aux non-arabisants. La comparaison avec le Commentaire de Saadia aurait dû être faite avec plus de précision encore qu'elle n'est faite ici, car les points de ressemblance entre le Commentaire du Gaon et celui de l'exégète caraïte, qui ici ne doit à Saadia que peu de chose, aussi bien que leurs divergences offrent de l'intérêt. Comme points de détail au sujet des notes, voici les remarques que j'ai à faire : 32, l. 1, الوسير, l. اليسير. — P. 33, l. 11, ותעטו ללגאפלין (traduction de לתת לפתאים, chap. I, 4) n'est pas incorrect, les « Proverbes » du 1er verset devant être pris comme sujet de תעטו; ללגאפלין est un hébraïsme remplaçant l'accusatif אלגאפלין, ou bien, ce qui vaudrait mieux, doit être corrigé ainsi. — P. 35. Le signe d'interrogation après כרם וסיר doit être remplacé par un renvoi à Isaïe, V, 1 et Ezéchiel, XXIV, 3. En effet, il est question des deux paraboles du vignoble et du pot. — P. 36, note 21. Ici, comme en beaucoup d'autres endroits, M. G. cite le Commentaire sur les Proverbes édité par Horowitz (et aussi par Driver, Oxford, 1881) et portant le nom d'Ibn Ezra, comme un ouvrage d'Ibn Ezra. Or, cette attribution d'auteur est fort douteuse. — P. 37, note 32. מַעְבָּר ne correspond pas à l'expression נסתר (= arabe באטן), mais c'est la traduction hébraïque exacte de l'arabe מגאז (= métaphore). — P. 39. La remarque de la note 43 aurait dû être ainsi conçue : pour le duel, au lieu du nominatif אן, on emploie souvent le génitif-accusatif ין. — P. 40, note 45. Si les agadistes expliquent פתאים par le mot arabe פתי, qui a la même assonnance, ils n'entendent pas le mot dans le sens de « nobles », mais dans celui de « jeune homme, garçon ». — P. 42, note 50. L'admission de la forme الحادية est impossible et inutile, car ailleurs aussi le nombre cardinal אחדהא, avec adjonction du suffixe, précède le nombre ordinal אלתאני. Voir dans notre texte, p. XVII, l. 3 et 10 ; *ibid.*, l. 6 et 8. — *Ib.*, note 58. La remarque sur l'expression פי אבאינא est inexacte, cette expression ne peut pas signifier : « dans les livres des prophètes ». Si Yéphet dit (p. XIX, l. 10) והדא נטיר קולה פי אבאינא et cite à ce sujet Jérémie, XI, 15, il entend par là que « ceci ressemble à ce qui a été dit de nos ancêtres (les anciens Israélites) ». Dans le même sens il dit précédemment (*ibid.*, l. 1) מן גנס קולה פי אלאבא. — P. 45, note 88. Si les manuscrits portent תצגר, cela ne peut être lu que

تشجر, comme Saadia traduit, du reste, le mot du texte תקוץ (III, 11).

M. G. fait précéder son édition d'une introduction et d'une relation de la vie et des ouvrages de Yéphet. L'introduction (p. 1-13) reproduit uniquement les renseignements déjà connus sur les débuts de la connaissance de la langue hébraïque et de l'exégèse biblique chez les Caraïtes et chez Saadia. Toutefois, l'auteur s'en tient généralement à des théories qui ont vieilli. Les caraïtes R. Mocha et R. Mose passent à ses yeux comme les inventeurs du système de ponctuation (p. 6). Il appelle l'historien de Tolède, non pas Abraham ibn Daud, mais Abraham b. Dior (p. 8). — A la fin de l'introduction, l'auteur annonce trois chapitres : I. Vie et écrits de Yéphet; I. Yéphet exégète biblique; III. Yéphet grammairien. Mais dans le présent ouvrage nous ne trouvons que le premier chapitre (p. 14-30) et cette omission n'est pas même signalée. Ce chapitre contient l'énumération des dates concernant la vie et les écrits de Yéphet, faite avec beaucoup de soin. Nous y trouvons aussi des indications sur ses polémiques avec Saadia et sur les sources mentionnées par lui. Il eût été très désirable que M. G. établît d'après les catalogues une liste des manuscrits existants dans les diverses bibliothèques qui contiennent les écrits de Yéphet. Dans l'aperçu qu'il donne des parties déjà publiées des écrits éxégétiques de Saadia, il est curieux qu'il oublie de citer l'édition du Jubilé dont il ne mentionne que le volume sur les Proverbes. L'auteur ne sait rien du volume sur le Pentateuque et du volume sur Isaïe. De même, il ignore que Derenbourg avait déjà édité l'Isaïe de Saadia dans la *Zeitschrift* de Stade. M. G. explique inexactement (p. 27) un passage du commentaire sur Daniel de Yéphet (sur Dan., XII, 4). L'expression אצחאב אלתקליד ne désigne pas les anciens docteurs du Talmud, « les hommes de la tradition », comme M. G. le dit, mais elle vise les partisans de la tradition, les rabbanites, dont Yéphet cite aussitôt comme type le Fayoumite (Saadia). Ce n'est pas pour désigner les ouvrages de littérature talmudique que Yéphet emploie — comme M. G. le prétend — la dure expression : « livres de fraude », mais il le dit des ouvrages de Saadia : פאטגי אלנאס בכתבה אלמזכרפה וישהד למן כדב עלי כתאב אללה תע' באלצדק « C'est ainsi qu'il a induit les hommes en erreur par ses écrits brillant d'un faux éclat et qu'il atteste la vérité de ceux qui ont proféré des faussetés au sujet de l'Écriture sainte. » — Il me paraît surprenant que Yéphet n'ait cité de toute la littérature targoumique que le Targoum de Jérusalem (p. 27, note 47). L'auteur promet d'en fournir la preuve dans le 2e chapitre de son travail, qu'il publiera sans doute prochainement.

Budapest, novembre 1898. W. Bacher.

Le gérant,
Israël Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ANTIOCHUS CYZICÈNE ET LES JUIFS

Antiochus VII Sidétès, le dernier roi vraiment digne de ce nom qu'ait produit la dynastie des Séleucides, périt en 129 avant J.-C. dans une glorieuse expédition contre les Parthes. Il laissait un fils, Antiochus IX de Cyzique, qui, après une série de vicissitudes, finit par partager le royaume, vers l'an 111, avec Antiochus VIII Grypus, son cousin du côté paternel, son frère du côté maternel. Dans ce partage, Grypus eut la Cilicie et la Syrie du Nord avec Antioche , le Cyzicène la Cœlé-Syrie avec Damas. Ce dernier devint ainsi, en théorie, le suzerain du petit État juif, alors gouverné par Jean Hyrcan (135-105), et qui, depuis la mort d'Antiochus Sidétès, avait ressaisi une indépendance de fait à peu près complète ; Hyrcan devait la consolider encore à la faveur des luttes incessantes des deux cousins-frères.

Josèphe, qui n'a pas entre les mains les *Annales* de Jean Hyrcan (mentionnées à la fin du Ier livre des Macchabées), est très mal informé des rapports qui existèrent entre ce grand prêtre et Antiochus de Cyzique. Il n'en connaît qu'un épisode, relatif à la conquête de Samarie[1]. Cette ville, assiégée par Hyrcan, aurait invoqué le secours d'Antiochus, qui fit deux campagnes pour la délivrer. La première fois, il fut battu. La seconde, quoique renforcé par 6,000 auxiliaires que lui prêta Ptolémée Lathyre, il se borna à opérer une grande razzia, perdit du monde dans des embuscades et se retira à Tripolis, abandonnant la conduite de la guerre à deux lieutenants. L'un se laissa battre, l'autre acheter ; Scythopolis, puis Samarie, tombent aux mains d'Hyrcan.

La date exacte de ces événements n'est pas connue ; on les place d'ordinaire vers la fin du principat d'Hyrcan, mais avant 107, époque de la chute de Ptolémée Lathyre. Il faut remarquer que dans la *Guerre des Juifs,* Josèphe attribue l'expédition de Samarie à Antiochus Grypus (« Antiochus d'Aspendus ») et non au Cyzi-

[1] *Ant. jud.*, XIII, 10, 2-3 (§ 275 suiv.).

cène[1]; elle se placerait, dans ce cas, avant 117, date approximative du soulèvement d'Antiochus de Cyzique contre son cousin-frère. Quoique, en général, on préfère la version des *Antiquités*, comme plus récente et plus détaillée, il faut avouer que certains indices parlent en faveur de l'autre : on ne comprend pas très bien, s'il s'agit du Cyzicène, qu'il ait battu en retraite sur Tripolis, ville située à l'extrême Nord de la Phénicie, et probablement en dehors de ses domaines, plutôt que sur Damas, sa capitale.

Cet Antiochus de Cyzique était un singulier personnage, passionné pour la chasse, le théâtre et les automates[2]; mais il ne manquait ni d'énergie, ni de talent militaire; l'on s'étonnerait qu'il n'eût pas fait pour réduire les Juifs à la raison de tentative plus sérieuse que la misérable expédition de Samarie, à supposer qu'il en soit l'auteur. Déjà Gutschmid, avec son coup d'œil ordinaire, a reconnu qu'en réalité le Cyzicène a fait aux Juifs une guerre victorieuse, dont les résultats ne furent paralysés que par l'intervention répétée des Romains[3]. Malheureusement Gutschmid n'a pas poussé assez loin l'analyse des deux documents qui nous renseignent sur cette guerre; il a commis des erreurs dans leur appréciation, et c'est pourquoi ses conclusions ont été rejetées ou faiblement défendues par la plupart des savants compétents ; en particulier Schürer les a écartées. Il me paraît donc nécessaire de revenir sur ce petit problème pour tâcher de l'élucider définitivement.

Les deux documents en question nous ont été conservés par Josèphe, qui les a copiés sans doute dans un historien plus ancien, probablement Nicolas de Damas, sans en comprendre, sans même chercher sérieusement à en pénétrer la signification. L'un, que j'appellerai pour abréger *document A*, figure dans la *farrago* de décrets et de sénatus-consultes favorables aux Juifs groupés au livre XIV des *Antiquités*, sous le principat d'Hyrcan II[4]. L'autre pièce, ou *document B*, a été insérée par Josèphe au livre XIII, dans l'histoire de Jean Hyrcan[5]. Faisons abstraction de ces attributions purement conjecturales, et qui, pour émaner de Josèphe ou de Nicolas, n'ont pas plus de poids que celles d'un savant moderne quelconque. Les erreurs de date grossières, évidentes, com-

[1] *Bell. jud.*, I, 2, 7 (§ 65). Cette version est adoptée par Niese, *ap.* Wellhausen, *Isr. Geschichte* (3e éd.), p. 274.

[2] Diodore, XXXIV, 34.

[3] *Literarisches Centralblatt*, 1874, col. 1259 = *Kleine Schriften*, II, 303.

[4] *Ant. jud.*, XIV, 10, 22 (§ 247-255).

[5] *Ib.*, XIII, 9, 2 (§ 259-266).

mises par Josèphe à propos de plusieurs documents de ce genre, enlèvent même à son opinion toute valeur sérieuse. C'est aux textes eux-mêmes, sérieusement étudiés, qu'il faut demander de nous éclairer sur leur sens et leur date. L'histoire n'est pas une science d'autorité, mais de critique.

Document A.

« Décret des Pergaméniens.

» Sous le prytane Cratippe [1], le 1er du mois Daesios, avis des stratèges.

» Attendu que les Romains, se conformant à la conduite de leurs ancêtres, affrontent volontiers les périls pour le salut commun de tous les hommes et se font gloire d'assurer à leurs alliés et amis la prospérité et une paix solide ;

» Attendu que le peuple des Juifs et leur grand prêtre Hyrcan leur ont envoyé une ambassade composée des prud'hommes Straton fils de Théodotos, Apollonios fils d'Alexandre, Enée fils d'Antipater, Aristobule fils d'Amyntas, Sosipatros fils de Philippe ;

» Qu'à la suite de l'exposé détaillé fait par ces ambassadeurs, le Sénat a rendu, sur l'objet de leur requête, une décision ainsi conçue :

» 1° *Défense au roi Antiochus, fils d'Antiochus, de faire aucun tort aux Juifs, alliés des Romains ;*

» 2° *Il leur restituera les forteresses, ports de mer, territoires et généralement tout ce qu'il a pu leur enlever.....* [2] ;

» 3° *Personne, ni roi ni peuple, ne devra rien exporter du pays des Juifs ou de leurs ports sans acquitter les droits de douane, à l'exception du seul Ptolémée, roi d'Alexandrie, parce qu'il est notre ami et allié ;*

» 4° *Le roi devra retirer sa garnison de Joppé, comme les Juifs nous en ont priés* [3].....

» Attendu que L. Pettius (?) [4], homme de bien, nous a prescrit

[1] On connaît ce nom à Pergame. Il est porté notamment par un stratège sous Marc Aurèle et Vérus (*British Museum Coins*, Mysia, p. 146-8 ; Coll. Waddington, nos 963 et 7039). Sur les cistophores de Pergame les lettres KP pourraient bien désigner notre prytane.

[2] La phrase qui suit : καὶ ἐξῇ αὐτοῖς ἐκ τῶν λιμένων μηδ'ἐξαγαγεῖν est inintelligible et sûrement corrompue.

[3] καθὼς ἐδεήθησαν. Les mots qui suivent (τῆς βουλῆς ἡμῶν) ne se comprennent pas : à la rigueur (quoique βουλή pour σύγκλητος soit incorrect), ils peuvent se rattacher à ἐδεήθησαν, mais alors il y a une lacune où il devait être question du sauf-conduit des députés. Plutôt τῇ βουλῇ ἡμῶν (προσέ ταξεν).

[4] Sans doute un légat du gouverneur de la province d'Asie (qui écrit d'Éphèse).

de veiller à l'exécution des ordres du Sénat et de pourvoir à ce que les ambassadeurs Juifs retournent sains et saufs dans leur patrie ;

» Nous avons accueilli au sein du Conseil et du peuple Théodore et avons reçu de ses mains la lettre (de Pettius) et le sénatus-consulte ; il a prononcé une harangue pleine d'ardeur, vanté la vertu et la magnanimité d'Hyrcan, rappelé les bienfaits dont il comble tous en général et en particulier ceux qui viennent chez lui. Là-dessus nous avons déposé ces écrits dans nos archives publiques et décrété, en notre qualité d'alliés des Romains, de faire tout en faveur des Juifs conformément au sénatus-consulte.

» En outre, Théodore, qui nous a remis la lettre, a prié nos stratèges d'envoyer à Hyrcan une copie du présent décret ainsi qu'une ambassade chargée de lui exprimer le dévouement de notre peuple et de l'inviter à conserver et à accroître son amitié envers nous, voire de nous rendre quelque service, dont il pourra attendre un retour convenable, se souvenant aussi que du temps d'Abraham, père de tous les Hébreux, nos ancêtres étaient leurs amis, ainsi que nous l'avons trouvé consigné dans nos archives publiques. »

Sauf ce dernier trait, — simple *galéjade* qui se retrouve dans la correspondance apocryphe des Juifs et des Spartiates — l'ensemble de ce document paraît mériter une confiance absolue. La situation politique qu'il suppose est parfaitement claire. Le roi de Syrie a fait la guerre aux Juifs, il leur a pris des forteresses, des ports, du territoire, mis garnison à Joppé, entravé la perception des douanes de sortie. Les Juifs portent plainte à Rome ; le Sénat, conformément à leur requête, ordonne le rétablissement du *statu quo ante* et charge ses « amis » les Pergaméniens de rapatrier les ambassadeurs juifs.

Le grand prêtre juif s'appelle Hyrcan, évidemment Hyrcan Ier, et non, comme l'a cru Josèphe, Hyrcan II ; d'abord parce que ce dernier se serait intitulé *ethnarque*, ensuite parce qu'au temps d'Hyrcan II, il ne pouvait plus être question d'un roi de Syrie tenant garnison à Joppé, entravant le commerce juif, etc.

Le roi est appelé « Antiochus, fils d'Antiochus ». Or, des trois Antiochus contemporains d'Hyrcan Ier, l'un (Sidétès) était fils de Démétrius Ier, le second (Grypus) de Démétrius II. Seul Antiochus IX Cyzicène était fils d'Antiochus (Sidétès). C'est donc de lui qu'il s'agit sûrement, et l'on doit condamner comme absolument arbitraire la conjecture de Ritschl (suivie par Mendelssohn, Schürer, etc.), proposant d'écrire Δημητρίου υἱός au lieu de Ἀντιόχου. D'ail-

leurs, pendant les querelles d'Antiochus Sidétès contre les Juifs (135-130) les Romains étaient beaucoup trop absorbés par la formidable insurrection d'Aristonic en Asie-Mineure pour intervenir dans les affaires de Syrie; et jamais ils n'auraient eu l'idée de rapatrier alors des ambassadeurs juifs par la voie de Pergame, c'est-à-dire précisément par le théâtre de la guerre.

Antiochus Cyzicène a régné en Syrie depuis 113, en Cœlé-Syrie depuis 111; Hyrcan est mort en 105; c'est donc entre 113, plus probablement entre 111, et 105 qu'il faut placer la date de notre ambassade. On peut même, je crois, la resserrer davantage. La 3° clause du sénatus-consulte concède un important privilège commercial au « roi d'Alexandrie ». Cette clause étant stipulée d'accord avec les Juifs, il faut en conclure que le « roi d'Alexandrie » d'alors était leur ami. Or Ptolémée Lathyre, qui régna jusqu'en 107, se montra toujours hostile envers eux ; il envoya des secours à Antiochus — Grypus ou Cyzicène, peu importe — dans sa campagne entreprise pour débloquer Samarie. Au contraire, sa mère Cléopâtre, qui reprit le pouvoir en 107 en s'associant son deuxième fils Ptolémée Alexandre, était éminemment judéophile ; on sait qu'elle eut deux conseillers juifs, Helkias et Ananias[1]. Il y a donc tout lieu de croire que les Juifs n'ont pu stipuler une pareille clause qu'en faveur d'Alexandre, et dès lors notre ambassade se place entre 107 (avènement d'Alexandre) et 105 (mort d'Hyrcan).

L'ambassade juive profita de son séjour à Rome et de son passage à travers l'Asie Mineure pour obtenir des garanties relatives au libre exercice du culte par les importantes communautés israélites de ce pays. Il existe, en effet, au dossier de Josèphe un document ainsi conçu[2] :

« Les magistrats de Laodic à C. Rabilius, C. f., (pro) consul(?), salut.

» Sopatros, ambassadeur du grand prêtre Hyrcan, nous a remis ta lettre par laquelle tu nous informes qu'il est venu certains envoyés de la part d'Hyrcan, grand prêtre des Juifs, porteurs d'écrits (du Sénat) rédigés au sujet de ce peuple, et enjoignant 1° qu'il leur soit permis de célébrer le sabbat et leurs autres cérémonies conformément à leurs lois traditionnelles; 2° que nul ne leur donne des ordres, attendu qu'ils sont vos amis et alliés; 3° que nul ne leur fasse injure dans votre province. En outre, les

[1] Strabon, *ap.* Jos., XIII, 287.

[2] *Ant. jud.*, XIV, 10, 20 (§ 241-3 Niese).

Tralliens ayant répondu en face qu'ils n'approuvaient pas les décisions prises à ce sujet, tu leur as ordonné de s'y conformer. Enfin, tu nous fais savoir qu'on t'a invité à nous donner les mêmes instructions au sujet des Juifs.

» En conséquence, nous conformant à tes ordres, nous avons reçu la lettre communiquée et l'avons placée dans nos archives publiques, et au sujet du reste de tes instructions, nous ferons en sorte de ne mériter aucun reproche. »

Le destinataire de cette lettre est inconnu — un gouverneur d'Asie — et je ne m'attarderai pas à discuter les conjectures et corrections proposées à son sujet. Mais l'ambassadeur *Sopatros* me paraît bien probablement identique au Sosipatros, fils de Philippe, qui figure parmi les ambassadeurs d'Hyrcan dans le document A. Je crois donc que la lettre date du temps d'Hyrcan Ier, et non, comme on l'a cru sur la foi de Josèphe, d'Hyrcan II. A l'appui de cette opinion, on peut faire valoir : 1° Qu'Hyrcan II est toujours appelé « grand prêtre et ethnarque » et non, comme ici, simplement grand prêtre; 2° qu'il résulte du texte même de la lettre qu'à cette époque Laodicée et Tralles faisaient partie de la même province, c'est-à-dire — puisque Tralles n'en a jamais changé — de celle d'Asie. Or, au temps d'Hyrcan II, au moins depuis 52 (proconsulat de Cicéron), Laodicée, avec deux autres diocèses phrygiens était rattachée à la province de Cilicie. Je n'ai pas besoin de rappeler qu'il résulte du *Pro Flacco* que dès la première moitié du Ier siècle Laodicée était, après Apamée, la plus importante agglomération juive de l'Asie Mineure.

Document B.

« ... Fannius, fils de Marcus, préteur, a convoqué le Sénat, le 6 février, dans le Comitium, en présence de L. Manlius, L. f., de la tribu Mentina, et de C. Sempronius, Gn. f., de la tribu Falerna, pour délibérer au sujet de l'ambassade des prud'hommes Simon fils de Dosithée, Apollonius fils d'Alexandre et Diodore fils de Jason, envoyés par le peuple des Juifs.

» Ces ambassadeurs ont discouru au sujet de l'amitié et de l'alliance existant entre leur peuple et les Romains, et au sujet de leurs affaires d'Etat, demandant 1° que Joppé, les ports, Gazora, les Sources et toutes autres villes et places fortes que leur a prises Antiochus en guerre, contrairement au décret du Sénat, leur soient restitués; 2° qu'il soit défendu aux troupes du roi de traverser leur territoire et celui de leurs sujets; 3° que toutes les

mesures décrétées par Antiochus au cours de cette guerre, contrairement au décret du Sénat, soient annulées; 4° que les Romains envoient une ambassade chargée de faire restituer aux Juifs les territoires enlevés par Antiochus et d'estimer les ravages faits pendant la guerre; 5° qu'il soit accordé aux ambassadeurs juifs des lettres de recommandation, adressées aux rois et aux peuples libres, pour assurer leur retour dans leur patrie.

» Là-dessus il a été décidé :

» 1° *On renouvellera l'amitié et l'alliance avec les prud'hommes envoyés par un peuple honnête et ami;*

» 2° *Quant aux écrits demandés, le Sénat en délibérera quand ses propres affaires lui en laisseront le loisir;*

» 3° *Le Sénat veillera à l'avenir qu'il ne leur soit fait aucun dommage semblable;*

» 4° *Le préteur Fannius donnera aux ambassadeurs, sur le Trésor public, les fonds nécessaires pour rentrer chez eux.* »

Josèphe a supposé, et l'on a répété après lui, que l'ambassade en question avait été envoyée par Hyrcan Ier, pour renouveler l'alliance contractée avec Rome par son père Simon; dès lors les ravages et usurpations dont il est parlé seraient ceux qu'avait accomplis Antiochus Sidétés, au début du principat d'Hyrcan, dans la guerre qui se termina par la capitulation de Jérusalem [1]. Cette hypothèse est inadmissible pour plusieurs raisons. D'abord, comme nous l'avons déjà dit, aucun document n'indique la moindre immixtion des Romains dans les démêlés d'Antiochus Sidétès et des Juifs; or, non seulement le présent document est par lui-même un acte d'immixtion, mais encore il fait allusion à un *décret* antérieur du Sénat, enjoignant à Antiochus l'abandon ou le respect de certains territoires. Ensuite, et ceci est décisif, il résulte du récit détaillé et digne de foi de Josèphe que dans le traité qui termina la guerre de Sidétès contre les Juifs, Joppé et les autres villes extérieures à la Judée occupées par les Juifs leur furent expressément laissées sous la seule condition de payer tribut [2]. Or notre document nous montre, au contraire, Joppé et d'autres localités voisines [3] occupées

[1] Telle est encore l'opinion de Gutschmid (*loc. cit.*) et de Wilcken (*ap.* Pauly-Wissowa, I, col. 2479). Schürer a maintenant des doutes (II, 3e éd., p. 101, note 135) et Wellhausen (p. 271) a bien reconnu que le document vise Antiochus de Cyzique.

[2] *Ant. jud.*, XIII, § 246.

[3] Gazora n'est pas Gadara, la célèbre ville d'eaux voisine du lac de Tibériade, mais l'ancienne Gezer, entre Joppé et Azot (cf. Strabon, XVI, 2, 29, qui a, d'ailleurs, confondu les deux villes). « Les ports » sont sans doute ceux de Joppé et de Jamnia. Πηγαί est une localité inconnue.

manu militari par Antiochus, qui refuse de les évacuer, malgré un ordre antérieur du Sénat.

Autant l'ensemble de ces circonstances exclut Antiochus Sidétès, autant il se rapporte parfaitement à Antiochus de Cyzique, et la conformité entre les documents A et B est tout à fait saisissante. Nous savons par Josèphe qu'Antiochus de Cyzique ravagea à plusieurs reprises le pays juif, comme l'Antiochus du document B. Le document A nous a déjà appris qu'il avait enlevé aux Juifs « des forteresses, *des ports de mer*, des territoires », et de plus qu'il avait *mis garnison à Joppé*. Le sénatus-consulte encadré dans le document A lui avait ordonné de restituer aux Juifs toutes ses conquêtes et notamment de retirer ses troupes de Joppé : c'est là « l'ordre du Sénat » auquel fait allusion le document B. Antiochus Cyzicène, comme beaucoup de princes grands ou petits de cette époque, n'avait tenu aucun compte des « ordres » du Sénat romain. De là l'envoi d'une nouvelle ambassade juive, parmi les membres de laquelle figure (comme l'a déjà vu Niese) un des ambassadeurs de la première, Apollonius, fils d'Alexandre; la coïncidence est trop complète, le nom païen Apollonius trop rare en Judée, pour qu'on puisse croire à une simple homonymie.

Antiochus avait compté sur l'éloignement, sur l'apathie bien connue de l'aristocratie romaine, peut-être aussi sur des raisons sonnantes, pour lui assurer l'impunité. L'événement prouva la justesse de ce calcul, car la réponse du Sénat à la nouvelle ambassade juive, tout en s'entortillant de belles phrases et de vagues promesses, équivaut, en somme, à une fin de non-recevoir : « On verra quand on aura le temps. »

L'époque de cette seconde ambassade juive ne doit pas être très éloignée de la première. Non seulement les deux missions ont un membre commun, mais le document B parle de l'agression d'Antiochus, de ses usurpations, du décret du Sénat bravé par lui, comme de faits tout récents; il suppose même que les ravages opérés par son armée peuvent encore être appréciés *de visu* et faire l'objet d'une estimation servant de base à une indemnité. Si donc nous ne nous sommes pas trompé en plaçant l'ambassade A entre 107 et 105 av. J.-C., probablement en 106, l'ambassade B devra se placer en 105 ou 104.

Deux faits sont de nature à confirmer cette date : 1° la réponse dilatoire du Sénat donne à croire qu'il avait à ce moment de graves préoccupations, des affaires urgentes sur les bras ; or en 105 commence précisément la guerre contre les Cimbres par la terrible défaite de Toulouse, et le *terror Cimbricus* dura jusqu'en

102; 2° d'après la chronologie adoptée par Josèphe, Hyrcan meurt en 105, laissant le pouvoir temporel à sa veuve et la grande prêtrise à son fils aîné Aristobule; celui-ci, on le sait, n'accepta pas cette situation, se défit de sa mère, emprisonna ses frères et prit lui-même les rênes du gouvernement. Cette tragédie de famille, sur laquelle Josèphe passe rapidement, n'a pas dû s'accomplir en un jour; il y a donc eu, après la mort d'Hyrcan, une période d'incertitude et d'attente, pendant laquelle, aux yeux de l'étranger, nul n'était pleinement autorisé à représenter le peuple juif. C'est pendant cette période de demi-anarchie que je placerais volontiers l'envoi de notre ambassade, et ainsi s'expliquerait peut-être le fait singulier que ses membres se présentent simplement au nom du « peuple juif », sans mentionner aucun chef d'Etat. C'est au nom du peuple juif qu'ils sollicitent et obtiennent le renouvellement de l'alliance contractée nommément avec Simon d'abord, puis avec Jean Hyrcan.

C'était, à cette époque, un principe du droit public romain que les alliances avec les royaumes étrangers étaient contractées *intuitu personæ* et devaient être formellement renouvelées à chaque changement de règne. Strabon allègue comme une dérogation remarquable — et d'ailleurs suspecte — le cas de la Cappadoce, où le traité d'alliance ne visait pas seulement la personne du roi, mais la nation elle-même [1]. Le gouvernement romain trouvait à cette pratique le grand avantage de soumettre, en quelque sorte, chaque roi d'Asie, lors de son avènement, à une investiture nouvelle, et de lui faire acheter par un nouveau tribut, déguisé sous le nom de présent, le renouvellement de l'alliance conclue avec son prédécesseur. Les grands prêtres et rois juifs ne font pas exception à la règle: chacun d'eux a dû, à son accession, obtenir et payer la reconnaissance de son titre et la confirmation de sa qualité d' « ami et allié » du peuple romain. Laissant pour le moment de côté les ambassades, mal autorisées, de Juda Macchabée et de Jonathan, nous voyons, en 139 av. J.-C., Simon envoyer à Rome Numénius pour *faire alliance* (στῆσαι συμμαχίαν) avec les Romains et leur apporter un bouclier d'or du *poids* de 1000 mines, soit environ 1 million de notre monnaie [2]; quelques années après, en 135, Hyrcan succède à son père et suit son exemple : j'estime, en effet, que le sénatus-consulte rendu sur la proposition du préteur L. Valerius, L. f., et dont Josèphe nous a conservé le texte [3], ne se place ni, comme il l'a cru, sous Hyrcan II, ni, comme le

[1] Strab., XII, 2, 11.
[2] I Macc., xiv, 24; xv, 15-24.
[3] *Ant.*, XIV, 8, 5 (§ 145-148).

croient Schürer et d'autres, sous Simon, mais bien à l'avènement d'Hyrcan Ier, encore qu'il n'y soit pas nommé. Un des trois ambassadeurs, Numénius, fils d'Antiochus, est sans doute identique à l'envoyé de Simon; le prix de l'alliance est, cette fois encore, un bouclier d'or de 50,000 statères; c'est-à-dire de 1 million de drachmes.

Nous avons vu plus haut que le document B, de l'an 105 probablement, nous a conservé le renouvellement de l'alliance avec la veuve et les fils d'Hyrcan Ier. Quant à Alexandre Jannée, qui, d'après Josèphe, succéda à Aristobule dès l'an 104 (ce qui, par parenthèse, me paraît bien invraisemblable), l'acte de son investiture est perdu, mais nous en connaissons encore le prix. Strabon, en effet, raconte qu'il a vu au Capitole, parmi les offrandes des rois, une vigne d'or estimée 500 talents (3 millions) portant l'inscription Ἀλεξάνδρου τοῦ τῶν Ἰουδαίων βασιλέως [1]. Quoique Strabon et Josèphe identifient cet objet avec la vigne d'or envoyée par Aristobule II à Pompée en 64 [2] et que j'aie autrefois accepté cette hypothèse, je reconnais aujourd'hui qu'elle n'est pas fondée : une vigne offerte par Aristobule aurait porté le nom de ce prince et non celui de son père. En réalité, Alexandre Jannée avait offert, lors de son avènement, une vigne d'or ; Aristobule II en fit autant à Pompée pour assurer sa succession. Nous avons même la preuve mathématique que la vigne d'Aristobule ne doit pas être confondue avec celle d'Alexandre. Un peu plus haut, en effet, Josèphe, sans doute d'après Strabon, nous apprend qu'Aristobule, pour prix de son investiture, avait promis (à Scaurus, avant-coureur de Pompée) une somme de 400 talents (2,400,000 fr.) *et que cette offre fut acceptée* [3]. La vigne apportée à Pompée dans son quartier général de Damas n'était pas autre chose que l'exécution de cette promesse, et l'on ne voit pas pourquoi Aristobule aurait tenu plus qu'il n'avait promis. Ainsi sa vigne ne valait que 400 talents, au lieu de 500, comme celle de son père : signe incontestable de décadence !

Pour revenir, en terminant, aux rapports des Juifs avec Antiochus Cyzicène, on voit que le gouvernement romain, malgré son intervention répétée, fut impuissant à faire rendre gorge au belliqueux Séleucide. Si pourtant les Juifs finirent par rentrer en possession des villes côtières, débouchés indispensables à leur

[1] Strab., *ap.* Jos., *Ant.*, XIV, 3, 1, § 35-36.
[2] Elle figura à son triomphe : Pline, XXXVII, 2, § 12 Jan.
[3] *Ant.*, XIV, 2, 3, § 30.

existence nationale, ils le durent surtout à leur propre vaillance, à l'alliance de l'Égypte et aux nouvelles luttes ruineuses qui à partir de 104 environ éclatèrent entre les deux Antiochus. Joppé et les places environnantes durent retomber aux mains des Juifs soit sous Aristobule, soit dès les premières années d'Alexandre Jannée. Car Josèphe, racontant le siège de Ptolémaïs par ce prince avant l'an 97, déclare que dès ce moment « toutes les places de la côte lui étaient soumises à l'exception de Gaza et de Ptolémaïs. » [1] Ptolémaïs fut sauvée par Lathyre, Gaza succomba en 96 et Josèphe peut écrire un peu plus loin : « Le long du littoral les Juifs possédaient alors les villes de Tour de Straton (Césarée), Apollonia, Joppé, Jamnia, Azot, Gaza, Anthédon, Raphia et Rhinocoloura. » L'État juif se complétait ainsi définitivement par la possession de cette bande côtière sans laquelle il n'y avait pour lui ni sécurité, ni commerce, ni contact direct avec la civilisation.

THÉODORE REINACH.

[1] *Ant.*, XIII, 324.

ISRAËL ET JUDA

Tout lecteur attentif de la Bible sait que le nom d'Israël y désigne très souvent l'ensemble du peuple hébreu et qu'en d'autres passages, la tribu de Juda est présentée comme ne faisant pas partie de la nation d'Israël. En effet, *Juda* y est cité *à côté* d'Israël, ou même lui est opposé. Dans ces cas, on comprend sous la dénomination d'Israël les tribus hébraïques habitant le nord de la Judée, en deçà et au delà du Jourdain. Cette distinction géographique correspondait aussi à une opposition politique, depuis que les tribus du Nord se détachèrent de la dynastie de David, à la mort de Salomon, pour former un royaume à part; seule la tribu de Benjamin, dont le territoire touchait au royaume de Juda, continua à faire partie de ce dernier et à être comprise dans ce qu'on appelait le *pays de Juda* [1]. Toutefois, cette opposition n'était pas uniquement politique et elle ne commença pas seulement lors du schisme. Elle remonte beaucoup plus haut, à l'époque préhistorique, c'est-à-dire au temps où l'union des tribus sous le gouvernement d'un roi ne s'était pas encore réalisée et où, suivant l'expression du Livre des Juges, « chacun faisait ce qui lui semblait bon ». Ce fait ressortira clairement dans la suite. Pour le moment nous nous bornons à appeler l'attention sur ce point : un siècle avant le schisme, lorsque toutes les tribus étaient réunies sous le sceptre de Saül, dans le dénombrement des gens de guerre, le chiffre des combattants de la tribu de Juda est cité spécialement *à côté* du nombre total des combattants d'Israël [2]. Plus tard, sous David et Salomon, Juda est également cité, à plusieurs reprises, à côté d'Israël [3]. Quelque tardive que puisse avoir été la composition des

[1] Il est vraisemblable qu'il en était de même de la tribu de *Siméon*, qui avait sa résidence au sud-ouest de la Judée.

[2] I Sam., XI, 8 ; XV, 4.

[3] II Sam., XI, 11 ; XXI, 2 ; XXIV, 1, 9 ; I Rois, I, 35 ; IV, 20 ; V, 5.

livres historiques de la Bible, les auteurs n'auraient eu aucun motif pour faire remonter la scission, survenue après Salomon entre Israël et Juda, à une époque antérieure, si cette scission n'avait pas existé de tout temps et si ce fait n'avait pas été bien connu des auteurs eux-mêmes. Or, s'il y a eu effectivement de tout temps une opposition entre Juda et Israël, elle a dû avoir son origine dans la diversité des destinées préhistoriques des tribus, c'est-à-dire dans la différence de leurs traditions, de leurs idées et de leurs tendances.

Nous essayerons d'établir cette opposition entre Israël et Juda, envisagée sous tous ces points de vue, d'après les indices fournis par la Bible elle-même. Pour éviter tout malentendu, nous désignerons les tribus et les territoires du Nord par la dénomination « Israélites du Nord ».

I

Les rivalités entre les deux parties de la nation se manifestent déjà par certains incidents qui précédèrent la scission politique. En effet, on relate qu'aussitôt après la mort de Saül, les Judaïtes nommèrent David roi de leur propre tribu [1], sans paraître se préoccuper de l'union de la nation, qui avait pourtant déjà existé sous le règne de Saül. Ils ne tinrent non plus aucun compte, à ce qu'il semble, de l'existence d'un héritier légitime du trône, Isboseth (Ethbaal), fils de Saül, qui fut reconnu comme roi par les tribus du Nord. C'est ainsi que se produisit la scission du pays en deux royaumes, qui ne tardèrent pas à entrer en lutte [2]. Il fallut deux assassinats, celui du chef de l'armée des tribus du Nord et celui de leur prince lui-même, pour décider celles-ci à reconnaître également David pour leur roi. Cependant elles hésitèrent cinq ans et demi [3], quoique, pendant cette longue période, elles fussent restées sans chef suprême.

Il semble résulter du récit biblique que la responsabilité de la sécession retombe sur les Judaïtes. Mais si nous examinons de plus près la situation, les événements prennent un aspect différent. C'est un fait fort surprenant en lui-même que les Judaïtes, qui étaient très attachés au roi Saül et qui considéraient David

[1] II Sam., II, 4.
[2] *Ibid.*, III, 1.
[3] *Ibid.*, II, 10 et s.; V, 5.

comme un rebelle [1] qu'ils songeaient à livrer aux mains du roi [2], soient représentés comme ayant pris spontanément et librement la résolution de proclamer roi David, au mépris des droits de l'héritier légitime, et cela aussitôt après la mort de Saül. Il ne faut pas oublier que David avait dû quitter la Judée et se réfugier chez les Philistins, qu'il avait accepté de servir le roi de ce peuple à titre de vassal et que, désigné pour prendre part, lui et ses gens, à la guerre contre les Hébreux en qualité de soldat de la garde royale [3], seule la méfiance dans laquelle le tinrent les princes philistins l'empêcha de participer à la lutte [4]. Or, la bataille du mont Gilboa avait tourné tout à fait au désavantage des Hébreux, et leur défaite avait été décisive. Trois fils de Saül étaient tombés sur le champ de bataille, et lui-même avait dû se donner la mort de désespoir [5]. Evidemment, tout le territoire intérieur des Hébreux tomba alors au pouvoir des Philistins, de sorte que le successeur de Saül, qui régnait sur les Israélites du Nord, jugea bon de transférer sa résidence à Mahnaïm, au delà du Jourdain [6]. Il va de soi qu'à ce moment, les Philistins devinrent aussi les maîtres du territoire de Juda, dont ils étaient voisins, et qu'ils le gouvernèrent, comme jadis au temps des Juges. Si donc David a été nommé alors roi de Juda, cela n'a pu avoir lieu que sous l'égide des Philistins et en qualité de vassal. La responsabilité de la sécession n'est, par suite, nullement imputable aux Judaïtes. Elle répondait plutôt aux intérêts des Philistins, qui tenaient à diviser et à affaiblir la puissance du peuple hébreu. David avait été *imposé* comme roi aux Judaïtes, et pendant sept ans et demi, il les gouverna sous la suzeraineté des Philistins. Ceux-ci assistèrent avec joie à la lutte entre les Hébreux du Sud et ceux du Nord. Mais, lorsque les Hébreux du Nord eurent fini par se soumettre à David et quand l'unité du peuple hébreu se fut refaite à leurs dépens, les Philistins y virent avec raison le prélude de la révolte de David contre leur souveraineté, et ils lui déclarèrent la guerre. David les battit complètement en trois rencontres et, les rejetant sur leur propre territoire, délivra tout le pays hébreu de leur domination [7].

Si les Israélites du Nord attendirent cinq ans et demi pour se

[1] I Sam., xxv, 10.
[2] *Ibid.*, xxiii, 12, 20.
[3] *Ibid.*, xxviii, 2.
[4] *Ibid.*, xxix.
[5] *Ibid.*, xxxi.
[6] II Sam., ii, 8.
[7] *Ibid.*, v, 17 et s.

réconcilier avec Juda et se placer sous le sceptre de David, quoique le manque d'un chef du gouvernement menaçât de les replonger dans l'état d'anarchie de l'époque des Juges et qu'ils pussent attendre leur libération de la domination étrangère de David seul, cette irrésolution doit avoir eu son motif principal dans leur profonde aversion contre la personne du roi de Juda. On n'avait pas encore oublié sa révolte contre le roi Saül et sa situation de vassal des ennemis de la nation. On le considérait encore comme le protégé des Philistins. A cela s'ajouta sans doute le soupçon qui planait sur lui des deux assassinats mentionnés plus haut. L'affectation avec laquelle il blâma ces meurtres, même l'exécution des régicides [1], ne paraissent pas avoir convaincu les Israélites du Nord de son innocence. Cependant, comme il s'agissait ici d'un intérêt capital pour le peuple, l'antipathie pour David ne semble pas avoir été l'unique motif qui empêcha si longtemps les tribus du Nord de s'unir à Juda. Il y avait encore une autre raison non moins sérieuse, c'était leur antipathie contre la *tribu de Juda* en général, celle-ci, grâce à la réunion des tribus sous le sceptre de *son roi*, étant sur le point d'acquérir la suprématie sur les autres tribus.

En effet, même quand les tribus du Nord, contraintes par la nécessité, se furent soumises au roi de Juda qui les avait délivrées des Philistins, même alors les sentiments d'hostilité contre David et contre la tribu de Juda ne s'éteignirent pas encore dans leurs cœurs. C'est ce qui explique que le propre fils de David, Absalon, put fomenter la rébellion contre lui parmi les Israélites du Nord [2] et se faire proclamer roi. Les troupes dont il put disposer aussitôt étaient si nombreuses, que David ne vit d'autre moyen de salut que dans la fuite au delà du Jourdain [3]. David craignait même que le peuple ne proclamât sa déchéance et n'élevât au trône le petit-fils de Saül, seul survivant de sa race, tous ses autres rejetons ayant été massacrés par les Gabaonites [4]; aussi le garda-t-il auprès de lui, comme par faveur [5], mais, en réalité, pour le

[1] II Sam., III, 31 et s.; IV, 9.

[2] *Ibid.*, XV, 2, 10.

[3] *Ibid.*, XV, 13 et s. ; cf. XVII, 1. Le fait que la révolte fut organisée par les Israélites du Nord résulte non seulement des passages déjà cités, mais aussi de cette circonstance qu'ici, comme lors de la révolte suivante dirigée par Schéba ben Bikhri, il est question d' « Israël » et que ce terme désigne, ici comme là, les *Israélites du Nord*. Des deux cents Judaïtes qui accompagnèrent Absalon à Hébron, il est dit expressément qu'ils ne savaient rien de ses desseins (XV, 11); le *pronunciamento* de Hébron fut donc une surprise pour les Judaïtes. Mais Absalon a dû choisir cette ville judaïte afin de tenir les Judaïtes en bride.

[4] *Ibid.*, XXI.

[5] *Ibid.*, IX.

tenir sous sa surveillance. Il le dépouilla en partie de ses biens, parce que le pauvre homme, paralysé des deux jambes, ne l'avait pas accompagné dans sa fuite devant Absalon[1]. Le roi David se fiait fort peu à la fidélité des tribus du Nord ; quant à la tribu de Juda, elle n'avait pas de motif d'être mécontente de lui, comme nous le verrons bientôt.

Cependant, si ces incidents prouvent seulement l'antipathie des Israélites du Nord pour David, les événements ultérieurs montrent clairement qu'elle se manifesta également contre la tribu de Juda. En effet, lorsque dans la lutte entre les deux armées[2], celle d'Absalon eut été vaincue et qu'Absalon lui-même eut été tué, les tribus du Nord perdirent courage. Elles se rappelèrent alors que David les avait délivrées des Philistins, et partout des voix s'élevèrent pour qu'on rappelât le roi. Alors David fit engager les anciens de Juda à prévenir les autres tribus, parce qu'ils étaient de sa tribu. Les anciens se hatèrent alors de l'inviter à revenir et allèrent à sa rencontre jusqu'au Jourdain[3]. Les Israélites du Nord en furent très dépités, et une violente altercation éclata entre eux et les Judaïtes[4]. Comme ces derniers prirent vis-à-vis d'eux une attitude particulièrement hautaine et injurieuse, une nouvelle sédition des Israélites du Nord se produisit, à l'instigation d'un Benjamite, nommé Schéba ben Bikhri. Les rebelles se proposaient de détacher les Israélites du Nord de Juda et de son roi, mais ils échouèrent[5].

Cette nouvelle insurrection, d'une portée si considérable, ne peut avoir eu uniquement pour cause le manque de tact de David ou les discours « arrogants » des Judaïtes. Il est plutôt à supposer que le roi favorisa sa propre tribu par des avantages matériels. C'est ainsi que nous trouvons mentionnées des faveurs accordées à cette tribu à l'époque de Salomon. Celui-ci avait divisé son territoire du Nord et d'au delà du Jourdain en douze districts, dont chacun devait fournir ce qui était nécessaire à l'entretien de sa cour et de sa personne pendant un mois. Mais Juda échappa à cette lourde charge[6]. Il est probable que Salo-

[1] II Sam., XVI, 3 et s.; XIX, 25 et s.

[2] L'armée de David comptait naturellement aussi par milliers (XVIII, 1) ; mais de Jérusalem, il n'y eut que six cents hommes qui accompagnèrent David (XV, 18). Sans doute de fortes troupes de gens de guerre *judaïtes* l'avaient rejoint dans l'intervalle. C'était ce que Huschaï avait espéré quand il donna à Absalon son conseil perfide (XVII, 7 et s.).

[3] *Ibid.*, XIX, 10-16.

[4] *Ibid.*, 42 et s.

[5] *Ibid.*, XX.

[6] I Rois, IV. Le mot Necib נציב v. 19) signifie l'administration, l'administration

mon procéda de même pour recruter les ouvriers sur le Liban et à l'occasion d'autres impositions, et que ce régime existait déjà sous David. De là vint l'attachement des Judaïtes pour la dynastie de David. Leur fidélité lui fut désormais acquise pour toujours, et ce fut là la raison de la vénération dont sa personne fut entourée chez eux. Mais des tribus du Nord, ni lui ni son successeur ne surent se faire aimer, et cela parce qu'ils favorisaient *leur tribu* aux dépens des autres. Cette méthode de gouvernement si partiale serait tout à fait incompréhensible de la part de ces rois, s'ils n'y avaient été amenés, en quelque sorte, par l'antipathie enracinée chez les autres tribus contre la tribu de Juda et qui remontait jusqu'à la personne des rois appartenant à cette tribu. Aussi ces derniers traitaient-ils les autres tribus comme des étrangers.

La scission entre les Israélites du Nord et Juda devint ainsi de plus en plus profonde. Sous Salomon aussi, on relate un complot fomenté dans le pays du Nord par Jéroboam, mais il fut découvert à temps et vite réprimé[1].

Le motif déterminant du complot n'était plus la dynastie judaïte, à laquelle les Israélites du Nord s'étaient déjà résignés, mais les charges trop lourdes qu'ils avaient à supporter, à l'exclusion de la tribu de Juda. En effet, après la mort de Salomon, ils voulurent bien reconnaître comme roi son fils, le prince héritier, mais ils demandèrent l'allégement de leur joug, c'est-à-dire la faveur d'être traités comme les Judaïtes[2]. Mais Roboam s'en tint fermement à la tradition de ses prédécesseurs. La scission eut lieu; les Israélites du Nord se séparèrent pour toujours de Juda et de sa dynastie et fondèrent un royaume à part, sous la domination du même Jéroboam, fauteur du complot[3].

II

Si les événements du règne de David et de Salomon ne mettent pas encore suffisamment en lumière l'opposition entre les Israélites

supérieure de la perception des impôts, sous les ordres de laquelle étaient placés les douze *fonctionnaires* (נצבים, v. 7).

[1] I Rois, XI, 26 et s.

[2] C'était sans doute aussi là l'appât grâce auquel Absalom entraîna les Israélites du Nord à la rébellion contre son père, et non les discours et actes futiles qui sont rapportés dans II Sam., XV, 3 et s.

[3] II Sam., XII.

du Nord et Juda — vu la façon partiale et tendancieuse dont sont rédigés les récits et l'omission complète de beaucoup de traits caractéristiques conservés dans les Chroniques — nous espérons qu'elle ressortira avec évidence dans les développements suivants qui traiteront des *causes* de cette opposition.

Les deux derniers chapitres du livre de Josué (XXIII et XXIV) nous paraissent particulièrement instructifs sous ce rapport. Ils rapportent le même événement, en en donnant une version différente, et cette différence n'est pas simplement extérieure. Elle trahit aussi une divergence dans les idées nationales et religieuses. Il y est dit que Josué, avant sa mort, convoqua une assemblée de tout le peuple d'Israël, c'est-à-dire de ses anciens, de ses chefs, des juges et fonctionnaires, pour leur recommander la fidélité envers le culte de Jéhova et les avertir de prendre garde de se laisser entraîner à l'adoration d'autres divinités. Or, le chap. XXIII s'accorde bien pour le style et le fond avec le Pentateuque et surtout avec le Deutéronome, mais cela n'a lieu pour le chap. XXIV que sur des points secondaires. Comme la composition du Deutéronome, quelle que soit l'époque où en aient paru les diverses parties constitutives, appartient, dans tous les cas, à une époque tardive et doit être attribuée à des auteurs judaïtes, notre chap. XXIII a le caractère d'une production plus tardive encore, également d'origine judaïte, et même comme la contre-partie du chap. XXIV. Ce dernier présente, de son côté, le caractère bien net d'une production des Israélites du Nord, par le fait qu'il indique comme lieu de rassemblement la ville éphraïmite de *Sichem*, tandis que dans le chap. XXIII, l'endroit n'est pas indiqué du tout et que le texte ajoute même (chap. XXIV): « Ils se présentèrent *devant Dieu* », c'est-à-dire devant le sanctuaire de Jéhova. Si ce détail est en contradiction avec le passage de Josué, XVIII, 1, d'après lequel l'arche d'alliance fut installée à *Silo*, l'auteur a sans doute été amené à parler de Sichem par la circonstance que, comme le verset 27 semble l'indiquer, il existait de son temps à Sichem un sanctuaire ou les restes d'un sanctuaire auquel la légende populaire rattachait cet événement. Il en résulte que ce chapitre a dû être composé encore avant la destruction du royaume du Nord.

Pour montrer la différence essentielle qui existe entre ces deux chapitres, nous allons en comparer le contenu.

Dans le chapitre XXIII, Josué, comme Moïse dans le Deutéronome, parle *en son propre nom*. Il invoque le secours dont Jéhova a favorisé les Israélites dans les luttes contre les habitants de Canaan. Jéhova a combattu pour vous, dit-il, et vous a donné la

victoire sur ces nations, de sorte que tout le pays, même les territoires non soumis encore, a pu être partagé entre les tribus. Car Jéhova chassera aussi devant vous les nations de ces territoires, et vous prendrez possession de leur pays. Mais il faut que vous vous appliquiez à observer très fidèlement tout ce qui est écrit dans le *livre de la loi de Moïse*, sans vous en détourner ni à droite, ni à gauche. Ne vous mêlez point aux nations qui sont restées dans le pays ; ne jurez pas par le nom de leurs dieux et ne les servez point. Mais attachez-vous à Jéhova seul, *comme vous l'avez fait jusqu'à ce jour*. Ainsi, l'Éternel a chassé devant vous des nations grandes et puissantes ; aucune n'a pu subsister devant vous. C'est pourquoi, sur votre âme, appliquez-vous à aimer Jéhova, votre Dieu. Car si vous vous mêlez et vous unissez aux nations qui restent encore dans le pays, Jéhova ne les chassera plus devant vous et elles seront pour vous un piège et un fléau, jusqu'à ce que vous ayez été exterminés vous-mêmes du pays, parce que vous aurez transgressé l'*alliance avec Jéhova* et adoré des dieux étrangers. »

Au chapitre XXIV, au contraire, Josué parle comme les prophètes après lui, au nom de Jéhova. Il débute comme un prophète de la période des Rois par ces mots : « Ainsi parle Jehova ». Mais le contenu du discours de Josué est une esquisse de l'histoire d'Israël : « Vos pères, Térah, le père d'Abraham et de Nahor, habitaient anciennement au delà de l'Euphrate et servaient d'autres dieux. Mais je fis partir Abraham de ce pays et je le conduisis à travers tout le pays de Canaan ; je lui donnai une nombreuse postérité et je lui donnai aussi Isaac. Je donnai à Isaac Jacob et Esaü, et je donnai en héritage à Esaü la montagne de Seïr, mais Jacob et ses fils descendirent en Egypte. J'envoyai *Moïse et Aaron* et je frappai les Egyptiens de fléaux, puis je vous fis sortir de l'Egypte. Et quand vous arrivâtes à la mer et quand les Egyptiens poursuivirent vos pères jusqu'à la mer avec une force imposante, moi Jéhova, je mis une épaisse nuée entre vous et les Egyptiens et je ramenai sur eux la mer. Ensuite vous avez séjourné longtemps dans le désert et lorsque je vous conduisis dans le pays des Amorréens, de l'autre côté du Jourdain, ceux-ci combattirent contre vous. Mais je les livrai entre vos mains et vous prîtes possession de leur pays. Ensuite le roi de Moab, Balak, se leva contre vous et il appela auprès de lui Balaam pour vous maudire. Mais moi je ne voulus pas lui prêter assistance et il dut, au contraire, vous bénir. Ainsi je vous délivrai de la main de Balak. Puis, vous passâtes le Jourdain et vous arrivâtes près de Jéricho ; les gens de Jéricho (?) et *tous* les autres peuples du

pays firent la guerre contre vous, mais je les livrai entre vos mains. J'envoyai au-devant de vous la *cira,* qui les chassa devant vous, ainsi que les deux rois des Amorréens : ce ne fut pas par la puissance de vos armes. Je vous ai livré un pays que vous n'aviez point cultivé, vous habitez des villes que vous n'aviez point bâties et vous jouissez des fruits de vignes et d'oliviers que vous n'aviez point plantés. »

« Maintenant, — dit ensuite Josué, parlant en son propre nom, — servez Jéhova avec sincérité et fidélité ; *faites disparaître les dieux* qu'ont servis vos pères de l'autre côté du Fleuve et en Egypte, et adorez Jéhova. Si ce n'est pas là votre intention, choisissez qui vous voulez servir, ou les dieux de vos ancêtres ou les dieux des nations dans le pays desquelles vous habitez maintenant (les dieux de votre nation ou les divinités du pays). Quant à moi et à ma maison, nous servirons Jéhova. » — Le peuple répondit et dit : « Loin de nous la pensée d'abandonner Jéhova pour servir d'autres dieux, car c'est lui qui nous a comblés de bienfaits et qui a opéré pour nous tant de prodiges. » Mais Josué dit au peuple : « Vous ne saurez pas servir Jéhova, car Jéhova est un Dieu saint, un Dieu jaloux qui ne pardonnera point vos transgressions et vos péchés. Si vous l'abandonnez et si vous servez des dieux étrangers, il vous traitera avec rigueur et vous exterminera, lui qui vous a comblés de ses faveurs. » Comme le peuple persistait à dire qu'il voulait servir Jéhova, Josué le prit lui-même à témoin de son choix, et quand ils eurent accepté d'être témoins, Josué leur ordonna d'ôter *les dieux étrangers qui étaient au milieu d'eux* et de tourner leur cœur vers Jéhova, le Dieu d'Israël. De nouveau, le peuple promit de servir Jéhova et d'obéir à ses commandements, et alors *Josué fit une alliance avec le peuple* (au nom de Jéhova) *et il établit pour lui des lois et des ordonnances, à Sichem. Il écrivit ces choses* (les lois et les ordonnances) *dans le livre de la Loi de Dieu et dressa une grande pierre, sous le chêne qui était dans le sanctuaire de Jéhova,* en disant à tout le peuple : *Que cette pierre serve de témoin contre nous,* car elle a entendu toutes les paroles que Jéhova nous a dites ; elle vous servira de témoin, afin que vous ne soyez pas infidèles à votre Dieu. »

Quelle différence entre le tableau que ce chapitre évoque et celui que nous offre le chapitre précédent ! Tandis que le chapitre XXIII, d'accord avec le chapitre XIII de Josué et le premier chapitre des Juges, reconnaît, ce qui était vrai, qu'à la mort de Josué beaucoup de territoires du pays étaient encore aux mains des peuples cananéens, le chapitre XXIV (v. 11 et s.) présente les choses, et cela conformément à Josué, XI, 16-19, comme si à ce moment-là

tout le pays avait déjà été conquis et débarrassé de la présence de ses anciens possesseurs. Une différence beaucoup plus importante et plus frappante, c'est celle que présentent ces deux chapitres en ce qui concerne la législation religieuse et la personne du législateur. Autant le chapitre XXIII nous inspire confiance et nous paraît familier, en raison de ses affinités de langage et de contenu avec le Deutéronome, autant le chapitre XXIV nous paraît étrange et nouveau. Au chapitre XXIII, Josué s'en réfère à *la Loi de Moïse;* ici il n'est fait mention de Moïse que comme envoyé, avec Aaron pour compagnon, auprès du roi d'Egypte en vue d'obtenir la délivrance d'Israël. En tant que législateur, Moïse paraît être ignoré ici, et c'est Josué lui-même qui est présenté comme tel. C'est Josué qui donne à Israël des lois et des ordonnances à Sichem et qui les inscrit dans le *Livre de la Loi de Dieu.* C'est lui le prophète qui révèle la parole de Dieu. De l'alliance entre Jéhova et Israël que, suivant le Pentateuque, Moïse a conclue près du Sinaï ou du Horeb et qu'il a renouvelée dans le pays de Moab [1], — dont il est fait aussi mention dans le chapitre XXIII (v. 16) — le chapitre XXIV ne dit pas un mot. Bien plus et nettement en opposition avec le chapitre XXIII (v. 8), il y est dit que jusque-là Israël a adoré, non pas Jéhova, mais des dieux étrangers et ne s'engagea à servir Jéhova que par devant Josué. Ainsi jusque-là, Israël n'était lié par aucun pacte. Josué lui donne le choix entre Jéhova et d'autres dieux, et ce fut seulement quand Israël se fut prononcé en faveur de Jéhova, que l'alliance, par conséquent la première et unique alliance, fut conclue avec Jéhova et qu'une législation écrite fut composée par Josué au nom de Jéhova !

Il n'existe pas dans la Bible d'autre trace de ce système qui ferait de Josué un prophète et un législateur, auteur d'une *Tora.* Cela se comprend, nos écrits historiques de la Bible n'ayant reçu leur forme actuelle que pendant la période postérieure à l'exil; ces écrits ont donc pour auteurs des Judaïtes — car il n'y eut que des Judaïtes qui revinrent de l'exil — ou bien, dans les passages où ceux-ci utilisèrent des écrits provenant des Israélites du Nord, ils les transformèrent suivant leurs idées. En tout cas, ils n'ont pu conserver des passages où la dignité de Moïse en tant que législateur se trouvait rabaissée. En ce qui concerne spécialement le livre de Josué, le chapitre XXIII et d'autres passages (I, XX, XXI, XXII, et VIII, 30-35) furent composés plus tard en remplacement du chap. XXIV et d'autres, ou bien furent arrangés par le moyen d'additions et de suppressions, au gré des opinions régnantes. Si le chapitre XXIV

[1] Deut., XXVIII, 69.

fut ajouté au livre, cela a été sans doute le fait d'un rédacteur vivant à une époque où l'opposition existant plusieurs siècles auparavant entre les Israélites du Nord et Juda était depuis longtemps oubliée. Ce chapitre a été inséré dans l'ouvrage, simplement parce que c'était un écrit ancien, sans que le rédacteur se doutât de son importance. Nous nous garderons de l'en blâmer; au contraire, nous lui savons gré de nous avoir conservé un pareil document inaltéré, suffisant à lui seul pour nous donner un aperçu de l'état des choses de l'époque de l'hébraïsme primitif [1].

Nous avons dit que l'admission du chap. XXIV dans le livre de Josué a dû certainement avoir lieu à une époque assez tardive pour que l'opposition entre les Israélites du Nord et Juda fût depuis longtemps oubliée. En effet, à l'époque plus rapprochée de l'exil, les auteurs judaïtes de notre Bible ont eu vis-à-vis du héros des Israélites du Nord, Josué, une attitude toute différente : ils l'ont ignoré ! Même là où il y avait lieu de parler de lui, il n'est pas dit un mot dans la Bible, en dehors du Pentateuque, de sa personne, de ses exploits et de ses faits merveilleux [2]. Une seule fois, un psaume fait allusion (ps. CXIV) au prodige de la séparation des eaux du Jourdain, et une *seule* fois encore il est fait mention de sa personne comme d'un prophète. Mais le passage a l'air d'une addition postérieure [3]. Le simple nom de Josué ne se trouve que deux

[1] Il nous semble aussi qu'en même temps qu'eut lieu l'addition du chap. XXIV, une autre modification importante du livre de Josué fut faite, à savoir sa séparation du livre des Juges, avec lequel il formait jusqu'alors *un seul livre*. Celui-ci aurait renfermé *toute* la période dite héroïque d'Israël, depuis son entrée dans le pays de Canaan. Cette hypothèse a surtout pour elle le passage de Juges, II, 6-9, qui répète presque textuellement Josué, XXIV, 28-31, mais qui, dans le livre des Juges, n'est nullement à sa place. Si le verset 6 du livre des Juges a été modifié par l'addition des mots « pour prendre possession du pays », cela même trahit bien le remaniement judaïte (voir plus haut, p. 181) et confirme notre hypothèse. En effet, nous croyons que ce passage du livre des Juges était la suite immédiate de Josué, XXIII, que son auteur judaïte l'a emprunté au chap. XXIV, d'origine *nord-israélite*, en l'arrangeant d'après sa théorie sur la conquête du pays. Ensuite, il continue les récits du livre des Juges. Ainsi, de son temps, les livres de Josué et des Juges étaient encore réunis. C'est seulement le rédacteur postérieur qui divisa le livre en deux et finit le premier livre par le chap. XXIV, qu'il ajouta, et par le récit de la mort de Josué. De cette manière, il ne put laisser subsister aussi ce récit dans le chap. XXIII; mais ce récit garda sa place dans la suite de la relation, c'est-à-dire dans le livre des Juges. On se borna à le faire précéder des morceaux retrouvés sans doute après coup, chap. I et II, 1-5, des Juges.

[2] Voir, par exemple, Isaïe, LXIII, 11 et s. ; Ps., LXXVIII, CVI et CXXXVI ; Néhémie, IX. — Par contre, voyez Sira, XLVI, 1-10.

[3] I Rois, XVI, 34. Ce qui fait supposer que cette partie du verset aussi bien que Josué, VI, 26, ont été ajoutés postérieurement, c'est que la partie du verset qui les précède ne dit nullement que les fils de Hiel *fussent morts* pendant la reconstruction (la reconstruction de la forteresse, voir II Sam., X, 5) de la ville de Jéricho. Elle semble plutôt relater que la pose des fondements fut *inaugurée* par son fils aîné et l'achèvement par son plus jeune fils. Or, le rédacteur postérieur ne pouvait pas

fois[1]. Il en résulte, ainsi que de Josué, XXIV, que dans les deux royaumes des Hébreux, il régnait des théories différentes au sujet de la fondation de la religion de Jéhova et de la législation : les Israélites du Nord l'attribuaient à *Josué;* les Judaïtes, à *Moïse.* Conformément à ces théories, des cycles de légendes différentes se formèrent chez eux. Chez les Israélites du Nord, ce fut Josué, et chez les Judaïtes ce fut Moïse qu'on vénéra en lui attribuant des miracles. Chez les uns on racontait que devant Moïse les eaux de la Mer Rouge se séparèrent; chez les autres, on disait que devant Josué les flots du Jourdain se divisèrent. Si, au sujet de Moïse, la légende judaïte rapporte un nombre bien plus considérable de miracles, les prodiges de Josué se distinguent par leur puissance; non seulement les murs de Jéricho s'écroulent d'eux-mêmes devant lui, mais le soleil lui-même arrête sa course à son commandement!

III

La pensée qui s'impose à nous maintenant, c'est que, si les Israélites du Nord et les Judaïtes attribuaient leurs *Toras* à des législateurs différents, ces Lois elles-mêmes ont dû différer plus ou moins l'une de l'autre. En effet, maints passages des Prophètes paraissent l'indiquer. Mais cela résulte clairement, comme nous le croyons, des paroles de menaces que le prophète Amos adresse successivement à Juda et à Israël (l'Israël du Nord)[2]. Il annonce à tous deux des malheurs: aux Judaïtes, parce qu'ils méprisent la Tora de Jéhova, négligeant ses commandements et se laissant égarer par les doctrines mensongères que suivirent leurs ancêtres. — Ainsi vis-à-vis des Judaïtes, le prophète ne cite aucune faute particulière; il parle en termes généraux de la Tora et des lois de Jéhova, disant que tout ce qui n'y est pas conforme n'est que fraude et mensonge.

Voyons maintenant ce qu'il blâme chez les Israélites du Nord.

permettre que la malédiction de Josué fût restée sans effet. Il interpréta donc faussement les paroles du livre des Rois en ce sens, que les fils de Hiel seraient morts lors de la reconstruction, et pour mettre son récit en harmonie avec le livre de Josué, il s'en référa aux paroles de Josué, en lui prêtant là aussi les mêmes expressions, sans réfléchir que dans la bouche de Josué des expressions pareilles sont dénuées de sens. Car que serait-il advenu si un homme *sans enfants* avait rebâti Jéricho?

[1] Néh., VIII, 7; I Chron., VII, 27. Il faut encore remarquer que le premier de ces passages donne le nom de Josué sous une forme modifiée (יֵשׁוּעַ).

[2] Amos, II, 4-16.

Il ne fait pas mention de la Tora, mais il les accuse de graves péchés : « Chez eux, les justes et les pauvres sont vendus (par les juges) pour de l'argent et des présents; les pauvres sont écrasés dans la poussière; la voie des justes est détournée. Le père et le fils se livrent à une luxure impudique (comme acte de culte?) pour profaner le saint nom de Jéhova; on s'étend sur des vêtements pris en gage, près de chaque autel, et on boit le vin de ceux qu'ils condamnent dans la maison de leur dieu (comme si Jéhova n'était pas le Dieu adoré par les Israélites du Nord!) »

De cette différence si frappante entre les deux admonestations, il résulte clairement: 1° qu'en Juda et chez les Israélites du Nord, des *Toras* différentes étaient en vigueur et qu'aucune n'était reconnue comme authentique par la partie adverse. C'est pourquoi le Judaïte Amos — il était originaire de la ville judaïte de Tokéa — ne pouvait parler aux Israélites du Nord de la Tora en général et devait spécifier leurs principales transgressions. Il en résulte secondement que les deux Lois différaient beaucoup l'une de l'autre par leur contenu. Autrement, le prophète aurait pu néanmoins invoquer auprès des Israélites du Nord *leur Tora*. Et comme il ne signale que des *infractions morales* et n'attache d'importance qu'aux devoirs moraux, comme tous les autres prophètes, tandis qu'il estime médiocrement les exercices du culte [1], la différence des deux Lois doit avoir consisté précisément en ce que la Tora des Israélites du Nord enseignait principalement des prescriptions concernant le culte, les sacrifices, les rites, les droits dus aux prêtres, etc., tandis que la Tora des Judaïtes devait renfermer exclusivement des préceptes touchant la conduite morale. C'est pourquoi le prophète se borna vis-à-vis des Judaïtes à leur rappeler leur Tora. Ceux-ci savaient bien ce qu'il voulait dire. Troisièmement, nous voyons qu'à cause de la grande importance que les Israélites du Nord attachaient en théorie et en pratique aux lois du culte, comparativement aux lois morales, et surtout parce que les exercices du culte ne se distinguaient que peu ou pas du tout de ceux des païens, le prophète considérait le Dieu qu'on y adorait comme une divinité païenne, quoiqu'on y crût devoir rendre le même hommage à Jéhova.

Dans le même sentiment que le prophète Amos, le prophète Osée s'écriait: « C'est moi (Jéhova) qui écrivis pour lui (pour Éphraïm — les Israélites du Nord) les paroles de ma loi, mais celles-ci sont regardées comme quelque chose *d'étranger* [2]. » En effet, chez les

[1] Amos, v, 20 et s.

[2] Osée, viii, 12 ; nous lisons avec Graetz : דברי תורתי.

Israélites du Nord, on ne reconnaissait pas la Tora que le prophète avait en vue, c'est-à-dire la *Tora judaïte*. Osée, dont l'origine n'est pas indiquée, devait être lui-même Judaïte. Cela ressort de la prédilection bien marquée par lui, dans tout son livre, en faveur de Juda contre les Israélites du Nord et surtout de l'espoir qu'il caresse de voir ceux-ci se soumettre de nouveau à la dynastie de David[1]. En un autre passage, il dit : « Si toi, Israël, tu es infidèle, que Juda ne se rende pas coupable[2] ! » Et plus loin : « Israël et Éphraïm tomberont par leur péché, et avec eux (par eux) tombera aussi Juda[3]. » Il compare l'infidélité des chefs de Juda à un déplacement des bornes de frontières[4], c'est-à-dire il prétend qu'ils empruntent ainsi les procédés de leurs voisins, les chefs des Israélites du Nord. Sa prédilection pour Juda se trahit aussi dans ses paraboles des trois premiers chapitres. Les deux prostituées qu'il épouse successivement représentent les Israélites du Nord. Il donne aux enfants de la première[5] les noms d'*Isreel* (comme symbole de l'accusation de meurtre portée contre la maison royale), de *Lo-Ammi* (*non-mon-peuple*) et de « Celle dont on n'a pas eu pitié », car Jéhova renonce à Israël, il ne veut plus lui pardonner, mais il pardonnera à la maison de Juda et la sauvera[6]. Le salut d'Israël (du Nord) ne viendra que quand il s'unira à Juda dans la fidélité envers Jéhova. Alors son frère (Israël) sera appelé par lui « Ammi[7] » et sa sœur « Rouhama ». Cette préférence constante donnée à Juda sur les Israélites du Nord, quoiqu'il y eût aussi beaucoup à reprendre dans la conduite de Juda, ce que le prophète fait d'ailleurs, mais en termes modérés[8], ne peut se comprendre de la part d'un citoyen du royaume du Nord, d'autant plus que le même prophète raille aussi les *traditions historiques* de ce pays, comme nous le verrons.

[1] Osée, III, 5.

[2] *Ibid.*, IV, 15.

[3] *Ibid.*, V, 5.

[4] *Ibid.*, 10. Le rédacteur du livre, lui aussi, a dû considérer le prophète comme un Judaïte, car il indique d'abord sa période d'activité d'après les rois de Juda, quoique ses discours s'adressent presque constamment aux Israélites du Nord et qu'il ne mentionne Juda qu'occasionnellement.

[5] La seconde prostituée renonce à la prostitution après son mariage, mais elle reste aussi éloignée du prophète lui-même. Elle symbolise le retour d'Israël à Jéhova après son infidélité complète. Ainsi le chap. III, qui en parle, devrait se placer entre le chap. I et le chap. II.

[6] *Ibid.*, I, 6-9.

[7] *Ibid.*, II, 3 et s.

[8] Cf. ch., XII, 1-3, quoique le verset 1 *b* ne soit pas bien compréhensible et soit sans doute un texte corrompu.

IV

La question de l'origine judaïte du prophète Osée est importante, parce qu'il en résulte le fait que le domaine où se forma le prophétisme ayant pour but de relever les idées sur Dieu et la morale était précisément le pays de Juda, et non celui des Israélites du Nord. En effet, on sait que tous les prophètes qui vinrent après lui habitaient le pays de Juda. Le royaume du Nord ne compte aucun prophète de ce genre. Il est vrai que nous y trouvons aussi des prophètes, et parmi eux Elie et Elisée, qui devinrent très célèbres. Mais les récits de leurs actes, surtout des actes du dernier prouvent précisément que le prophétisme dans ce pays dégénéra de plus en plus en thaumaturgie et en science magique. On ne trouve chez Elisée aucune trace de doctrines *morales,* et cette circonstance prouve également que dans le royaume du Nord, celles-ci ne constituaient pas les doctrines fondamentales de la religion de Jéhova. Les doctrines religieuses ne pouvaient généralement provenir que du sacerdoce ou des prophètes (écoles ou associations de prophètes). Pour les prêtres, les questions de culte ont naturellement le plus d'importance, et si le sacerdoce judaïte fixa à cet effet des règles qu'il voulut faire passer pour des commandements divins, elles trouvèrent de l'opposition chez les prophètes, qui niaient l'origine divine de ces prescriptions et enseignaient la loi morale comme la plus divine et même comme l'unique loi ayant ce caractère. Et comme ils prétendaient parler sous l'inspiration immédiate de Dieu, ils durent aussi trouver créance auprès du peuple[1]. Mais dans le royaume du Nord, les prophètes paraissent avoir agi d'accord avec les prêtres. Aussi le prophète Osée les mit-il sur le même rang, bien entendu dans un sens défavorable : « Toi (prêtre), tu tombes (dans le péché) le jour. et le prophète *avec toi* tombe la nuit (par des visions nocturnes)[2].» Comme les prêtres des Israélites du Nord, au lieu de rencontrer de l'opposition chez les prophètes, avaient leur appui, les prescriptions touchant le culte dominaient la religion des Israélites du Nord, et de là vint que la moralité se trouva chez eux bien inférieure à celle du pays de Juda.

Chez les Israélites du Nord, les prophètes ont dû ressembler, pour la valeur morale, au sacerdoce, au sujet duquel le même

[1] Jérémie, xxvi, 16.
[2] Osée, iv, 5.

prophète nous dit que « les prêtres se repaissent du péché de mon peuple et sont avides de ses iniquités[1] » c'est-à-dire ne songent qu'à leur intérêt personnel. Ils faisaient leurs propres affaires en multipliant les lois touchant les sacrifices et la pureté. Mais Osée raille les Israélites du Nord, qui attachent de l'importance à ces lois. En effet, il leur prédit qu'ils ne resteront pas dans le pays de Jéhova et qu'ils seront exilés dans le pays des païens. « Là on n'apportera pas de sacrifices à Jéhova, on ne lui offrira pas de libations ; ils mangeront des choses *impures*, et ce sera pour eux comme du pain de deuil, qui rend impur ceux qui en mangent, car il ne pourra être porté dans le temple de Jéhova : « Et que ferez-vous aux jours d'assemblée, aux fêtes de Jéhova[2] ?... » Quand arrivera ce temps du châtiment, Israël reconnaîtra que le prophète était sot, et fou l'homme inspiré... Le gardien d'Ephraïm est *avec son Dieu*, le prophète est un filet d'oiseleur sur toutes ses voies, excitant la haine (de Jéhova) dans le temple de *son Dieu*[3]. Comme Amos, Osée ne veut pas que ce Dieu soit Jéhova. Les prophètes des Israélites du Nord paraissent donc avoir habité, comme les prêtres des oracles, auprès des lieux saints ; en tout cas, ils poursuivaient le même but que les prêtres sacrificateurs, c'est-à-dire leur intérêt personnel. Les prescriptions rituelles et les usages rituels étaient considérés par eux comme l'essence de la religion de Jéhova. Amos, lui aussi, parle ironiquement de ces coutumes et prescriptions : « Allez à Beth-El et commettez des infidélités (envers Jéhova) ; allez à Guilgal et péchez davantage encore. Chaque matin, offrez vos sacrifices, et vos dîmes tous les trois jours. Faites monter la fumée de vos offrandes d'actions de grâces faites avec du levain[4] ; proclamez tout haut vos sacrifices volontaires, car c'est là ce que vous aimez, maison d'Israël[5]. » — De son côté, le prophète Michée[6] flagelle la cupidité et la frivolité des prêtres des Israélites du Nord[7] et de leurs prophètes en termes énergiques et solennels : il traite ces derniers de magiciens. Mais ce qu'il considère comme le véritable culte dû à Dieu, ce que,

[1] Osée, IV, 8.

[2] *Ibid.*, IX, 3 et s. Il est évident que le prophète n'approuve pas ces règles touchant les sacrifices et ces lois de pureté, et qu'au contraire, il les raille. Sans cela, il serait absurde de parler de pareilles choses, à savoir de grandes calamités, de la destruction du royaume et de l'exil.

[3] *Ibid.*, 7 et s. Au verset 8, il faut lire, au lieu de אלהיו, אלהיו.

[4] Cf. Lévit., VII, 13.

[5] Amos, IV, 4 et s.

[6] Michée, III, 5 et suiv.

[7] Cela ressort du fait que son discours s'adresse aux « chefs de Jacob et d'Israël ». Les versets 10 et 12 ne sont, en tout cas, pas à leur place ici ; le dernier verset est un emprunt fait ultérieurement à Jérémie, XXVI, 18.

selon lui, Jéhova demande à l'homme, ce n'est pas le sacrifice, mais la droiture dans les actes, le zèle dans la charité et l'humilité devant Dieu [1].

Un autre passage du livre d'Amos nous renseigne également sur l'opposition qui existait entre le pays de Juda et les Israélites du Nord. Ce prophète haranguait le peuple à Beth-El, le principal lieu de culte de ce royaume. Pour cette raison, le grand prêtre de Beth-El, à qui ce discours ne plaisait guère, dénonça le prophète au roi comme conspirateur et dit ensuite à Amos : « Hé ! l'homme aux visions, va-t-en au pays de Juda et manges-y ton pain, là tu pourras prophétiser ; mais à Beth-El tu ne continueras pas à prophétiser, car c'est un sanctuaire royal et une maison du roi [2]. » Cela signifie-t-il qu'il n'y avait pas de gouvernement dans le pays de Juda et pas de sanctuaire royal à Jérusalem ? Qu'entendait-il donc par là ? Voici quelle était la signification de cette parole dans la bouche du prêtre : « Chez les Israélites du Nord, il n'existe pas le genre de prophétisme qui existe dans le pays de Juda ; là-bas, le prophétisme est considéré comme une institution populaire contre laquelle l'autorité n'oserait pas prendre de mesures ; par suite, c'est un moyen pour le prophète d'en tirer sa subsistance, comme le prophétisme des Israélites du Nord était un gagne-pain pour les prophètes ; mais ici nos lois ne peuvent tolérer de pareilles prédications. »

Dans le pays de Juda, il se forma donc un prophétisme tout différent de celui du pays d'Israël. A la vérité, ce genre de prophétisme était d'une espèce originale et unique dans l'histoire des peuples ; les prophètes judaïtes jouissaient du respect du peuple, sinon à un degré supérieur, du moins à l'égal des prêtres. Il est vrai qu'ils ne pouvaient songer à tenter l'abolition du culte des sacrifices ; mais tous en parlaient à chaque occasion avec un mépris plus ou moins vif, tandis qu'ils voyaient dans l'équité, dans la bienveillance et la charité envers les pauvres et les misérables le vrai culte de Jéhova. Ils cherchèrent à relever la moralité du peuple par leur parole et leurs écrits comme par l'enseignement d'une nouvelle et plus haute conception de l'idée de Dieu (דעת אלהים = connaissance de Dieu). Sûrement, c'est à eux qu'il faut attribuer aussi les prescriptions d'éthique sociale que nous admirons dans le Pentateuque et que, suivant l'esprit et la tradition plutôt que suivant la lettre, ils avaient plus de droit à attribuer à *Moïse* que les prêtres des Israélites du Nord n'en avaient à attribuer *leur*

[1] Michée, VI, 6 et s.
[2] Amos, VII, 10 et s.

Tora à Josué. Il n'est pas possible de savoir quel succès leurs prédications et leurs écrits eurent auprès du peuple. Sans doute ils ne laissèrent pas d'exercer une certaine influence, quoique les prophètes eussent toujours encore des reproches à adresser aux Judaïtes eux-mêmes et surtout aux hautes classes judaïtes[1]. Cependant, nous trouvons au sujet du roi Amasia cette mention que, conformément aux prescriptions de la Loi de Moïse, *il ne fit pas* mourir les enfants pour venger les meurtres de leurs pères[2].

L'influence des idées des Israélites du Nord sur le peuple judaïte ne pouvait manquer de s'exercer, surtout dans les zones frontières. Beaucoup de prêtres et de prophètes de cette contrée durent chercher fortune dans le pays de Juda et l'y trouver, et ainsi ils purent exercer là aussi une action funeste sur les idées religieuses du peuple. Cette situation fâcheuse devint certainement fort dangereuse pour la doctrine prophétique, lorsque le royaume du Nord fut envahi par les Assyriens et quand, la capitale étant aussi tombée en leurs mains, le royaume cessa d'exister. Il était naturel qu'à ce moment-là, les prêtres et les prophètes de ce pays émigrassent au pays de Juda, quoique les relations ne rapportent pas le fait[3].

Ce danger ainsi que la réalisation des prophéties judaïtes contre les Israélites du Nord furent propres à déterminer le pieux roi Ezéchias, sans doute à l'instigation du prophète Isaïe, à tenter en ce sens une réforme religieuse complète. On dit, en effet, de ce roi qu'il observa les commandements de Jéhova transmis par Moïse, fit disparaître tous les lieux de culte hors du temple de Jérusalem (les Bamot), les *Macéba* et les *Aschéra* (les colonnes sacrées et les arbres ou pieux) ainsi que le serpent d'airain, dont on attribuait l'érection à Moïse et devant lequel on avait coutume d'offrir des sacrifices[4]. Nous considérons ce récit comme historique, car cette

[1] Voir Amos, VI, 1-7; Isaïe, III-V.

[2] II Rois, XIV, 6; Deut., XXIV, 16; cf. Josué, VII, 24.

[3] C'est à ces prêtres et à ces prophètes immigrés que paraît se rapporter Isaïe, XXVIII, 7, où ils sont dépeints comme des gens très frivoles, car le commencement du chapitre est également dirigé contre Ephraïm (= Israël du Nord). Il semble aussi qu'on comprenne mieux les versets suivants si obscurs, surtout les versets 10 et 13, si nous admettons que la « Tora de Dieu » du Nord contenait deux parties (Loi et ordonnances de Josué, XXIV, 25), qui portaient les noms de çaw (commandement) et qaw (règle). Les immigrés parlaient aux Judaïtes un langage étrange, à bâtons rompus : « çaw sur çaw, qaw sur qaw, un peu ici, un peu là. » Mais Jéhova fera du vrai droit la règle (qaw) et de la justice la véritable balance. Cette hypothèse est corroborée par ce passage d'Osée, V, 11 : « Ephraïm est opprimé, écrasé par le droit, car il a suivi résolument la prescription, le « çaw ». Isaïe, au chap. XVIII, paraît aussi viser les Israélites du Nord et les désigner, entre autres, sous le nom de qaw-qaw.

[4] II Rois, XVIII, 4 et s.

réforme, conformément à l'enseignement des prophètes, dut paraître à ce moment-là un préservatif nécessaire contre les influences du Nord. Elle mit fin à l'action des prêtres et des prophètes immigrés. Cependant, jusque-là, les lieux du culte choisis au hasard ainsi que la représentation de Jéhova par des statues, des pierres, des arbres, des pieux, etc., n'avaient pas été défendus *officiellement au nom de la religion*. Mais les prophètes de Juda, qui avaient donné à l'idée de Dieu un sens plus spiritualiste, présentant Dieu comme le principe éthique embrassant tout l'univers et l'humanité entière, virent dans les formes du culte se rapprochant des usages païens quelque chose de contraire à la religion de Jéhova et lui portant préjudice, et ils flétrirent ces formes en les traitant d'idolâtrie, bien que le nom de Jéhova y fût invoqué. Ils cherchèrent, pour cette raison, à répandre leur doctrine sur Dieu, et surtout la partie éthique, par la parole et le livre. Mais sans l'aide de l'autorité temporelle, ils ne pouvaient faire passer cette réforme fondamentale; au point de vue moral seulement, ils purent avoir un certain succès auprès de la foule [1]. C'est quand le roi Ezéchias leur prêta son appui qu'ils purent espérer le triomphe officiel de leur réforme.

Toutefois, cette espérance ne se réalisa point. Car bientôt les Assyriens pénétrèrent aussi dans le pays de Juda, s'emparèrent de toutes les places fortes et menacèrent la capitale, tandis que le roi Ezéchias négociait avec le roi de Babylonie une alliance contre l'Assyrie et que celui-ci envoyait ses ambassadeurs à Jérusalem. Le prophète Isaïe était fort mécontent de cette politique du roi [2]. Il avait plus à cœur de voir l'organisation intérieure de l'Etat conforme aux principes de sa doctrine sur Jéhova qu'il ne s'inquiétait de sa politique extérieure; c'est aussi ce que nous constaterons plus tard chez Jérémie. Mais, pour cela, il fallait que le pays fût en repos, fût-il tributaire de l'étranger. Or, voici que le fléau de la guerre se déchaînait sur le pays, la soumission d'Ezéchias accompagnée du paiement de grandes sommes d'argent n'ayant pu apaiser le roi d'Assyrie. Dans cette nécessité, l'œuvre de la réforme dut tomber à l'eau, d'autant plus que ces malheurs ébranlèrent la foi du peuple dans la parole des prophètes, qui annonçaient que la réforme serait la source du salut. En outre, le peuple de la campagne, par suite de la suppression des Bamot, ne pouvait plus remplir aussi fréquemment et aussi facilement les devoirs religieux, c'est-à-dire apporter des sacrifices à Dieu. On vit donc

[1] Elle trouva aussi du crédit chez les rois ; voir plus haut p. 184.

[2] Isaïe, XXXIX.

dans l'invasion des Assyriens le châtiment de Dieu causé par la réforme. Cette opinion se répandit beaucoup, grâce aux prêtres et aux prophètes immigrés ainsi qu'aux prêtres indigènes des hauts-lieux, à qui la réforme avait fait perdre leur gagne-pain. Il est donc admissible que, même lorsque le pays de Juda fut délivré miraculeusement des Assyriens, l'œuvre de la réforme ne donna que de très maigres résultats, si toutefois elle fut reprise.

Quoi qu'il en fût, après une ou deux dizaines d'années, il ne restait plus de traces de la réforme religieuse. Après Ezéchias, son fils Manassé occupa le trône pendant cinquante-cinq ans. Non seulement ce roi rétablit les Bamot et les objets du culte, mais il en introduisit d'autres empruntés aux païens. Il paraît même avoir exercé contre les partisans de la réforme des persécutions sanglantes[1]. Les prophètes selon l'esprit d'Isaïe se turent; leurs écrits sur la Loi mosaïque qui ne furent pas détruits furent cachés. Cette réaction montre combien peu profondes étaient les racines que la réforme d'Ezéchias avait jetées dans l'esprit du peuple. Nous avons indiqué plus haut les causes de cet état de choses. Ainsi la situation de la religion de Jéhova devint de plus en plus mauvaise, ses adversaires acquérant toujours plus d'influence sur le peuple, comme nous le constatons au temps de Jérémie. En face du prophétisme judaïte se dressa alors un prophétisme beaucoup plus puissant, qualifié par Jérémie de *faux-prophétisme*.

Ce fut, en effet, seulement vingt ans après la mort de Manassé que les vrais prophètes, comme nous les appellerons avec raison, purent élever de nouveau leur voix et faire entendre leurs exhortations et leurs avertissements; ce fut quand on mit au jour un livre de la Tora qui avait été caché dans le temple de Jérusalem. Le roi Josias, frappé du contenu de ce livre, poussa énergiquement à la restauration de la réforme d'Ezéchias, bien qu'il paraisse avoir tenu davantage compte des tendances du sacerdoce[2]. Mais cette fois encore, quoiqu'on se préoccupât aussi de la situation des prêtres des hauts-lieux restés sans fonctions[3], le nouvel état de choses ne dura guère au delà d'une dizaine d'années; il semble qu'il jouit de peu de crédit auprès du peuple. Puis survint la mort tragique du prince réformateur. Ce singulier assassinat[4] dut faire croire au peuple que Dieu l'avait puni à cause de la réforme de la religion et de la suppression du culte des sacri-

[1] II Rois, XXI, 16.

[2] Cela paraît résulter de ce que le prophète Jérémie ne voulait pas reconnaître la Tora *officielle* comme la vraie (Jér., VIII, 8).

[3] II Rois, XXIII, 9.

[4] *Ibid.*, 29.

fices. Cet événement fut aussi interprété en ce sens, ainsi que les misères produites par la guerre à l'époque d'Ezéchias, par les prêtres des hauts-lieux destitués et les « faux » prophètes. De même, les rois qui se succédèrent jusqu'à la destruction du royaume eurent une attitude hostile à la réforme. Le culte des hauteurs et des symboles, ainsi que les cultes païens nouveaux introduits par Manassé, refleurirent.

Mais quand la catastrophe prédite par les vrais prophètes au royaume de Juda fut arrivée, quand le temple de Jéhova fut brûlé, les classes moyennes et supérieures du peuple jetées en exil, à la honte des faux prophètes qui avaient assuré que le temple serait indestructible ainsi que l'Etat, le cœur du peuple se tourna, dans l'exil, vers la doctrine des vrais prophètes. Les esprits intelligents, désormais débarrassés des soucis des affaires publiques, se consacrèrent aux travaux intellectuels afin de fixer d'avance les institutions pour le jour où, suivant les promesses de Jéhova faites par les vrais prophètes, les exilés retourneraient en Judée. Il se produisit là surtout une vive activité littéraire. Les écrits qu'on avait trouvés — les écrits historiques, prophétiques, poétiques et législatifs — furent rassemblés et remaniés suivant l'opinion, les idées et les tendances de l'époque. Des choses nouvelles furent composées dans les divers sens et ce travail fut continué pendant l'époque qui suivit l'exil, de sorte que le peuple judaïte devint un peuple adonné aux choses de la pensée et aux travaux littéraires.

Cependant, il ne régnait guère d'unité dans l'exécution de cette entreprise. En face des partisans de la doctrine prophétique se dressait, à l'époque de l'exil et à l'époque qui le suivit, la nombreuse classe des prêtres[1], qui, composée des descendants des prêtres jérusalemites et des prêtres des hauts-lieux, contenait aussi un grand nombre des descendants des prêtres immigrés du pays du Nord. Ceux-ci conservèrent leurs traditions du Nord[2]; ils avaient donc leurs propres *livres de la Loi* provenant de leur pays, traitant principalement des sacrifices et des rites, que les prêtres judaïtes durent adopter. Or, ces livres de traditions et de lois, d'après lesquels les Macéba et les Aschéra avaient été autorisés par Josué lui-même[3] et qui légitimaient certainement aussi les statues d'animaux, s'ils ne les prescrivaient pas, puisqu'en fait elles représentaient Jéhova, ne cadraient pas avec la doctrine

[1] Parmi les 42,360 exilés qui revinrent, il se trouva 4,289 membres des familles sacerdotales (Ezra, II; Néh., VII).

[2] Cela est déjà attesté par la conservation du livre de Josué et des Juges.

[3] Voir plus haut, p. 180.

prophétique et la nouvelle organisation que ses partisans voulaient introduire. Mais comme les sacrifices ne pouvaient être abolis, il fallut s'entendre avec les prêtres et faire des compromis[1]. Sans doute avec l'aide des prêtres jérusalemites (les Sadokites) on réussit cependant à défendre légalement le culte des hauts-lieux et la représentation symbolique de la divinité. En revanche, les prescriptions sacerdotales au sujet des sacrifices, des rites, de la pureté corporelle et des droits dus aux prêtres, parmi lesquelles se trouvaient aussi des prescriptions provenant des Israélites du Nord[2], furent admises dans le livre de la Loi. Ainsi, notre Pentateuque est le livre des compromis entre les deux partis, et comme les quatre premiers livres sont disposés par succession chronologique depuis la création du monde, le premier livre, comme nous le verrons, se compose aussi principalement de traditions provenant des Israélites du Nord.

ISRAEL SACK.

(*A suivre.*)

[1] Nous avons décrit en détail les luttes des partis et les compromis de cette époque dans notre ouvrage, *Altjüdische Religion* (Berlin, Dümmler), 1re section.

[2] Il y a déjà des indices à ce sujet dans les premiers chapitres du Lévitique, c'est-à-dire dans les expressions qui s'y trouvent à plusieurs reprises : « un holocauste d'*odeur agréable à Jéhova* ». Ce grossier anthropomorphisme ne peut être attribué qu'aux prêtres ; mais nous ne croyons pas que des prêtres judaïtes eussent osé risquer cette expression dans le livre de la Loi en présence des vrais prophètes, bien qu'elle fût en usage dans le langage populaire (I Sam., XXVI, 19 ; Amos, V, 21).

ENCORE UN MOT

SUR

MINIM, MINOUT ET GUILIONIM

DANS LE TALMUD

Dans un récent ouvrage, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, j'ai soutenu cette thèse, que les Minéens dont parle le Talmud, notamment dans les textes datant du premier siècle de l'ère chrétienne, n'étaient autre chose que des gnostiques antinomistes dont la doctrine était antérieure à l'ère chrétienne. Cette thèse, tout en ralliant bien des suffrages, n'en a pas moins été combattue par la critique. C'est pourquoi je veux encore une fois résumer les preuves sur lesquelles s'appuie mon assertion, et cela le plus brièvement possible.

Afin de prévenir tout malentendu volontaire ou involontaire, je me vois forcé de déclarer, ainsi que je l'ai fait à maintes reprises dans mon ouvrage précité, que ma thèse ne vise que les sectes minéennes mentionnées dans les passages du Talmud datant du Ier ou du commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne ; mais j'admets que plus tard, lorsque le christianisme eut pris un développement tel, qu'il finit par absorber toutes ces sectes nombreuses, les judéo-chrétiens furent aussi désignés dans le Talmud sous le nom de Minéens.

Commençons par nous poser la question suivante : y a-t-il eu des sectes minéennes avant l'ère chrétienne ?

A cette question l'on ne saurait donner qu'une réponse absolument affirmative. En voici les preuves. D'une tradition de la Mischna nous apprenons que, non seulement les Minéens existaient déjà du temps du temple, mais qu'ils étaient même déjà tombés dans des aberrations telles, qu'elles avaient fini par ame-

ner leur rupture avec l'orthodoxie [1]. Ailleurs, le Talmud attribue à la multiplicité des sectes minéennes la cause décisive de la déchéance d'Israël [2]. Ailleurs encore, le Midrasch nous apprend que du temps d'Alexandre-le-Grand, il y avait déjà des Minéens. Il ressort même de ce passage que l'animosité était déjà grande entre eux et l'orthodoxie [3]. Ce même Midrasch nous rapporte encore que le livre de *Kohélet* avait failli être soustrait à l'étude à cause de ses tendances minéennes [4]; or, il est notoire que les sentences de l'Ecclésiaste n'ont nul rapport avec le christianisme.

De même, le Talmud accuse le premier homme de tendances minéennes [5]. Ailleurs, c'est le serpent que le Midrasch traite de minéen [6]. Tout ce que nous venons de citer autorise, sans que nous ayons besoin de nous appuyer sur les raisons énumérées dans notre ouvrage, à affirmer que l'hérésie des Minéens a précédé le christianisme.

Reste à savoir l'origine des Minéens. Ceux-ci étaient-ils des païens ou des Juifs ayant renoncé à leur religion pour embrasser le paganisme?

Ces deux questions n'admettent qu'une réponse décidément négative. En effet, outre la déclaration formelle du Talmud qu'il n'y avait point de Minéens parmi les païens [7], Rabbi Tarphon lui-même, dans le passage connu de *Sabbat*, 116 *a*, établit une distinction nette entre païen et Minéen, en disant que, « si l'on vient à être poursuivi par un assassin ou un serpent, l'on peut bien se réfugier auprès d'un païen, mais non chez un Minéen. De même, la *Tossefta* distingue les Minéens des païens, déclarant que l'on peut tirer profit de la viande trouvée chez un païen, mais non pas de celle qu'on trouve chez un Minéen [8]. Il ressort même clairement de plusieurs autres passages du Talmud et du Midrasch que sous

[1] *Mischna Berachot*, 54 *a* : כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם משקלקלו המינים...

[2] Jér. *Sanhédrin*, x, 5 : לא גלו ישראל אלא שנעשו עשרים וארבע כיתות של מינים.

[3] *Lévit. Rabba*, XIII : אלכסנדרוס כד הוה חמי לשמעון הצדיק הוה קאים על רגליה אמרין ליה מינאי קדם יהודאי את קאים

[4] *Lévit. Rabba*, XXVIII : מפני שנמצאו בו דברים מטין לצד מינות.

[5] *Sanhédrin*, 38 *b* : אדם הראשון מין היה.

[6] *Genèse Rabba*, XIX, נחש מין היה.

[7] *Houllin*, 13 *b* : אין מינים באומות. Cette assertion est parfaitement juste. La définition d'*Aboda Zara*, 26 *b* : איזה מין זה העובד עבודה זרה « Qu'appelle-t-on Min? L'idolâtre », résulte, au contraire, d'une supposition erronée.

[8] *Tosefta Houllin*, II, 20 : בשר שנמצא ביד גוי מותר בהנאה ביד המין אסור בהנאה.

l'épithète de Minéen l'on entend des Juifs hérétiques, des Juifs par la circoncision [1].

Les sectes minéennes existaient donc avant la naissance du christianisme ; rien, par conséquent, ne pouvait les empêcher de subsister encore dans la suite, à côté du christianisme naissant. et indépendamment de lui. De plus, il est inadmissible que les Minéens mentionnés dans le Talmud, notamment au Ier siècle de l'ère chrétienne, aient été des chrétiens ; car non seulement rien en eux ne laisse apercevoir la moindre trace de christianisme, mais leurs doctrines religieuses même sont diamétralement opposées à celles du christianisme : les Minéens nient les dogmes capitaux qui servent de base au christianisme. Ainsi, ils nient la résurrection des corps et poursuivent de leurs moqueries ceux qui l'admettent [2], tandis que le christianisme, sans ce dogme, serait incompréhensible. Le christianisme vénère le Dieu créateur de l'Ancien Testament en tant que Dieu suprême et considère l'Ancien Testament lui-même comme inspiré de Dieu. Les Minéens, au contraire, parlent très irrévérencieusement du Démiurge et de ses lois et ne vénèrent que le Dieu invisible qui trône bien au-dessus du Démiurge et n'est connu que d'eux, c'est-à-dire des Gnostiques.

Les Minéens sont donc des Juifs hérétiques qui, au moyen de spéculations gnostiques, déjà du temps où le Temple était encore debout, avaient rompu avec le judaïsme. Le Talmud lui-même ne rapporte-t-il pas que déjà du temps du Temple les Minéens avaient dégénéré et s'étaient complètement séparés du judaïsme orthodoxe ? — Or, admettre une fusion immédiate des Minéens avec le christianisme serait absurde, car les mêmes raisons qui leur faisaient renier le judaïsme devaient aussi leur faire rejeter le christianisme, et si, vis-à-vis des Juifs orthodoxes, ils témoignaient le plus grand dédain pour les doctrines que ces premiers professaient ainsi que pour le Dieu qu'ils adoraient, en les apostrophant par les expressions « votre loi », « votre Dieu [3] », quels points de ralliement pouvaient exister entre ces renégats et les chrétiens, surtout ceux du Ier siècle qui, non moins que les Juifs, professaient la plus grande vénération pour l'Ancien Testament et le Dieu qu'il révèle ?

Nous demandons donc au critique impartial s'il est possible que les Minéens du Ier siècle et du commencement du IIe dont le Talmud

[1] Cf. *Exode Rabba*, XIX : כדי שלא יהו המינים... אומרים הואיל ואנו מהולין אין אנו יורדין וכ׳. Cf. *Kohélet Rabba*, I, 8, où R. Jonathan apostrophe les Minéens dégénérés : כן ארחיהון דיהודאי אבדין

[2] Cf. *Sanhédr.*, 91 *b*, 91 *a* ; *Genèse Rabba*, XIV, LXI ; *Sabbat*, 152 *b*, etc.

[3] Cf. *Aboda Zara*, 16 *b* ; *Sanhédrin*, 39 *a*, etc.

fait mention aient été des disciples de Jésus. Est-il possible de considérer comme authentiques les versions du passage qui raconte l'arrestation de R. Eliézer pour cause de doctrines minéennes (*Aboda Zara*, 16 *b*; *Kohélet Rabba*, I, 8; *Tosefta Houllin*, II, 24 : אדם אחד מתלמידי ישו ואמר לי דבר של מינות משום ישוע בן פנטירי, ou bien encore כך למדני ישו הנוצרי ou bien הנוצרי)? Peut-on admettre que les désignations און גליון ou עון גליון (*Sabbat*, 116 *a*), en acceptant même qu'elles s'appliquent aux Evangiles, se soient déjà identifiées du temps de R. Tarphon avec les écrits des Minéens? Pour nous, d'après ce que nous venons de dire et d'après les raisons que nous avons exposées dans notre ouvrage, cela est tout à fait inadmissible, et c'est pourquoi nous n'avons pas jugé nécessaire de discuter des versions qui ne sont que des interpolations faites alors qu'on n'avait plus aucune notion de l'action désorganisatrice des Minéens dans le sein du judaïsme[1]. Les passages talmudiques sur les Minéens devenus alors presque incompréhensibles firent croire à des critiques superficiels qu'ils se rapportaient à toutes les sectes hérétiques qui avec le développement du christianisme furent confondues dans l'hérésie générale. Dès lors, des interpolations devenant nécessaires, on en fit où besoin était.

Ce sont précisément ces interpolations qu'on invoque pour prouver que déjà au Ier siècle de l'ère chrétienne les talmudistes avaient des notions non seulement sur la personne et les actes de Jésus, mais encore sur l'Evangile même. Or, pour nous faire une idée des notions qu'ils possédaient en réalité, il nous suffit de ce trait. *Sanhédrin*, 106 *b*, nous apprend que Jésus était disciple de Rabbi Josué ben Perachia, qui vécut juste un siècle avant l'ère chrétienne. Et c'est de contes erronés, de

[1] On n'a qu'à voir le livre des Jubilés, où l'on trouve, surtout dans l'introduction, des propos si violents contre les antinomistes juifs, « *les fils de Béliar* », pour se faire une idée des dévastations que ces derniers avaient causées dans le sein du judaïsme. Faute de connaître la suite des époques et l'esprit prédominant dans chacune d'elles, l'on ignore encore aujourd'hui à qui étaient adressées ces prédications virulentes qui parlent avec tant de véhémence de l'immutabilité de la loi de Moïse. On reste donc libre de former toute sorte de combinaisons plus ou moins hasardées — Un savant a dernièrement voulu prouver, avec un formidable appareil scientifique, que les violences, dudit livre dirigées contre l'antinomisme visaient *la doctrine chrétienne professée par Paul* : « Notamment, dit, entre » autres, l'auteur, c'est l'Introduction qui apparaît dans la plus vive lumière. » D'après ce que nous venons d'expliquer, celle-ci, sous sa forme apocalyptique, » vise des conjonctures concrètes, des faits contemporains que l'auteur a connus dans » les sphères au milieu desquelles il vivait. Mais on saurait à peine trouver une » époque qui correspondît à la description de l'auteur, à moins de remonter à la » période syrienne, ce que la critique ne saurait pourtant admettre. Or, *à la pre-* » *mière vue du tableau dépeint, nous reconnaissons la physionomie du Paulinisme* ». (Singer, *Das Buch der Jubiläen*, p. 32).

traditions manquant de toute autorité que l'on tire des conclusions historiques !

Après ces observations préalables, considérons d'un peu près les quelques passages talmudiques que la critique nous oppose et que, à l'en croire, nous avons mal compris et mal rendus. Occupons-nous avant tout de la relation du Talmud qui rapporte l'arrestation de R. Eliézer pour cause de « minout » (*Aboda Zara*, 16 *b*, etc.). On prétend, et cela sans autre appui, que les mots : כך למדני ישו הנוצרי, du même caractère que le passage que nous avons reconnu pour être une intercalation, que R. Eliézer avait été mis en jugement pour ses *tendances chrétiennes*. Sans ces intercalations de date postérieure personne n'aurait pu concevoir l'idée de découvrir dans l'histoire de ce personnage le moindre trait ayant rapport au christianisme. On aurait même repoussé une présomption aussi hasardée, car tout, dans ce récit, reflète un esprit aussi bien antichrétien qu'antijudaïque, un esprit minéen en un mot. Ainsi, le Minéen Jacob de Kephar Sechania s'y présente comme antinomiste décidé et, par l'apostrophe כתוב בתורתכם « il est dit dans *votre* loi », qu'il lance au savant R. Eliézer, il prouve suffisamment son attitude hostile vis-à-vis du mosaïsme. D'ailleurs, R. Eliézer lui-même, qui, pendant un certain temps, s'était plu à fréquenter les Minéens et à discuter avec eux, les désigne ailleurs comme antinomistes et athées, auxquels il applique les passages de Deutéronome, XXXII, 22 : « Je les irriterai par une nation abjecte », et du Psalmiste : « L'impie dit en son cœur : il n'y a point de Dieu[1]. » Or, le jugement que rend R. Eliézer sur les Minéens devant avoir pour nous une autorité incontestée, ces derniers ne sauraient être, à nos yeux, que des antinomistes athées, mais nullement des chrétiens croyants, comme, malgré l'évidence, une interpolation postérieure, nécessitée par une supposition erronée, veut à toute force le faire accroire. Des propos que R. Eliézer sur son lit de mort tint à ses disciples, qui faisaient allusion aux relations regrettables qu'il avait eues avec les Minéens, il ressort aussi que ces derniers n'étaient autres que des antinomistes gnostiques, dont il engageait ses disciples à se tenir à l'écart. C'est ainsi qu'il leur recommandait de retenir leurs fils de recherches philosophiques et de les placer sous la surveillance de savants talmudistes[2].

On cite encore l'arrestation de R. Eliézer comme preuve cer-

[1] *Yebamot*, 63 *b* : בגוי נבל אכעיסם... רבי אליעזר אומר אלו המינים וכן הוא אומר : אמר נבל בלבו אין אלהים. Cf. *Berachot*, 12 *b* : אחרי לבבכם זו מינות וכן הוא אומר : אמר נבל בלבו אין אלהים.

[2] *Berachot*, 27 : ומנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בן ברכי ת"ח.

taine de son penchant pour la doctrine chrétienne, en attribuant sa citation devant le tribunal à ses relations avec les chrétiens, qui, à cette époque, auraient été persécutés par les autorités romaines. Nous ne saurions dire au juste si les chrétiens de la Palestine eurent effectivement à subir alors des persécutions de la part des Romains ; toute source historique nous manque pour l'affirmer. Ce qui, par contre, est certain et ce qui est connu de quiconque est versé quelque peu dans l'histoire romaine, c'est que la magie était alors sévèrement interdite par la loi et que les autorités faisaient partout épier ses adeptes pour les livrer à la justice. D'un autre côté, le Talmud et les premiers Pères de l'Eglise nous apprennent que les Minéens, ainsi que leurs confrères, les gnostiques, n'étaient pas seulement adonnés à la magie, mais en faisaient un objet capital de leurs études, de sorte que leurs écrits étaient désignés sous le nom infamant de « livres de sorcellerie[1]. »

L'arrestation de R. Eliézer pour cause de « Minout[2] » aura eu lieu sans doute en conformité de la loi romaine, si sévère à l'égard des individus suspectés de magie. Ce n'est que cette supposition qui nous rendrait compréhensible le reproche adressé à R. Eliézer par le « Hégémon » romain lors de sa comparution devant lui : « Comment, un savant tel que toi s'occupe-t-il de choses aussi oiseuses[3] ? » Le Talmud nous montre combien R. Eliézer se complaisait dans ces « choses vaines ». Il nous rapporte (*Sanhédrin*, 68 *a*) que, sur le désir de son disciple Akiba, par la vertu d'un charme, il fit couvrir un vaste champ de concombres, lesquelles, sur une autre conjuration du docteur, se rassemblèrent en un tas (cf. j. *Sanhédrin*, 25 *d*). C'est merveille de voir avec quelle désinvolture on traite les renseignements historiques fournis par le Talmud. D'un côté, on fait poursuivre R. Eliézer par un Hégémon romain à cause de ses tendances chrétiennes ; de l'autre au juge « philosophe » que R. Gamaliel II, beau-frère de R. Eliézer vient consulter, on fait confesser hautement le christianisme sans crainte. Ce juge se sent tellement sûr dans la confession de sa foi qu'il ose motiver sa sentence dans les termes suivants : « Le jour où votre exil eut lieu, la loi mosaïque fut abolie et remplacée par l'Evangile

[1] Cf. j. *Sanhédrin*, VII, 13 ; *Tosefta Houllin*, II, 20, etc... — Irénée, I, 16, 2 ; I, 19, 3 ; I, 20, 2 ; I, 8, 17 ; Origène, *Contra Cels.*, VI, 38 ; Tertullien, *De persec.*, 43, etc.

[2] Schlatter, *Die Kirche Jerusalems vom J. 70-130* (Gütersloh, 1898) croit avoir trouvé dans cette arrestation de R. Eliézer pour cause de « Minout » une preuve irréfutable de l'attitude hostile du gouvernement vis-à-vis du *christianisme* : « Ainsi, » dit-il, le gouverneur de la Judée, à cette époque, avait déjà mis en œuvre les » poursuites judiciaires contre les chrétiens » (p. 13).

[3] *Aboda Zara*, 16 *b* : זקן שכמותך יתעסק בדברים בטלים הללו.

(עון גיליון)[1]. » Et l'on met bout à bout des récits aussi contradictoires ! Mais « l'Evangile » dont parle notre juge philosophe et que la critique cite contre nous pour prouver que déjà au Ier siècle les talmudistes connaissaient le christianisme et l'Evangile, ainsi que tout le reste de ce récit satirique n'est, comme on le devine, d'ailleurs, au premier coup d'œil, qu'une addition postérieure[2]. Le fait que ce passage est le seul dans toute la littérature talmudique qui prouve que les talmudistes de ce temps reculé connaissaient déjà l'Évangile et le christianisme devrait déjà à lui seul éveiller notre juste défiance touchant son authenticité. Quant à nous, il nous a toujours paru naturel que les sources talmudiques du Ier siècle ne fassent pas mention du christianisme par la simple raison qu'elles n'avaient pas la moindre notion de son existence[3].

On nous objectera bien que les « Gilionim » dont le Talmud (*Sabbat*, 116 *a*) défend le sauvetage le jour du sabbat sont les Évangiles, que les disciples de R. Méïr appellent dérisoirement און גליון et R. Yohanan עון גליון. Avant de formuler notre réponse, nous nous permettrons de demander à la critique si les « livres de Bè-Abidan » (ספרי דבי אבידן), auxquels se rapportent immédiatement les dénominations dérisoires de און גליון ou עון גליון, étaient identiques eux aussi avec les Évangiles !... Nous ne croyons pas qu'elle ose l'affirmer.

Constatons d'abord que les dénominations de און גליון et עון גליון s'appliquant à l'Évangile ne sauraient dater du temps de R. Tarphon, lequel, en parlant des « gilionim », dit qu'il les laisserait brûler eux avec les noms saints qu'ils contiennent. La raison en est que le nom d'Évangile était alors inconnu encore dans les milieux talmudistes. Il en est autrement du temps de Rabbi Yohanan, qui a vécu au IIIe siècle, lorsque le christianisme et les Évangiles étaient déjà répandus. Personne donc ne contestera que R. Yohanan ne lui ait donné la dénomination ironique de עון גליון. Quant à R. Méïr, à qui est attribuée la dénomination de און גליון, bien qu'il ait professé jusqu'au milieu du IIe siècle, le cas en serait

[1] *Sabbat*, 116 *a* : אמר לדו מן יומא דגליהון מארעכון אתנטילת אוריית' דמשה ואתיהיב' לעון גיליון.

[2] Schlatter (*l. c.*, p. 21, note 1), qui a fait des recherches minutieuses dans le Talmud pour y recueillir tous les passages datant du Ier et du commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne relatifs aux « Minim », qu'il prend pour des judéo-chrétiens, se voit pourtant forcé de reconnaître lui-même que cette anecdote talmudique n'a aucune valeur historique : « D'autres passages, dit-il, ... ainsi que » l'anecdote du juge philosophe corruptible, lequel, en citant l'Evangile, se déclare » tantôt pour, tantôt contre le droit d'hérédité des filles, sont trop *défigurés*, *inventés* » *même*, pour peser quelque peu dans la balance de l'histoire. »

[3] Cf. *Der vorchristl. Gnostic.*, p. 64 sq.

moins sûr, à moins d'adopter la version : דרבי מאיר, c'est-à-dire « l'école de R. Méïr », laquelle fleurit au moment où le christianisme se trouvait déjà aux prises avec les gnostiques antinomistes et que leur combat acharné faisait déjà bien du bruit ; cette explication nous a paru la plus juste et nous l'avons adoptée.

Nous avons donc exposé les objections qu'on pourrait opposer à notre thèse et, après avoir minutieusement pesé le pour et le contre, nous sommes arrivé à la conclusion que les talmudistes, qu'une lutte acharnée contre les sectes puissantes des Minéens gnostiques avait tenus en haleine durant tout le Ier siècle et une partie même du IIe, ne pouvaient avoir connu ni le christianisme ni l'Évangile, et lors même qu'ils eussent entendu parler du christianisme naissant au milieu de tant de petites sectes, ils en auraient été à peine frappés ; car ils auraient confondu le christianisme avec les autres petites sectes et n'auraient pas songé à réagir contre lui. C'est là une assertion que la critique n'a pas pu combattre et dont la valeur n'est diminuée en rien par les allégations que nous venons de citer.

Revenons au Minéen Jacob de Kephar-Sechania, que R. Eliézer ainsi que d'autres talmudistes contemporains aimaient à fréquenter. Nos devanciers étaient embarrassés par ce Minéen et, ne sachant pas dans quelle secte le classer, ils en firent sans autre raison un chrétien. Pour nous, ce personnage est le magicien Barjésu dont la défaite par l'apôtre Paul est rapportée dans les Actes. En effet, lorsque Paul et Barnabas, traversant l'île de Chypre en prêchant dans les synagogues, furent arrivés dans la ville de Paphos, « ils trouvèrent un certain *Juif*, *magicien* et faux » *prophète* nommé Barjésu, qui était avec le proconsul Serge » Paul, homme sage et prudent. Celui-ci, ayant fait appeler Bar- » nabas et Saül, désirait entendre la parole de Dieu. Mais Elymas, » c'est-à-dire le magicien, car c'est ce que signifie ce nom, leur » résistait, tâchant de détourner le proconsul de la foi. Mais Saül, » qui est aussi appelé Paul, étant rempli du Saint-Esprit, ayant » les yeux fixés sur lui, lui dit : « O homme, rempli de toute » sorte de fraudes et de méchanceté, enfant du diable, ennemi de » toute justice, ne cesseras-tu point *de pervertir les voies du Sei-* » *gneur*, *qui sont droites* [1] » ?

Ce pseudo-apôtre est dépeint avec des traits si caractéristiques qu'à première vue on reconnaît en lui le gnostique antinomiste : il cherche à convertir des païens, est fourbe et imposteur, ennemi de la justice, fils de Satan, il pervertit la voie droite du Seigneur

[1] Actes, XIII, 4 sqq.

— un Juif, combattu également par les Juifs fidèles à la loi et par Paul le chrétien, adversaire de la loi ; un « Minéen » en un mot. Ce magicien juif se trouve donc placé aussi bien hors du judaïsme que du christianisme. Il est le type des Minéens sortis du sein du judaïsme, lesquels, après s'en être émancipés, n'en tenaient plus compte et faisaient au christianisme naissant une concurrence menaçante en fait de prosélytisme, d'autant plus qu'ils avaient pour alliée la philosophie. Il est, en un mot, le ménechme de Jacob de Kephar Sechania en action dans la Diaspora.

On nous reproche encore d'avoir une idée erronée, non seulement des « guilionim », mais aussi des ספרי מינים, que nous prenons pour des écrits hérétiques[1]. Nous lisons, à notre stupéfaction la critique suivante : « Ce n'est pas seulement גליונים, mais aussi ספרי מינים que M. Friedlaender a mal compris, dans son zèle à faire prévaloir son hypothèse. Les ספרי מינים ne sont pas « des livres d'hérétiques », comme il traduit continuellement ce mot, c'est-à-dire des « livres hérétiques », où « la doctrine ophitique » était « traitée au long » ; les ספרי מינים ici sont *simplement des copies de la Bible* faites par les Minim, qui servaient à leur usage. Et cette explication n'est pas due à un interprète moderne du Talmud, mais au commentateur par excellence, Raschi[2]... »

Ordinairement, la critique n'a pas l'habitude de traiter le commentaire de Raschi comme un *noli me tangere* dogmatique ! Ainsi, les ספרי מינים ne seraient donc que des Bibles copiées par des Minéens, et voilà pourquoi R. Tarphon et R. Ismaël sévissent au point de les détruire elles et les אזכרות qu'elles contiennent ! Ne sait-on donc pas que nos talmudistes désignent sous le nom de ספרי מינים *des écrits de sorcellerie*[3] ? Y entendaient-ils peut-être aussi des copies bibliques, faites par les Minim ? Et les *nombreux* ספרי מינים que le gnostique Aher tenait cachés dans son sein lorsqu'il professait au Bet-Hamidrasch et qui, lorsqu'il se levait, tombaient par terre[4], étaient-il aussi des copies de la Bible ? Même notre critique n'oserait aller jusqu'à le soutenir.

Les Minéens, comme nous le savons, s'occupaient beaucoup de magie. Leurs écrits étaient, en effet, des livres de magie conte-

[1] On veut bien toutefois nous concéder qu'en effet, ספרי מינים a quelquefois le sens que nous lui donnons, voir *Revue*, XXXVIII, p. 42, note 1.

[2] *Revue*, XXXVIII, 42.

[3] Cf. *Tosefta Houllin*, II, 20 : וספריהן ספרי קוסמין.

[4] *Haguiga*, 15 *b* : אמרו עליו על אחר בשעה שהיה עומד מביד"מ הרבה ספרי מינים נושרין מחיקו.

nant des formules magiques, des exorcismes et des évocations de tout genre et de toute vertu, composés de versets bibliques et de noms mystiques de Dieu. Ces écrits comprennent, outre les גליונים וספרי מינים, les « Berachot et les Kamèot », que, sans tenir compte des noms saints et des passages de la Thora, on ne doit pas sauver de l'incendie le jour du sabbat, mais qu'il faut laisser se consumer[1]. Nous avons donc ici affaire à des écrits magiques semblables à ceux dont il est fait mention dans les Actes, qui nous rapportent qu'à Ephèse « il y eut aussi beaucoup de gens qui avaient exercé des arts curieux », et qu'après leur conversion par Paul « ils apportèrent leurs livres et les brûlèrent devant tout le monde; et quand on en eut supputé le prix, on trouva qu'il montait à 50,000 deniers d'argent[2] ».

M. FRIEDLAENDER.

[1] *Sabbat*, 115 *b* : הברכות והקמיעין אף על פי שיש בהן אותיות של שם ומעינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפין במקומן. Cf. *Sabbat*, 16 *b*.

[2] Act., XIX, 19 : Ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πραξάντων, συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων· καὶ συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν, καὶ εὗρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε. οὕτω κατὰ κράτος ὁ λόγος τοῦ Κυρίου ηὔξανε καὶ ἴσχυεν. — « περίεργα est le terme technique pour la Magie..... τὰς βίβλους livres et écriteaux aux formules magiques, tels qu'on vendait en masse à Ephèse ». Voir H. H. Vendt, *Krit. exeg. Comment. des N. T.*, *Apostelg.*, p. 315. — περίεργα πράττειν serait identique avec דברים בטלים הללו que le « Hégémon » romain reproche à Rabbi Eliézer, lors de sa comparution devant lui. — Irénée, I, 24, 5, nous apprend, d'ailleurs, où les περίεργα doivent être classés. Ainsi, en parlant des Basiliens, il dit : Utuntur et hi magia et imaginibus et incantationibus et invocationibus et reliqua universa *periergia*. Cf. Epiph., XXIV, 2 ; Theodore, I, 4.

LE MOT « MINIM »

DÉSIGNE-T-IL JAMAIS UNE SECTE JUIVE DE GNOSTIQUES ANTINOMISTES AYANT EXERCÉ SON ACTION EN JUDÉE AVANT LA DESTRUCTION DU TEMPLE ?

M. Friedlaender a conçu le louable dessein de voir clair dans les différents mouvements religieux et philosophiques qui ont agité le judaïsme, aussi bien à l'étranger, dans la Diaspora, que dans la mère-patrie, la Judée, avant la naissance du christianisme. Au fond, nous sommes très peu renseignés sur les conceptions diverses qui se partagèrent les esprits à cette époque, et si nous savons que la révolution qui se produisit alors en Judée n'est, en réalité, qu'une évolution, nous ne voyons pas toujours les racines des nouveautés qui alors sortirent de terre. Pour combler ce vide, notre savant collaborateur a soumis à un examen méticuleux la littérature judéo-alexandrine. On n'a pas perdu le souvenir du travail, plein d'aperçus originaux, qu'il a consacré ici même aux deux courants qui emportaient les Juifs de la dispersion à la conquête morale du monde, l'un conservateur, l'autre libéral, courants qui ont marqué leur passage, en particulier, dans les Oracles sibyllins [1].

Dans une brochure [2] dont il a déjà été question dans cette *Revue*, M. Fr. a tenté de dissiper un peu plus les ténèbres qui recouvrent cette période de l'histoire si vivante; il a fait sortir de l'obscurité une secte, née dans le judaïsme et qui, partie du gnosticisme alexandrin, était arrivée à l'antinomisme, c'est-à-dire au rejet de toute la Loi. L'hérésie, quittant son pays d'origine, avait

[1] *La propagande religieuse des Juifs grecs avant l'ère chrétienne* (*Revue*, t. XXX, p. 161 et suiv.)

[2] *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1898).

pénétré en Judée et fini même par s'insinuer dans le temple de Jérusalem.

L'autorité qui s'attache au brillant polémiste à qui nous devons les *Patristiche Studien*, œuvre de premier ordre, devait nécessairement recommander à l'attention cette thèse si neuve. Et comme la thèse heurte de front les idées généralement reçues — tout au moins en ce qui concerne le sens du mot *Minim* — il n'est pas étonnant qu'elle ait provoqué la discussion. Elle appelle d'autant plus vivement l'examen des talmudistes de profession qu'elle invoque en sa faveur justement le témoignage du Talmud, car c'est cet ouvrage, dans des relations remontant au IIe et même au Ier siècle de l'ère chrétienne, qui atteste l'existence et l'action de cette hérésie en Judée, même avant la naissance du christianisme. Il n'est pas mauvais que ceux qui ne sont pas tout à fait étrangers à la connaissance de cette vaste compilation expriment leur sentiment quand on s'appuie sur elle, car on est encore trop habitué dans certains cercles à accueillir — ou à rejeter — sans discussion toute information puisée à cette source. C'est un des motifs pour lesquels notre excellent collaborateur M. Bacher a soumis à une critique détaillée les vues de M. Friedlaender sur un point particulier, qui n'est pas le centre de la thèse même. M. F., comme on vient de voir, répond aux arguments de son contradicteur; avec quel succès, c'est ce que nous n'avons pas à dire; mais comme notre savant ami reprend, pour justifier son interprétation des textes talmudiques, les raisons qui doivent démontrer la justesse de la thèse initiale et principale, nous croyons devoir les examiner pour savoir si décidément l'histoire religieuse doit enregistrer ou écarter l'existence en Judée, et avant l'an 70, d'une hérésie juive qui se serait signalée par son gnosticisme antinomiste.

Comme l'hypothèse ne se fonde que sur des relations talmudiques, notre tâche sera aisée et se réduira à examiner si les textes invoqués par M. F. visent le moins du monde cette hérésie.

Disons-le tout de suite, il semble que l'auteur ait établi trop rapidement le syllogisme suivant : *Min* signifie *gnostique antinomiste*, donc il suffit qu'il y ait eu des *Minim* avant l'ère chrétienne pour qu'on puisse affirmer qu'il y avait des gnostiques antinomistes avant cette date.

Or, le mot *Min* comporte-t-il nécessairement cette acception? Quelle qu'en soit l'étymologie — et nous nous rallions sans réserve à celle qu'a mise en avant M. Bacher[1] — il est bien certain qu'il

[1] Plus haut, p. 45.

ne renferme en lui-même rien, absolument rien, qui fasse allusion au gnosticisme ou à l'antinomisme. C'est un terme neutre, passe-partout, s'appliquant indifféremment à toutes les hérésies, ici aux Samaritains, là aux Sadducéens, tantôt aux judéo-chrétiens, tantôt aux chrétiens[1], souvent aux *gnostiques chrétiens*. A certaines époques, comme il est naturel, il a désigné plus particulièrement telle ou telle hérésie en contact plus direct ou plus fréquent avec l'orthodoxie. Mais, encore une fois, jamais ce mot par lui-même ne dénonce une hérésie déterminée; il signifie tout simplement : *hérésie*, et pour préciser le caractère de celle qu'il désigne, on n'a d'autre ressource que l'examen du contexte. Sur ce point, aucune contradiction possible. Or, le contexte des passages cités par M. F. oblige-t-il ou même permet-il d'attribuer au mot *Min* le sens restreint qu'il lui confère? C'est ce que nous allons voir.

Le premier texte, emprunté à la Mischna de *Berachot*, IX, 5 (pareillement la *Tosefta*, VII, 21), est ainsi conçu :

כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם [2] משקלקלו המינים ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם.

« Toutes les finales des eulogies qui se récitaient dans le Temple se terminaient par les mots : « Jusqu'à l'éternité ». Lorsque les Minim eurent exprimé leur erreur, en disant qu'il n'y a qu'un seul monde [le mot עולם « éternité » ayant reçu dans le langage rabbinique le sens de « monde »], on décida de dire dorénavant « d'un monde à l'autre ».

Quand se produisit cette réforme, c'est ce qu'il est inutile de rechercher. D'après Raschi, elle serait l'œuvre des compagnons d'Ezra, puisque ce sont eux précisément qui, dans Néhémie, IX, 5, emploient cette formule rectifiée. La Mischna, dans ce cas, serait purement théorique et reconstituerait l'histoire ancienne d'après sa connaissance des sectes plus récentes. La Mischna ne veut-elle pas plutôt dire qu'on a pris la formule de Néhémie pour protester contre une hérésie nouvelle? C'est plus vraisemblable, mais quoi qu'il en soit, le texte nous assure de l'existence d'une secte de Juifs repoussant la croyance en un autre monde.

Or, cette négation caractérise-t-elle uniquement le gnosticisme — antinomiste ou autre? C'est une gageure que personne ne soutiendra. Il y avait, par contre, une secte bien connue, dont le nom

Considérés comme formant une secte juive.
La leçon de la *Tossefta* est préférable : עד העולם.

remplit l'histoire des deux siècles qui ont précédé la destruction du Temple, et qui précisément professait cette doctrine, c'était, tout le monde le sait, celle des Sadducéens. Les textes imprimés du Talmud ne porteraient-ils pas ici, en propres termes même, le mot *Sadducéens* צדוקים, au lieu de *Minim*, qu'il faudrait de toute nécessité attribuer ce sens à *Minim* dans ce passage. En effet, tout concorde pour imposer cette identification. La secte des Sadducéens avait pour principaux représentants les prêtres, et c'étaient les prêtres, qui, dans un local du temple *ad hoc*, récitaient les prières. Rien de plus naturel, par conséquent, que ce soit dans le Temple qu'on ait été obligé d'introduire cette réforme. Dans les synagogues, ç'eût été inutile, car les prières y portaient le cachet pharisien D'autre part, c'est un fait bien connu que les Pharisiens, après la défaite de leurs adversaires, les obligèrent à proclamer eux-mêmes les principes qu'ils avaient combattus jusque-là. Certains rites n'étaient célébrés avec éclat dans le sanctuaire que pour affirmer l'erreur des Sadducéens : להוציא מלבן של צדוקים. Inutile d'insister sur cette vérité, admise sans conteste par tous les historiens du Judaïsme.

L' « orthodoxie » dont parle M. F., c'est donc le Pharisaïsme, et l'hétérodoxie visée par les auteurs de la réforme, au dire de la Mischna, est sans aucun doute celle des Sadducéens.

Or, remarquez que ce texte est le rempart le plus solide de la thèse de M. F., les autres relations ne sont là évidemment que pour faire nombre, elles ont, s'il est possible, moins de force probante encore.

Ailleurs, continue M. F., *le Talmud* attribue à la multiplicité des sectes minéennes la cause décisive de la déchéance d'Israël. A supposer que le passage serait ainsi conçu, comment en résulterait-il que le gnosticisme antinomiste eût compté nécessairement parmi ces sectes ? Mais, en fait, le Talmud n'a aucunement l'intention qui lui est prêtée. En la circonstance, le Talmud, c'est R. Yohanan, rabbin du IIIe siècle, qui commente un verset d'Ezéchiel. Au lieu d'une opinion du Talmud[1] sur les causes historiques de la déchéance d'Israël, nous avons la fantaisie d'un commentateur du IIIe siècle, qui, pour expliquer l'étrangeté d'un mot du texte, imagine une explication personnelle. Il est dit, en effet, dans Ezéchiel, II, 3 : « Voici je t'envoie vers la maison d'Israël, vers *les nations* qui se sont révoltées contre moi. » Le pluriel, qui est inattendu ici, veut

[1] Le Talmud n'a pas d'opinion, pas plus que le *Journal officiel*, par exemple, dans son compte rendu des débats des Chambres. Un historien s'avisera-t-il jamais de dire : « Le *Journal officiel* attribue... », alors qu'il s'agit de l'opinion exprimée par telle ou telle personne, dans telle ou telle discussion, et rapportée par ce journal ?

dire qu'Israël par ses divisions, formait comme un grand nombre de nations. Il ne faut pas oublier, en outre, que R. Yohanan, comme il va de soi, a en vue les Israélites qui furent emmenés en captivité en Babylonie par Nabuchodonosor. Que nous voilà loin d'une *relation* du Ier ou du IIe siècle se rapportant à des gnostiques antinomistes ayant exercé leurs ravages avant la destruction du second temple !

Voici maintenant une « relation » d'une portée plus singulière encore. Le *Midrasch Lévitique Rabba* nous apprend, paraît-il, qu'il y avait déjà des Minéens au temps d'Alexandre-le-Grand et que l'*animosité était grande entre eux et les orthodoxes*. Ainsi, les hérétiques dont nous entretient M. F. auraient existé déjà à cette époque lointaine ! Bien que les termes dont se sert notre collaborateur nous obligent à interpréter ainsi sa pensée, nous nous refusons à croire à une pareille hérésie... historique. M. F. veut probablement dire que le Midrasch estimait si ancienne cette scène qu'il n'a pas craint de la reporter jusqu'à cette date si reculée. Or, lisons ce passage, et nous y reconnaîtrons du premier coup l'adaptation araméenne d'une baraïta célèbre conservée dans *Yoma*, 69 *a*, et dans la glose de *Meguillat Taanit* (au 21 Kislew). Cette baraïta, qui est bien une relation historique, c'est-à-dire un fragment de chronique, raconte les menées de certains adversaires des Juifs qui sollicitèrent du conquérant macédonien la destruction du temple de Jérusalem, mais qui, pour punition de leur audace, virent les Juifs passer la charrue sur l'emplacement de leur propre temple. Or, si notre confrère s'était référé à ces textes, il aurait vu qu'il y est question en termes précis des *Samaritains*, dont le sanctuaire s'élevait sur le mont Garizim. Le chroniqueur a simplement antidaté un fait qui se produisit sous Jean Hyrcan. Ce scrupule d'érudit lui eût, du même coup, révélé que le mot *Min*, dans les textes relativement récents comme celui de *Lévitique Rabba*, remplace même celui de Samaritain.

Le même Midrasch nous enseignerait encore que le livre de Kohélet faillit être soustrait à l'étude (pourquoi pas à la lecture ?) à cause de ses tendances minéennes. « Or, ajoute M. F., il est notoire que ces sentences de l'Ecclésiaste n'ont nul rapport avec le christianisme. » Mais, si elles n'ont aucun rapport avec le christianisme, ne reste-t-il d'autre alternative que de les déclarer gnostiques antinomistes ? Consultons, au lieu de la citation tronquée que nous offre M. F., le texte complet du Midrasch. Nous y verrons tout d'abord que l'*opinion* qui y est exprimée n'est ni une relation ni une opinion du Ier ou du IIe siècle, mais l'avis de Samuel b. Nahméni (du IIIe siècle) et de R. Benjamin b. Lévi (du IVe). Ce sont

ces docteurs, qui, plusieurs siècles après l'événement, ont ainsi qualifié l'hérésie apparente de l'Ecclésiaste; rien ne nous assure que les rabbins du Ier siècle l'eussent ainsi désignée. L'eussent-ils fait qu'ils n'auraient certainement pas voulu ainsi signaler le gnosticisme antinomiste, car, d'après ces docteurs, et aussi les *Abot de R. Nathan*, ch. I, ce qu'on reprochait au livre, ce sont ses conseils matérialistes, sa négation de toute rémunération future ou même de la Providence, toutes choses qui, pour s'expliquer, n'ont pas besoin de découler du gnosticisme antinomiste.

Nous avouons ne pas bien comprendre la valeur des deux dernières preuves apportées par M. F. à l'appui de son assertion. *Le Talmud* soutient, paraît-il, qu'Adam était Min. Evidemment on ne veut pas déduire de ce texte que le *gnosticisme antinomiste* a pris naissance avec le premier homme. Que doit donc prouver cette opinion du Talmud? Ici encore notre savant collaborateur nous semble avoir eu tort de ne pas reproduire en entier le passage qu'il invoque. Il y aurait vu que le Talmud est, dans la circonstance, le commentaire de Genèse, III, 9, rapporté par R. Juda au nom de Rab, amora du IIIe siècle, bien connu pour avoir interprété des séries de chapitres de la Bible. La négligence de M. F., en l'occurrence, est d'autant plus fâcheuse qu'elle l'a empêché de reconnaître justement dans ce commentaire le sens véritable du mot Min. Pourquoi, en effet, d'après Rab, Adam fut-il Min? Parce que Dieu lui demanda : où es-tu? C'est-à-dire, d'après l'explication de ce docteur, de quel côté s'est tourné ton cœur? אן נטה לבך. On ne saurait mieux dire que Min signifie simplement : celui qui se détourne de Dieu, l'hérétique.

Enfin, « le Midrasch traite le serpent de minéen ». Nous pourrions reprendre tout ce que nous venons de dire au sujet d'Adam. Nous nous contenterons de faire remarquer que R. Jérémie b. Eléazar, amora du IIIe siècle, qui est l'auteur du dire cité par M. F., entend seulement que le serpent s'est exprimé à la façon d'un Min. Bien mieux, ce docteur ne prononce même pas le mot Min : il se sert de celui de אפיקורוס.

Conclusion : la thèse essentielle de M. F. ne peut revendiquer en sa faveur *aucun texte talmudique*, ni du Ier, ni du IIe siècle, ni à plus forte raison des siècles suivants. Il faut écarter délibérement de l'histoire religieuse du Judaïsme l'hypothèse que le Talmud ait conservé la moindre trace d'une secte gnostique antinomiste qui aurait exercé son action en Judée, et même dans le temple de Jérusalem, avant l'an 70.

Mais il n'en reste pas moins que le mot *Min* désigne par la suite des gnostiques antinomistes. Sera-t-il permis de procéder

à rebours et de supposer que ces hérétiques sont les successeurs de ceux qui vécurent au Ier siècle et dont le Talmud ne sait plus rien ?

Cette conjecture n'est pas défendable, car le mot *Min*, quand il qualifie des gnostiques antinomistes, se rapporte toujours à des gnostiques *chrétiens*. Toutes les objections que M. F. oppose à M. Bacher, en s'appuyant sur l'impossibilité pour des *chrétiens* d'avoir exprimé les opinions de certains *Minim* du Talmud, disparaissent comme par enchantement, quand on s'avise que ce ne sont pas des chrétiens orthodoxes, mais des gnostiques, comme Marcion, qui sont en scène. Dans un article qui paraîtra prochainement, nous étudierons en détail les arguments de ces gnostiques contre l'Ancien Testament, les réponses inattendues qu'elles provoquèrent dans le camp chrétien et la singulière fortune qu'elles eurent par la suite dans la polémique antijuive.

ISRAEL LÉVI.

LES TROIS BRANCHES

DE LA SCIENCE DE LA VIEILLE TRADITION JUIVE

LE MIDRASCH, LES HALACHOT ET LES HAGGADOT

Un docteur palestinien du IVe siècle, Josué ben Nehémia [1], rattachait au mot שלישים (Prov., XXII, 20) cette pensée, que le nombre *trois* se retrouve dans tout ce qui concerne la doctrine d'Israël et ses représentants [2]. Pour lui, les mots הלא כתבתי לך שלישים semblent indiquer que la Tora est écrite avec un alphabet où les lettres sont « triples » : [3] זו תורה שאותותיה משולשים אלף בית גימל. Après ce préambule, l'agadiste continue en ces termes : והכל היה משולש « tout (ce qui concerne la Tora) était triple ». Il donne ensuite une liste de « choses triples », se terminant par une allusion au rôle qu'a joué le nombre trois dans la Révélation du Sinaï (elle eut lieu « le troisième mois », Exode, XIX, 1 ; dans le désert de סין (= סיני) qui a trois lettres ; après trois jours de préparation, Ex., XIX, 15). En tête de cette liste, se trouvent les deux indications suivantes : תורה משולשת תורה נביאים וכתובים משנה משולשת תלמוד הלכות והגדות. « La Tora est triple : Pentateuque, Prophètes, Hagiographes ; la Mischna est triple : Talmud, Halachot et Haggadot. »

Le mot Tora est pris ici dans son acception la plus large [4], elle se divise en Pentateuque (la Tora dans son sens le plus étroit), les

[1] Voir *Die Agada der palästinenischen Amoräer*, III, p. 303-309.

[2] *Tanhouma* sur Exode, XIX, 1.

[3] On ne voit pas clairement en quoi consisterait cette « trinité » des lettres de l'alphabet hébreu. Deux explications sont possibles : 1° peut-être écrivait-on l'alphabet par groupes de trois lettres ...אבג דהו. Avec les cinq lettres finales il y a vingt-sept lettres, donc 3 × 9 ; 2° la plupart des lettres portent des noms qui s'écrivent avec trois lettres, אלף בית גמל. C'est l'explication adoptée par l'auteur des *Otiot de R. Akiba* (Jellinek, *Bet Hamidrasch*, III, 17).

[4] Voir Blau, *Zur Einleitung in die heilige Schrift*, p. 16.

Prophètes et les Hagiographes. La « Mischna », c'est-à-dire la tradition, a trois divisions : le Talmud, les Halachot et les Haggadot. Cette seconde partie est omise dans la version anonyme où l'on trouve également la sentence de Josué ben Nehémia [1], et, à sa place, après la phrase sur les trois parties de l'écriture, vient le paragraphe qui est en tête dans le *Tanhouma*, et qui a trait aux lettres de l'alphabet hébreu. Ce Midrasch, où l'auteur de la sentence est nommé, a certainement conservé la leçon primitive. En effet, la phrase sur les lettres de l'alphabet est l'application qui convient le mieux au texte כתבתי לך שלישים ; le mot כתבתי renferme une allusion à l'écriture employée pour la Tora. L'absence de la mention concernant les trois divisions de la Mischna dans la version anonyme s'explique par le fait que l'auteur de l'extrait n'était plus bien au courant de cette trichotomie de la Loi orale, analogue aux trois parties de la Loi écrite; voilà pourquoi il la laissa simplement de côté. En réalité, cette trichotomie de la tradition n'est pas une invention de l'agadiste, mais elle remonte à la première période des Tannaïm, comme on peut le prouver par toute une série de sentences. Ces sentences, qui sont authentiques, seront reproduites ici littéralement, car jusqu'ici les conséquences qui en résultent n'ont pas encore été établies avec assez de netteté :

1° Une baraïta fort ancienne, qui traite de profanation la récitation du Cantique des Cantiques et d'autres versets bibliques à des banquets (*Sanhédrin*, 101 *a*) [2], fait adresser par Dieu à la Tora, qui se plaint de cette profanation, cette question : « Ma fille, de quoi mes enfants doivent-ils s'occuper quand ils sont à table ? » La Tora répond : אם בעלי מקרא הם יעסקו בתורה ובנביאים ובכתובים ואם בעלי משנה הם יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות « S'ils sont connaisseurs de la Bible, qu'ils s'occupent du Pentateuque, des Prophètes et des Hagiographes ; s'ils sont connaisseurs de la Mischna, qu'ils s'occupent de la Mischna, des Halachot et des Haggadot. »

Ici il faut ajouter après le mot « de la Mischna » celui de במדרש « le Midrasch », comme le porte, en effet, la leçon d'un manuscrit [3]. Ensuite, le parallélisme exige que dans la première partie de la phrase, on ajoute aussi avant בתורה le mot במקרא. Ainsi, la baraïta met en regard מקרא et משנה, ayant chacun trois

[1] *Pesikta*, éd. Buber, p. 105 *a* et, d'après elle, *Yalkout*, I, 271 ; II, 960. Voir aussi *Midrasch Mischlè*, sur XXII, 20 (éd. Buber, p. 92), où R. Ismaël est nommé comme auteur.

[2] Voir *Die Agada der Tannaïten*, I, 193.

[3] Voir Rabbinowicz, IX, 305.

subdivisions, absolument comme dans la sentence de Josué ben Nehémia.

2° Juda ben Ilaï, disciple d'Akiba, comptait parmi les conditions requises de l'officiant récitant la prière des jours de jeûne celle d'être versé dans la Loi écrite et dans la Loi orale. Voici comment la chose est énoncée (*Taanit*, 16 *b*) : ורגיל לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במדרש בהלכות ובאגדות « Ayant l'habitude de *lire* le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes, et d'*étudier* le Midrasch, les Halachot, et les Haggadot. »

On voit qu'ici les deux domaines de l'étude de la Loi sont désignés par les verbes קרא et שנה, dont furent formés les noms des deux genres d'étude : מקרא et משנה.

3° Parmi les choses interdites aux personnes en deuil, figure aussi l'étude (baraïta *Moed Katon*, 21 *a*) : ואסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה במדרש ובהלכות ובתלמוד ובהגדות (La censure a changé ובתלמוד en ובש"ס).

Il résulte des variantes mentionnées par Rabbinowicz, *in loc.*, que, dans la seconde partie de cette phrase, il manque dans quelques sources le mot ובתלמוד et dans d'autres le mot במדרש. De fait, le mot תלמוד est l'équivalent de מדרש. Le manuscrit du Talmud de Munich porte : בתלמוד בהלכות ובהגדות ; ce sont les trois parties de la Mischna dont parle Josué ben Nehémia. Naturellement, le mot משנה a ici aussi son sens le plus étendu. En outre, il faut ajouter dans la première partie de la phrase le mot במקרא après לקרות.

4° Celui qui est atteint d'impureté rituelle peut se livrer néanmoins à l'étude (baraïta *Berachot*, 22 *a* ; *Moed Katon*, 15 *a*) : מותרין לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים ולשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובהגדות. C'est aussi ce que porte le manuscrit de Munich dans *Moed Katon* ; si on efface le ו dans ובמדרש, on aura la leçon exacte. Dans *Berachot*, le ms. de Munich, après ובמדרש, a encore le mot ובתלמוד. Ce dernier mot seul se trouve dans les éditions du Talmud ; mais dans *Berachot*, la censure l'a remplacé par ובגמרא et dans *Moed Katon* par ובש"ס. Dans la *Tosefta Berachot*, II, 12 (éd. Zuckermandel, p. 4, l. 15), la phrase est ainsi conçue : מותרין לקרות בתורה ולשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובהגדות. Après בתורה, il faut ajouter ובנביאים ובכתובים. Dans j. *Berach.*, 6 *c*, l. 39, la phrase est ainsi libellée : קורין בתורה ושונין מדרש הלכות והגדות.

5° Une sentence de la Mischna, *Nedarim*, IV, 3, dit que celui qui s'est engagé par un vœu à ne procurer aucun avantage à un de ses semblables, ne peut lui enseigner l'Écriture sainte, mais il

peut lui enseigner la discipline de la tradition : ומלמדו מדרש הלכות והגדות אבל לא ילמדנו מקרא.

6° Dans *Sifré*, sur Deut., II, 12 (§ 48 ; éd. Friedmann, 84 *b*), une paraphrase du texte s'exprime en ces termes : שלא תאמר למדתי הלכות די לי תלמוד לומר כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת כל המצוה למוד מדרש הלכות והגדות וכן הוא אומר למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם זה מדרש כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם אלו הלכות והגדות.

Ici l'ensemble de l'étude de la tradition dans ses trois branches est considéré comme ayant la même valeur. La sentence est anonyme et sans doute ancienne.

7° Dans *Sifrè* sur Deut., XXXII, 2 (§ 306, éd. Friedmann, p. 132 *a*, l. 13), il est dit, au sujet du même esprit qui pénètre toute la doctrine, malgré la diversité de ses parties, comme la même pluie donne un goût différent aux divers fruits : דברי תורה כולם אחת ויש בהם מקרא ומשנה הלכות והגדות. Ici il faut évidemment ajouter, après le mot ומשנה, le mot מדרש.

8° Dans l'énumération des matières qu'embrassait le savoir de Yohanan ben Zakkaï, il y a en première ligne מקרא ומשנה תלמוד הלכות והגדות. Ainsi le portent *Soucca*, 28 *a* ; *Baba Batra*, 134 *a* (les éditions mettent גמרא au lieu de תלמוד) ; *Abot di R. Nathan*, ch. XIV (également גמרא). Dans le traité de *Sofrim*, ch. XVI, Hal. 8, au lieu de תלמוד, il y a מדרש, et מקרא est remplacé par תרגום. C'est à cette version que se rattache celle de la seconde recension des *Abot di R. Nathan*, ch. XXVIII (éd. Schechter, p. 58), mais où מדרש manque. Ici, comme dans le traité de *Sofrim*, le mot משנה a été omis.

9° Eléazar b. Arach, en adressant des paroles de consolation à Yohanan b. Zakkaï, lors de la mort de son fils, fait l'éloge de celui-ci en ces termes (*Abot di R. Nathan*, ch XIV, fin) : היה לך בן קרא תורה מקרא נביאים וכתובים משנה הלכות והגדות. Je propose de corriger cette phrase ainsi : היה לך בן קרא מקרא תורה נביאים וכתובים [ושנה] משנה [מדרש] הלכות והגדות. Par là, cette sentence se rapproche de celle qui est rapportée ci-dessus sous les n°s 1-4. On ne s'expliquerait pas, du reste, pourquoi le mot מדרש serait omis.

10° Voici ce qui est dit des députés du gouvernement romain qui, sous le prétexte de se convertir au judaïsme, étudièrent la doctrine juive chez Gamliel II (*Sifré* sur Deut., XXXIII, 3, § 344, p. 143 *b*) : וקראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות והגדות. Dans le passage parallèle, j. *Baba Kamma*, 4 *b*, l. 31, il y a תלמוד au lieu de מדרש. Dans b. *Baba Kamma*, 38 *a*, l'énumération des matières d'étude est omise et les mots וקראו

ושנו sont complétés, par suite d'un malentendu sur le mot ושנו, par ושלשו.

11° La science de R. Tarphon est caractérisée en ces termes, dans *Abot di R. Nathan*, ch. XVIII, au commencement : בשעה שתלמיד חכם נכנס אצלו ואמר לו שנה לי מודיע לו מקרא ומשנה מדרש הלכות והגדות. Dans la version du *Midrasch Haggadol* (voir la note de Schechter sur *Abot di R. N.*, p. 69), le mot מדרש manque.

12° Dans les mêmes *Abot*, *l. c.*, on rapporte au sujet de R. Eléazar b. Azaria : בזמן שתלמידי חכמים נכנסו אצלו שאלו במקרא אומר לו במשנה אומר לו במדרש אומר לו בהלכות אומר לו באגדות אומר לו. Dans la version du *Midrasch Haggadol* (*ibid.*), le membre de phrase במשנה אומר לו manque, et cela avec raison, car le mot משנה n'est que la dénomination générale des trois branches de la tradition nommées ensuite. Au lieu de הלכות et הגדות, le *Midrasch Haggadol* a הלכה et הגדה, conformément à l'usage postérieur de la langue, où les deux parties sont désignées par un mot au singulier.

13° R. Yona, un important Amora du IVe siècle (contemporain de Josué b. Nehémia), caractérisait les mérites d'Akiba au point de vue de l'étude de la Loi par ces mots, qui font allusion à Isaïe, LIII, 12 : זה רבי עקיבא שהתקין משנה ומדרש והלכות והגדות (j. *Schekalim*, ch. v, au commencement, d'après le texte des éditions du Talmud de B., 8 *b*). Dans le texte du Talmud de Jérusalem (48 *c*, l. 64) : שהתקין מדרש הלכות והגדות. Dans la version complète, il faut lire מדרש, au lieu de ומדרש (cf. n° 4). En outre, on rapporte comme une opinion divergente (ויש אומרים) que ce n'est pas Akiba, mais « les hommes de la Grande Synagogue » qui ont arrangé, c'est-à-dire rédigé ces parties de la science de la tradition זו אנשי כנסת הגדולה תיקנו (dans le Talmud palestinien אלו אנשי כנסת הגדולה [התקינו])[1].

Il résulte jusqu'à l'évidence de ces passages que la division de la science traditionnelle mentionnée par Josué b. Nehémia dans sa sentence agadique doit être considérée comme un fait historique. Par משנה, — ceci résulte aussi clairement des passages cités — on entendait primitivement l'ensemble de l'étude de la tradition. Le mot est un corrélatif de מקרא, la dénomination de la Bible et de l'étude de la Bible. L'objet de l'étude de la tradition

[1] התקין (= תִּקֵּן, Ecclés., XII, 9), est synonyme de סִדֵּר. Cf. *Tosefta Zabim*, I, 5 (éd. Zuckermandel, p. 676) : כשהיה ר' עקיבא מסדר הלכות לתלמידים. De même מתקנין פרשיותיהן, *Tosefta Schabbat*, I, 12 = מסדרין פרשיות de b. *Sabbat*, 13 *a*.

était : 1° le Midrasch ou l'interprétation du texte biblique, et surtout de la partie législative du Pentateuque ; 2° les Halachot, c'est-à-dire les thèses acceptées comme lois et transmises sous une forme certaine, sans qu'il soit tenu compte de leur dérivation du texte sacré ; 3° les Haggadot ou interprétations scripturaires non-halachiques et les maximes s'y rattachant concernant des questions de morale ou autres. Au lieu de הלכות et הגדות, on finit par dire הלכה et הגדה (אגדה) pour désigner ces deux groupes. Du reste, pour מדרש on trouve aussi des traces de la forme primitive מדרשות. Pourtant les passages cités montrent qu'il était d'usage d'employer, à côté de la forme du pluriel הלכות et הגדות, le singulier מדרש pour désigner la première branche de la science de la tradition.

A la place de מדרש, on a mis parfois תלמוד. On désignait par מדרש, dès l'époque des Tannaïm, la base exégétique et l'explication dialectique des Halachot ; תלמוד et מדרש ont donc en partie le même sens. Leur différence consiste en ce que le Midrasch s'appuie sur le texte biblique et y rattache ses interprétations et ses démonstrations, tandis que le Talmud prend comme point de départ les Halachot, qu'il motive et interprète par voie exégétique. Le « Talmud » comprend donc principalement l'interprétation halachique de l'Ecriture, ainsi, du reste, que le « Midrasch », les Haggadot (Haggada, Agada) ayant été considérées comme une discipline spéciale.

Quant aux Halachot, qui forment la seconde branche de la science de la tradition, elles ont reçu leur forme définitive dans l'ouvrage de Juda I, le Patriarche, qui fut aussi appelé הלכות en Palestine, à l'époque des Amoraïm. Mais pour désigner spécialement cet ouvrage, on employa le mot משנה[1], de sorte que le sens primitif de ce mot se retrécit et que désormais le mot משנה κατ' ἐξοχήν ne servit plus qu'à désigner une branche de ce que comprenait autrefois ce nom de Mischna dans son acception la plus large. Le « Talmud » ou « Midrasch », qui était à l'origine coordonné aux « Halachot », devint la discipline qui traita la Mischna de Juda I comme livre de texte et qui fut la principale étude des écoles de Babylonie et de Palestine du IIIe au Ve siècle. C'est de là que sortit le Talmud sous la double forme qu'il a prise en Babylonie et en Palestine.

Dans un ouvrage qui paraîtra prochainement[2] je donnerai des

[1] De même les autres collections de Halachot qui existent encore dans la *Tosefta* et les baraïta des deux Talmuds furent appelées « Mischna ».

[2] La plus ancienne terminologie de l'exégèse juive, dictionnaire de la langue technique de l'exégèse biblique au temps de Tannaïm (en allemand, chez Hinrichs, Leipzig).

détails plus circonstanciés sur les noms des diverses parties de l'ancienne science de la tradition. Je me bornerai ici à appeler l'attention sur ce fait que les Pères de l'Église, surtout saint Jérôme, comprennent sous le nom de δευτέρωσις, traduction conforme à l'étymologie de משנה, en araméen מתניתא, tout le domaine de la tradition juive. Voir les passages y relatifs dans Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1re partie, 2e éd., p. 88 et 96. Mais saint Jérôme comprend aussi par ce mot les opinions agadiques, comme il résulte de ce qu'il dit à propos d'Ezéchiel, XXXVI (Vallarsi, V, 422) : « Neque enim juxta Judaicas fabulas quas illi δευτερώσεις appellant, gemmatum et aureum de caelo expectamus Jerusalem [1]. » Voir encore *epist. 18 ad Damasum*, ch. XX (Vallarsi, I, 62) : « Sed ne videamur aliquid praeterisse earum quas Judaei vocant δευτερώσεις et in quibus universam scientiam ponunt. »

Les trois branches de l'ancienne science de la tradition [2], telles qu'elles sont connues depuis l'époque de la destruction de Jérusalem, mais qui datent certainement d'une époque plus reculée [3], ont donc été opposées avec raison et d'après des indices historiques aux trois divisions de l'Écriture sainte par l'agadiste du IVe siècle. Mais, en réalité, cette division en trois parties se suivant dans cet ordre : Midrasch, Halachot et Hagadot, n'existait plus à cette époque. La Mischna de Juda I s'était placée au premier plan, et à côté d'elle il y avait les collections de baraïtot, désignées du nom de *Tosefta*. Outre cela, le Talmud, qui était primitivement identique avec le Midrasch, s'était métamorphosé et se rattachait à la Mischna de Juda I. C'est pourquoi on ne s'en est pas tenu, en citant les branches de l'étude de la tradition, à l'ancienne division trinitaire, et c'est aussi pourquoi dans plusieurs des passages que nous avons cités, l'usage a introduit des variantes du texte primitif.

Comme exemple de la forme nouvelle que prit la liste des branches de l'étude de la tradition, nous citerons les passages suivants empruntés au Midrasch palestinien.

[1] Cf. comme exemple d'une « Mischna » agadique, *Pesikta*, 107 *b* : א"ר אבדימא איש חיפה שניתי במשנתי שירד הקב"ה בסיני בכ"ב אלף כתורת של מלאכי השרת. Voir *Die Agada d. paläst. Amor.*, III, 537.

[2] Voir aussi *Tosefta Sota*, VII, 20 (éd. Zuckermandel, p. 309, note sur l. 12), où l'on trouve dans Prov., XXIV, 27, מדרש הלכות אגדות, et d'après une autre version הלכות אגדות תלמוד.

[3] Feu N. Brüll, dans son Essai sur la Tosefta (*Zunz-Jubelschrift*, p. 101), dit de R. Akiba qu'il « divisa tous les matériaux de la science traditionnelle en trois branches principales : Mischna, Halachot et Haggada ». Brüll a sans doute en vue notre n° 13. Mais les autres passages cités ici prouvent que cette trichotomie est bien antérieure à R. Akiba, qui n'a fait autre chose que rédiger les trois disciplines dans un ordre systématique.

Le Midrasch חזית (*Schir Rabba*) sur Cantique, I, 14, donne deux fois comme paraphrase du mot אשכל : מדו אשכל איש שהכל בו מקרא משנה תלמוד תוספתות ואגדות. Ici משנה a été mis à la place de l'ancien mot הלכות ; תלמוד remplace ici מדרש, mais avec le sens nouveau qui le rattache à la Mischna. Ce qui a été ajouté, ce sont les *Tosefta*.

Dans *Exode Rabba*, ch. XXIII (10), on trouve l'interprétation suivante sur Cantique, I, 5 : מה אהלים של ישמעלים כעורים מבחוץ ונאים מבפנים כך הם תלמידי חכמים אף על פי שהם נראים כעורים בעולם הזה הם מלאים מבפנים מקרא משנה תלמוד הלכות והגדות.

Dans *Schir Rabba*, *in loco*, la fin de cette sentence est ainsi conçue : אבל בפנים יש בהם תורה מקרא משנה מדרשות הלכות תלמוד תוספתות ואגדות. Il est clair que la version d'Exode Rabba est la version primitive ; l'énumération faite ici correspond exactement à celle qui est citée plus haut. La version plus récente dans Schir Rabba met en premier תורה, qui embrasse l'ensemble de la science dans son sens le plus étendu. Ensuite on indique les diverses parties et comme on le fait dans Exode Rabba, surtout les deux parties principales מקרא[1] et משנה. Viennent ensuite les divisions de la Mischna ; de fait, aux trois parties primitives (מדרשות הלכות אגדות) on ajoute encore le Talmud et les Tosefta. — Dans *Genèse Rabba*, ch. XVI (4), l'interprétation de la deuxième partie de Genèse, II, 12, est ainsi conçue : שם הבדלח ואבן השהם מקרא ומשנה והלמוד ותוספתא ואגדה. — C'est la même liste que celle qui se trouve dans *Schir Rabba* sur I, 14, sauf le singulier employé pour תוספתא ואגדה.

Une explication souvent citée de Josué ben Lévi sur Deut., IX, 10, dit que Moïse reçut au Sinaï la révélation de toute la Loi, et dans j. *Haguiga*, 76 *d*, l. 33, on en trouve la liste très exacte : מקרא ומשנה תלמוד הלכות והגדות ; dans j. *Pèa*, 17 *a*, l. 59, le mot הלכות manque ; de même dans j. *Meguilla*, 74 *d*, l. 25 ; dans *Lévit R.*, ch. XXII, au commencement, מקרא ומשנה הלכות תלמוד תוספתות אגדות ; dans *Kohélet R.* sur I, 5, le mot תלמוד manque aussi. Dans *Koh. R.* sur V, 8, de même que dans *Lév. R.*, ch. XXI, il y a הלכה, au lieu de הלכות. Une agada anonyme qui se rapproche par son contenu de la sentence de Josué b. Lévi se trouve dans *Exode R.*, ch. XLVII (7) : Dieu dit à Moïse : אני נותן לך הלכות מדרשות ואגדות, c'est-à-dire la doctrine traditionnelle en trois parties. Et *ibidem* : כך אמר לו הקב"ה כתוב לך תורה נביאים וכתובים שיהו בכתב אבל הלכות ומדרש ואגדות והתלמוד יהיו על פה.

[1] Ce qui prouve que מקרא n'est pas mis ici pour compléter le mot תורה et ne désigne pas les parties de la Bible en dehors du Pentateuque, comme le croit M. Blau, *Zur Einleitung*, p. 26, c'est que מקרא n'est pas rattaché à תורה par la conjonction ו.

Si on ne tient pas compte de והתלמוד, nous avons ici les trois parties de l'Ecriture sainte à côté des trois parties de la science de la tradition, tout à fait comme dans la sentence de Josué ben Nehémia. En tête des trois groupes, dans ces deux passages d'Exode Rabba, il y a הלכות parce qu'à l'époque où ces sentences reçurent cette forme, on comprenait par « Halachot » la Mischna de Juda I, la partie la plus importante de la science de la tradition [1].

Budapest, mai 1899.

W. Bacher.

[1] Dans le *Tana dibê Eliyahiou Rabba*, œuvre midraschique du xe siècle, mais qui imite le langage des sources antiques, on trouve souvent mentionnées les disciplines de la science religieuse et traditionnelle. Voir ch. xiii : אל ילמד אדם תורה ברבים אלא אם כן קרא תורה ונביאים וכתובים ושנה משנה ומדרש קרא אדם תורה נביאים וכתובים בילדותו והזקין... ושנה משנה : *Ib.* — מדרש הלכות ואגדות (Le ms. Vat., 31, a ותלמוד après הלכות). — Ch., xiv : חכמים ותלמידיהם שמוסרים עצמם למות באהל למקרא ולמשנה למדרש להלכות ואגדות (le ms. a la préposition ב, au lieu de ל : ...במקרא). — *Ib.* : להבין במקרא ובמשנה במדרש בהל׳ ובאג׳. — Ch. xvii : והיו ישראל עוסקין במקרא ובמשנה במדרש בהלכות ואגדות. — Ch. xviii : אם קרא אדם תורה ונביאים וכתובים ושנה משנה מדרש הל׳ והג׳. *Ib.* : אלו תלמידי חכמים שיש בהם תורה מקרא ומשנה מדרש והלכות והגדות. — Ch. xxii : החכמים שבישראל ותלמידיהם שעוסקים בתורה בכל יום ומייסרין את עצמן במקרא ובמשנה במדרש בהלכות ובאגדות. — Ch. xxx : קרא אדם תורה ונביאים וכתובים שנה משנה מדרש הלכות והגדות.

NOTES LEXICOGRAPHIQUES

(SUITE ET FIN[1])

אסטן, dans le traité de *Semahot*, ch. XIII, המוצא בכוך הן בא'. D'après Levy, ce mot désigne un espace étroit, στένον ; d'après Kohut, la tombe d'un notable ; d'après M. Krauss, des ossements (il lit המוציא אסטון בכוך). M. Kaufmann hésite entre *ostiarium*, vestibule qui conduit aux tombes, et *ossuarium*, ossuaire. M. Jastrow lit ארזין, caisse (pour y rassembler les ossements), comme dans *Tour Yoré Dèa*, § 403, ארזים.

אסטנדרא. Levy traduit ce mot par « porteur de dépêches ». Kohut et M. Jastrow disent avec raison qu'il signifie « gouverneur ».

אסטסיס dans *Maccot*, 5 *a*. D'après Levy, « inconstant, peu sûr ». Kohut traduit exactement par « convention ». M. Jastrow fait dériver ce mot de סטן, שטן, et dit que c'est : calomnie systématique.

אסטסיאניס. Kohut y voit στασιώτης, agitateur ; M. Jastrow lui donne le même sens qu'à אסטסיס (סטן). M. Krauss croit que c'est une nouvelle forme de στασιωτεία, séditieux. C'est Levy qui donne l'étymologie exacte, στασιώδης, séditieux. Dans mon Glossaire, p. 62, je l'ai identifié avec στασιάζουσα.

אסטרון dans *Yalkout Kohélet*, 969 : אמר המלך לאסטרון שלו. D'après Levy, soldat ; d'après Kohut, ὕστεροι, escorte. M. Krauss lit אסטרין, « qui semble avoir le sens de corps de garde ». M. Jastrow le corrige en אסטרטיגין. En tenant compte de *Yalkout Kedoschim* et *Tanhouma*, *ad l.* (éd. Buber), il faut lire אסטרטיוטין.

אסכופיה. M. Krauss y voit à tort le mot σκοπία, observation. Comme le disent tous les autres lexicographes, ce mot désigne le seuil.

[1] Voir *Revue*, t. XXXVII, p. 65, et t. XXXVIII, p. 64.

אסכמות n'est pas une nouvelle forme de אסכימה, σχῆμα, comme le croit M. Krauss, mais la forme syriaque du mot הסכמה, nom verbal de הסכים. Cf. Levy, *W. B. über die Targumim*.

אספירות. Kohut voit dans ce mot le grec σπεῖρος, démolition (*Nombres r.*, 4 : הופך אספירוס), mais Levy, MM. Jastrow et Krauss l'identifient avec raison avec σφυρόν, la cheville du pied. Seulement, M. Jastrow a tort de le faire dériver de פרסה. Dans mon Glossaire, je me suis trompé en l'identifiant avec σπεῖρος.

אספליא. Ce mot, qui signifie « affirmation », est dérivé inexactement par M. Jastrow de פלא. Tous les autres y voient ἀσφάλεια.

אספניקא. D'après M. Jastrow, armement (de פנק) ; d'après MM. Levy, Krauss et Kohut, ceinture teinte en rouge.

אספר. D'après Levy, une bande de soldats, *legio*, *manipulus*. Dans *Sanhédrin*, 106 *a*, ליכון א' signifierait, selon lui, la légion blanche (λευκόν). Kohut propose deux explications : armée de Chypre, et troupes romaines. M. Jastrow lit ליבון אספר et y voit Λέων Ἴσαυρος, Léon l'Isaurien, l'empereur byzantin qui était opposé au culte des images et provoqua ainsi une longue guerre entre l'empire d'Orient et celui d'Occident. Comme cela arrive souvent à M. Jastrow, c'est très ingénieux, mais inexact. D'après M. Krauss, ce sont deux mots qui ont chacun le même sens, אספר לכין, λόχαν et σπεῖρα, comme דמות דיוקן et קלסטר פנים. J'adopte l'avis de feu J. Perles, qui lit ליבורניא אספר, des voiliers rapides.

אספרגוס. Pour Levy et Kohut, c'est le mot ἀσπάραγος, asperge, breuvage provenant d'asperges. Mais MM. Krauss et Immanuel Lœw lui donnent avec raison le même sens qu'au mot grec, c'est-à-dire : jeunes pousses de chou ou d'autres plantes qu'on mange comme légume. Le « breuvage d'asperge » est du vin fait avec de jeunes choux.

אסקוזית dans *Esther r.*, au mot והקרוב. Levy lit קזוזות, pierres, et, par extension, dés pour tirer au sort; pour M. Jastrow, c'est l'*itpaël* de קוז = קוץ, et le mot signifie : décision, sort, sentence judiciaire, jugement ; Kohut y voit le mot ἔσχατος, fin, destruction ; pour M. Krauss, c'est χρῆσις, oracle. M. Imm. Lœw y voit avec raison le grec σκευασία, préparation. Le passage וכי היכן היתה אסקוזות שלהם מתוקנת signifie

donc : « Où fut organisée leur préparation (la préparation de de leur sort) ? »

אוסקניתא. D'après Levy, un petit pont; d'après M. Jastrow, un pont pour le débarquement; d'après Kohut, couvert de bois. Perles corrige ce mot (*Sanh.*, 67*b*) avec raison en אוסקפיתא, σκάφος, canot.

אסקופה dans j. *Sanhédrin*, 23 *b*. D'après MM. Kohut et Krauss, c'est le grec σκοπός, but. C'est plutôt « seuil », comme le croit M. Jastrow avec raison. Levy hésite entre les deux explications.

אסטריטון dans le Targoum de Zacharie, IV, 12, pour צנתרות. Levy y voit le mot ἐσχαρίτα, poêles, M. Krauss χυτήρων, arrosoir. MM. Jastrow et Imm. Lœw lisent avec raison מקסוטירין, μυξωτῆρες, mot par lequel les Septante rendent צנתרות, *ad. l.*, lampe.

אסקריטין. M. Jastrow fait dériver ce mot de קרט, pâtisserie en forme de boule ; c'est, en réalité, le grec ἐσχαρίτης, cuit sur le gril (Levy et Krauss).

אסקריטורא. D'après MM. Levy et Krauss, *scriptor*, scribe; d'après MM. Jastrow et Kohut, exactement, σεκρητάριος, secrétaire, greffier royal.

אסתלגינית. Kohut traduit ce mot par « complice », M. Krauss par « chef de bande », μυσταγωγός, MM. Levy et Jastrow par « bande ».

אסתקר. Kohut y voit le grec σκαίρω, sauter; Levy, cligner des yeux ; et M. Jastrow, exactement, regarder autour de soi.

אסתרוקנית. D'après Levy, c'est Istrien, d'Istrie, ville du Pont ; d'après Kohut, originaire d'Astrakhan; d'après M. Jastrow, sorte de sel (forme *itpaël* de סרק). C'est M. Krauss qui donne l'explication exacte : d'Ostrakène, ville située sur la frontière de la Palestine et de l'Egypte.

אפרזי. MM. Krauss et Jastrow traduisent ce mot par « obsidienne ». Levy et Kohut disent avec raison que c'est la traduction de טטפת, fronteau.

אפחזא, dans *Pesahim*, 50 *b*. Dans Kohut : bénéfice; d'après MM. Levy et Jastrow, exactement, une masse.

אפוטיקון dans *Exode r.*, 24, chambres pour provisions (Kohut, Levy et Krauss). Dans le passage מה הצאן אין מתקינין לה אפוטיקין אלא רועה בכל יום, M. Jastrow veut changer sans raison א' en אפוסין. Dans le passage parallèle de *Schoher Tob*, Ps., LXXVIII, 17, M. Buber a bien fait de corriger איפלטיסין en אפוטיקין, d'après notre passage d'ici, tandis que M. Krauss veut le changer en אפוטנים (100 *a*), où il voit le grec φάτνη.

אפוטריקא dans *Genèse r.*, 94. M. Krauss y voit le mot τοπάρχης, juge local, mais tous les autres lexicographes le traduisent avec raison par patriarche, le chef des Samaritains.

אפוכי, qui signifie « quittance, salaire, récompense » (ἀποχή), dérive, d'après M. Jastrow, de הפך, ainsi que le mot אפוך d'*Echa r.*, 65 *a*, où il signifie : action de retenir un ôtage (ἐποχή).

אפטוניות dans *Kohélet r.*, au mot כל הדברים יגעים. Kohut et Levy expliquent ce mot, d'après de Lara, par « châtiment », ὑπεύθυνος, τὰ ὑπεύθυνα. Ainsi, pour Levy, ces mots אזל ואשכחיה עבד בן אפטוניות signifient : « Celui-ci le poursuivit, l'atteignit et lui infligea un châtiment. » Kohut traduit : « Il le rendit responsable. » M. Jastrow corrige אפטוניות en אפסוניותא, qu'il traduit par *catering*, *cooking*. Perles (*Zur Sprach-und Sagenkunde*, p. 21) y voit le grec πυτάνη, courtisane. Enfin, M. Krauss veut le corriger en ספטניות, pluriel de σπάδων. Seul Graetz a donné l'explication exacte de ce mot (*Geschichte*, IV, 564) en l'identifiant avec ἀθφονία, terme technique pour désigner le communisme concernant les femmes, comme le pratiquait la secte des Carpocratiens.

אפטרופולין dans *Yalkout*, I, 4 *a*. D'après Kohut et Levy, gouverneur, πατήρ πόλεως ; d'après M. Krauss, c'est le mot פטרובולי. M. Jastrow a raison de le corriger, d'après *Genèse r.*, 6, en אפוטרופין, ἐπίτροπος, procurateur, c'est-à-dire administrateur d'une province impériale.

אפילון dans *Yelamdènou*, מסתכל אפילון. Kohut y voit ἀπωλεία, destruction, et dans j. *Berachot*, IX, 14 *c*, הוא אפילון לעולמו, il lit ἀπειλῶν, menaçant. MM. Levy, Jastrow et Krauss traduisent dans les deux passages : « menaçant ». Le passage de j. *Berachot* doit être rectifié ainsi, d'après *Schir r.*, 34 *c* : חושב הוא אפילון לעולמו, « il songe à la destruction pour son monde ». Dans Malalas (par exemple, p. 142, l. 12 ; p. 154, l. 10) le mot ἀπειλή a le sens de « malheur, destruction ». Le *Tanhouma*, éd. Buber, 12, f° 4 *b*, a cette variante : רוצה להפיל את עולמו ומזעזע. Voir Buber, *ad l.*

איפופודין dans *Kohélet r.*, 80 *b*. Dans ce passage ainsi que dans le passage parallèle de *Genèse r.*, 17, M. Jastrow lit אפיפיון, ἐφίππιον, couverture de selle. En réalité, dans ces deux passages et dans *Yalkout Kohélet*, § 970, il faut lire איפופודין, ὑποπόδιον, escabeau. Le passage de *Genèse r.* למלך שעשה לו ככא ומשעשעו עושה איפופודין שלו ne peut pourtant pas signifier : « Le roi, après s'être fabriqué un trône, se confectionna une couverture de selle ». M. Krauss aussi lit אפיפיון et traduit inexactement par « selle ».

אפיפיורא dans *Aboda Zara*, 11 *a*. D'après Levy, c'est ἐπίφορος, écuyer d'un haut dignitaire ; d'après Kohut, prince ; d'après M. Krauss, παππίας, officier du palais impérial. C'est cette dernière explication qui me paraît exacte.

אפיפסריס dans j. *Terouma*, VIII, 46 *b*, לא מטון אפיפסריס עד דאזלון כולהון. M. Jastrow veut corriger ce mot en לפלמירא et il traduit : « Ils n'arrivèrent pas à Palmyre ». Levy et Kohut y voient le grec σπεῖρα, mais ce sens ne convient pas dans ce passage. Le contexte et l'époque à laquelle vécurent les Amoraïm dont il est question en cet endroit semblent confirmer la leçon de פלמירא proposée par M. Jastrow.

אפיק signifie, d'après M. Jastrow, « administrateur, fonctionnaire ». Ce mot signifie plutôt « fort ». Ainsi, dans *Schir r.*, 26 *b* : על אפיקי מים שהם אפיקים על מימיה של תורה veut dire : « Ils sont forts sur les eaux de la Loi ». Ce sens est confirmé par la suite : דאמר ר' חמא בר עוקבא דברי תורה מגבירין הם לכל מי שהוא עוסק בם כל צרכן. Voir aussi Levy, *s. v.*

אפיקורוס. M. Jastrow ne veut pas voir dans ce mot le terme d'épicurien, c'est-à-dire partisan d'Épicure, mais il le dérive de la racine פקר, comme הפקר. Le passage des Actes des Apôtres, XVII, 18, qu'il cite comme preuve, réfute, au contraire, son explication, car on y lit : τινὲς δὲ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στωικῶν φιλοσόφων.

אפיקורין dans *Houllin*, 104 *b* : עוף וגבינה נאכלין בא'. D'après Levy et Kohut, mélange (de la racine ἐπικεράννυμι) ; d'après M. Jastrow, sans arrêt. Pour M. Krauss, c'est le mot *ferculum*, table avec plusieurs cases. Dans *Tosefta Houllin*, VIII, 3, p. 509, il faut corriger אפיקולוס en אפיקולין, ferculum, une série d'aliments qu'on sert en une fois.

אפיקטויזין. D'après MM. Levy, Kohut et Krauss, vomir, un vomitif ;

d'après M. Jastrow, transvaser du vin, et vomitif. Comme l'a déjà fait remarquer M. Immanuel Lœw, κότταβος n'a jamais ce sens. Ce doit être plutôt le mot ἀπόπτυσις, avec le changement de π en κ. M. Krauss mentionne ce mot ἀπέκπτυσις (I, 202) comme un terme conservé seulement dans la littérature juive et qui doit enrichir le trésor de la lexicographie grecque.

אפנקריסין. Kohut (*s. v.* פנקריסין, VI, 372 *b*) et M. Krauss y voient le grec πάλχρηστα, pâtisserie; d'après Levy, pêches; d'après M. Jastrow, c'est קפריסין, des câpres. Le mot פנקריסין, identique avec פרקריסין, est le grec προκνίς, προκρίς (*Pesikta*, 104 *b*), une espèce de figues séchées, εἶδος ἰσχάδων dans Hesychius. Dans *Péa*, VII, 20 *a*, où nous lisons יפה ספסוף שאכלנו בילדותנו מפרסקין בזקנותנו, il faut corriger מפרסקין en מפנקריסין, d'après les passages parallèles de j. *Terouma*, II, 3, et j. *Sota*, I, f° 17 *b*, IX, f° 24 *b*.

אופסין, אופסים, dans *Mekhilta Beschalah*, 57 *b*, אינו יורד אלא על האופסים. D'après Levy, ἡ ψια, de petites pierres; d'après M. Jastrow, paume de la main; d'après Kohut et M. Krauss, κάψα, réservoir, réceptacle. Kohut renvoie avec raison à *Sifrè*, I, § 89 : והנה על פני המדבר דק מחוספס דק כגליד היה יורד התחילה ונעשה לארץ כמין אסקוטלא...

אפסחתיה dans *Déréch éréç r.* D'après les passages parallèles, il semble qu'on doive corriger les mots היו הולכין את הא' למפלא שלהן en היו הופכין עיכלא לשקאלא, « on a tourné le rideau vers la gauche ».

אפסטיתא dans j. *Schabbat*, VII, 10 *a*. D'après Levy et Kohut, pelle à vanner; d'après M. Jastrow, fourche. Ces sens ne conviennent pas pour le passage ההן כיתנייא בקופנא, comme l'a déjà fait remarquer M. Immanuel Lœw. Ce mot est plutôt le terme technique σπάθη, *spatha*, peigne de tisserand.

אפסיות. M. Jastrow traduit inexactement : (des dattes) d'Ephès. M. Krauss veut corriger le mot (j. *Demaï*, II, 22 *b*) en אפסליות, qui signifie « fèves ». Le véritable sens est indiqué par Levy et Kohut : (des dattes) tardives.

אפסיין dans *Tanhouma* sur *Nasso*, § 23; le *Yalkout*, p. 91, a la leçon אפוטיין. D'après M. Krauss, il faut lire אלפיסין, λεπίς, écailles; Levy y voit πίτυρα, écailles; pour Kohut, c'est *putamen*, écorce; M. Jastrow lit אפסיין, obsidienne, employée en guise de miroir. C'est probablement ὄψ, œil, au pluriel אפסיין.

אפסקימא dans *Eroubin*, 58 *a*. Kohut et M. Jastrow y voient le grec σκίφινος, tressé avec des feuilles de palmier; d'après Levy, c'est la filasse du tronc du palmier; d'après M. Krauss, un objet tressé avec des feuilles de palmier. Le sens exact a été indiqué par M. Imm. Lœw, qui y voit le grec σφήκωμα, une cordelette.

אפסתקיתיה. Kohut attribue à ce mot une origine persane et le traduit par « paquet ». D'après M. Krauss, c'est ἐπεστειξε, il marcha près d'elle (en effaçant le mot אפילו). MM. Levy et Jastrow disent avec raison que c'est ὀψοθήκη, garde-manger.

אפר dans j. *Bikkourim*, II, 1, 64 *c* : אפר חמשים ועשה דבר שהוא בהיכרת... אפר שיתין... Pour Kohut, c'est le mot ὑπὲρ, au delà de; pour Levy, c'est celui qui transgresse. M. Krauss ne donne pas du tout le mot. M. Jastrow corrige ainsi le passage : אפילו חמשים ועשה דבר שהוא בהיכרת אפילו (בן) ששים ועשה דבר שהוא בעון מיתה מת בהכרת כהדא דתני...

אפרדוכסוס. MM. Levy, Krauss et Kohut traduisent avec raison ce mot par « étrange, extraordinaire ». M. Jastrow le corrige en אפדכסיוס, ἐπιδέξιος, raffiné. Le passage du Midrasch signifierait donc : « Son nom était Laban, c'est-à-dire l'homme extraordinairement blanc », et non pas, comme le prétend M. Lœw : « il s'appelait — ô paradoxe — le blanc », car, qu'y aurait-il eu de paradoxal à ce qu'il fût appelé « blanc » ?

אפרוורין. Ce mot désigne, d'après M. Jastrow, ceux qui sont préposés aux ouvrages extérieurs (פרבר) d'une forteresse. MM. Levy, Kohut et Krauss y voient avec raison le grec φρούριον, garde, poste de surveillants.

אפרטוטות dans j. *Ketoub.*, 26 *d*. D'après Levy, c'est παράσταται, les chefs de file; Kohut et Jastrow corrigent en אפרוטוכות, et Kohut y voit le mot πρώτιστοι; mais d'après MM. Jastrow et Krauss, c'est le mot *apparatus*, machines de guerre. Nous croyons, d'après le passage parallèle de j. *Guittin*, 45 *a*, l. 6, qu'il faut corriger ce mot en אסטרטיות et effacer des lexiques les mots אפרוטוכות et אפרטוטות.

אפתקא dans *Sanhédrin*, 39 *a*. D'après M. Jastrow, cuiller; d'après Kohut, qui en donne le sens exact, c'est un maillet; d'après Levy, conformément à l'explication de Raschi, c'est le cou.

אצטדיא, στάδιον ou *stadium*, champ de courses; cf. Kohut et Levy. M. Jastrow fait dériver à tort ce mot de צדי et le traduit par

« ruine » et, par extension, « théâtre, arène ». De même, il corrige אסטדיא dans *Aboda Zara*, 16, en אסטריא et le dérive de la racine סרר, lieu de spectacles immoraux. Cette manie d'attribuer à des mots étrangers une origine hébraïque fait souvent commettre des erreurs à M. Jastrow ; c'est ce qui lui arrive aussi pour איצטדין, qu'il lit אצטרין.

אצטלות, dans *Tosefta Kêlim*, baba batra, IV, doit être corrigé en אונטליה. M. Krauss dit avec raison que c'est ἀγκύλη, nœud, cordon de soulier. M. Jastrow maintient le mot אצטלות, qu'il fait dériver de טלל et traduit par « couverture, enveloppe ». Kohut et Levy ne donnent pas le mot.

אצרות רוח. D'après M. Jastrow, c'est la cavité de l'huître perlière, où se trouve déposée la perle; d'après M. Krauss, χαλαστραῖον, de la potasse. Kohut et Levy disent avec raison que c'est στρουθίον ῥιζίον, du saponaire.

אקוביטון, *accubitum*. C'est le lit placé près de la table (δίσκος) sur lequel se mettaient les convives, vers la fin de la république romaine. M. Jastrow veut corriger à tort les mots ריפתא קקביטון de *Targoum yerouschalmi* II, Genèse, 40, 17, en ריפתא דאקקוביטון, et הקוביטון de *Pesik/a r.*, 82 *a*, en הקקוביטון ; il traduit : « pain des repas ». Le קקביטון de *Targoum yer.* est le grec κακκαβίς et signifie « poêle, pot », et, par extension, pain ou pâtisserie cuite dans une poêle; dans la *Pesikta*, ce mot signifie « perdrix », sens qu'a aussi κακκαβίς.

אקהא, אקווא. D'après Levy, ce mot désigne celui qui cherche à ébranler une halakha , comme dans *Yebamot*, 110 *b* : יתבי וקמקוו אקוהא, « ils étaient assis et soulevèrent des objections », comme le dit Raschi dans sa deuxième explication. Kohut, VII, 71 *a*, *s. v.* קהא II, traduit « être précis, diligent » ; M. Jastrow, « ce qui ébranle les dents » et au figuré « objection, argument ». C'est la première explication de Raschi *ad l.* qui semble être seule exacte; il dit que ce mot vient de la racine יקוו המים, se réunir. Le passage de *Yebamot* signifierait alors : « Ils étaient assis, réunis, sur le marché de Poumbedita ».

אקובני, אקונבי. D'après Kohut et Levy, dôme, cîme. Dans *Baba Batra*, 73*a*, la leçon exacte est קופיא. Le passage de *Tos. Kêlim*, baba mecia, II, 14, אקונבאות שבמגדלים וכו' est traduit par Levy : les dômes des tours et des ciels de lit. M. Krauss traduit exactement : les lacets (κόμβος) sur les armoires et les ciels de lit.

אקטורין. D'après Kohut et Levy, *actores*, directeurs, administrateurs ; d'après M. Jastrow, *actor publicus*, surveillant des propriétés de l'État. J'avais expliqué dans mon *Glossarium*, 74 *a*, avec J. Perles, que c'était le mot *agitatores*, conducteurs de voitures, mais je crois maintenant avec M. Krauss que c'est ἀκτωροί, gardes de côte.

אקי, dans *Yelamdênou* sur *Ékeb*. Levy dit : « C'est le mot ἄγη, adoration ; peut-être aussi ἀκή, silence ! repos ! » MM. Jastrow et Krauss disent que c'est εἶκε, fais de la place ! La paraphrase du *Tanhouma* הסתלקו לצדדין est une explication fantaisiste. Kohut dit avec raison que c'est ἀκή, silence !

אקרוקתא. MM. Levy, Kohut et Jastrow disent avec raison que c'est une grenouille ; d'après M. Krauss, c'est κροκότας, un grand quadrupède.

ארא, dans *Sanhédrin*, 25 *a*. D'après MM. Levy, Krauss et Kohut, c'est *area*, aire d'oiseleur. M. Jastrow lit אדא (le mot hébreu צדה), oiseleur qui place des pièges pour attraper des pigeons.

ארגיטין, dans *Genèse r.*, 63 ; dans j. *Teroumot*, VIII, 46 *c*, il y a אנגיטריס. D'après Kohut et Levy, argonaute (un démon). M. Jastrow corrige le mot en ארוגנוטיס, ἀρωγοναύτης (sous-entendu δαίμων), Argonaute, le génie tutélaire des matelots. M. Krauss lit ארגיטיס, ἀργήτης, épithète servant à désigner la foudre ou un cyclope. Mais on ne comprend pas qu'un génie tutélaire des matelots, ou la foudre, ou un cyclope se soit avisé de transporter les docteurs de la Loi, à l'issue du sabbat, de Tibériade à Paméas, afin de leur permettre de comparaître devant Dioclétien au moment précis où se termine le sabbat. Il me paraît donc probable que אנגיטריס (comme dans j. *Teroumot*) doit être corrigé en אגירטיס, ἀγύρτης, magicien. Car c'était là plutôt le rôle d'un magicien que d'un cyclope ou d'un esprit de la mer.

ארא, dans *Schir r.*, au verset עד שיפוח, 16 *d*. C'est ἀρά, dommage, destruction : כדי שיטלו המלכיות בתר אריהון, « afin que les puissances soient jugées pour les dommages qu'elles ont causés ». Kohut et Levy traduisent בתר אריהון, « *d'après* les dommages causés ». M. Jastrow corrige אריהון en אריח, Tarichée, et traduit ainsi : « afin que les puissances soient payées pour (le sang versé à) Ariach » ou Tarichée ; il dit que ce passage fait allusion aux massacres qui ont eu lieu sous Vespasien, ou peut-être à la guerre de Barkokba. Cette dernière hypothèse

n'est pas exacte, car il est question explicitement du carnage accompli à Bethar. Il n'y a, du reste, aucun raison de changer אריהון en אריה.

ארגובלא. MM. Kohut et Krauss disent, comme de Lara, que c'est le mot ἐργολάβος, entrepreneur de maçonnerie. MM. Levy et Jastrow traduisent exactement par « architecte ». Le Targoum rend והגבלים de I Rois, v, 32, et ולגדרים de II Rois, XII, 13, par וארגובליא. Les habitants de Guébal (Byblos), réputés pour être de bons architectes, ont prêté leur nom pour désigner en général des architectes.

ארורה, dans j. *Aboda Zara*, III, 43 *b*, et j. *Berachot*, II, 4 *b* : מהו למעבר קומי ארורה צלמא. D'après M. Krauss, c'est Arueris, nom d'une divinité égyptienne. Cette interprétation n'est certainement pas exacte, car on ne comprendrait pas qu'il fût plutôt défendu de passer devant cette idole que devant toute autre. Levy dit avec raison que ce mot signifie ici « idole », et il s'appuie sur le passage d'*Aboda Zara*, 51 *a*, où on lit, d'après la leçon du *Arouch*, לארורה מבעיא ; nos éditions ont לע"ז מבעיא. M. Jastrow lit לאדורי et traduit ainsi : « Comment faire quand on passe devant une *procession* où se trouve l'image d'une divinité ? » Selon lui, אדורי est pour אהדורי, de הדר = חזר.

ארטבלא. Levy (*Targumwörterbuch*) et Kohut disent avec raison que c'est le mot *tabellarius*, messager ; cf. Imm. Lœw sur le *W. B.* de Krauss. Celui-ci lit ערטילאי et suppose que c'est *ardeliones* ; M. Lœw combat cette explication.

ארטיסיס. D'après Levy, ἀερώδες, ce qui est vaporeux, air ; d'après Kohut στερρότης, dureté. C'est là le sens exact. On lit dans *Exode r.*, 13, ככבד הזה שהיא מתבשלת שנייה וארטסיס בתוכה ; M. Jastrow veut corriger à tort en ואין רוטב נכנס בתוכה.

ארטל ליפרין, dans *Pesikta Beschalah*, 91 *b* : ר"א בר"ש אתמני ארטל ליפרין. D'après M. Krauss, ce sont les mots *rutilus rufulorum*, un gouverneur. Cette explication est inexacte. D'après la *Pesikta*, Eléazar ben Simon avait été nommé ἀγγαρεύτης. Ce fonctionnaire, outre l'obligation qu'il avait de procurer aux employés de l'empereur les chariots, chevaux et mulets pour le service public, servait aussi d'espion à l'empereur, rapportant les propos qui étaient tenus concernant le souverain ou l'État ; il remplissait donc en même temps des fonctions policières. C'est à ce titre qu'Eléazar est appelé

dans *Baba Mecia*, 83 *b* : קטל בני אנשא דהוו חייבין קטולין « un homme qui a causé la mort de gens qui l'avaient méritée », et que Josua ben Korha lui adressa cette apostrophe : « Toi, vinaigre, fils de vin », c'est-à-dire fils indigne d'un père honoré. Il était donc tout autre chose qu'un gouverneur militaire. Nous sommes plutôt de l'avis de Levy, qui voit dans ארטל ליפרין le grec ἀρχιληπτήρ, le chef des sbires; d'après M. Jastrow, c'est le chef des gardes du corps ; d'après Kohut, ἀρχιλαφύρων, le chef du pillage, des saisies.

ארנון. D'après M. Jastrow (I), c'est une armoire avec plusieurs compartiments ; d'après Levy (II), c'est un ustensile ; d'après Kohut, c'est ὅρμος, collier ; d'après M. Krauss, un bijou. En réalité, ce mot doit être effacé des lexiques. Comme l'a démontré M. Buber dans *Tanhouma Bemidbar*, § 23, note 183, ארנון est une corruption de אבנים. Cf. Lœw sur Krauss, 132 *b*.

ארנונא. Kohut et Levy expliquent à tort ce mot par ἔρανον, impôt. MM. Jastrow et Krauss ont raison d'identifier ce mot avec *annona*.

ארסקינון, dans *Kohélet r.*, sur le verset כל הנחלים, 72 *d*. MM. Kohut et Jastrow voient à tort dans ce mot le grec ἐριόξυλον, coton. Comme le disent MM. Levy et Krauss, c'est אסרקינון, σηρικόν, vêtements en soie.

ארפכס. Ce mot ne signifie pas « clepsydre », comme le croit M. Jastrow, mais « entonnoir », ἅρπαξ (dans *Genèse r.*, 4).

ארקולאין. D'après Kohut, c'est *assecla*, partisan, celui qui fait partie d'une suite ; Levy ne se prononce pas ; d'après MM. Jastrow et Krauss, c'est ἀσκαύλης, cornemuse. La meilleure explication me paraît être celle de Sachs (*Beiträge*, II, 169), εὐρυκλεῖς, ventriloque.

ארקתא, dans *Schabbat*, 109 *b*. D'après Kohut et M. Krauss, ce mot signifie « jaunisse » ; MM. Levy et Jastrow disent avec raison, comme Raschi, que c'est un ver intestinal. Cf. les observations de M. Lœw sur l'ouvrage de M. Krauss.

FURST.

LES GLOSES HÉBRAIQUES

DU

GRAMMAIRIEN VIRGILIUS MARO

Le grammairien Virgilius Maro, qui, selon toute vraisemblance, a vécu, dans la Gaule méridionale, au VIe siècle, est une des figures originales de la littérature du haut moyen âge. On ne sait ce qui excite le plus l'étonnement chez lui, de son érudition ou de sa bâblerie, de son sens critique ou de sa foi naïve. Sa langue, tantôt classique, tantôt vulgaire, est pour les romanistes et surtout pour les linguistes français une énigme en même temps, parfois, qu'une mine de renseignements sérieux. Les savants qui se sont occupés de son œuvre n'ont pu asseoir sur lui de jugement définitif, il reste pour eux un mystère [1]. L. Traube, l'homme qui connaît le mieux l'époque carolingienne, le qualifie de nébuleux et lui reproche de l'affectation dans son érudition ; il croit cependant qu'il ne doit plus être considéré comme l'auteur de fables mensongères, mais comme un écrivain intéressant qui a laissé des notices qui n'ont que le tort de n'avoir pas encore été tirées au clair [2]. Le grammairien Virgilius doit son importance à ce fait, qu'il écrit dans un siècle sans littérature, et qu'il est une autorité familière aux grammairiens irlandais de l'époque carolingienne.

Il intéresse également la science juive parce que, comme on l'a déjà remarqué, seul dans un temps sans littérature il témoigne de la connaissance de l'hébreu en Gaule.

Parmi les nombreux écrivains qui ne sont mentionnés que par lui, se trouve, entre autres, un savant hébraïsant, Reginus Corni-

[1] G. Gröber le nomme le bizarre Virgilius, chez Wölfflin, *Archiv für lat. Lexicographie und Grammatik*, Leipzig, I, 58 ; P. Geyer, *Beiträge zur Kenntniss des gallischen Lateins* (*l. c.*, II, 26), l'appelle une énigme.

[2] *Hermes*, XXIV, 667.

lius[1], « linguiste très habile, excellent interprète des langues grecque et hébraïque[2] ». On peut se demander ce que Virgilius entend par ces derniers mots ; il n'est pas bien établi qu'il ait possédé lui-même assez la langue hébraïque pour pouvoir juger la science d'autrui. Les citations que nous emprunterons aux ouvrages du grammairien montrent qu'il n'avait pas une notion claire de l'esprit de la langue hébraïque et qu'il n'en connaissait pas le matériel. Il faut ajouter que Virgilius, très érudit et habile abréviateur, n'a certainement pas puisé aux meilleures sources ses gloses hébraïques.

Le bagage hébraïque de Virgilius peut se ranger sous trois rubriques. Il se compose : 1° de remarques générales de philologie sur l'hébreu dans ses rapports avec le grec et le latin ; 2° de citations bibliques ; 3° de mots hébreux avec leur explication.

Notre grammairien a la singulière idée de dériver le mot *latinitas* de la richesse de cette langue (*ex latitudine ipsius linguæ*). Pour cela, il se sert de l'argument suivant : si l'on voulait traduire de l'hébreu et du grec en latin, l'on trouverait que la langue latine est plus riche en locutions, en expressions, en syllabes[3].

Dans un langage diffus et presque inintelligible, notre grammairien fait une distincton entre le nombre (*numerus*) et le dénombrement (*annumeratio*) du verbe ; le nombre est simplement de deux sortes : singulier et pluriel ; le dénombrement comprend, d'après lui, jusqu'à 22 espèces[4], fait que « nos maîtres » expliquent par cette raison que dans la langue primitive des Hébreux il y a ce même nombre (22) de lettres de l'alphabet et de volumes (livres de la Bible hébraïque[5]). C'est aussi pour cette raison que les anciens philosophes admettent que le verbe est composé de 22 espèces, et pour rendre la chose plus claire, ajoute-t-il, il faut énumérer les espèces particulières. On trouve d'abord que le verbe a 10 espèces, quant à la forme et au mode ; il y a, en effet, 6 modes et 4 formes ; puis il y a 3 sortes de conjugaisons et 5 sortes de significations, d'où ressortent 8 espèces ; en ajoutant la figure double et les 2 nombres

[1] Cornilius comme Cornelius : *i* et *e* sont souvent confondus dans le latin du moyen âge.

[2] ...Reginum Cornilium, virum satis eloquentem, græcæ et hebraicæ linguæ promptissimum interpretem. Voir *Virgilii Maronis Grammatici opera*, éd. I. Huemer, Leipzig, 1886, p. 133, l. 14. (En citant cet ouvrage j'indique toujours la page et la ligne). Sur la connaissance des « trois langues » (*tres linguæ*), voir Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 4 ; sur l'hébreu, le grec et l'écossais, voir l'index des *Poetæ latini* de Traube (Berlin, 1896), p. 807.

[3] Omnibus modis, loquelis orationibus syllabisque latiorem (5, 9).

[4] 149,25, *duouienti species*.

[5] *Ibid.* : quia in prima Hebræorum lingua idem *elementorum* voluminumque numerus editus est.

on arrive au total donné, 22. On voit que le nombre 22 était préétabli chez notre auteur, et que de parti-pris il réunit dans la conjugaison du verbe les combinaisons possibles, de manière à obtenir le nombre 22. Comme il le dit lui-même, il s'est laissé guider par la langue hébraïque, dans laquelle on admet aussi 22 espèces (species) du verbe. Mais, tandis que les 22 formes du verbe latin peuvent s'établir exactement au moyen de l'exposé du grammairien, on découvre difficilement les 22 *species* du verbe hébreu qu'il imagine. Il serait aussi intéressant de savoir où le grammairien de ce temps reculé (VIe siècle) a pu trouver une telle division des formes grammaticales hébraïques ; il ressort, en effet, de ses propres paroles qu'il avait trouvé ce nombre 22 préétabli et qu'il ne l'a pas inventé[1].

Les citations de la Bible forment le deuxième groupe des matériaux hébraïques de Virgilius. Très caractéristique est la citation du prophète Sophonias, que le grammairien donne dans l'original comme suit : et habet in plurali numero cœla SUFPHONIA (*sic*) Hebrea scribente *tenebrosa cœlant cœla cœli claraque consurgunt sidera.* Virgilius veut par ce verset démontrer deux choses : 1° que le pluriel de *cœlum* (ciel) est *cœla*, c'est-à-dire que le mot reste neutre au pluriel et ne fait pas *cœli* comme on écrivait dans le mauvais latin du temps ; 2° que cœlum dérive du verbe cælare-celare « cacher[2] ». Le passage cité de Sophonias prouve effectivement bien l'une et l'autre chose. Mais ce verset existe-t-il ? Dans Sophonias, I, 15, il y a quelque chose d'analogue ; et c'est bien ce verset que vise l'auteur, à en juger par la multiple allitération *cœlant cœla cœli*, qui est une imitation évidente de l'allitération hébraïque יום שואה ומשואה. Seulement, le verset cité par Virgilius n'est pas tout à fait semblable à l'original, ni ne s'accorde avec la Vulgate, qui traduit ici par les mots célèbres : dies iræ, dies illa, traduction parfaitement conforme au texte hébreu. Virgilius a donc eu dans l'esprit quelque version libre de ce passage de Sophonias, de même que, dès les premiers temps du moyen âge, plusieurs chants d'église ont pour base ce même verset. Cela nous permet de voir de quelle manière notre auteur se documente ; il use des sources avec une grande liberté et s'inquiète peu de les tenir de seconde main.

[1] D'après Saadia, on peut former du verbe hébraïque 19,169 formes, voir Bacher, *Die Anfänge der hebräischen Grammatik*, p. 54. Cependant il y a là aussi une combinaison avec le nombre 26.

[2] 120,9 : cælum aput veteres neutraliter nubium globum significat, qui solem, lunam stellasque cælare solet. Cf. Matt., XXIV, 21, 29 ; Luc, XXI, 25, et Thilo, *Cod. apocr. Novi Testamenti* (Lipsiæ, 1832), I, 58.

Les autres citations des Écritures faites par Virgilius sont d'un caractère assez général; il ne cite pas exactement, il n'indique pas avec précision le passage. Il parle des lois des Hébreux et admet que certaines notions philosophiques contredisent ces lois [1]. C'est encore en se fondant sur un verset de la Bible qu'il fait sa description de l'homme, qui fut d'abord formé d'argile, puis reçut d'en haut un souffle et réunit de cette façon en lui miraculeusement deux natures [2].

Pour toutes ces citations, le grammairien se sert d'un texte latin de la Bible qui diffère sensiblement de la Vulgate : ces citations ne se conforment certes pas exactement au texte hébreu; on peut donc les considérer comme une traduction libre des passages correspondants de la Bible; elles sont, par suite, impropres à une comparaison avec la traduction littérale de saint Jérôme. La teneur en est toutefois telle, qu'on peut en tirer cette conclusion négative qu'elles ne sont pas empruntées à la Vulgate. Je ne puis désigner d'une manière positive de quelle source elles proviennent. Mais, d'une manière générale, il ressort des citations de Virgilius que le texte de la Vulgate est resté longtemps inconnu en Gaule. M. S. Berger, qui a écrit avec tant de compétence l'histoire de la Vulgate dans les premiers temps du moyen âge, dit également : « La Gaule est restée longtemps fidèle aux anciennes versions, et c'est du dehors que lui sont venus les manuscrits de la Vulgate [3]. »

Quant aux gloses hébraïques qui se trouvent dans Virgilius, nous devons constater, d'abord, qu'elles sont de deux sortes : 1° celles qui se présentent à l'occasion de comparaisons philologiques; 2° celles que l'auteur cite comme des singularités de langage; celles-là sont très nombreuses dans son ouvrage.

Le grammairien établit une distinction entre les mots latins *res* et *corpus*. Pour son explication, il introduit le mot hébreu ריש, nom de lettre qu'il pouvait bien connaître. Il dit (27, 12) : res hebrea litera est quæ interpretatur caput « *res* est une lettre hébraïque qui signifie tête » (ריש = ראש), ce qui est parfaitement exact. Il en conclut que le mot latin *res* est un nom capital (*primarium nomen*). Et il continue à développer cette idée. Au temps de Virgilius, ces rapprochements qui nous font sourire pouvaient

[1] 4,9 : quæ antiquioribus Hebreorum legibus quas diuinas autumant... controversari videantur.

[2] 23,10 : homo... qui primum plastum ex limo (Genèse, II, 7; Vulgate : *de limo terræ*) dein afflam (Vulgate : spiraculum vitæ) ex superioribus et hæc ineffabiliter conuncta habet, dissimili natura in semet ipso perfruens. — Il faut remarquer l'expression *affla*. Virgilius l'emploie encore 8,6 et se voit obligé de l'expliquer par le mot *anima* (*affla*, quæ est anima, 23,16).

[3] S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, préface, p. XII.

passer pour de la vraie science. Malheureusement, nous ne pouvons laisser à cette glose la moindre apparence d'érudition, car on sait que les noms des lettres de l'alphabet hébraïque se trouvent répétés dans toutes les éditions de la Vulgate, au livre des *Lamentationes* et au psaume CXIX, et l'on y trouve spécialement le nom de *res* tout à fait comme dans Virgilius, alors que cette lettre devrait s'appeler *rechs* (cf. ῥήχς dans la version des Septante, et Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, p. 147)[1]. Virgilius emploie donc, pour sa comparaison des langues, un mot hébreu qui, en lui-même, n'a pas d'existence propre et qui n'est que le nom d'une lettre; il l'emploie, d'ailleurs, sous une forme altérée, qu'à la vérité il a rencontrée. Mais s'il avait eu la chance de connaître la forme exacte et primitive du mot, il n'aurait pas eu l'idée bizarre de cette comparaison hébraïco-latine. N'oublions pas, du reste, que, dans une phrase remarquable (92, 9), il se vante de pouvoir lire la Bible dans le texte grec.

La remarque suivante est de même valeur que la glose qui précède : *hele* chez les Hébreux signifie Dieu (אל) et se rattache à *helium*, nom du soleil en grec[2]. Par là il s'explique comment les auteurs peuvent confondre les mots *elementum* (Virgilius écrit *elimentum*) et *creatura* : ils le peuvent parce qu'il y a quelque chose de divin dans *elementum* : *hele*. Y a-t-il eu réellement des auteurs ne faisant point de distinction entre élément et créature? C'est ce que nous ne nous chargeons pas de rechercher. Virgilius sera arrivé sans doute par lui-même à ces comparaisons latino-gréco-hébraïques. — Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est le mot hébreu *hele*. Le mot a eu un préfixe et un suffixe : un préfixe à cause de ἥλιος, et un suffixe en vue d'*elementum*, car nous ne sommes pas autorisés à croire Virgilius assez ignorant pour ne pas savoir que le véritable mot est *el*. L'étymologie de mots tels que *Ismaël*, *Israël*, *Daniel*, etc., ne lui a pas été inconnue, et le mot *hele* ne prouve rien de plus.

Au mot *levitis*[3] (lévite), qu'il cite (29, 14) au sujet de la formation des adjectifs en *tis*, à côté de *celestis*, il ne fait pas la remarque que *levitis* est d'origine hébraïque; peut-être aussi y voit-il quelque mot latin, qui ne se retrouve nulle part ailleurs.

Intéressante est la remarque de Virgilius sur le nom *mer*. Il fait dériver le latin *mare* de *amarum* « amer »; chez les Hébreux,

[1] Voir aussi mes remarques dans le *Magyar Zsido-Szemle*, VII (1890), 521.

[2] 21,21 : *hele* apud Hebreos deus erit (erat?) et apud Grecos Helium sol dicitur. Il doit vouloir dire ἥλιος. Variantes de ce passage dans Huemer, dans *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1881, p. 514.

[3] Habituellement *levita*; mais levitis est peut-être une transcription de Λευίτης. *Levita* dans le sens de *diaconus* est très fréquent dans le latin du moyen âge.

on nomme mer tout amas d'eau [1]. Cela se rapporte évidemment au passage de la Genèse (I, 10), où le nom de mer est accompagné d'une espèce d'étymologie. Ici encore Virgilius n'a pas le texte de la Vulgate sous les yeux [2], chose que nous avons déjà remarquée. Mais ce qui est surprenant, c'est que le mot *iam* (ים) manque, bien qu'il soit expliqué; comme il y a aussi un mot latin *iam*, qui ici contrarierait le sens, il est possible que les copistes l'aient omis, ne remarquant pas que le mot était hébreu.

Nous arrivons maintenant à ce passage de l'ouvrage de Virgilius où, en défigurant, disloquant, estropiant des termes hébreux, il crée une espèce de patois, qui est un véritable galimatias. *Virgilius Assianus*, un homonyme de notre grammairien, est, dit-on, l'auteur d'un ouvrage d'une latinité tout à fait composite. Nous nous bornons à effleurer cette question, autant que le nécessite notre but.

Il y a : 1° la latinité ordinaire; 2° la latinité dite *assena*, terme qui semble avoir été formé *ad hoc* et que notre grammairien explique par le mot *notaria* [3]. C'est une espèce de tachygraphie qui résume toute une syllable en *une seule lettre* [4]. Cela n'est pas sans importance pour l'archéologie judaïque, parce que, dans la littérature rabbinique tant ancienne que moderne, il est aussi fréquemment question d'une écriture abrégée, désignée sous le nom de *notaricon*, mot qui semble être identique au *notaria* ci-dessus nommé [5]. Le terme *assena* lui-même peut, à la rigueur, être sémitique, si on le rattache à ציין « désigner »; 3° la latinité *semedia*, qui, d'après l'explication, n'est ni tout à fait insolite, ni tout à fait ordinaire [6]; 4° la latinité *numerosa*, langage dans lequel les nombres (*numeri*) ont des noms spéciaux. A partir de vingt, tous les nombres ont la terminaison *sin* ou *in*, ce qui peut indiquer une origine sémitique. Sous le nom de sémitique je ne comprends que l'hébreu et l'araméen, car on ne peut songer à l'arabe, puisque nous sommes en Gaule, au VIe siècle. Cette remarque s'applique surtout aux mots excessivement difficiles qui vont suivre, et qui

[1] 83,15 : mare ab amaritudine dicitur, ab Hebreis aquarum collectus.

[2] Congregationesque aquarum appellavit Maria. (Je me sers de l'édition de Ratisbonne, 1863, qui a été publiée sous les auspices de Pie IX.)

[3] 89,3. Les autres passages cités ici se trouvent également p. 89 et 90.

[4] Assena, hoc est notaria, quæ una tantum littera pro toto sono contenta est, et haec quibusdam formulis picta.

[5] J'ai parlé longuement du נוטריקון dans *Byzant. Zeitschrift.*, II, 513; voir aussi Neubauer, *Jewish Quarterly Review*, VII, 363, et mon dictionnaire, *s. v.*, נוטריקון. Virgilius parle encore ailleurs d'une espèce de Notaricon, p. 79, ligne 15).

[6] Semedia semble formé de semi + εὐήθεια. Je ne trouve nulle part l'explication du mot. Il faut remarquer qu'aujourd'hui encore l'argot est quelquefois émaillé de mots hébreux.

ne peuvent être expliqués par l'hébreu. La préoccupation de ces difficultés ne doit pas nous entraîner à des comparaisons avec les langues qui ne conviennent ni au pays, ni à l'époque en question.

Le cinquième groupe de mots, désigné par l'auteur sous le nom de *metrofia*, est le plus important pour nous. Je crois que le mot est une altération voulue de *metaphora*. Voici comment l'auteur l'explique : metrofia, hoc est intellectualis. C'est donc une langue « intellectuelle » dont il s'agit ici. Entendez sans doute : artificielle, conventionnelle. Comme ce passage est immédiatement suivi de quelques termes hébreux, on peut considérer la dénomination : lingua *intellectualis* comme désignant particulièrement l'hébreu.

Le premier exemple de cette langue « intellectuelle » est celui-ci : *dicantabat*, *id est principium*. Véritable énigme, que nous essaierons de résoudre de la façon suivante. Le mot ריקן (Job, III, 1), d'après Levita, *s. v.* פזם, devient dans le Targoum ופזים ; de même Exode, XV, 21, ותען להם est rendu dans le Targoum palestinien par ופזימות להון [1]. Ces expressions ne se trouvent pas dans nos textes [2]. On peut admettre que cette traduction n'est pas particulière à ce passage de Job, mais se rencontre dans ce livre partout où un chapitre commence par ריקן. De cette façon, ce mot peut aussi avoir le sens de commencement. Le mot פזם (3e personne du singulier) peut répondre à *dicantabat* ; telle serait donc la pensée de l'auteur : *Dicantabat* signifie commencement. L'imparfait de narration montre suffisamment que le mot est emprunté à une phrase. La Vulgate a, à la vérité, ici aussi une autre expression, mais quelque ancienne traduction latine peut avoir rendu par « dicantabat » le ריקן de Job comme le Targoum.

Le deuxième exemple de la langue « intellectuelle » est *sade id est iustitia*. Ici c'est incontestablement de l'hébreu. צדי signifie justice. Il est question de la lettre צ, qui sonne comme צדק « justice » et qui dans le Talmud et l'*Alfabeta de R. Akiba* est toujours interprété ainsi. Rappelons que le nom *res* dont nous avons parlé plus haut est également le nom d'une lettre. L'orthographe *sade* pour la lettre צ est très correcte, c'est celle que donne saint Jérôme [3].

[1] Lire ופזימת.

[2] Voir Perles, *Beiträge zur Gesch. der hebr. und aram. Studien*, p. 68 ; Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 368 ; Krauss, *Lehnwörter*, *s. v.* פזם.

[3] *Onomastica sacra*, éd. P. de Lagarde, Gottingue, 1887, p. 10, 7 ; cf. *Epistola ad Titum*, 3, 9, et mes notes dans *Magyar Zsido Szemle*, VII, 521.

Le texte porte ensuite : *gno utilitas* : *bora hoc est fortitudo*[1]. Je ne peux pas expliquer le premier membre de phrase, mais, dans le second, il s'agit probablement de *geboura* (גבורה), fortitudo, force.

Viennent ensuite des barbarismes monstrueux, tels que *ter*, *rfoph*, *brops*, que personne n'a encore pu expliquer[2]. En revanche, il me semble de nouveau reconnaître un vocable hébreu dans le mot suivant : *rihph* (variante : *rip*), *hoc est hilaritas ;* ce serait רנה ; il faudrait lire dans le texte *rinh* et l'*h* muette finale serait surtout à remarquer.

Au risque de passer pour un étymologiste forcené, je vais encore essayer d'expliquer l'exemple de la latinité rangée sous le nº 9. Celle-là s'appelle *presina* (variante : *bresina*), c'est-à-dire *spaciosa* (extensible), un son ayant plusieurs significations. Comme exemple : *sur*, hoc est vel campus, vel spado, vel gladius, vel amnis[3]. Je me permets ici une petite correction : au lieu de *campus*, qui dans le *Fragmentum Angelicum* devient *campos*, je lis *campio*, génitif *campionis*, qui ne serait autre que le mot français et anglais champion, ancien haut-allemand *chemphio*, *chempho*, *kempho*, haut-allemand moderne *Kämpe*, mots qui tous semblent dériver du latin campus[4] : telle est l'explication de « l'extension » pour le mot *sur*, qui n'est autre que צור, qui, sous la forme צר, צרים, signifie quelquefois le combattant ; צור signifie, en outre, *spado*, le castrat ou l'eunuque, puisque d'après l'Exode, IV, 25, Séphora circoncit le fils de Moïse avec un צר ; c'est pourquoi צר a aussi le sens de *gladius*, épée (cf. Josué, V, 2-3) ; mais pour la signification de fleuve (*amnis*), j'avoue mon impuissance à rien trouver de plausible. Je reconnais que ces trois explications sont forcées; d'autre part, je ne connais aucune autre langue que l'hébreu dans laquelle le petit mot *sur* pourrait avoir, à la rigueur, ces trois sens.

Les gloses hébraïques de notre auteur ayant un caractère de certitude ne sont pas assez nombreuses pour servir de base à un jugement définitif sur la science hébraïque de Virgilius Maro. Même au temps des Carolingiens, les ecclésiastiques francs n'avaient que de très faibles connaissances en hébreu[5], n'exigeons

[1] Cf. aussi dans *Fragmentum Angelicum* (95, 21) : *gnoutilbea fortitudo.*

[2] Nous essayerons plus loin de les expliquer.

[3] Cf. aussi *Fragmentum Angelicum*, 96,10. Pour *sur*, il y a la variante *usur*.

[4] Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 5e éd., *s. v. Kampf.*

[5] Dans l'Index du grand ouvrage de Traube, *Poetæ Latini ævi Carolini*, il n'y a, à part les noms propres, que deux noms hébreux : 1º manzir = filius meretricis = ממזר ; cf. *ibid.*, p. 556, l. 15, le Chant sur la chute de Rome, dans lequel ce mot s'applique aux Ismaélites ou Sarrazins. Dans Ducange, *Gloss. med. et infim. lat.*,

donc pas trop de Virgilius. Huemer, l'éditeur des œuvres de cet auteur, qui n'en a pas examiné scrupuleusement les éléments hébraïques, dit ce qui suit : « Ses connaissances hébraïques semblent avoir été plus grandes que sa science du grec, bien qu'on n'en puisse déterminer ni l'étendue ni la provenance[1]. » Nous sommes tout à fait de cet avis. Encore un exemple pour donner une idée de l'érudition grecque et hébraïque de notre auteur.

En parlant des douze signes du zodiaque (zodiacus), il dit que les Grecs les appelaient *mazaron*[2]. Il ignore donc que ce terme n'est rien autre que le mot hébreu מזלות (II Rois, XXIII, 5)[3] ou מזרות (Job, XXXVIII, 32)[4]. L'expression « XII signa » qui commence sa phrase peut même venir d'une traduction latine de la Bible, car la Vulgate, dans le livre des Rois, traduit מזלות par *duodecim signa*. On peut encore reconnaître quelques mots hébreux parmi les noms mêmes des signes du zodiaque : *tamimon*, par exemple, a beaucoup d'analogie avec תאומים teômim, les gémeaux, auquel on aurait donné une terminaison grecque.

Pour compléter notre jugement sur l'importance de Virgilius, il faut préciser la place qu'occupe le texte de la Vulgate dans son œuvre. La Bible latine était-elle connue en Gaule de son temps? Ni M. S. Berger, dans son grand ouvrage déjà cité, ni M. E. Nestle[5] ne le citent, bien qu'il mérite de l'être. Nous avons vu que ses citations bibliques diffèrent sensiblement de la traduction latine de saint Jérôme; il faut, en revanche, signaler que ses gloses sur les deux noms de lettres *res* et *sade* se trouvent de même dans saint Jérôme. Entre saint Ambroise, de Milan, et saint Jérôme d'une part, et Isidore de Séville d'autre part, il faut placer notre grammairien Virgilius pour ne pas interrompre la chaîne de la tradition. Les interprétations de *res* = caput et de *sade* = iustitia sont de tradition dans toute l'église chrétienne. Peut-être faut-il

IV, 490, on a adopté la forme *mamzer* (avec *e*) d'après le grec μανζήρ, d'où *manzerinus*, *manzarus*; 2° *tora* (*torach*) = lex. — A remarquer la notice, *ibid.*, p. 595, l. 325 : Hebraico sonitu ignotos proferre fritillos. Cela rappelle les plaintes de Jérôme, qui s'inquiète que sa langue prend un accent horrible par suite de ses études hébraïques. Voir Siegfried, *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1884, p. 67 ; G. Edon, *Écriture et prononciation du latin savant et du latin populaire*, Paris, 1882, p. 138, et mon article dans *Magyar-Zsido-Szemle*, VII, 523.

[1] I. Huemer, *Die Epitome des Grammatikers Virgilius Maro*, dans *Sitzungsberichte der philos. histor. Classe der kaiserlichen Academie*, Vienne, 1882, t. XCIX, p. 514. Pour ce qui concerne les connaissances hébraïques des savants carolingiens, Huemer renvoie au traité de L. Muller, dans le *Rheinisches Museum*, 1871, p. 364.

[2] 22,11 : ex qua XII signa principalia supputantur, quæ Greci mazaron vocant:

[3] Field, *Origenis Hexaplarum quæ supersunt*, I, 693, donne les variantes suivantes : μαζουρώθ, μαζαλώθ, rendus dans la scholie par ζώδια.

[4] Voir Field, II, 71.

[5] *Realencyclopedie für prot. Theol. und Kirche*, 3e éd., article *Bibelsübersetzungen*.

aussi mentionner ici la phrase *bora hoc est fortitudo*, expliquée plus haut ; la tradition chrétienne met *fortitudo* pour *tau*, la dernière lettre de l'alphabet hébreu ; dans Virgilius, vient après *fortitudo* le terme inexplicable *ter* (variante *teer*), cela ne serait-il pas une corruption de *tau*, qui se rattacherait ainsi à *fortitudo ?* Bien plus, avec la tradition chrétienne on pourrait même expliquer la phrase qui suit : *rfoph*[1] *hoc est veneratio* (variante : veracio), en lisant *vocatio*, qui est l'explication de Coph ק[2]. Il faudrait donc lire *coph* le mot si barbare *rfoph*. Je ne vois pas mieux que Darmesteter pourquoi on traduirait par *vocatio*. Dans la phrase suivante : *brops* (variante : *brop*), *hoc est pietas*, je trouverai l'explication symbolique de *caph* כ. *Caph* est traduit d'une manière inexplicable[3] par *operacio* (*travail*) dans le fragment anglais étudié par Darmesteter. Ne pourrait-on pas, dans le texte de Virgilius, lire *operacio* au lieu de *pietas ?* Cette interprétation permettrait de classer le mot dans la *langue intellectuelle* dont parle Virgilius.

Il est surprenant que Virgilius ne fait pas même la remarque qu'il s'occupe de termes hébreux. N'en aurait-il pas soupçonné l'origine hébraïque ? Il n'était, d'ailleurs, pas tout à fait dépourvu de connaissances hébraïques. Dans un passage dont le texte n'est pas sûr, nous lisons cette intéressante remarque de notre auteur : si en latin le *nomen* (nom) occupe le premier rang, c'est le verbe (*verbum*) qui en hébreu[4] est la partie essentielle du discours. Impossible de discerner si cette manière de voir lui a été transmise ou si c'est une idée qui lui est propre[5].

Le même Virgilius Assianus, qui passe pour l'auteur des gloses examinées précédemment et que le grammairien Virgilius tient pour un savant très distingué, est aussi cité comme l'auteur d'un joli quatrain que nous donnons ici à cause de la fin. C'est le Dieu des Hébreux :

Summa in summis
Potens cœlis
Celsaque cuncta
Gubernat celsa[6].

[1] Ce mot manque dans le *Fragmentum Angelicum*.

[2] Darmesteter, *Reliques scientifiques*, Paris 1890, t. I, p. 24 (de même, *Revue des Études juives*, IV, 255-268).

[3] L'explication de כף a peut-être pour base le mot main, qu'on a pris métaphoriquement pour travail ; saint Jérome et Radebert donnent *manus*.

[4] 26,3 : cum in Hi signum crucis bonorum elocutione et conpossitione (*sic*) primatum estimatur verbum. L'éditeur Huemer suppose Hebreorum ; voir l'index.

[5] Je ne sais ce que signifie : *Hebreorum minulæ*, 4,17.

[6] 91, 16-20 : id est Hebreorum Deum (Deus ?)

Pour terminer, nous ferons remarquer qu'il se trouve encore bien des passages dans des ouvrages peu étendus de Virgilius qui sont comme un écho de choses juives ; telles sont, par exemple, la division des langues (*lingarum divisio*), 5, 3, ou la représentation de l'homme comme *mundus minor* עולם הקטן, ou microcosme. Il faudrait une étude spéciale pour remonter à l'origine de ces doctrines.

L'auteur fait aussi une citation qu'on attribue à Flaccus, intéressante pour la situation des Juifs dans le royaume des Francs. La voici : « Comme nous avons vu parmi les Hébreux un homme élégant que nous admirions et dont nous prenions le parti[1]. » Le grammairien fait cette citation textuellement comme exemple de construction correcte.

Budapest, mai 1899.

S. Krauss.

[1] 43,14 : ut vidimus ex Hebreis virum elegantem et mirati eum sumus atque complexi.

INSCRIPTIONS HÉBRAÏQUES EN FRANCE

(NOUVELLE SÉRIE)

La publication de notre étude sur les Inscriptions hébraïques de la France nous a valu d'utiles communications. On lira plus loin celle que M. le capitaine Armand Lippmann a bien voulu nous envoyer sur l'inscription de Montreuil-Bonnin. D'autre part, M. Lucien Lazard nous a fait connaître une longue série d'épitaphes du XIIIe siècle, provenant du cimetière juif de la rue de la Harpe à Paris. Elles ont été copiées dans diverses maisons de cette rue par Baluze, qui a encore vu les stèles, aujourd'hui disparues, et ces copies ont été heureusement conservées avec les immenses matériaux que cet écrivain a réunis pour ses travaux[1]. M. Lazard avait ajouté ces textes à sa thèse sur les Juifs dans le domaine royal au XIIIe siècle, présentée à sa sortie de l'École des Chartes, en 1885.

Notre savant collaborateur avait eu l'heureuse inspiration de soumettre sa copie à M. Isidore Loeb, qui paraît l'avoir examinée avec soin, en vue de tenter la restitution des épitaphes originales. De ces tentatives il reste quelques traces, bien fugitives il est vrai. Voici, semble-t-il, comment Isidore Loeb a procédé. D'abord il a numéroté les 76 textes conservés par Baluze, y compris dix ou douze fragments, dont il n'y a « rien à tirer », comme il dit en regard de ces fragments. Ces stèles se trouvaient encore au XVIIe siècle sur l'emplacement dudit cimetière, les unes chez un M. Donjat, les autres chez un M. Maréchal, d'autres encore chez Madame de Vins ; quelques pierres ont passé plus tard aux mains de M. Brisonnet, et l'on va voir pourquoi il importe de le constater.

Ensuite, l'examen comparatif fait par Isidore Loeb a dû lui révé-

[1] Bibliothèque Nationale, départ. des Mss., fonds français, Armoire VII de Baluze, ms. n° 212, f° 144 *a*–156 *a*.

ler que la majorité des textes sont copiés plusieurs fois. En effet, à partir du f° 149 *b* (ou n° factice 27), l'écriture est différente de celle des feuillets précédents. Donc Baluze avait inséré plusieurs fois dans ses notes, sciemment ou non, plusieurs copies d'un même texte. C'est qu'après un long espace de temps, lorsque ces pierres avaient changé de propriétaire et avaient été de nouveau signalées à Baluze en raison de leurs inscriptions, il les avait fait recopier. Les n°s 1, 8, 24 et 27 ne sont pas en double exemplaire.

En outre, de grandes pierres ont été parfois cassées, ou coupées en deux, et il en est résulté trois n^os^ d'inscriptions pour : 1° le grand texte complet, 2° la moitié supérieure, 3° la moitié inférieure. C'est le cas pour le n° fragmentaire 13, qui est complet si on réunit les n°s 21, 66 et 73 ; il en est de même des n°s 20 et 26 comparés aux n°s 40 et 54, ainsi que pour le n° 4 comparé aux n°s 28, 43 et 49 *bis*. Une autre fois, la pierre a été fendue dans sa longueur : les n°s 6 et 7 sont réunis dans le n° 56, avec cette complication que la moitié de gauche a constitué le n° 6, et la moitié de droite le n° 7.

Nous publions ces copies en tenant compte de ces observations ; les numéros placés entre parenthèses après les numéros d'ordre renvoient aux textes répétés dans le ms. de Baluze, dont la reproduction serait superflue.

N° 1.	זאת מ[צבת	Voici la stèle
	קבורת [ר' יחי]	tumulaire de [R. Yehi-]
	אל שנפ[טר]	-el, qui est décédé
	יו[ם ד' פרש[ת]...	le 4e jour (mercr.) de la section...
	תנב[ה]	Que son âme soit dans le faisceau de la vie !
N° 2 (63, 74).	זאת מצבת קב[ורת]	Voici la stèle tumulaire
	מרת בלשת בת	de dame Belschath (= ? Bele-Assez), fille de
	... שנפטר[ה]	... qui est partie
	לגן עדן יום ג' פ[רשת]	pour l'Eden le 3e jour (mardi) de la section
	וישב שנת ש־ ...	*Wajescheb*, l'an trente (?)
	וחמשה לפרט	et cinq du petit comput.

בלשת correspond sans doute à *Bele-Assez*, nom de femme que l'on retrouve huit fois dans le *Livre de la Taille de Paris*, et qui est porté par des habitants des rues Atacherie et Court-Robert (Is. Loeb, *Revue*, I, 63). — Quant à la date, on remarquera qu'après le ש il y a la trace soit d'un ל (= שלשים 30), soit d'un ב (= שבעים 70), second chiffre, qui nous mènerait à 75 = 1315, date impossible.

N° 3 (65, 75).	זאת מצבת	Voici la stèle
	קבורת ר׳ חיים	du sépulcre de R. Hayyim,
	ב׳ הר׳ שמשן	fils de R. Simson,
	שנפטר לגן	qui est parti pour le jardin
	[ע]דן יום ו׳ (ב ou) פר[שת]	d'Eden le 6e (ou 2e) j. de la section...

La copie des nos 65 et 75 n'a plus de traces des 2 dernières lettres : פר.

N° 4 (28, 43, 49 *bis*).	זאת מצבת	Voici la stèle
	רבי... שנ[פטר]	de Rabbi..., décédé
	שנת כו לפרט	l'an 26 (= 1266) du comput (petit).
	תנבה	Que son âme soit dans le faisceau de la vie !

N° 5 (33, 42, 48, 57).	זאת מצבת קבורת	Voici la stèle tumulaire
	מרת פלוריאה	de dame Floria
	בת הר׳...	fille de Maître...

On sait que le nom de Floria se retrouve sur les stèles encore existantes à Paris ; dans le livre de la *Taille de Paris* figure « Florion, fille de Vivant ».

N° 6 (56).	[מצב]ת קבורת	Pierre tombale
	[בת ש]בע בת הר׳	de Betsabée, fille de R.
	[אברה]ם בן רבי	Abraham, fils de R.
	[מר]דכי ב׳ר׳ יה[ודה]	Mardochée b. R. Juda,
	... גן עדן	... jardin d'Eden.

Le nom de femme Betsabée, peu fréquent il est vrai, n'est pas plus extraordinaire que celui de Jocabed d'une autre pierre à Paris, ou celui d'Abigaïl à Worms en 1279 (n° 10 de la liste publiée par M. Lewysohn).

N° 7 (31, 56).	ז[את מצבת קבורת	Voici la pierre tombale
	פריגורפ בת החב׳...	de..., fille de...,
	(ou פר.....)	
	שנפטר׳ ב[יו]ם...	décédée le...
	ב[ראשית...	de la section *Bereschit*,
	וקת גן עדן	?... au jardin d'Eden...
	יצירה...	de la création.

Nous ne savons quel est ici le nom de femme, ni le sens de וקת. Enfin, le dernier mot, se référant à la date, a dû être déplacé par le lapicide.

N° 8.	זאת מ[צבת] קבורת...	Voici la pierre tombale de
	...בן הר' יחי[אל]...	..., fils de R. Yehi[el...
	לגן עדן	au jardin d'Eden
	[יום] א' ש[נת]	le 1er jour (dimanche) de l'an...
	... לפרט	du (petit) comput.

N° 9 (29, 50, 53, 72).	... שנפ[טר	... parti
	לגן עדן יום ג' פרש[ת]	pour l'Eden le 3e jour de la section
	במדבר שנת כו	*Bemidbar* de l'an 26 (= 1266)
	לפרט ת[נ[בה]	du (petit) comput. Que son âme soit dans le faisceau de la vie !

N° 10 (44, 58).	זאת מצ[בת]	Voici la pierre tombale
	ר' יהודה...	de R. Juda...,
	שנפטר [לגן עדן]	parti pour l'Eden
	יום ג' פרש[ת... שנת]	le 3e jour de la section... l'an
	לו לפרט	36 (= 1276) du (petit) comput.

N° 11 (30, 50 *bis*).	זאת	Voici
	[מצב]ת קבורת	la pierre sépulcrale
	מרואו	de Meruau,
	ב' י[עקב [שנפטר]	fils de Jacob, parti
	לגן עדן...	pour l'Eden le...

Pour la première fois, on voit ici un nom de famille en français : Méruau. Peut-être cependant faut-il lire Merwan.

N° 12 (51, 70).	זאת מצבת קבורת מרת	Voici la pierre sépulcrale de dame
	לאה בת ר' מרדכי נפטר[ה]	Léa, fille de R. Mardochée, décédée
	ל"ע שנת כב לפרט ת[נ[בה	l'an 22 (= 1262) du comput. Son âme soit en paix !

Dans le livre de la *Taille* (*ibid.*), il y a « Léa, femme de Crescent ». Pour כב, on avait lu à tort פב, 82 (= 1322).

N° 13 (21, 66, 73).	זאת מצבת	Voici la stèle
	קבורת מורינו	sépulcrale de notre maître
	הישיש הר' מרדכי	le vénérable R. Mardochée
	אהרון ב'... ר'	Aron, fils de... R.
	מתתיה שנפטר	Matatia, parti
	לגן עדן יום א' פר'	pour le jardin d'Eden le 1er jour
	פרשת ראה שנת	de la section *Reeh*, l'an
	כ'ז לפרט ת[נ[בה	27 (= 1267) du comput. Son âme soit en paix !

N° 14 (69).	ז]את מצבת	Voici la pierre
	קבורת מרת יהו	sépulcrale de dame
	יהודית בת החב[ר]	Judith (?), fille du savant
	ר׳ אברהם שנפט[רה]	R. Abraham, décédée...

Au n° 69, au lieu de מרת יהודית בת, on lit: מרינו ר׳ יהודה התם ב׳ version qui nous paraît la meilleure.

N° 15 (61).	זאת מצבת	Voici la stèle
	מרת בנאפי [בת]	de dame Bone Foy, fille
	הר׳ יצחק תל...	de R. Isaac, (?)...

Le nom féminin Bone-Foy est fréquent dans le livre de la *Taille*. — Noter que Foy est transcrit פי ; prononçait-on *Fé?*

N° 16 (60).	זאת מצבת קבו[רת]	Voici la pierre sépulcrale
	אלחנן ב׳ ר׳ יהוד[ה]	d'Elhanan, fils de R. Juda,
	שנפטר לגן עדן	parti pour le jardin d'Eden
	יום א׳ פרשת...	le 1er jour de la section...

N° 17 (41, 55).	זאת מצבת קבורת	Voici la pierre sépulcrale
	התם ר׳ משה הלוי	de l'intègre R. Moïse Lévi,
	בר חיים הלוי שנ[פטר]	fils de Hayyim Lévi, décédé...

N° 18 (45, 59).	[מ]צבת קבורת	Pierre sépulcrale
	[א]הרון בן הר׳ שלמ	d'Aron, fils de R. Salomon,
	ה שנפטר ל[גן]	décédé...

N° 19 (52, 71).	שמאר אשת (?)	(?) Samar (ou Sabar), femme
	ר׳ משה גדוליא	de R. Moïse Gadolia
	...ר שנפטר[ה]	...r, partie
	לגן עדן יום ה׳ פרש[ת]	pour l'Eden, le 5e j. de la section
	[ב]ראשית שנת יט	*Bereschit*, l'an 19 (= 1258).

Le premier mot n'est pas sûr.

Le n° 20 est un morceau du n° 26, ci-après, et le n° 21 fait partie du n° 13.

N° 22 (36, 68).	[ז]את מצבת קבור[ת]	Voici la pierre sépulcrale
	רבי שלמה ב׳ר׳	de R. Salomon, fils de R.
	חיים שנפטר	Hayyim, qui est parti
	לגן עדן יום ג׳ [פרשת]	pour l'Eden le 3e jour de la section
	אמר שנת ה אלפים ולח	*Emôr* l'an 5038 (= 1278) du
	לפרט תנבה	grand comput. Que son âme soit en paix !

Cette dernière inscription est accompagnée par Baluze de la note marginale suivante: « Gilbert Génebrard a, ce semble, transcrit » cette épitaphe au livre *Symbolum fidei Judeorum* a R. Mose » Ægyptio (Maïmonide), f° 15 *a*. de l'hébreu et f° 27 *b*. du latin, » imprimé en l'année 1569, chez Martin le jeune. Il a lu איר, nom » d'un mois, au lieu qu'il semble que le mot אמר y est bien visible- » ment premier mot d'une section du Pentateuque qui donne le nom » à la 3e semaine (?!) de l'année des Juifs. Il ne la rapporte pas si » ample qu'elle se voit et a lu en celle qu'il a vue לפרשת נבח *in* » *sectione* נבח », au lieu du terme לפרט suivi de l'eulogie ת׳נ׳ב׳ה.

L'opuscule visé par Baluze est une plaquette fort rare de 19 ff. d'hébreu, imprimé avec une version latine par Gilb. Genebrard[1]. Elle contient : 1° les 13 articles de foi par Maïmonide ; 2° le cérémonial de deuil d'après le Mahzor de Rome ; 3° d'autres extraits de prières. A la suite du susdit cérémonial, elle donne précisément notre inscription n° 22 (68), plus une autre, n° 24: « Tombe de יוא (sic), fille de R. Samuel, etc.. » Outre la remarque de Baluze, que Génebrard a eu le tort de lire 3 *Iyar*, il faut noter que cet hébraïsant avait fait concorder cette date, sans aucune justification, avec le 1er avril.

N° 23 (35, 67).	זאת מצבת קבורת	Voici la pierre sépulcrale
	מרת בילנ[ו]אה בת	de dame Belniah, fille
	ר׳ יוסף ש[נ]פטרה	de R. Joseph, partie pour
	לגן עדן יום ה׳ פרשת...	l'Eden le 5e jour de la section...

Le nom de Belniah est déjà connu par les inscriptions existant à Paris, nos XXVIII et XXIX, et à Limay.

N° 24.	[ז]את מצבת	Voici la pierre
	קבורת מרת יוא	sépulcrale de dame
	יואטה בת הר׳	Juvette, fille de R.
	שמואל שנפטרה	Samuel, décédée...

Ici encore, on est en présence d'un nom de femme *Juvete*, révélé par la première des inscriptions de Mantes. — Le nom inachevé, faute de place, ligne 2, est repris entier à la ligne 3, comme aux nos 13 et 14.

N° 25 (62).	זאת מצבת קבורת	Voici la pierre sépulcrale
	בילא בת רבי	de Bella, fille de Rabbi
	אושעיא הלוי	Oschaïa Hallévi,
	שנפטרה לגן	partie pour le jardin

[1] A la B. N., 8°, H invent. 6019.

[עד]ן יום ה׳ פרשת	d'Eden le 5e jour de la section
...שנת... לפר[ט]	... l'an... du petit comput.

C'est la transcription n° 62 qui a été suivie ici, parce qu'elle paraît plus vraisemblable que la version n° 25, différente du n° 62 en deux points: 1° au lieu de Bella, nom qui se retrouve dans le *Livre de la Taille*, le n° 25 a le nom bizarre de בליאר; 2° à la fin de ce numéro, il y a — après une lacune — les lettres עלות paraissant provenir de בהעלותך. Cette lecture d'un nom de section biblique irait à merveille tout de suite après le mot פרשת, mais non après une lacune d'au moins deux mots, qui suit ce mot.

N° 26 (40, 54).	זאת מצבת	Voici la pierre
	קבורת ר׳ מאיר	sépulcrale de R. Meir,
	בן הקדוש	fils du saint (martyr)
	רבי יחיאל	Rabbi Iehiel,
	שנפטר לגן עדן	parti pour le jardin d'Eden
	שנת תשע יום ו׳	l'an 9 (= 1249) le 6e jour
	פרשת וישלח	de la section *Wayischlah*.

Le n° 26 n'est qu'un fragment de la stèle.

N° 27.	[ז]את מצבת	Voici la stèle de
	.....	.....
	שנפט[ר...	décédé...
	[שנ]ת מו...	de l'an 46 (= 1286).

N° 56 (6, 7).

זאת מצבת קבורת
פריגורפב... ו... בע בת הר׳
שנפטר ב[יו]ם בן רבי
ב[ראשת [מ]רדכי ב׳ ר׳ יה[ו
[ח]וקת... גן עדן
יצירה

Ce texte est d'une authenticité douteuse. Il est visible qu'il est formé des inscriptions 6 et 7 mises côte à côte.

Des nos 32, 34, 38, 39, il n'y a rien à tirer. A la suite de ce dernier, une note de Baluze dit: « J'ai vu une grande pierre en l'hôtel » de Fiscamp, situé en l'Université de Paris, où sont gravées » maintes bonnes lettres hébraïques. Pareillement, j'en ai vu deux » autres pierres, aussi gravées en hébreu, qui sont en la muraille » de la cour de la maison... ».

Dans le ms. de Baluze, chaque copie est accompagnée d'une traduction latine, qui est bien ingénue. Par exemple, le mot את dont l'initiale ז est souvent cassée (= voici), est traduit: *tu!* Le

qualificatif הישיש, « le vénérable » (n° 13), est traduit: Jessé. Une lettre ש, initiale évidente d'un nombre 30, est traduite 300; ce qui nous reporterait au milieu du XVIe siècle. Pourtant, il faut parfois utiliser la version latine pour savoir comment le copiste a lu, et c'est le cas au n° 13 (73), où כו est traduit XXVII.

Quoi qu'il en soit, voilà donc de 30 à 40 documents complémentaires pour l'histoire des Juifs de Paris au XIIIe siècle. Avant Philippe-le-Hardi, les Juifs pouvaient vivre librement dans tous les quartiers de Paris, et on les trouve, entre autres, rue de la Harpe, « dont la Juiverie, dit Sauval[1], était à la censive de S. Benoit, sur » la paroisse S. Séverin ». Jaillot[2] cite plusieurs documents de ce temps où cette rue de la Harpe est nommée la rue des Juifs, ou vieille Juiverie, *velus judearia*. Les Juifs y avaient des écoles; car le cartulaire de la Sorbonne en 1272 mentionne « une maison de la rue Réginald le Harpeur (ou de la Harpe), au coin devant les écoles des Juifs ». Or, dans ce quartier, les Juifs avaient aussi leur cimetière, comme en font mention plusieurs actes cités par Sauval (*ibid.*), Delamare[3], Félibien[4], et Dulaure[5]. Aussi l'un de ces historiens, Sauval, a-t-il raison de dire: « C'est des épitaphes de ce cimetière que Génebrard veut parler quand il raconte en avoir découvert deux. »

D'autre part, à propos d'une charte de Philippe-le-Hardi datée de 1283, et relative au cimetière des Juifs, Depping affirme[6], — contrairement à l'assertion de Sauval, — que ceux-ci avaient acheté d'un chanoine, nommé Maître Gilbert, un jardin pour leur servir de cimetière, et que le roi approuva cette cession. — Grâce à la publication de cette charte par Philoxène Luzzatto, on voit que les Juifs possédaient un cimetière près de la maison de Gilbert, auquel cimetière ils avaient ajouté jadis (olim) un jardin y attenant. Cette acquisition remonte donc assez haut.

Qu'il nous soit permis d'ajouter à propos de ces inscriptions qu'à Soissons, en creusant près de la cathédrale aux fondations de l'enceinte romaine, on a trouvé un commencement d'inscription ainsi conçu: זאת מצבת מרת חנה « Stèle de dame Hanna ». La date manque, mais d'après la grandeur et la disposition des caractères, ce texte doit être attribué au XIIIe siècle[7].

[1] *Histoire de Paris*, t. II, l. X, p. 529-32, rappelée par Philoxène Luzzatto, *Mém. de la Société des Antiquaires de France*, t. XXII, 1853, p. 80.

[2] *Recherches sur... Paris* (1775), t. V, p. 73.

[3] *Traité de Police*, t. I, p. 283.

[4] *Histoire de Paris* (Paris, 1725), p. 227.

[5] *Histoire de Paris* (6e édit., 1837), II, 415.

[6] *Les Juifs au moyen âge*, p. 223.

[7] *Bulletins de la Société archéologique de Soissons*, 2e série, IV, 1873, p. 328, avec fac-simile.

A propos des inscriptions de Worms, relevons un nom de femme cité dans l'une des épitaphes de cette ville, publiées par L. Lewysohn. Ce savant donne au n° 19 de sa liste un texte commençant par יינטא, qu'il transcrit ainsi : « *Jente* Oppenheim, décédée le 2e jour de la fête de Schebouoth 5056 » (= 1296). Or, le mot יינטא, traduit et suivi du mot biblique חנה (gracieuse), transcrit littéralement le terme français de l'époque : *gente,* dont *Hannah* est l'équivalent exact. Les deux יי donne le son *gi*, intermédiaire entre le *j* latin et le *g* français tel qu'il est actuellement maintenu en italien ; par exemple *giorno* = jour ; Jonah = en italien *Giona*. Il en résulte qu'à ce moment-là, sur les bords du Rhin, des noms français étaient encore donnés aux filles.

Notons sans commentaire les noms de femmes juives de France gravés sur les inscriptions : Angélique (à Mâcon), Balschet (= Bele-Assez), Bella, Belniah, Bona (à Worms, n° 7, en 1143), Bonafé ou Bone-Foy, Floria, Françoise, Joie, Juvete, Margalit (Marguerite), Précieuse, Sagira, (à Worms n° 1), en dehors des noms bibliques Abigaïl, Esther, Hannah, Jocabed, Judith [?], Léa, Miriam, Sara. Peut-être sera-t-on conduit ainsi à identifier les noms si singuliers de בליאר, de שמאר et de פריגופר. Le dernier est-il apparenté à celui de Périgoros, nom répandu chez les Juifs de France ?

Notons encore la façon de dater les épitaphes par péricopes, ou sections bibliques hebdomadaires, qui paraît spéciale à la France. On ne retrouve pas ce mode dans les plus anciennes épitaphes connues, allant du xe au xive siècle, ni à Prague (selon le *Gal Ed* de S. L. Rappoport), ni à Ulm (selon les *Jüdische Alterthümer* de Hassler), ni même à Worms (selon les *60 Epitaphien von Grabschriften* par L. Lewysohn). Dans toutes ces localités, c'est le quantième mensuel qui figure à côté de l'année de l'ère juive.

Moïse Schwab.

LES SYNAGOGUES DE TOLÈDE

Nos renseignements sur les synagogues de Tolède ne se réduisent pas aux indications sommaires de Harizi [1]. L'élégie sur la terrible catastrophe de l'année 1391, publiée par M. Neubauer dans le *Israelitische Letterbode* de Rœst [2], VI, 33-37, d'après le ms. de Rossi, n° 959, nous fait connaître les noms et aussi, si nous pouvons considérer les écoles comme des lieux de prières, le nombre de ces synagogues. Il ressort de la partie de cette élégie consacrée à la destruction de ces divers édifices (29-43) que le nombre des synagogues de Tolède, tant petites que grandes, peut être évalué à douze. Quant à leurs noms, l'élégie fournit à leur sujet les indications suivantes :

1 אוי על בתי כנסיות׳ כי שבו כלם שאיות׳ וקוננו שם איות ודיות׳
ויסעו בני ישראל (Nombres, x, 12)
בית הכנסת הגדולה׳ על רעה חולה׳ תרים קול בילה׳
כנסת ישראל
שעריה שוממים׳ ובאו בה כל בני עמים׳ ישמעאלים ואדומים׳ אשר
כרתו משם בני ישראל (Nombres, XIII, 24)

L'édifice auquel ces vers font allusion a porté, pendant tout le temps qu'il subsistait, le nom de « Grande Synagogue ». Nous savons qu'il fut incendié en 1250, que l'on considéra cet incendie comme une véritable catastrophe, et que l'on fixa même les dates d'après cet événement [3]. Cette synagogue fut reconstruite et s'appelait encore « Grande Synagogue » l'année de l'expulsion des

[1] *Tahkemoni*, ch. LXVI ; éd. Lagarde, p. 165. Mon ms. dit : וכמה בית כנסת בה אשר אין יופי כיפיה.

[2] Cf. mes notes sur cette élégie, *Letterbode*, VI, 79-83.

[3] נכתב ונשלם ט״ו ימים קודם שנשרפה בית הכנסת הגדולה שבטליטולה שנשרפה בשנת ה׳ אלפים ועשר. Voir *Jeschurun* de Kobak, IX, 2e fasc., p. 4.

Juifs d'Espagne. En 1492, le roi l'offrit aux chevaliers de Calatrava, avec ordre de la changer en église [1].

2 וההיכל הקדמון׳ היה כטל חרמון׳ כי בו היתה אמון׳ אשר שם
משה לפני בני ישראל (Deut., IV, 44)

La synagogue dont il est question dans ces vers était certainement la plus ancienne de Tolède et était désignée, pour cette raison, sous le nom de l'ancien temple. Elle paraissait inspirer un respect tout particulier, si je comprends bien le vers, à cause du « rouleau de la Tora Hilleli » qui, à en croire la tradition rapportée par David Kimhi, était conservé à Tolède [2]. Peut-être était-ce dans cette synagogue, appelée « la synagogue de Tolède », que se trouvait encastrée, dans la muraille du Nord, la pierre sur laquelle était gravée la poésie énigmatique consacrée aux douze signes du Zodiaque et composée, à ce que l'on prétend, par David ben Yedidya [3].

3 בית הכנסת החדשה׳ בדד כאשה גרושה׳ תאמר מה זאת עשה׳
י״י למשה ולישראל
איה כל קהליך׳ גדוליך ואציליך׳ קום וראה אהליך׳ משכנותיך
ישראל (Nombres, XXIV, 5)

C'est la synagogue élevée par Joseph ben Salomon ibn Schoschan. Elle s'appelait, en effet, « nouvelle synagogue », comme l'indique expressément l'épitaphe d'Ibn Schoschan [4], et elle conserva ce nom même lorsque plus tard on eut construit encore d'autres synagogues à Tolède. D'après le témoignage d'Abraham ben Nathan ibn Yarhi [5], qui dédia son livre *Ha-Manhig* au fondateur de cette synagogue et à ses deux fils Salomon et Isaac [6], on récitait tous les samedis, dans ce superbe édifice, le psaume CXXV, pour en célébrer la magnificence. Joseph ibn Schoschan, mort en

[1] Cf. Isidore Loeb, dans *Revue*, XIV, 311.

[2] Zacuto, יוחסין השלם, éd. Filipowski, 220 *b*.

[3] Cf. A. Neubauer, dans *Isr. Letterbode*, IV, 133, et Berliner, *ibid.*, V, 31 : ר״ב חרוזים חקוקים על לוח של אבן שיש בבית הכנסת בטוליטולה בצד צפון.

[4] Voir אבני זכרון, éd. S. D. Luzzatto, n° 75 : אשר בנה בית הכנסת החדש הר״ג.

[5] Dans המנהיג, p. כ״ז, n° 22 : ובבית הכנסת של אדוננו הנשיא ר׳ יהוסף זצ״ל מוסיפין עוד שיר המעלות שמחתי באומרים לי בית י״י נלך על שם שמחת המקדש החדש שבנה שהוא בנין מפואר. En disant qu'Ibn Yarhi a écrit le rituel de cette synagogue, Jacob Reifmann, dans le *Magazin* de Berliner, V, 62, a commis une méprise, car les mots וספר בית זבול לאלהי, dans המנהיג, p. 1, se rapportent à cet ouvrage même.

[6] *Ibid.*, p. 1. Cf. D. Cassel, dans *Zunz-Jubelschrift*, p. 126, note 34.

1205[1] et dont les mérites ont été célébrés par Harizi et Ibn Yarhi aussi bien que par son épitaphe, a eu le bonheur de vivre assez longtemps pour voir sa belle œuvre achevée[2], comme l'indique l'inscription de sa tombe.

4 בית הכנסת שר שמואל הלוי נשיא ישראל תזעק הוי אריאל׳
אריאל קדוש יושב תהלות ישראל (Ps., XXII, 4)

Il s'agit ici de la magnifique synagogue élevée par Samuel Aboulafia, ce trésorier de Pedro IV qui était encore tout-puissant en 1357, comme le montrent les inscriptions de cet édifice, et qui fit la malheureuse expérience de la versatilité des grands[3]. Cette synagogue, qui fut témoin de la chute de son fondateur, des catastrophes de 1391 et 1492, et qui devint l'église *del Transito*, est placée aujourd'hui, à titre de monument national, sous la surveillance du gouvernement de l'Espagne.

5 ומדרש רב יעקב׳ אויבים עקבוהו עקוב׳ דבר שלח י״י ביעקב׳
ונפל בישראל (Jes., IX, 7)

L'école à laquelle ces vers font allusion, et qui certainement servait aussi de lieu de prières, portait probablement le nom de « R. Jacob », en souvenir de Jacob ben Ascher, l'auteur des *Tourim*, décédé vers 1340[4].

6 ובית הכנסת אלקורטובי׳ אין לו מוציא ומביא׳ מיום נסע
הכרובי׳ אבי אבי רכב ישראל (II Rois, II, 12)

La « synagogue de Cordoue » devait sans doute rappeler par son nom, soit le nom de son fondateur, soit l'origine des premiers fidèles qui s'y réunirent pour prier et qui étaient probablement venus de Cordoue à Tolède.

7 ובית הכנסת ן׳ זיזא׳ אשר היתה עליזה׳ אוי כי משם זה(א)[ה]׳
כבוד מישראל (I Sam., IV, 21)

Le fondateur de cette synagogue fut-il cet Abraham ibn Ziza

[1] Voir Rappoport, dans כרם חמד, VII, 249-253. D'après la copie des épitaphes, faite par Almanzi, et que j'ai sous les yeux, la date est indiquée de la façon suivante : וּיִבֶן אֶת הַבַּיִת וּיכַלֵּהוּ, ce qui est certainement inexact.

[2] Imitée de I Rois, IV, 9.

[3] Voir Graetz, *Geschichte der Juden*, VII, 360, note 2 (3e éd.).

[4] Cf. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 419.

qui est mentionné par Aboudarham ? Il est difficile de l'affirmer avec certitude [1]. Le nom de Ziza, écrit aussi Sisa et Guiza dans les documents espagnols, était usité comme prénom, particulièrement à Tolède. Ainsi en 1296, on y trouve Ziza ben Yona ibn Çaddik, appelé dans le document don Gisa Abon Çadic [2], et Ziza Aben Schoschan [3].

8 אהה על מדרש אַלְנָקְוָה׳ עליו אזעק אויה׳ כי נשאר בשאיה׳
ממקדשיך [אל] ישראל (Ps., LXVIII, 36)

Il s'agit ici sans contredit de l'école d'Abraham ben Samuel Alnaquava, ce bienfaiteur de la communauté de Tolède qui fut assassiné [4] le 10 Tischri 1341 et dont l'épitaphe [5] rappelle la fondation qu'il a créée :

ומדרש בנה להגות בו התורה היקרה
לֵאור היום והלילה בנר מצוה ותורה.

9 אוי על כנסת אֲבִידַרְהָם׳ לבי כים ינהם׳ ואל זרע אברהם׳ יצחק
וישראל (Jér., XXXIII, 26)

La « synagogue d'Aboudarham » était peut-être une fondation créée par David Aboudarham [6], percepteur des taxes imposées aux Juifs par Don Sancho.

10 אהה על מדרש ן׳ (י)[ו]קר׳ אשר היה פאר ויקר׳ ממקומו נעקר׳
ויט מעליו ישראל (Nombres, XX, 21)

Cette « école d'Aben Wakar » a peut-être été fondée par don Samuel Abenhuacar, médecin du roi de Castille, avec lequel le chapitre de Tolède, d'après un document du 3 avril 1327, a fait un échange de maisons [7].

11 ומדרש רב ישראל׳ אהה כי אין לו גואל׳ כי ביד אלופי רעואל׳
העבד ישראל (Jérémie, II, 14)

Il est presque certain que cette « école de R. Israël » rappelle le

[1] *Isr. Letterbode*, VI, 83.
[2] Dans *Revue*, XII, 141.
[3] Zunz, *l. c.*, 415, 437, 438.
[4] *Ibid.*, 411, 434.
[5] אבני זכרון, n° 28.
[6] C'est ce David Aboudarham qu'il faut voir dans le « *Dani Abudarban* viejo del Aljama de los Judios di Toledo » cité par Joseph Jacobs, *An inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain*, p. 141. Il faut simplement corriger en Daui Abudarham.
[7] *Revue*, XII, 141.

nom d'Israël ben Joseph, l'ami d'Ascher ben Yehiel, qui mourut à Tolède en 1326 et fut un des membres les plus savants et les plus considérés de la famille Israéli [1], laquelle a produit tant d'hommes célèbres.

12 ומדרש רב מנחם נ(ע)[פ]קד מנו מרחם ויהי לל(חו)[וח]ץ ולוחם
אשר רבו בני ישראל

« L'école de R. Menahem » était certainement destinée à perpétuer le souvenir de Menahem ben Zérah [2], mort peu d'années avant la catastrophe de 1391, au mois d'Ab de l'année 1385, élève et successeur des Ascherides à Tolède.

Cette poésie peut être considérée presque comme un document authentique pour fixer à douze le nombre des synagogues et des écoles établies à Tolède, et il n'est pas possible d'admettre l'existence, dans cette ville, d'une synagogue n° XIII. Outre qu'on ne trouve nulle part une preuve qu'on ait ainsi désigné par des numéros les synagogues d'une communauté quelconque, aucun des passages qui pourrait être cité à l'appui de cette assertion n'est probant. Bien plus, si nous admettions qu'il existait à Tolède une synagogue n° XIII, nous serions obligé d'admettre que Cordoue [3] aussi possédait une synagogue n° XIII [4], bien que nul document ne laisse supposer qu'il y eût tant de maisons de prières dans cette dernière ville. Du reste, d'après la consultation n° 51 de R. Juda ben Ascher, où il est dit qu'une communauté avait décidé que chaque règlement devait être adopté, en présence de tous les membres, dans l'une des trois synagogues [5], on voit clairement que l'expression בית הכנסת הי"ג ne peut pas signifier « synagogue n° XIII ». Car, malgré les mots בא' מג' בתי כנסיות הי"ג, on ne peut pas supposer qu'il y ait eu dans une communauté trois synagogues avec ce numéro.

Il faut donc reconnaître avec M. Kayserling [6] que הי"ג [7] est une

[1] Zunz, *Zur Geschichte*, 426.

[2] *Ibid.*, 415.

[3] Cf. *Revue*, X, 244 et s., et XI, 156.

[4] Isaac ben Nahmias fut attaqué en se rendant à la synagogue à Cordoue. A ce sujet, la Consultation n° 79 de זכרון יהודה, dit : הידה מהלך הדיין לבית הכנסת הי"ג. Cf. Zunz, *l. c.*, 430*e*.

[5] Il faut pourtant corriger le texte de la Consultation. Au lieu de lire : עוד כתוב בהסכמה שיתקבצו כ"א מג' בתי כנסיות הי"ג, on doit lire באחת = בא'. De même plus loin : מג' [lire בא'] כ"א הידה הקבוץ לא. Dans la réponse, on lit : מבתי כנסיות [lire בא'] כ"א נתקבצו לא ואם ; on voit que ce passage n'a pas l'abréviation הי"ג.

[6] Dans *Revue*, XXXVIII, 143.

[7] Dans les Consultations d'Ascheri, V, 2, où l'on examine la question mentionnée

abréviation. Mais, en songeant que lorsqu'on parlait d'une synagogue, on arrivait naturellement à former le vœu de voir bientôt la restauration du temple de Jérusalem et la fin de l'exil, nous sommes disposé de croire que le mot הי"ג est l'abréviation de ה' יקריב גאולתנו, ou peut-être de ה' יבנה גדרנו.

DAVID KAUFMANN.

dans la consultation n° 21 de אבני זכרון et relative à l'emploi qu'on pouvait faire dans la synagogue du tapis musulman appelé *segâda*, la formule הי"ג ne suit pas le mot בבה"כ. En denors des passages cités dans la *Revue*, XXXVIII, 143, cette abréviation se trouve encore dans la Consultation de Juda ben Ascher, n° 36 : דבר שנתחויב עליו קנס בבה"כ הי"ג, et מפני עלבון ביה"כ הי"ג, ainsi que dans le Règlement des communautés de Castille de 1432 (cf. *Jahrbuch für die Geschichte der Juden*, IV, 172), où Isidore Loeb l'a expliquée inexactement par השם יגאל (*Revue*, XI, 278).

L'ARCHIDIACRE FERRAND MARTINEZ

ET LES PERSÉCUTIONS DE 1391

Grâce au concours des « grandes Compagnies » dirigées par Du Guesclin, Henri de Transtamare était devenu maître de la Castille, après une guerre civile de plusieurs années, et, par le moyen d'un fratricide, il était monté sur le trône : il avait à Montiel porté le coup de grâce au malheureux roi Don Pedro [1].

Le pays était dévasté, les villes désolées ; partout régnait la plus effroyable famine. Ceux qui souffrirent le plus de ces guerres civiles, ce furent les Juifs, les fidèles alliés de Don Pedro, le roi légitime ; ce fut la grande et riche communauté de Tolède qui fut la plus éprouvée. Soit pour punir les Juifs de leur attachement à Don Pedro, soit pour se procurer de l'argent en vue de suffire aux exigences des « grandes Compagnies », Henri, trois mois après son avènement, le 8 juin 1369, imposa à la communauté juive de Tolède une taxe extraordinaire de 20,000 doublons d'or, ce qui fait, si l'on estime le doublon à 44 maravédis, 880,000 maravédis. Afin d'obtenir cette somme exorbitante de près d'un million de dineros, il ordonna à son ministre des finances, D. Gomez Garcia, de mettre aux enchères tous les biens mobiliers et immobiliers des Juifs de Tolède, de faire prisonniers hommes et femmes, de leur refuser toute nourriture, de leur appliquer, d'une façon générale, toutes les espèces de contraintes et de tortures, afin qu'ils acquittassent les contributions [2].

[1] Dans sa chronique intitulée קצור זכר צדיק (*Mediæval Jewish Chronicles*, éd. Neubauer, Oxford, 1887, p. 9), Joseph ibn Çaddiq, contemporain de ces événements, raconte ce qui suit : המלך דון אנריק בן המלך דון אלונשו הרג את המלך אחיו דון פידרו [ב]מנ(י)טיאל. « Le roi Don Henri, fils du roi Don Alonso, tua le roi son frère Don Pedro à Montiel. » Neubauer corrige מנטיאל « Montiel » en מנואיל « Manuel ». Or, Don Pedro ne s'appela jamais Pedro Manuel.

[2] Voici l'allusion que Joseph ibn Çaddiq fait à ces contributions : וישם עליהם המלך מס אשר לא נותר פת לחם לישב בה (!) שנת ה' אלפים ק"ל. L'édit du roi déclare : E mandamos al dicho Gomes Garcia que los (Judios) tenga

Mais l'aversion du roi contre les Juifs était dépassée encore par la haine du peuple, haine qui se révéla dans les différents Cortès. Ils imputaient tous les maux du pays aux Juifs et à cette circonstance que les rois avaient choisi pour confidents les plus riches d'entre eux. Aussi les Cortès de Burgos firent-elles la motion que ni le roi, ni la reine, ni les infants, ni leurs descendants ne pourraient prendre de Juifs à leur service, pas même à titre de médecins. Le roi déclara qu'en Castille jamais pareille réclamation ne s'était produite. Assurément, quelques Juifs passaient par sa cour, mais simplement pour entrer et sortir ; jamais il ne les prendrait pour conseillers ni ne leur accorderait assez de pouvoir pour causer du dommage au pays [1].

Dans les Cortès de Toro, qui siégèrent de 1369 à 1371, les ennemis des Juifs alléguèrent encore d'autres griefs. Ils se plaignirent que les Juifs occupassent de hautes fonctions dans le palais du roi et dans les maisons des grands et des gentilshommes, et que, par là, ils exerçassent une action sur les conseils des cités. Ils demandèrent que dorénavant ils ne fussent plus fermiers ni receveurs des impôts ; que, entièrement séparés des chrétiens, ils n'habitassent que les Juderias ; que, à l'exemple de leurs coreligionnaires des autres pays, et comme les Maures, ils portassent certaines marques spéciales ; qu'il leur fût interdit de revêtir des habits luxueux, de monter sur des mules et de se donner des noms chrétiens. Le roi dut satisfaire aux exigences des Cortès ; toutefois il borna ses mesures à deux points : défense fut faite aux Juifs de prendre des noms chrétiens, et ils durent porter des marques. Il se réserva le droit de fixer la nature de ces marques [2].

Henri, quelle que fût son aversion pour les Juifs, ne pouvait pas se passer d'eux ; il en avait besoin pour rétablir la situation financière. Malgré les doléances des Cortès, il institua des Juifs comme percepteurs d'impôts ; même il nomma « Contador mayor », collecteur en chef, un Juif de Séville, Don Jusaph Pichon (Picho), dont

presos é bien bien recabdados e les dé tormentos, é non les dé a comer nin a beber, et les faga todas las premias é afficamientos que en esta raçon les pudiere façer, para que las dichas doblas se cobren para nuestro servicio ». Archives de la Iglesia Catedral de Toledo, dans J. Amador de los Rios, *Historia de los Judios de Espana y Portugal*, II, 571 et s.

[1] *Coleccion de Cortes de los Reyes de Leon y de Castilla* (Madrid, 1836), II, 144 : « ... mandaremos que en la vuestra casa, nin de la reyna, nin de los infantes que non sea ningun judio oficial, ni fisico, nin haya oficio ninguno ». « A esto respondemos (dice el Rey), pere nunca à los otros reyes que fueron en Castilla fue demandada tal peticion. E aunque algunos Judios anden en la nuestra corte, non los ponemos en nuestro consejo, etc. ». Voyez aussi Marina, *Ensayo historico-critico sobre la antigua legislacion de los Reyes de Leon y Castilla* (Madrid, 1808), p. 185 et suiv.

[2] *Coleccion de Cortes*, II, 203 et suiv.

il appréciait fort la probité et l'habileté. Certains Juifs envieux, parmi les plus notables des communautés, qui avaient également accès à la cour de Don Henri, élevèrent une accusation contre lui [1]. En quoi consistait cette accusation ? Avait-elle quelque rapport avec l'imposition de 20,000 doublons établie sur les Juifs de Tolède ? Nous l'ignorons. Toujours est-il que Pichon fut arrêté à Séville, condamné par le roi à payer 40,000 doublons, et remis en liberté, quand, après un délai de vingt jours, il eut donné la somme. A son tour, il accusa ses accusateurs.

Cependant Henri mourut à Burgos le 30 mai 1379, et son fils Juan, à peine âgé de vingt-un ans, monta sur le trône de Castille; c'est à Burgos qu'eut lieu le couronnement. Le jour du couronnement, quelques notables juifs, représentants des différentes communautés, s'approchèrent du roi et lui déclarèrent que parmi eux se trouvait un « Malsin », un traître, et que, suivant les coutumes traditionnelles de leur religion, ils devaient le punir de mort ; ils demandaient au souverain l'autorisation ou plutôt l' « Albala » d'appeler le bourreau royal, pour procéder à l'exécution. Le roi, croyant qu'il s'agissait d'un individu quelconque, dangereux pour les Aljamas, céda à leur requête. On prétend qu'il y fut poussé aussi par certains de ses confidents qui auraient été achetés par les Juifs [2]. Avec l'écrit du roi et un autre écrit des Juifs, qui étaient à la tête des communautés [3], ils se rendirent chez le bourreau, Fernan Martin, qui s'empressa d'accomplir l'ordre du roi. Le 21 août, à la première heure, Don Zulema et Don Zag pénètrent chez Pichon avec Fernan Martin ; ils le réveillèrent sous prétexte qu'ils allaient saisir ses mulets. A peine fut-il apparu à la porte de sa maison, que, sans plus ample formalité, il fut appréhendé et eut la tête tranchée.

L'exécution de Pichon, dont on s'était gardé de révéler le nom au roi, produisit à Burgos une sensation immense. Le roi s'indigna qu'on eût osé tuer, le jour même de son couronnement, un homme aussi généralement considéré qui, durant de longues années, avait fidèlement servi son père ; il ne fut pas moins outré de la façon perfide dont on avait obtenu son autorisation. Il fit mettre à mort D. Zulema et D. Zag ainsi que le rabbin de Burgos qui

[1] Ayala, *Cronica de Don Juan I*, II, 126, parle seulement de « algunos de los Judios de los mayores de las Aljamas que andaban en la Corte *queriante mal* ». Zuniga, *Anales de Sevilla*, II, 211, dit : « D. Jucaf Picho ... *envidiado* de los suyos ».

[2] Ayala, *l. c.*, II, 126 : « e aun deciase que algunos privados del Rey ovieran algo de los Judios por librar aquel albalá ».

[3] Ayala, *l. c.*, 127 : « el albalá del Rey y otro de los Judios que regian y gobernaban las Aljamas del Reyno ». On retrouve souvent dans les Consultations des rabbins espagnols le mot אלבאלה ou אלביאלה ; c'est l'espagnol *albalá*.

avait été leur complice. Fernan Martin, qui devait également être exécuté, ne dut la vie qu'à l'intercession de quelques personnages; toutefois on lui coupa une main.

Toute la Castille se montra révoltée de la manière dont on s'était débarrassé de Pichon. A Séville, où le collecteur juif était très aimé des chrétiens pour son aménité et sa probité, la haine des Juifs trouva un nouvel aliment. Cette haine fut activement entretenue par un clerc fanatique qui dirigea tout son zèle et toute son animosité contre les Juifs [1] ; ce clerc s'appelait Ferrand Martinez, archidiacre d'Ecija.

Chose singulière, Ferrand, ou Fernando Martinez, le prédécesseur de Vicente Ferrer, n'est nommé nulle part par les chroniqueurs juifs, et cependant c'est lui qui suscita contre les Juifs la plus terrible persécution dont ils eussent été victimes en Espagne. Joseph ibn Çaddiq parle seulement des massacres et conversions forcées de l'année 1391 [2].

Ferrand Martinez était de ces gens à idée fixe qui poursuivent leur but avec une ténacité implacable. Comme le dit dans son « Scrutinium » Paul de Burgos ou de Santa Maria (c'est le nom que prit après sa conversion le savant Salomon Lévi), il était « plus saint que docte », très honoré à Séville à cause de sa piété, de son zèle enflammé et pour avoir fondé un hôpital. Sa haine des Juifs ne connaissait pas de limites. Dans ses sermons, qu'il prononçait non seulement dans les églises, mais sur les places publiques, devant des milliers d'auditeurs, c'étaient les Juifs qu'il prenait continuellement à partie. Il leur imputait tous les vices possibles; tantôt il tonnait contre leur orgueil et leur opulence, tantôt contre leur usure et leur rapacité, et ainsi il excitait contre les Juifs la population de Séville, qui déjà n'était pas bien disposée à leur égard.

Pour comble de malheur, il était aussi vicaire général de l'archevêque Barroso de Séville, ce qui lui donnait une grande influence. De la sorte, il s'arrogea le droit de juridiction sur les Juifs du diocèse et ne négligea aucune occasion de les molester. Bien mieux, il exhorta les autorités du diocèse à ne pas tolérer davantage les Juifs et à les chasser.

La communauté de Séville, alors la plus importante et la plus riche du royaume, s'inquiéta des prédications de l'archidiacre et

[1] Zuniga, *l. c.*, II, 211 : « y por ser este Judio muy amado del pueblo de Sevilla comenzo a aborrecer los de su Aljama » ; II, 136 : « El pueblo de Sevilla, con que era muy bien quisto, quedio en gran odio con los Judios. »

[2] Joseph ibn Çaddiq, *l. c.*, p. 98 : שמד ארסדיינו באשבילייא ובואלינסיא ולירידה וברצלוני ומיורקה שנת ה׳ אלפים ק״נ״א והסימן אל קנא.

sollicita, en 1378, la protection de Don Henri II. Le roi ne pouvait rester indifférent devant ces excitations, car les excès contre les Juifs pouvaient avoir un fâcheux contre-coup sur ses finances. Dans un écrit, du 25 août 1378, à l'archidiacre, il dit : « La communauté juive de Séville s'est plainte auprès de nous que vous prêchiez constamment des choses méchantes et dégradantes contre les Juifs, en sorte que vous ameutez le peuple contre eux et qu'il est à craindre que vous ne provoquiez des manifestations contre le roi et contre le bien et la vie des Juifs. On s'est plaint que, nonobstant notre stricte défense, vous vous arrogiez le pouvoir d'abolir les droits reconnus aux Juifs, que vous rendiez des sentences illégales contre eux et que, contre toute justice, vous preniez des mesures à leur égard. Il nous est revenu que récemment, depuis que nous avons quitté Séville, vous avez, d'une façon malveillante et en dépit du droit et de la loi, exhorté par écrit, en les menaçant d'excommunication, les conseils d'Alcala, de Guadeyra et des autres villes et localités de l'archevêché de Séville, à ne pas tolérer la présence des Juifs et à n'avoir aucun commerce avec eux. Nous ne sommes pas peu surpris de votre conduite et nous vous ordonnons de ne rien entreprendre à l'avenir, sans mission de notre part, contre les Juifs, qui sont nos sujets, de ne pas soulever les populations contre eux et de ne pas trancher les procès relatifs aux Juifs. »

Les Juifs reçurent directement l'avis de ne pas comparaître sur l'injonction de l'archidiacre et de ne pas se soumettre à ses jugements. L'édit royal fut envoyé à tous les fonctionnaires royaux de Séville et aux autres villes et localités de l'archevêché avec la recommandation particulière de défendre et de protéger partout les Juifs [1].

L'édit royal ne fit pas la moindre impression sur le fanatique archidiacre; il poursuivit ses prédications incendiaires et continua de s'arroger la juridiction des Juifs; si bien que, quatre années plus tard, la communauté de Séville se vit forcée d'adresser une nouvelle plainte au roi. Le blâme sévère que D. Juan Ier administra à Martinez, le 3 mai 1382, n'eut pas plus de succès que l'édit d'Henri. L'archidiacre poursuivit de plus belle; il savait, disait-il, dans ses sermons, que le roi et la pieuse reine voyaient avec plaisir les chrétiens se jeter sur les Juifs et que quiconque massacrerait un Juif ne recevrait aucune punition. Il s'attachait évidemment à anéantir les Juifs et la florissante communauté de Séville. Cependant le roi estima qu'il fallait montrer de l'énergie.

[1] Ce document est tiré de A. de los Rios, II, 581 et suiv.

Par un édit du 25 août 1383, il lui déclara que, s'il ne cessait pas ses persécutions, il le châtierait d'une façon exemplaire; « que s'il voulait être un bon chrétien, il devait l'être dans sa propre maison. »

Ferrand Martinez n'était pas homme à se laisser facilement intimider; il ne tint aucun compte des menaces du roi et continua comme par le passé. Alors la communauté de Séville résolut de le citer devant le tribunal suprême. Le jeudi 11 février 1388, à midi, comparurent devant les « alcades mayores » Ferrand Gonzalez et Ruy Perez, Ferrand Martinez, archidiacre d'Ecija, chanoine de l'église Sainte-Marie et vicaire général de l'archevêque de Séville, et le drapier Don Judah Aben Abraham, représentant de la communauté juive de Séville, tous deux accompagnés de leurs témoins.

D. Judah, qui eut le premier la parole pour exposer ses griefs, dit : « D. Ferrand Martinez, archidiacre d'Ecija ! Moi, D. Judah Aben Abraham, représentant de la communauté juive, je vous déclare en son nom : Vous savez que le roi magnanime D. Henri et son fils, notre seigneur et roi D. Juan — Dieu l'ait en sa sainte garde — vous ont fait défense, par plusieurs rescrits, de faire ce que ces rescrits contiennent. Bien que ces actes vous aient été rappelés à différentes reprises par la communauté juive et qu'elle, aussi bien que les fonctionnaires de la ville de Séville, vous aient sollicité de ne rien commettre de ce qui vous avait été interdit, vous n'avez pas laissé, dans votre obstination, d'agir par vos prédications et par d'autres moyens contre les ordres du roi et vous vous êtes arrogé le droit, contre toute justice, de prononcer dans les procès des Juifs. C'est pourquoi je vous demande une fois pour toutes, au nom de la communauté, en présence du tribunal, de ne plus rien faire désormais de ce qui vous a été défendu de faire contre la communauté ou contre l'un quelconque de ses membres. Au nom de la communauté je vous signifie qu'en cas de récidive, nous adresserons immédiatement une plainte au roi, afin qu'il voie que vous n'obéissez point et que vous refusez d'obéir à ses prescriptions, et que vous avez fait et faites encore ce qu'il vous a interdit, afin que le roi avise à prendre des mesures. Je demande au tribunal de me donner une attestation au sujet de cette déclaration, monition et admonestation. »

Après qu'on eut donné lecture à F. Martinez des rescrits présentés par D. Judah, l'archidiacre en demanda copie et déclara qu'il répondrait par écrit. Lorsque ensuite D. Judah, escorté d'autres Juifs, se trouva avec le personnel du tribunal devant la porte de l'édifice — l'alcade mayor Ferrand Gonzalez s'était

éloigné sous prétexte de prendre son repas — il demanda à l'archidiacre pourquoi il lui avait illégalement saisi une pièce de drap dans son magasin; pour toute réponse, on lui lança des insultes au visage.

Huit jours après, le 19 février, D. Judah parut de nouveau devant le tribunal, afin de recevoir la réponse écrite de Ferrand Martinez, qui était également présent. Dans sa réponse, celui-ci déclara ne pouvoir prêcher ni agir autrement qu'il avait fait jusque-là, et cela en vertu des doctrines de l'Evangile. Il ne niait pas avoir contraint les Juifs et les Maures de vivre séparés des chrétiens; mais il n'avait pris cette mesure que sur l'avis de l'archevêque et pour le salut de l'Eglise et le bien du roi. Que si, d'ailleurs, il avait voulu appliquer rigoureusement les prescriptions de la loi, il aurait dû démolir les 230 synagogues qui se trouvent dans le diocèse et qui ont été élevées contrairement à la loi. Il affirmait aussi que les Juifs lui avaient offert 10,000 doublons, pour trancher en leur faveur un procès important, qu'ils avaient marqué du mépris envers le symbole chrétien et qu'ils lui avaient refusé la révérence, etc. [1].

Le zèle désordonné de F. Martinez avait fini par lasser jusqu'au chapitre archiépiscopal, qui estima devoir mettre des entraves aux excitations du moine fanatique. Deux membres du chapitre, Diego Ruis de Arneda et le scholaste de la cathédrale, furent envoyés à la cour, afin d'éclairer le roi sur les menées dangereuses de l'archidiacre et de lui représenter que, dans ses prédications, il attaquait jusqu'à l'autorité du pape. D. Juan, qui subissait entièrement la direction de sa femme, la pieuse Léonore, avait oublié, dans sa légèreté, qu'il avait administré quatre ans auparavant un blâme à F. Martinez; il répondit donc aux membres du chapitre qu'il fallait encore attendre et que provisoirement il ne fallait pas brusquer les choses; que le zèle de l'archidiacre était l'effet de sa piété et digne de louanges. Seulement, il devait s'abstenir d'ameuter le peuple contre les Juifs, car ceux-ci étaient sous sa protection.

L'indécision du roi eut pour résultat d'enhardir F. Martinez, et il excita plus que jamais la masse contre les Juifs. La situation était des plus inquiétantes. Mais lorsqu'il s'attaqua à l'autorité du pape, proclamant que le pape n'avait pas le droit de permettre aux Juifs de construire des synagogues, l'archevêque de Séville crut devoir rappeler à l'ordre l'entêté zélateur. Il convoqua un collège de théologiens, de docteurs séculiers, de clercs en droit canon, et

[1] Voir Amador de los Rios, II, 579 et suiv., 586 et suiv.

somma F. Martinez de prouver ou de rétracter ses assertions. Celui-ci ne renia point ses paroles contre le pape, déclara qu'il ne se défendrait pas devant le collège, mais devant le peuple. L'archevêque lui interdit alors de mettre en question l'omnipotence du pape, et même d'en toucher le moindre mot. Martinez ne fit point cas des ordres de l'archevêque et devint encore plus agressif. Le pape, disait-il dans ses sermons, ne peut pas accorder d'absolution; et il ajoutait d'autres propos qui, non seulement provoquaient le mécontentement public, mais encore le mépris à l'égard du pape. Le fougueux moine désobéissait au chef de l'Eglise, il était rebelle et suspect d'hérésie ! Sous peine d'excommunication, il lui fut interdit, jusqu'à nouvel ordre, de prêcher, de remplir aucune fonction ecclésiastique et de prononcer aucun jugement [1].

Ainsi l'archidiacre était destitué ! Les Juifs de Séville respirèrent. Cependant leur joie fut de courte durée. L'archevêque Barroso mourut le 7 juillet 1390, et, trois mois plus tard, ce fut le tour de D. Juan. Sur le trône de Castille monta Henri III, enfant de onze ans, fils de la pieuse Léonore, qui prit F. Martinez pour confesseur. Le siège archiépiscopal demeura provisoirement sans titulaire, et l'archidiacre excommunié fut élu vicaire général *sede vacanti* par le chapitre, qui, en secret, sympathisait avec lui. F. Martinez était donc plus puissant que jamais et n'avait plus rien à craindre. Le moment était venu de réaliser ses terribles desseins contre les Juifs détestés et abandonnés. Le 8 décembre 1390, lui, l'excommunié, intima l'ordre, sous peine d'excommunication, aux clercs et sacristains du diocèse de démolir les synagogues trois heures après la réception de l'avis; il leur enjoignit de saisir et de lui envoyer les livres et les rouleaux de la Loi, ainsi que les lampes qui se trouvaient dans les synagogues, pour en orner les églises et chapelles. En cas de résistance, l'on devait employer la force et frapper la localité d'interdit, jusqu'à ce que la démolition fût obtenue [2].

Le clergé d'Ecija, lieu de naissance de Martinez, et d'Alcalá de Guadayre, exécuta sans tarder l'ordre de l'archidiacre et abattit les synagogues. A Alcalá, l'on commença immédiatement à reconstruire l'église de Saint-Miguel sur l'emplacement de la synagogue. Il s'en fallut de peu que les synagogues de Soria et de Santillana, dans l'archevêché de Séville, ne subissent le même sort.

[1] Le jugement archiépiscopal daté du 2 août 1389 commence par cette formule extraordinaire : « A vos... salud é méjor conoscimiento de verdad » — A vous... salut et meilleure connaissance de la vérité; A. de los Rios, II, 592 et suiv.

[2] Voir De los Rios, *l. c.*, II, 613 ; au lieu de « ... e los libros é cosas », il faut lire : « é los libros é toras que y oviese » ; dans l' « Acta Capitular », dont il est question plus loin, il y a : « los libros é la Tora (las toras) ».

Les communautés juives, à leur tête celle de Séville, étaient plongées dans la plus effroyable angoisse. Vers le milieu de décembre, elles portèrent plainte devant le roi. Elles lui annoncèrent que F. Martinez, qui avait été excommunié par l'ancien archevêque de Séville, ne se bornait pas à les insulter, elles et leur religion, et à soulever la multitude contre les Juifs, mais encore qu'il faisait démolir les synagogues du diocèse. Les Juifs déclarèrent que, si on ne leur accordait pas une protection suffisante, ils quitteraient le pays et s'établiraient ailleurs [1].

Dès le 22 décembre, avec une rapidité surprenante, le roi Henri III adressa au chapitre archiépiscopal et aux intérimaires du siège archiépiscopal un écrit, où il disait son étonnement de ce que, contre tout droit, ils eussent nommé vicaire général l'archidiacre d'Ecija, lequel était suspect d'hérésie ; il les rendait responsables des dommages causés et qui viendraient à être causés aux Juifs, et leur enjoignait de rétablir à leurs frais ou de réparer les synagogues. Sous menace pour chaque proviseur d'une amende de 1,000 doublons d'or à payer au fisc, sans préjudice d'autres peines exemplaires, le roi leur ordonna de destituer l'archidiacre, de lui interdire rigoureusement toute espèce de prédication et de lui enlever tout moyen de nuire.

Cet écrit était rédigé de la propre main du roi, il portait le sceau royal ainsi que la signature de l'archevêque de Tolède. Le 10 janvier 1391, le notaire du roi en donna connaissance au chapitre assemblé et lui en remit copie.

Cinq jours après, le 15 janvier, tous les membres du chapitre, le doyen, le trésorier, l'instituteur, tous les archidiacres, chanoines et dignitaires ecclésiastiques se réunirent dans l'église Sainte-Marie de Séville, afin de faire connaître leur réponse au notaire du roi. En son nom et au nom de tous les prêtres présents, le doyen Pedro Manuel déclara que, comme ils s'étaient toujours montrés obéissants envers le roi, ils lui obéiraient encore maintenant. A l'exception du chanoine Juan Ferrandez, ils avaient été unanimes à destituer Ferrand Martinez du vicariat général, à lui défendre de rien dire dans ses sermons qui pût nuire aux Juifs ou à leurs synagogues; à lui imposer l'obligation de rétablir ou réparer à ses frais dans le délai d'un an les synagogues qui par sa faute avaient été renversées ou endommagées — le tout sous peine d'excommunication.

Là-dessus, Martinez prit, à son tour, la parole pour répondre à l'écrit royal. Le glaive séculier, dit-il, est entre les mains des

[1] ... « que estan en punto de se despoblar et yr et fuir de los mis reynos a morar et a vebir a otras partes ».

rois, pour qu'ils punissent ou protègent leurs sujets; un autre glaive a été confié à l'Eglise, c'est-à-dire au pape, aux cardinaux, aux prélats, à tout le clergé, pour maintenir et défendre la croyance catholique. Le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel sont deux pouvoirs tout différents. Les clercs ne sont aucunement soumis à la juridiction royale. L'écrit du roi son maître — que Dieu l'ait en sa garde — dont l'ignorance l'emplit de pitié, n'est qu'une usurpation sur le droit ecclésiastique ; donc il n'a aucune valeur juridique. Le doyen, pas plus que le chapitre, n'ont le droit de prendre des mesures contre lui ni de le destituer, ni d'exiger de lui de rétablir ou de réparer les synagogues, vu que toutes les synagogues du royaume ont été élevées à l'encontre du droit canonique. Le jugement a été inspiré par des gens qu'il refuse de reconnaître pour ses juges ; il est donc nul et non avenu, de sorte qu'il n'est même pas besoin d'en faire appel. Pour son affaire, où d'ailleurs il a été condamné sans même avoir été entendu, il ne connaît qu'un appel, l'appel à la foi catholique. Quant à la démolition des synagogues, il peut démontrer qu'elle a eu lieu sur l'ordre de l'archevêque Pedro Barroso ; il en a fait démolir deux, dont l'une située dans la cour des Tourneurs [1], du vivant même de l'archevêque. En terminant, il déclara qu'il ne se repentait de rien de ce qu'il avait fait [2].

Comme l'archidiacre s'était élevé contre le chef de l'Eglise , il tint tête au roi; il devint hérétique et rebelle. La régence, établie durant la minorité du roi, le laissa faire; il put tout oser. Il avait le plus ferme appui dans le peuple aveuglé qu'il excitait de plus en plus et qui n'attendait que le moment de piller et de massacrer les Juifs. La communauté de Séville, qui vivait dans une peur perpétuelle, redoutait chaque jour une explosion des passions populaires. Lorsque les Juifs les plus considérés de la Castille s'assemblèrent en janvier 1391 à Madrid pour le fermage des impôts royaux, ils reçurent des lettres de Séville et de Cordoue, où leurs coreligionnaires leur annonçaient que la haine de la population était à son comble. En mars, une première émeute éclata à Séville. D. Juan Alfonso de Guzman, comte de Niebla, gouverneur d'Andalousie, et son parent D. Alvar Perez de Guzman, « alguacil mayor » de Séville, marchèrent avec la force armée au secours des Juifs. Le 15 mars, qui était le mercredi des Cendres, ils firent arrêter

[1] « ... dos mal dichas sinagogas, la una en el corral de los tromperos et la otra en la varrera de D. Enrique antigua ». « Trompero » signifie aussi bien « tourneur » que « trompeur ».

[2] *Acta capitular del Cabildo de Sevilla.* D'après un ms. de la Biblioteca Nacional de España, publié pour la première fois par Henry Ch. Lea dans *American Historical Review*, vol. I, n. 2, p. 220-225.

quelques meneurs et fustiger publiquement deux d'entre eux. Ce fut le signal d'une révolte générale ; le peuple se jeta sur les Juifs, dont plusieurs furent tués ; il n'épargna pas non plus les grands, accourus pour les protéger. Les Guzman s'estimèrent heureux de sauver leur vie. Cependant, en peu de temps, les autorités, avec l'aide de la noblesse, réussirent à rétablir l'ordre. La régence envoya partout l'ordre d'étouffer dans son germe tout soulèvement contre les Juifs. Mais ce fut en vain. L'archidiacre ne cessa point dans ses prédications de pousser le peuple contre les Juifs. Mort aux Juifs ou le baptême ! Tel était le mot d'ordre.

Le 6 juin 1391, la population de Séville se rua sur les Juifs ; plusieurs milliers furent massacrés; les autres furent contraints de se convertir. De Séville le soulèvement se propagea dans la Castille et l'Aragon jusqu'à Palma. Dans l'espace de quatre mois, la plupart des communautés d'Espagne furent mises à sac et ruinées, des milliers et des milliers de Juifs furent égorgés et des centaines de mille forcés à embrasser le christianisme.

Ferrand Martinez, l'archidiacre d'Ecija, qui, comme le reconnaissent les chroniqueurs, fit tant de mal non seulement aux Juifs, mais à l'Espagne tout entière, ne fut pas sérieusement inquiété [1]. A la vérité, le roi Henri, parvenu à sa majorité, le fit incarcérer à Séville, en 1395. Mais Martinez, confesseur de la reine-mère, eut tôt fait d'être remis en liberté. On continua de l'honorer comme un prêtre digne et pieux, et il laissa ses gros bénéfices à l'hôpital Sainte-Marie, qu'il avait fondé [2].

M. Kayserling.

[1] Zuniga, *l. c.*, II, 29 *b* : « El Arcidiano cuyo zelo tanto persiguio los Judios y si ese por algo demasiado en parte fue culpable por sus resultas. » Ayala, *l. c.*, II, 389 : « E fue causa aquel Arcidiano de Ecija desde levantamiento contra los Judios. »

[2] H. Ch. Lea, *l. c.*, 216, note 2.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. Dittographies verticales.

Aux fautes de ce genre que nous avons signalées précédemment (t. XXXVI, p. 101 et XXXVII, p. 207, note) peuvent s'ajouter les exemples suivants. Dans Isaïe, xxxviii, 19, les mots אל אמתך proviennent du v. 18, à une ligne de distance. Il doit y avoir une lacune entre יודיע et les mots ה׳ להושעני, qui commencent le verset suivant.

On a depuis longtemps remarqué que les mots ולא יפתח פיו, dans Is., liii, 7, sont une répétition des mêmes mots au verset 6. Il y a également une ligne d'intervalle entre le verset 6 et le verset 7.

On a probablement une dittographie en sens inverse dans le mot את de Jérémie, xxxviii, 16, qui est un *ketîb velô qeré*. Les deux lettres de cette particule se trouvent juste au-dessus des deux premières lettres du mot אתנך. De même, dans Joël, ii, 20, les mots כי הגדיל לעשות semblent ajoutés par erreur d'après le verset 21. Une faute pareille, déjà remarquée par Gesenius, se trouve sûrement dans II Sam., xxi, 19, où le premier ארגים est superflu. Il est à une ligne du second. On peut y joindre בים סוף, dans Ps., cvi, 6; בים סוף se rencontre au verset 8, une ligne plus loin.

Le mot anormal משתחויתם (Ezéchiel, viii, 16) est évidemment pour משתחוים. Mais d'où est venu le ת ? En comptant trente lettres avant le ת, on trouve le mot אחריהם. Le ת entre le *yod* et le *mêm* de משתחויתם nous paraît une dittographie du ה entre le *yod* et le *mêm* de אחריהם. D'ailleurs, אחריהם, précédé de איש, offre une certaine ressemblance avec משתחויתם.

Psaumes, CIII, 5, au lieu de תתחדש, on attendrait, conformément à la grammaire et au contexte, המחדש. Le copiste a dû se laisser influencer par les lettres חתח des mots (ייכו)חת ח(מש), qui se trouvent au-dessus de תתחדש.

II. Jonas, I, 4.

On traduit la phrase והאניה חִשְּׁבָה להשבר par : le navire pensa se briser, c'est-à-dire faillit se briser, et on voit dans cet emploi du mot חשב une figure hardie, mais usitée dans les langues modernes. La métaphore est d'autant plus risquée que חשב n'est jamais appliqué dans la Bible à une chose inanimée. Ensuite, les exégètes n'ont pas cru nécessaire d'expliquer pourquoi on a employé le *piêl* de ce verbe, au lieu du *qal*. Selon nous, חִשְּׁבָה est pour חֻשְּׁבָה, comme פִּתַּח se rencontre pour פֻּתַּח, et ce mot est un exemple du passif du *qal*. La phrase en question signifierait donc : « Le navire fut estimé devoir se briser », ce qui enlève toute étrangeté à l'expression חשב.

III. מכות, מכלת, מנית

Le mot מכות, dans II Chr. II, 9, est considéré par quelques commentateurs comme une altération de מכלת, qui se trouve dans le passage correspondant de I Rois, V, 25. Le mot מכלת serait lui-même pour מאכלת. Cette supposition est peu fondée, car de même que שמן est suivi, dans ce passage, de l'épithète כתית, חטים, à ce qu'il semble, devrait avoir aussi une qualification. D'autre part, les mots חטים מכות, rappellent les mots חטים מנית, dans Ezéchiel, XXXVII, 17. מנית ne paraît pas être la ville de ce nom dans le pays des Bené-Ammon, puisque Ezéchiel parle d'Israël et de Juda. Quel que soit le sens véritable de מנית, ce mot peut être identique avec מכות des Chroniques et, en ce cas, c'est מכלת qui serait une altération de מכות. En tout cas, la ressemblance de חטים מכות avec חטי מנית mérite d'être notée.

Mayer Lambert.

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR L'ÉDITION DU *TRAITÉ DES SUCCESSIONS* DE SAADIA [1]

Les observations suivantes ne se rapportent qu'à une toute petite partie de cette œuvre importante, à la préface de Saadia (p. 1-8).

P. 4, l. 1. L'éditeur propose de corriger ואלתכאני en ואלתתאני. Cette correction est inutile, car la leçon du ms. est bonne; תכאני est, en effet, la 6e forme de סני « être élevé ». Or, on emploie très souvent la 6e forme du verbe pour exprimer les attributs éternels et immanents de Dieu, comme תבארך, תעאלי. Cf. Fleischer, *Kleine Schriften*, I (ad De Sacy, I, 136, § 289).

P. 5, l. 10. Au lieu de אן, lire אי. — *Ibid.*, l. 11. לא ידרכה כל ולא נצב. L'éditeur dit en note que ces mots ne sont pas clairs (המלות אינן ברורות) et il les traduit ainsi : לא ישיגהו כל דבר לא מצב... Il semble avoir pris כל pour le mot *koull* et considérer נצב comme un hébraïsme. En réalité, ce passage ne présente aucune obscurité : « Il n'est atteint ni par l'épuisement (*kall*), ni par la douleur. » — *Ibid.*, l. 14 et 15. L'éditeur lit, en plaçant les voyelles, יֶחְכַּם et יֶעְלַם, et il traduit יקנה החכמה et יקנה המדע. Le contexte prouve qu'il faut lire יֶעְלַם et יֶחְכַּם. « Comment pourrait-il acquérir des connaissances, comment pourrait-il être instruit ? » — P. 6, l. 5, אלמכאן אלמנעם est traduit par המקום עושה הטוב. Cette traduction est impossible. Saadia ainsi que les autres théologiens judéo-arabes suivent, dans leurs écrits arabes, les idées et la méthode des dogmatiques mahométans et emploient exclusivement leur terminologie [2] ; même ils se la sont tellement

[1] *Œuvres complètes de R. Saadia ben Iosef Al-Fayyoûmi...* Volume neuvième. *Traité des Successions*. Paris, 1897.

[2] Cf. *Zeitschrift d. morg. Ges.*, XXXV, 775; XLI, 692; *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenl.*, III, 83. Il ne serait pas sans intérêt d'ajouter de nouveaux développements aux remarques que nous venons de citer. Je profite de cette occasion pour signaler encore un détail dans cet ordre d'idées. La dernière allocution adressée par Mahomet à la communauté des croyants est appelée par les Musulmans *khutbat al-wadâ'*; la même expression est employée par Ibn Balam (éd. J. Derenbourg, dans *Revue*, XVII, 181) et Moïse Ibn Ezra (éd. Kokowzow, 208, 4) pour désigner les chapitres du Pentateuque האזינו et אתם נצבים.

appropriée, que Saadia, par exemple, utilise ici (p. 7, l. 7) et ailleurs une expression du Coran (לא יצרע אגר אלמחסנין, Soura IX, 121 ; XI, 117; XII, 90). Or, dans cette littérature, qui a exercé une si puissante influence sur Saadia, on n'emploie jamais le τόπος pour désigner Dieu. Il est donc impossible d'accepter dans le texte le mot אלמכאן = המקום. Il faut lire simplement אלמנّאן, « le dispensateur des grâces » ; ce qualificatif cadre très bien avec les autres épithètes.

P. 7, l. 6. Au lieu de רצפה, lire וצפה ; il faut donc corriger aussi la traduction et dire תוארו, au lieu de אורחותיו. — *Ibid.*, l. 9, תקדם אלי כלקה באלהדי ואלרשד. La traduction que l'éditeur donne de ces mots fait supposer qu'il a lu *taqaddama ilâ khalqihi ;* cette lecture est inexacte. De même que dans les paragraphes précédents les phrases commencent par une formule *eulogique*, de même cette phrase débute par une eulogie, le mot תקדّס ; le mot suivant est אתי avec la préposition ב'. Le passage signifie donc : « il apporta à ses créatures la direction, etc. ».

Ibid., l. 12. ויכתרפו פי אלמציר. L'éditeur dit en note que le ויכתרפו du ms. doit être corrigé en ויחתרסו, et il traduit en conséquence : ולהשמר בו במותם. Il est hors de doute que cette correction lui a été inspirée par la pensée que ce passage arabe est la paraphrase du verset hébreu que Saadia cite immédiatement après : בשכבך תשמר עליך, verset où le Gaon, dans sa traduction des Proverbes, rend le mot תשמר par la même racine arabe que celle que l'éditeur propose ici. Mais, à mon avis, Saadia cite ici ce verset pour un autre but que dans son commentaire, et, par conséquent, je crois qu'il faut conserver ici le mot ויכתרפו, qui, d'ailleurs, au point de vue graphique, ne peut être confondu que difficilement avec יחתרסו proposé par l'éditeur. Le sens de ce passage est le suivant : « ils récoltent ainsi les fruits au temps de leur retour [vers Dieu] », c'est-à-dire : ils reçoivent après leur mort la récompense des efforts consacrés à l'étude de la loi. La suite ne sert qu'à expliquer ce passage. Pour montrer que le mot ויכתרפו « cueillir des fruits » peut être employé en arabe, surtout dans la langue théologique, dans le sens de « recevoir la récompense de ses bonnes œuvres », je ne citerai qu'un seul exemple. On lit dans le recueil des Traditions de Muslim, V, p. 237 : « Si quelqu'un rend visite à son frère malade (בקור חולים), il ne cesse de se trouver *fî khourfat al-djénné* jusqu'à ce qu'il retourne dans sa maison. » Une glose admise dans le texte demande : « Que faut-il entendre par le KHOURFA *du Paradis ?* — Réponse : *Djanâhâ*, c'est-à-dire : cueillir les fruits du Paradis ». Il est à remarquer que

déjà l'ancienne exégèse n'a plus saisi l'image exprimée par ces mots arabes, comme le prouvent les nombreuses variantes du mot *Khourfa* réunies dans le *Lisân al-'arab*, *s. v.*, X, p. 411 et s. Dans le *Mousnad Ahmed*, I, p. 91, le principal passage de notre sentence est ainsi formulé : « Dieu lui prépare *kharîfan* (c'est-à-dire des fruits destinés à être cueillis) dans le Paradis. » Une ancienne glose, ne comprenant pas le sens de cette explication, voit dans *kharîf* un puits (sâkijah) qui sert à arroser les palmiers. Le sens primitif de ce mot commença à être ignoré bien avant qu'on ne songeât à recueillir les sentences de la tradition musulmane. Déjà Ibn Kuteyba, dans le *Moukhtalif al-haaith* (ms. de Leyde, Warner, n° 882), f° 141, rapporte notre sentence sous la forme suivante : « Celui qui visite les malades est dans les *makhârif al-djénné* », et il continue en expliquant que *makhârif* est le pluriel de *makhrafa*, avec le sens de « chemin » ; cela signifierait donc qu'il est « dans les chemins conduisant au paradis ». Mais on peut affirmer avec certitude que toutes ces hésitations sur la signification de notre sentence proviennent de ce que le texte primitif avait été altéré et le sens exact ignoré. C'est aussi ce sens qu'il faut donner au ויכתרפו de notre texte de Saadia. J'espère qu'on m'excusera de m'être laissé aller à une aussi longue digression pour expliquer ce mot de ויכתרפו.

P. 8, l. 3 רצדקנא (c'est ainsi qu'il faut ponctuer) ne doit pas être traduit par ואמת לנו, mais : « Nous reconnaissons comme vrai le dogme de son unité. » Le sujet est נא « nous ». — *Ibid.*, l. 5. Au lieu de שריק, lire שריך.

Budapest, avril 1899.

IGNACE GOLDZIHER.

L'INSCRIPTION HÉBRAÏQUE DE MONTREUIL-BONNIN[1]

Dans notre étude intitulée : *Inscriptions hébraïques en France*, nous avons publié[2] un graffite hébreu, d'environ 40 cmt. de long, sur 20 cmt. de hauteur, qui se trouve dans le donjon démantelé

[1] Note lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 14 avril.
[2] Voir *Revue*, XXXIV, 302.

de Montreuil-Bonnin (Vienne). L'estampage que nous avions sous les yeux laisse à désirer. Le 26 février dernier, M. le capitaine Armand Lipman a copié ce texte, et il a bien voulu m'envoyer sa copie, qui permettra peut-être de reconstituer un nom de ville française du XIIIe siècle.

Primitivement, on avait cru devoir lire ce nom [1] בצלה, et, à défaut d'autre identification, nous avions songé à la ville espagnole de *Besalu*. Cependant, M. Lipman voit dans la deuxième lettre de ce mot, non un צ, mais un ע, ce qui ne nous avance guère, vu que ni en France, ni dans les pays voisins, on ne connaît de nom de ville correspondant à cette transcription. Il faut donc chercher une autre lettre similaire. Or, à la deuxième ligne, après la mention du « mois Weadar », la dernière lettre, en tout semblable à celle qui est en question ici, ne saurait être lue ע. Inutile de songer à l'initiale de ערב « veille de », précédant un mot absent שבת (veille de Sabbat), car 1° la section hebdomadaire n'est pas indiquée (bien que la place ne manque pas) ; 2° il y a la mention du mois (et les deux manières de dater ne vont pas ensemble).

Il ne reste donc qu'à voir dans ce caractère le nombre י"ו (16), dont le premier chiffre י (10) touche le second : ו (6). Ce défaut de calligraphie n'est pas le seul et ne mérite pas de reproche ; pour graver ce texte, — Dieu sait avec quel outil, un caillou ou un tesson, — à peine de 50 cent. au-dessus du sol, le prisonnier, de gré ou de force, a dû être assis par terre, position que M. Lipman a dû prendre aussi pour faire sa copie. Ainsi, à la troisième ligne, le mot בשנת a un נ tout à fait semblable à un כ ; à la quatrième ligne, le צ du nombre 4995, incomplet à droite, est à peine reconnaissable ; en tête de la première ligne, l'א est dégingandé.

On aboutit à l'hypothèse que le nom géographique de ce texte est mal lu, lorsqu'on voit un ל dans l'avant-dernière lettre, au lieu d'un נ défiguré comme à la ligne deux, et surmonté d'une haste qui n'est qu'un défaut de la pierre. Ces rectifications faites, on arrive à lire ביונה, *Baione* [2], nom orthographié de cette façon dans un écrit rabbinique de la fin du moyen âge [3]. Nous donnons cette identification pour ce qu'elle vaut ; car jusqu'à présent on n'a pas d'indice attestant la présence des Juifs dans cette ville avant le XVIe siècle. Mais est-elle impossible et n'est-il pas probable que les Juifs venant du Portugal pénétrèrent en France par l'embouchure de l'Adour, et de là en Aquitaine, aussi bien

[1] La dernière lettre n'est pas douteuse : c'est un ה.

[2] Selon l'orthographe française usitée dès le XIIIe siècle, « peut-être même auparavant », nous dit M. Longnon.

[3] Elie Del Medigo, *S. Elim*, 138 ; Gross, *Gallia judaica*, p. 92.

qu'à l'est des Pyrénées ils arrivèrent en Provence par Narbonne?

Déjà l'on connaît la présence des Juifs dans ces parages, vers cette même époque. A Oloron, « la peine de l'exposition dans une cage, suivie de trois immersions dans la rivière, était appliquée aux Juifs qui ne payaient pas le péage », comme l'atteste la coutume locale publiée d'après le ms. Douce 227 de la Bibliothèque Bodléienne par M. Giry, dans ses *Établissements de Rouen* (t. II, p. 24, note). Il est à peine nécessaire de rappeler que le gave d'Oloron (et c'est la rivière en question dans le ms. précité), après sa marche vers le Nord-Ouest et sa jonction avec le gave de Pau au sud de Peyrehorade, va se jeter dans l'Adour.

Or, ce que l'on sait d'une petite localité, qui n'était guère un lieu de passage, n'est-il pas applicable à la ville de Bayonne? Elle était si importante dès le XIe siècle, « par son commerce, sa population, sa situation [1] », que le vicomte Sanche fit alors abandon d'une moitié de la cité à l'évêque. A cette concession, confirmée par Guillaume IX, duc d'Aquitaine, en 1121, et par le prince Richard en 1174, le duc Guillaume ajouta des privilèges pour la ville, selon la tendance des seigneurs de ce temps « d'essayer de peupler leurs domaines en y ouvrant des asiles privilégiés [2] », et il en fut de même peu de temps après, sous la domination anglaise. — Voilà plus de motifs qu'il n'en fallait pour attirer les Juifs dans cette ville et y justifier leur séjour.

MOÏSE SCHWAB.

LES INSCRIPTIONS DES TOMBEAUX DE MARDOCHEE ET D'ESTHER

Parmi les papiers de Pinsker, conservés au Beth Hammidrasch de Vienne, on trouve, sous le n° 47, une copie des inscriptions des tombeaux de Mardochée et d'Esther à Hamadan. C'est le *hakham* de Hamadan lui-même qui avait copié ces épitaphes et les avait envoyées à Firkowitz par l'intermédiaire d'Isaac Alexandrowitz Igranowitz. Il n'y a accord que pour quelques mots entre cette

[1] Giry, *ibid.*, I, 106.
[2] *Ib.*, 103.

copie et celle qui a été publiée dans la *Revue*, XXXVI, 236 et s., par exemple, p. 242, pour סתאם et דוולת. Au lieu de שנת ד' אלפים ותרו"ח, notre copie a שנת א תרכא ou תרפח. Mais nous devons faire observer que le copiste semble avoir mal lu l'original, car au lieu de נשלם תקון (p. 245) il a écrit מאנשי כאטן.

Il en résulte qu'on ne peut probablement ajouter aucune foi aux renseignements suivants. Le copiste prétend, en effet, que sur le sarcophage de Mardochée, au centre, on lirait l'inscription suivante :

מרדכי גדול מן אסתר ט"ו שנים נמצא ב'
אלפים ג' מאות ואחת דהיינו ל"ט שנים
קודם חורבן בית ראשון וחי תנ"ד נמצא
פטירת מרדכי אלף תתס"ז עש"כ.

et sur le sarcophage d'Esther, au centre également, on lirait ces mots :

לידת אסתר נמצא ב' מאות דהיינו
ל"ד שנים קודם חרבן בית ראשון
והיה ע"ה שנים בשעת הנזכר
דהיינו מ"א שנים לחרבן בית א'.

D. Kaufmann.

N. B. — Ces deux mentions figurent également dans la copie de M. Morris Cohen dont j'ai parlé, *Revue*, t. XXXVI, p. 243.

Israel Lévi.

L'AUTODAFÉ DES QUARANTE-CINQ MARTYRS DE SÉVILLE

EN 1501

Le rapport adressé par l'ambassadeur de Ferrare au duc Hercule I, dont la *Revue*, XXXVII, p. 269, a donné une traduction inexacte et abrégée, mérite d'être publié *in extenso* et dans l'original, tel que je l'ai sous les yeux d'après le document des archives des d'Este à Modène. L'ambassadeur s'appelle Alberto Cantino, et non pas Cansino. Il parle de l'effroyable exécution de Séville

comme témoin oculaire, car peu de temps avant le 19 juillet 1501, date de sa lettre, il se trouva à Séville, où il vit de ses propres yeux brûler les quarante-cinq malheureux martyrs. La « foi hérétique » qu'ils confessèrent était manifestement le judaïsme, auquel ils étaient revenus tout en pratiquant en apparence la religion chrétienne. En leur qualité de relaps, comme les appelait l'Église, ils furent condamnés à être brûlés. La jeune dame dont l'ambassadeur loue la remarquable beauté avait une culture générale très développée ; ce fut sa connaissance de la Bible qui causa sa condamnation, car ce fut elle qui lisait la Bible avec les autres martyrs, et ceux-ci l'adoraient et la vénéraient. On apprendra un jour les noms des victimes avec les détails de cet autodafé par les archives de l'Inquisition, qui seules peuvent fournir les matériaux nécessaires pour écrire l'histoire des Marranes espagnols. Les inquisiteurs qui, déjà avant l'expulsion des Juifs de 1492, avaient sévi avec la plus grande rigueur contre les Juifs de Séville (Loeb, dans *Revue,* XII, p. 106 et s.), se montrèrent ensuite plus cruels encore et plus inexorables à l'égard des néophytes.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

Ill^me^ Princeps et Ex^me^ Dux ac Domine Domine
mi observantissime etc.

Alli giorni passati fu in Sibilla et vidi brusare cinquantaquatro homini, li quali credeano ne la fede heretica, et etiam diceano che una belletissima giovane de anni XXV de la terra propria esser cosa divina, et adoravonla. Et epsa giovene era docta et lezevali la lege de Moÿse. Et cusi Lei di quella medesima morte che lor morirno fu morta.

Altro non ho se non che a V. Ex^tia^ me racomando.

Die 19 Julij 1501.

Albertus CANTINAS scripsit.

[Foris] Illus^mo^ Principi et Exmo Domino Domino Herculi Duci
Ferrarie et Domino meo observantissimo.

(*Archivio di Stato in Modena — Cancelleria Ducale — Dispacci dalla Spagna.*)

UNE NOUVELLE ÉLÉGIE SUR R. AZRIEL DAYÉNA

Un manuscrit fragmentaire qui me vient d'Italie renferme, outre les trois élégies parues jusqu'ici sur la mort de R. Azriel Dayéna, une quatrième élégie encore inédite. En tête, se lit la pièce dont je donne pour la première fois le texte ; les poésies n° 2 et n° 3 sont celles que M. L. Lœwenstein a publiées ici : ארגז אלי יום et נפשי עורי אל קול [1] ; quant à la dernière, c'est celle que l'on connaît : בשאון צירים [2].

La comparaison entre le nouveau manuscrit et l'autre permet de corriger certains points de la seconde élégie. Dans la huitième strophe, au lieu de חטא חטאה בחובה נעצר, il faut lire : חטא חטאה בתוכה נעצר ; dans la dixième, au lieu de בינו נא צאן קציני ושרי, il faut lire בינו נא זאת קציני ושרי ; dans la treizième, comme déjà la rime suffisait à l'indiquer, au lieu de מזעמו, il faut מזעפו ; dans la quatorzième, il faut remplacer ומברק בריק, qui n'a pas de sens, par ומבדק בדיק ; dans la dernière strophe, lire מהלה, à la place de מהללה.

Dans la troisième élégie, le deuxième vers, ainsi que je l'avais supposé (*Revue*, XXXI, 318), est ainsi conçu : אם לויתן בחכה הועלה ; à la sixième ligne, la rime se prononce נוחלת ; dans la seconde strophe, il faut lire, à la seconde ligne : אשר ראה בשבר, au lieu de בשכר ; à la cinquième ligne : מרורים, à la place de מרודים ; la dernière rime de la troisième strophe doit se lire : השרים, au lieu de השירים.

Entre la quatrième et la dernière strophe, il y a, dans le manuscrit, un morceau assez long en prose qui appartient à l'élégie et que nous imprimons plus loin (appendice II). Dans le dernier vers, il faut corriger כנס en כונס, qui désigne le Messie, lequel rassemblera Israël.

Dans la quatrième élégie, qui est d'Abraham de Pise, il faut remplacer, à la treizième strophe, יכרה par יכבה ; à la dix-huitième, אונן par עונן ; à la vingt-troisième, חרזים par הרזים, à la vingt-sixième, ישאל par ישראל. A la strophe 30, le deuxième hémistiche manque ici ; à la trente-deuxième, il y a מאנו ainsi que je l'avais deviné. Comme pour les cinq premières strophes qui donnent en acrostiche אברהם, dans les cinq dernières, qui forment מפיסה (de Pise), les lettres initiales sont mises en relief dans le manuscrit.

[1] *Revue*, XXXI, 122-3.
[2] *Ib.*, 71-3.

Aux deux élégies de Samuel b. Mose Anaw et à celle d'Abraham de Pise s'ajoute, dans le manuscrit, une quatrième élégie ; elle est en tête, et l'acrostiche donne le nom du rabbin Azriel[1]. Elle affecte la forme usitée alors dans les poésies italiennes-juives. Les planètes et les astres, qui sont répresentés comme déplorant la perte du défunt, apparaissent dans cette élégie comme des accusés ; car, d'après les croyances astrologiques, ils sont les agents de tous les événements et de toutes les influences sur terre, donc, ils ont causé ou, du moins, permis la mort d'Azriel.

D. Kaufmann.

APPENDICE

I

]ו אבות אל יום צרה אך אצריח לעשות קינה
ב]כה אבכה גם כף אכה אעשה מספד כבנות יענה

כל צאן קדר לבשו אלי יום מר — רבא דעמא ומדברנא
והעלו אפר עלי כל ראש — דאומתיה[5] הלך ונגדה לו[6]
וקוננו עלי חסיד גמר — בצרור החיים בגן העדנה

מי האמין לשמועת פורה ראש — ראשון לכוכבים נתן קולו
אלי הלקח ארן האלקים — הוא שבתאי אשר שבת מעיר
אשר הידה אלי עמו כברוש[8] — לעזור אלי איש מות גורלו[7]

ולכן עשתנותי כמהים — עלי צרה כמבכירה העיר
לקיים מאמר הכי אגרא — שני משרתיו ועבדיו
דהספדא להרים קול ינהים[3] — גדי ודלי יחד להבעיר עיר

הוי כל צמא לישע ואורה — זנח צדק טוב[2] מעשה ידיו
למי הברכה העליונה[4] — גם הוא במסתרים הרג נקי
תורת ה׳ תמימה ברה — עמו יחד יבואו גדודיו

[1] L'acrostiche de toutes les strophes donne : כמוהרר עזריאל תנצבה שעג אבל. Comme les deux derniers mots n'offrent aucun sens, il se pourrait que les points placés dans le ms. au-dessus de ces lettres initiales fussent mis là par erreur.
[2] Hos., XIV, 9.
[3] *Berachot*, 6*b* ; להרים קול = דלויי, selon le commentaire de Raschi. קול ינהים = une voix qui gemit.
[4] Comp. Isaïe, XII, 11 et VII, 3.
[5] *Ketoubot*, 17 *a*.
[6] Voir Isaïe, L, 10.
[7] Dont le sort est la mort.
[8] Comp. Hos., VIII, 3.

רומו מעט עדי בלעי רקי [1] בנה עליו עוד נתיבתו [7]
קשת ודגים והרבו דאגה כוכב אשר המית את עיר ואם
והשאירו נפשי ברוב צוקי בישראל ולא שמר דתו

ידו הדה אלי יום שאגה הוי על צבי החן לחכמה אם
מאדים האדים כמו תולע תאומים ובתולה עליו הרבו
ושני נעריו עמו לתוגה מבוכות הזמן וינשאם

א[מר אויב ארדוף עד אבלע שבעה כוכבי לכת הן אבו
ראשון לכל בית ישראל עש לבנה לירות במסתרים [8]
טלה ועקרב אל הצלע לישר לב ומדרכם שבו

להטות משפט גבר הן יואל עמו שוגג ומשגה [9] העורים
חמה ולא שמע לקול מוריו שמו סרטן אשר הרבה אשמה
ולא הבחין בין רע לרד עם אל [2] בכי ונהי לעדת העברים

תרגז בטני בחזותי עדיו אמרר גדול הדור זקן קנה חכמה
אריה מסבכו בעת עלה [3] נפל הלא היום בישראל [10]
נושא כליו ממותת אחריו [4] גברא בכלא ואיש מזימה

נלכד בשחיתותם [5] גם הועלה אויה מי ישיב אלי כל איש שואל
גבר חכם הרזים ומזימה די מחסורו אשר יחסר לו [11]
נוגה לא עלה לקול חילה אויה מי לחכמות יהי גואל

צוד צ(ו)דוהו וכצפור [6] דמה בצל שדי אוה למושב לו
מאזנים ושור אנשי ביתו כי האל אמר לו שב לימיני [12]
ואיך היה ברגע לשמה וישמע את הקול מדבר לו

לכה בני וטייל בגני
כי לך ראוי השתמש בכבודי
ואעלה נפשך תוך מעוני
וגם אומר לך אתה נכבדי:

II

שמענו כי הוביש הזמן את מי הברכה העליונה: ואת ריחנו הבאיש: פסקו צנורות המושכות דעת ותבונה: החשכים גברים [13] מפניני הבינה: אשר על זה היה דוה לבנו: נתקו מורשי לבבנו: כי נפלה עטרת ראשנו ואמרנו נגזרנו: אוי לנו כי פנה היום אל מי ננוס

[1] Job. VII, 19.
[2] Hos., XII, 1.
[3] Jér., IV, 7.
[4] I Sam., XIV, 13.
[5] Lament., IV, 20.
[6] *Ibid.*, III, 52.
[7] *Ibid.*, III, 9.
[8] Ps., LXIV, 5.
[9] Job, XII, 16.
[10] II Sam., III, 38.
[11] Deut., XV, 8.
[12] Ps., CX, 1.
[13] Peut-être faut-il traduire : les ténèbres deviennent plus fortes que les perles luisantes de la science.

לעזרת ה׳ בגבורים במלחמתה של תורה המצפצפים והמהגים בתורת ה׳ תמימה : ובכל סתרי הבינה והמזימה : יאבד יום אשר היה בעוכרנו צלולה היתה החבירת והזמן רע ומר עכר [1] אותה אל הלקח ארון האלקים עשה הכל יפה בעתו לקול תתו חק לקרוב ולרחוק יקרהו בשם ה׳ לפניו אין איש שם שם להציל נפשו מני שחת ומפני שמו ותעצומו ורומו לא ייראו לבו : ואם ירבו הימים ימי מושבו באימים ותוסיף הדעת לדעת הלנצח תאכל חרב הפסד האדם הלז ואם רופא אין שם לו על פני חוץ כדבר המלך נחוץ ירוץ כגבור יעבור ויפרוץ פרץ גדרות עולם מני החל וישלם יעשה סלם ויעלם מטיט היון ויצילנו מרדת שחת לא ימצא בארץ החיים כי כן דבר המלך ודתו מגיע להשקיע תחת עפר וכפים כל אשר יעבור תחת שבט מוסר הזמן ולמן היום אשר ברא אלקים אדם על ארץ גזר גזירה והעמידה ולא כמדת בשר ודם מדתו לכן אנשי לבב שמעו לנו, האזינו ושמעו קולנו הן כל ראתה עינינו כי נפלה עטרת ראשנו אשר אמרנו יהיה לנו למחסה ול[מ]סתור כבני יונה או תור מזרם וממטר הצרות מרות עלות עלינו מדי יום ביום אבל מודים אנחנו לפני אלקינו מלכו של עולם כי בעונותינו חרבה עירנו ושמם קדשנו וגלה יקרנו נשבה עדר ה׳ מידינו אוי לו לדור שכבה לו אוי לה לספינה שנאבדה קרפינטה [2] מה יעשו אילני סרק אם בארזים נפלה שלהבת [3] כבה גחלת ישראל נעתם נפשנו יבשה כחושה השאיר לנו מעשה קוצר רוח ועבודה קשה קבלו תנחומין והתנחמו ותנו כבוד אל אל אשר הסיר ממנו עטרה והחזירה ליושנה לאיתנה הראשון בגן העדנה במקום קדוש אשר משם חצבה ונאצלה מתחת כסא כבוד מרום מראשון מקור כרובים ושרפים מקום אשר עין לא ראתה אלקי׳ זולתך יעשה למחכה לו.

LA DÉFENSE DE LIRE LE *MEOR ENAYIM*

D'AZARIA DEI ROSSI

La mesure qu'au printemps de l'année 1574, les rabbinats réunis des communautés les plus considérables d'Italie avaient prise contre l'étude du *Meor Enayim* d'Azaria dei Rossi [4] demeura longtemps en vigueur. Quiconque voulait avoir ou étudier chez soi ce livre devait obtenir au préalable l'autorisation du tribunal

[1] *Bereschit R.*, 80.
[2] *Baba Batra*, 91 *a*.
[3] *Moéd K.*, 25 *b*.
[4] Voir *Revue*, XXXIII, 83 et suiv.

rabbinique de sa communauté. Nous possédons la formule suivant laquelle le rabbinat de Ferrare accorde, le 7 nov. 1619, cette permission à Samuel dei Rossi [1].

Je puis aujourd'hui apporter la preuve que cette disposition de 1574 fut maintenue encore après 1619. Dans un exemplaire du *Meor Enayim*, appartenant à M. Ignace Goldziher, de Budapest, est un acte en vertu duquel le rabbinat de Ferrare autorise, le 25 janvier 1635, Moïse b. Isaac Berechya di Pesaro [2] à étudier le livre d'Azaria dei Rossi. La formule est la même que la précédente ; seules la date et les signatures diffèrent. Les voici :

פירארה פ׳ ולכל בני ישראל היה אור במושבותם
ששה ימים לחדש שבט השצה
מנחם מלאונה בכמ׳ אלישע זלהה
הצעיר מרדכי שמואל בכמ׳ מנחם זלה״ה מפיסארו
נחמן בכמה׳ יוסף ן׳ נחמן זלה״ה.

Des signataires le troisième est le plus connu. Nahman b. Joseph ibn Nahman a appartenu, non seulement au rabbinat de Ferrare, mais encore à celui de Modène. C'est dans cette communauté qu'Abraham Joseph Salomon Graziano eut l'occasion de le connaître ; il faisait partie du tribunal rabbinique présidé par R. Nathanaël Trabotto [3]. Graziano mentionne de lui des traditions rabbiniques dans ses gloses manuscrites sur le code de Joseph Caro [4]. Ces gloses nous apprennent aussi que Josué Loeb Lonigo fut à Ferrare le maître d'Ibn Nahman [5].

Quant à Mardochaï Samuel b. Menahem de Pesaro, il occupait encore en 1648 le siège rabbinique de Ferrare [6].

Menahem b. Elischa di Lavena doit son nom de famille certainement à sa ville natale.

DAVID KAUFMANN.

---

[1] *Ibid.*, 87.

[2] Il y a ici : אל הבחור הנחמד כמהר״ר משה בכ״מ יצחק ברכידה מפיסירו יצו״.

[3] Cf. Kaufmann, *Revue*, XXXV, 256 et suiv.

[4] Kaufmann, *Jewish Quarterly Review*, IX, 255.

[5] Dans les gloses sur le יורה דעה, n° 45 : קבלתי ממוהר״ר נחמן ן׳ נחמן בכמה״ר יוסף זצ״ל שראה בפירארה שהחכם הר״ר ליב לוניגו ז״ל הידה מטריף.

Et dans les gloses sur le אבן העזר (ס׳ חליצה, § 34) : וכן באה מעשה לידי בימי כמהר״ר נחמן ן׳ נחמן זצו״ל.

[6] Voir Nepi dans תולדות גדולי ישראל de Ghirondi, p. 233.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1898 ET 1er SEMESTRE 1899.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אהל מועד Recueil de novelles talmudiques de divers rabbins, éd. par Yekoutiel Kameelhaar. 1re livraison. Cracovie, impr. Fischer, 1898; in-4° de IV + 80 p.

ס' אוהל משה Homélies sur le Pentateuque par Moïse Thumim, éd. par David Thumim. Lemberg, impr. Rohatyn, 1899; in-4° de 3 ff. non paginés + 8 + 20 ff.

ס' אורחות חיים Novelles sur le Schoulhan Arouch, Orah Hayyim, 1re et 2e parties, par Nachmann Kahna. Sziget, impr. Blumenfeld, 1898; in-f° de 178 + 202 ff.

איסטורייה די לוס גודייוס Histoire juive de Théodore Reinach, trad. en judéo-espagnol par Joseph Bakisch et Gabriel Faro. 1re partie. Philippopoli, impr. Pardo [1899]; in-8° de 67 p.

בית חכמה Commentaire sur le Cantique des Cantiques par Isaïe Jacob Halévi. Podgorze près Cracovie, impr. Deutscher, 1898; in-4° de 82 p.

ס' ברכות חיים Les 613 lois en hébreu et en araméen, par Ch. B. Kohon. Berditschew, impr. Scheftel, 1899; in-4° de 99 p.

ס' בית יצחק Consultations sur le Soulhan Arouch, 1re partie : Yoré Déa et Eben Haézer, par Isaac Danzig. Varsovie, impr. Baumritter, 1898; in-f° de 70 p.

בת רחמה Bath Ruchomo. Erzählung von Rabbiner Dr. M. Lehmann, aus Mainz, gedruckt im « Israelit » mit dem Namen « Jacobine », hebr. übersetzt von Blume Reinaschewitz. Varsovie, impr. J. Halter, 1899; in-8° de 124 p.

ס׳ גבול מנשה Gewul Menasche, enthält belehrende Aussprüche unserer alten Weisen aus einer alten Handschrift in Oxford copiert, und mit Quellenangaben u. Anmerkungen versehen, nebst einem Anhange enthaltend Responsen Libne Menasche, von Menasche Grossberg. Francfort, Kauffmann, 1899; in-8° de 64 p.

Contient principalement la lettre de Salomon, de Montpellier, à Nahmanide, publiée déjà par M. Neubauer dans l'*Israelit. Letterbode*; un certificat d'acte de divorce délivré en 1228 à Astruga, fille de R. Salomon, fils d'Isaac, de Sommières (dép. du Gard), par son mari Azriel fils de Gerson, signé : Moïse Hacohen fils d'Isaac, Mardochée fils de Joseph, Samuel fils de Salomon; — acte déclarant veuve Esther, domiciliée à Montpellier, fille de Salves de L'argentière (שלויש דלריינטיירה), dont le mari Dieulosal (דיבלושל) avait été jeté, enfermé dans un sac, dans l'eau par les gens de la forteresse de L'argentière (l'éditeur pense que cet acte est de la même date que le précédent); opinion de Benjamin fils de Juda de Lunel, sur une question de casuistique (voir *Letterbode*, III, 4); decision de Juda fils de Tobie, d'Arles (voir *ibid.*)

ס׳ דברי צבי Novelles sur le Pentateuque, le Talmud et les décisionnaires, par Cevi Hirsch Cahna. 2e partie. Lemberg, impr. Bednarski, 1897; in-4° de III + 53 ff.

ס׳ דעת לנבונים Divers sur certaines parties du Pirké Abot, plus une histoire sommaire des Juifs de Pologne, par M. J. Schwerdscharf. Munkacs, impr. Kohn et Klein, 1898; petit in-8° de 22 + 4 ff. + 26 p.

דקדוקי סופרים Variæ Lectiones in Mischnam et in Talmud Babylonicum auctore Raphaelo Rabbinowicz, opus auctoris morte interruptum ad finem perduxit Henricus Ehrentreu. Pars XVI. Tract. Chulin. Prezmysl, 1897; in-8° de 207 p.

הגיוני אב « Vibrations d'un cœur paternel. Conseils de moral (*sic*) à un Bare-Mizvah par Aisik Bentauwim. » Jaffa, 1899; in 8° de 25 p.

וימרת שמואל Oraison funèbre de Samuel Mohilewer, par Yehiel Michel Hawscha. Varsovie, impr. Schuldberg, 1898; in-8° de 52 p.

ס׳ חלקי אבנים Novelles sur le commentaire biblique de Raschi, suivies d'une homélie, par David Lida, nouv. éd. par R. Gelbier. Podgorze, impr. Deutscher, 1898; in-4° de 52 p.

ס׳ חקר דעת Homélies sur le Pentateuque, 1re partie, Genèse, par Moïse Simon Ziwitz. Jérusalem, impr. Salomon, 1898; in-4° de 4 ff. non paginées + 181 p.

חתם ספר Novelles sur le Talmud Houllin par Moïse Sofer, éd. par A.-S. Schreiber. Munkacs, impr. Kohn et Klein, 1898; in-f° de 6 ff. non paginées + 72 ff.

ס׳ הישר Responsen des Rabbenu Tam im Sepher Hajaschar, nach einer Handschrift von neuem hrsgg. u. mit kritischen Noten versehen von F. Rosenthal. Berlin, impr. Itzkowski, 1898; gr. in-8° de x + 228 p.

ס׳ הלקוטים Sefer Ah-Likkutim (*sic*). Sammlung älterer Midraschim u. wissenschaftl. Abhandlung. 3 Theil : Midrasch Eser Golijoth, Einiges über die Zeit Schimeon des Gerechten, Pirke Rabenu ha-Kadosch, hrsgg. von L. Grünhut. Jérusalem [en commission : Francfort, Kauffmann], 1899; in-8° de 28 + 93 p.

כפתור ופרח « Caftor va-pherach, par Estori ha-Parchi, le premier explorateur de la Terre sainte, nouv. édition, avec nombreuses notes et observations, etc., par A.-M. Luncz. Tome II. » Jérusalem, impr. de l'éditeur, 1899 ; in-8° de p. 377-854.

A la fin une table analytique des auteurs et ouvrages mentionnés dans les deux volumes, corrections et additions par divers, index des règles, index des noms géographiques.

מדרש חסרות ויתרות Midrasch sur les mots de la Bible écrits tantôt avec, tantôt sans les *matres lectionis*, par Salomon Aron Wertheimer. Jérusalem, 1898 ; in-12 de 56 p.

Un ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris offre de nombreuses divergences avec celui dont s'est servi M. Wertheimer. Nous avions commencé à relever pour lui les variantes, mais nous n'avons pu achever le travail.

ס' מיכל מים Novelles sur le Pentateuque, par Yehiel Michel Hawscha. 4e partie. Varsovie, impr. Schuldberg, 1899 ; in-4° de 213 p.

ס' מנחת קנאות Minchath Kenaoth von Jechiel b. Samuel aus Pisa (1539). Streitschrift gegen Jedaja Penini's Vertheidigung der Philosophie, mit Anmerkungen hersgg. und biographisch angeleitet von Prof. Dr David Kaufmann. Berlin, impr. Itzkowski, 1898 ; gr. in-8° de XVIII + 118 p. (Publications de la Societé Mékize Nerdamim).

Est-il nécessaire de dire que nul n'était mieux qualifié pour éditer cette œuvre théologique que notre savant collaborateur, M. D. K., l'historien de la théologie juive et l'historien du Judaïsme italien des derniers siècles? L'introduction est une biographie complète de l'auteur et des membres de sa famille ; elle donne aussi un aperçu général de la doctrine, qui est celle de Juda Halévi : la philosophie ne peut fonder la vérité sans le secours de la révélation.

מסכת דרך ארץ החדשה Traité humoristique sur la manière de vivre des Israélites en Amérique, par Abraham Cotliar. Varsovie, impr. Al. Gins, 1898 ; in-8° de 39 p.

מקרא כפשוטו Mikrâ ki-Pheschutô. Scholien u. kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften des Hebräer. I Theil : Der Pentateuch, von Arnold B. Ehrlich. Berlin, Poppelauer, 1899 ; gr. in-8° de X + 385 p.

Commentaire très curieux à consulter, qui tient à la fois de l'exégèse du moyen âge et de celle de l'école critique. Beaucoup d'observations ingénieuses et originales, à côté de prouesses de subtilité. Pourquoi l'auteur a-t-il choisi l'hébreu pour exprimer sa pensée? On ne le découvre pas.

ס' מרגניתא שפירא Biographie de Natan Spira de Horodno, par B. Friedberg. Drohobycz, impr. Zupnik, 1899 ; in-8° de 16 p.

עת ספוד Aide pour les oraisons funèbres, par S. Klein. Faks, impr. Rosenbaum, 1898 ; in-8° de 36 ff.

פסוקי דזמרא The classified Psalter, arranged by subjects ; the hebrew text with a new english translation on opposite pages by J. D. Eisenstein. New-York [impr. A Ginsberg], 1899 ; in-8° de XVI + 123 p.

ציון וירושלם Recueil consacré à la publication des manuscrits qui se trouvent à Jérusalem, ed. par Isaac M. Badhab. 1re année. Jérusalem, impr. Fromkin, 1898 ; in-4° de 54 p.

קבוצת מכתבים Recueil de lettres relatives à la colonisation de la Pales-

tine adressées à diverses personnes par Calonymos Zeev Wisotzki. Varsovie, impr. Schuldberg, 1898 ; in-8° de VIII + 336 p. + un portrait de l'auteur.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften. Bd. VIII, Jahrgang XIV (1898). Berlin, impr. Itzkowski, 1898 ; in-8° de XVI + 74 + 12 + 4 + 7 p.

Contient : 1° אגרת מחלת, récit très émouvant et détaillé des souffrances supportées par les Juifs de Prague pendant la guerre de la Succession d'Autriche, particulièrement en 1741. L'auteur en est un certain Beçalel, fils de Moïse, fils de Jacob Halévi. L'éditeur, M. Freimann, a enrichi cette relation d'une introduction très instructive et de notes sobres et précises ; — 2° Récits des persécutions subies par la communauté juive de Worms, en 1636, en judéo-allemand, éd. par J. Lœwenstein ; — 3° Selihah, élégie composée sur la mort des Juifs de Lunteschitz, tués par les Suédois en 1656, éd. par M. Brann ; — 4° Deux lettres en hébreu de Zacharias Frankel, éd. par S. Bernfeld.

קונטרת עטרה ליושנה Consultations rabbiniques par Baruch Elie Wessel. Bonyhad (Hongrie), impr. Rubitschek, 1897 ; in 8° de 12 ff.

רבני מינסק וחכמיה Biographie des rabbins et savants de Minsk, par B. M. Eisenstadt. Wilna, Romm, 1899 ; in-8° de 72 p.

ס' רצון ישראל Novelles sur le sabbat, la circoncision et les tefillin, par Israel Simha. Munkacs, impr. Kohn et Klein, 1899 ; in-8° de 22 ff.

ש'ו'ת ידי משה Consultations rabbiniques de Moïse Samuel Horwitz. Petrokow, impr. Pinski, 1898 ; in-4° de 155 p.

שאריית ישראל Poésies par V. A. Israel. New-York, impr. Just, 1898 ; in-12 de 60 p.

ס' השטרות Sefer Haschetaroth. Dokumentenbuch von R. Jehuda ben Barsilai aus Barcelona, nach der einzigen Handschrift in Oxford zum ersten Male hrsgg. u. erläutert von S. J. Halberstam. Berlin, impr. Itzkowski, 1898 ; in-8° de 152 p. (Publication de la Société *Mekitze Nirdamim*).

ס' שמחת הנפש Livre de morale en judéo-allemand, refondu et enrichi du משיבת הנפש, par J. Krausz ; suivi de בן משכיל de Lewinger. Faks, impr. Rosenbaum, 1898 ; in-8° de 101 + 20 p.

ס' שערי אורה ושמחה Dissertations théologiques, par T. J. Reines. Wilna, Romm, 1899 ; in-8° de XV + 71 p.

ס' שפתי חכמים Commentaire sur le Talmud Berachot, Raschi, Tossafot, Alfasi, Ascher b. Yehiel (Rosch) et Salomon b. Adret (Raschba), avec la reproduction des textes visés par le Talmud et ces rabbins, par Abraham Herczl. 1re partie. Presbourg, impr. Alkalay. 1899, in-f° de 81 ff.

ס' תולדות ישראל Histoire des Israélites par H. W. Jawitz. 3e partie. Wilna, impr. Schuldberg, 1898 ; in-8° de 55 p. (Les deux premières parties ont paru, en 1894-6.)

L'ouvrage se lit avec beaucoup d'intérêt ; l'auteur ne suit pas le sentier battu des historiens de profession et ne se préoccupe pas des exigences de la méthode critique, mais il fait preuve d'une science très étendue et présente les faits avec aisance, selon un plan bien ordonné.

ס' תורת העמים Lois universelles qui constituent la « crainte de Dieu », sans nom d'auteur. Munkacs, impr. Kohn et Klein, 1899 ; 16 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

ADDIS (W.-E.). The documents of the Hexateuch, translated and arranged in chronological order with introduction and notes. Vol. II. : The deuteronomical writers and the priestly documents. Londres, Nutt, 1898; gr. in-8° de x + 485 p.

ADLER (Cyrus) et CASANOWICZ (I.-M.). Biblical antiquities. A description of the exhibit at the Cotton states international exposition, Atlanta, 1895. Washington, Government printing office, 1898 ; in-8° de p. 945-1023 + 46 planches (Extrait du Report of the U. S. National Museum for 1896, Smithsonian Institution).

BACHER (Wilhelm). Die Agada der palästinensischen Amoräer. Dritter Band : Die letzten Amoräer des heiligen Landes (Vom Anfange des 4. bis zum Anfange des 5. Jahrh.). Strasbourg, Trübner, 1899 ; in-8° de XII + 803 p.

M. Bacher est un heureux homme : il a pu planter le drapeau sur l'édifice dont il a poursuivi l'achèvement avec une patience et une conscience dont lui seul a le secret. Voilà donc maintenant un répertoire complet des opinions des rabbins de l'époque talmudique en matière de théologie, d'exégèse et de morale. La somme de travail que représente un tel monument, seuls peuvent l'évaluer ceux qui en ont étudié telle partie infime. Et non seulement rien n'y manque, mais tout y est d'une sûreté parfaite ; voilà enfin un guide auquel on peut se fier sans crainte. Nous nous reprocherions de parler au pied levé aujourd'hui de ce volume, qui forme le couronnement de l'œuvre ; nous y reviendrons à loisir. Nous voudrions seulement aujourd'hui exprimer notre reconnaissance à l'auteur pour l'attention qu'il a accordée au vœu que nous exprimions ici en rendant compte du tome précédent. M. Bacher laisse entendre qu'il donnera peut-être un jour un répertoire analogue de ce qui, dans ces matières, est présenté dans le Talmud et les Midraschim d'une manière anonyme. M. Bacher dit avec raison que beaucoup de ces dires anonymes ne le sont parfois que parce qu'on a laissé tomber le nom des auteurs, et que si on avait la patience de feuilleter les cinq volumes de son *Agada*, on découvrirait les auteurs responsables de ces opinions décapitées par la faute des copistes ou des compilateurs. Mais ces réserves faites, il n'en reste pas moins que le champ de ces traditions impersonnelles est encore très grand, en particulier dans les baraïta, et ce ne sont pas les moins intéressantes pour l'histoire de la pensée juive. C'est pourquoi nous insistons encore une fois pour que notre savant collaborateur et ami ne nous laisse plus rien à désirer : nul ne saurait s'acquitter de cette tâche avec plus de succès, et en exauçant notre vœu, il acquerra un nouveau titre à la reconnaissance du public savant.

BAETHGEN (Fr.). Hiob, deutsch mit kurzen Anmerkungen. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1898 ; in-8° de XX + 98 p.

BARTON (W.-E.). The Psalms and their story. 2 vol. Boston, Pilgrim Press, 1898 ; in-12 de XII + 249 + IX + 267 p.

BASSI (D.). Mitologie orientali. I. Mitologia Babilonese-Assyra. Milan, U. Hoepli, 1899 ; in-12 de XV + 219 p.

BECK (J.-C.). Erklärung der Propheten Micha u. Joel, nebst einer Einleitung in die Prophetie, hrsgg. von J. Lindenmeyer. Gütersloh, Bertelsmann, 1898 ; in-8° de VII + 246 p.

Beck (J.-C.). Erklärung der Propheten Nahum u. Zephanja, nebst einem prophet. Titelbild der Zukunft, hrsgg. von H. Gutscher u. J. Lindenmeyer. Gütersloh, Bertelsmann, 1899 ; in-8° de vi + 168 p.

Ben Elieser. Die Judenfrage u. der socialistische Judenstaat. Berne, Steiger, 1898 ; in-8° de 68 p.

Benzinger (I.). Die Bücher der Könige erklärt. Mit 9 Abbildungen im Text, ein Plan des alten Jerusalem u. eine Geschichtstabelle. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899 ; gr. in-8° de xxiii + 216 p.

Bericht (Siebzehnter) über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, mit einer Beilage : « Zur Erinnerung an Steinthal ». Vorangeht : Maimuni's Neumondsberechnung, Theil II., von E. Baneth. Berlin, impr. Itzkowski, 1899 ; in 4° de p. 31-62 + 15 p.

Berkowitz (H.). Kiddush or Sabbath sentiment in the home. With special illustrations by Katherine M. Kohen. Philadelphie, 1898 ; in-12 de 70 p.

Berliner (Abr.). Aus meiner Bibliothek. Beiträge zur hebr. Bibliographie u. Topographie. Francfort, Kauffmann, 1898 ; in-8° de 77 + xxxv p.

Bernfeld (S.). Das Buch der Bücher. Populär-wissenschaftlich dargestellt. Berlin, Cronbach, 1898 ; in-8° de vii + 298 p.

Bertholet (A.). Das Buch Hesekiel erklärt. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de xxvi + 259 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsgg. von Karl Marti. : XII. Abth.).

Bertholet (A.). Zu Jesaja 53. Ein Erklärungsversuch. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899 ; in-8° de 32 p.

Blanckenhorn (M.). Das Todte Meer u. der Untergang von Sodom u. Gomorrha. Mit einer Karte u. 18 Bildern. Berlin, Reimer, 1898 ; gr. in-8° de 44 p.

Blau (L.). Das altjüdische Zauberwesen (voir Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest).

Bliss (F.-J.). Excavations at Jerusalem, 1894-1897. Plans and illustrations by A. C. Dickie. Londres, Palest. Exploration Fund, 1898 ; in-8° de 390 p.

Boehmer (J.). Reich Gottes u. Menschensohn im Buche Daniel. Ein Beitrag zum Verständniss seines Grundgedankens. Leipzig, Deichert, 1898 ; gr. in-8° de vii + 216 p.

Böttcher (K.). Aus geweihten Landen. Studienfahrten durch Palästina, Syrien u. d. Sinai-Halbinsel. Leipzig, Franke, 1898 ; in-8° de x + 212 p.

Breslauer (E.). Sind originale Synagogen-u. Volks-Melodien bei den Juden geschichtlich nachweisbar? Vortrag. Leipzig, Breitkopf et Härtel, 1898 ; in-12 de 76 p.

Briggs (Ch.-A.). The general introduction to the study of Holy Scripture. New-York, Scribner, 1899 ; in-8° de xxii + 688 p.

Brown (R.). Semitic influence in hellenic mythology, with special reference to the recent mythological works of F. Max Müller and Andrew Lang. New-York, Scribner, 1898 ; in-8° de 228 p.

BUCHHOLTZ (A.). Geschichte der Juden in Riga bis zur Begründung der Rigischen Hebräergemeinde im Jahre 1842. Herausgg. von der Gesellschaft für Geschichte u. Alterthumskunde der Ostseeprovinzen Russlands. Riga, Kimmel, 1899; in-8° de IV + 161 p.

BUHL (F.). Die sociale Verhältnisse der Israeliten. Berlin, Reuther et Reichard, 1898; in-8° de 130 p.

BURROWS (W.-O.) Amos. With introduction, notes and map. Londres, Revingtons, 1898; in-8° de 90 p.

CASTELLI (David). Gli Ebrei. Sunto di storia politica e letteraria. Florence, Barbera, 1899; in-8° de XVI + 465 p.

Nul ne s'entend mieux que M. D. Castelli à vulgariser les résultats de la science; cela tient à ce que lui-même est un savant des mieux outillés. La partie de l'histoire post-biblique, que nous avons seule lue — avec le plus grand plaisir — est traitée avec un art consommé et, surtout pour l'époque ancienne, une sûreté impeccable: l'essentiel y est dit en termes brefs et expressifs, les faits sont bien groupés et exposés. Le moyen âge, comme on devait s'y attendre, y est raconté un peu trop rapidement; quelques erreurs par-ci par-là. Mais ce sont là taches de peu d'importance qui n'enlèvent rien au rare mérite de l'ouvrage.

CHAIKIN (Avigdor). The celebrities of the Jews. Part I. (70-1290). Sheffield, Pawson et Brailsford, 1899; in-8° de VIII + 219 p.

CHAUVIN (C.). Leçons d'introduction générale, théologique, historique et critique aux divines Écritures. Paris, Lethielleux, 1898; in-8° de IX + 656 p.

CHEYNE (T.-K.). Jewish religious life after the exile. New-York, Putnam's sons, 1898; in-12 de XXI + 270 p.

CHEYNE (T.-K.) and BLACK (J.-S). Encyclopædia biblica, a dictionary of the Bible. In 4 vol. Vol. I. New-York, Macmillan, 1898; in-8°.

[CHWOLSON (M. Daniel)]. Recueil des travaux rédigés en mémoire du jubilé scientifique de M. Daniel Chwolson, professeur émérite à l'Université de Saint-Pétersbourg. 1846-1896. Berlin, S. Calvary, 1899; in-8° de IV + 267 p.

Contient, entre autres, les mémoires suivants: A. Büchler: Zur Geschichte des Tempelcultus in Jerusalem; — A. Epstein: Biblische Textkritik bei den Rabbinen; — David de Gunzbourg: Le premier livre imprimé en hébreu; — W. Bacher: Beiträge zur semitischen Sagenvergleichung bei Moses Maimuni; — C.-D. Ginsburg: On the relationship of the so-called Codex Babilonicus of A.-D. 916 to the eastern recension of the hebrew text; — A. Merx: Psalm IX u. X und andres (*sic*) Maccabaeische.

M. le baron David de Gunzbourg, qui a pris l'initiative de la publication de ce recueil et qui y a contribué par une étude des plus remarquables et des mieux fouillées, nous prie d'insérer les lignes suivantes: « Au cours de mon travail sur *le Premier livre imprimé en hébreu*, publié en l'honneur de mon vieil ami M. Daniel Chwolson dans le לחם חמודות לאיש חמודות, j'ai été amené à parler de l'abbé Thomas Valperga de Caluso. — Je ne pouvais m'expliquer l'abréviation M^re^ qui précède son nom dans un document daté de 1803; je vois maintenant qu'il faut lire M^re^ = Monsignore. — Il convient d'ajouter que c'est le même qui a fait imprimer en 1783, par les soins de De Rossi, chez le fameux Bodoni, directeur de l'Imprimerie Royale de Parme, un livre sur les éléments de la langue *cophte ou égyptienne*. Déjà auparavant (1781) il avait apporté à l'ouvrage intitulé: *I Piemontesi illustri*,

paru à Turin chez Brido en 2 vol., sa contribution sous forme d'un éloge de l'érudit Bussi, évêque d'Aleria. Cf. *Voy. en Italie* de M. de La Lande. 3e éd., Gen., 1790, I, p. 198 et 458. »

Cohn (N.). Die Zaraath-Gesetze der Bibel nach dem Kitab al-Kafi des Jusuf ibn Salamah. Ein Beitrag zur Pentateuchexegese u. Dogmatik der Samaritaner. Francfort, Kauffmann, 1899 ; in-8° de 54 + xviii p.

Cook (Stanley-A.). A glossary of the aramic inscriptions. Cambridge, University Press, 1898 ; in-8° de viii + 127 p.

Cornill (C.-H.). Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Leipzig, Harrassowitz, 1899 ; in-8° de 326 p.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiæ Litterarum Caesareæ Vindobonensis. Vol. XXXVII. Vienne, Tempsky, 1898 ; gr. in-8° de liv + 152 p. (Flavii Josephi opera ex versione latina antiqua edidit, commentario critico instruxit, prolegomena indicesque addidit Carolus Boysen. Pars VI. De Judæorum vetustate sive contra Apionem libri II).

Dalman (Gustav). Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüd. Schrifthums und der aramäischen Sprach erörtert. I. Band : Einleitung u. wichtige Begriffe. Leipzig, Hinrichs, 1898 ; gr. in-8° de viii + 319 p.

Voir plus haut, p. 156.

Dalman (G.). Messianische Texte aus der nachkanonischen Litteratur. Leipzig, Hinrichs, 1898 ; in-8° de 31 p.

Davies (T.-Witton). Magic, divination, and demonology among the Hebrews and their neighbours. Londres, J. Clarke [1899] ; in-8° de xvi + 130 p.

Duperrut (F.). Qu'est-ce que la Bible? Paris, Fischbacher, 1899 ; in-8° de 20 p.

Eckstein (A.-D.). Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg. Bamberg, 1898 ; in-8° de 8 + 328 p.

Feilchenfeld (L.). Rabbi Josel von Rosheim. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland im Reformationszeitalter. Strasbourg, Heitz, 1898 ; in-8° de 211 p.

Frankenberg (W.) Die Sprüche, übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1898 ; gr. in-8° de 170 p. (Handkommentar zum Alten Testament hrsgg. von W. Nowack. II. Abtheilung, Die poet. Bücher, 3. Bd, 2. Th.).

Frankl-Grün (A.). Geschichte der Juden in Kremsier mit Rücksicht auf die Nachbargemeinden. 2. Theil (1848-1898). Francfort, Kauffmann, 1898 ; in-8° de 179 p.

Fresco (M.). Histoire des Israélites, depuis le retour de la captivité de Babylone jusqu'à nos jours. Constantinople, chez l'auteur à Galata, [1898] ; in-8° de 96 p.

De sérieux efforts sont poursuivis depuis quelque temps pour introduire, dans l'enseignement des écoles primaires israélites, l'histoire du judaïsme

depuis le retour de l'exil babylonien jusqu'à nos jours. L'*Alliance israélite universelle*, qui entretient des établissements d'instruction publique en Orient, a fait entrer dans le programme des études cette science qui, en dehors de son intérêt propre, peut être un excellent ferment de moralisation et de régénération. Mais dans les pays où l'on parle français, ce dessein se heurte à la pénurie de manuels élémentaires. L'histoire populaire de Graetz est trop volumineuse, celle de M. Théodore Reinach est plutôt un livre de lecture et ne se prête pas à des leçons que l'écolier puisse apprendre par cœur. Pour combler cette lacune, deux instituteurs de l'Alliance se sont mis à l'œuvre, M. Cohen, dont nous avons déjà parlé, et M. Fresco. — Rien n'est plus difficile que de condenser en quelques pages la matière de plusieurs volumes; il faut savoir dégager l'essentiel de l'accessoire, rejeter délibérément le fatras, et disposer le tout dans un cadre qui n'ait en apparence rien d'artificiel. A la vérité, une telle entreprise ne saurait être menée à bonne fin que par un historien de profession, dominant tous les détails, en possession, sinon d'une philosophie de cette histoire, tout au moins du fil conducteur qui permet de s'y mouvoir sans danger. — Autre qualité requise : il faut une certaine expérience pédagogique pour trouver la forme concise, simple, claire, à la portée du lecteur enfantin. M. Fresco ne s'est pas mal tiré de ces difficultés, et sa petite histoire mérite, en attendant mieux, d'être placée entre les mains des écoliers. Comme l'auteur ne manquera pas de procéder bientôt à une nouvelle édition, ce que nous lui souhaitons, nous nous permettrons de lui présenter quelques observations, qu'il pourra mettre à profit. Ce qui frappe tout d'abord dans ce livre d'histoire, c'est l'absence presque complète de dates : Simon Macchabée est nommé chef des Juifs, Jean Hyrcan lui succède, Pompée arrive en Judée, Hérode monte sur le trône, les Romains s'emparent du pays, quand ? l'élève est réduit à l'ignorer, il doit lui suffire de savoir que ces divers événements se placent entre le IIe siècle et l'an 70, seuls points de repère indiqués. On devine les confusions auxquelles donne lieu une pareille imprécision. L'auteur lui-même en a été victime. P. 25, par exemple, il s'exprime ainsi : « Archélaüs fut exilé par l'empereur (lequel ?) et la Judée fut réduite en province romaine et administrée par un gouverneur romain. Mais les gouverneurs romains (lesquels ? tous ?) persécutèrent les Israélites, parce que ceux-ci ne voulaient pas permettre qu'une statue quelconque, même celle de l'empereur (lequel ?), fût placée dans le temple de Jérusalem. » Notez que justement, pour le fait dont il est ici parlé, le gouverneur (*sic*) prit, au contraire, la défense des Juifs contre l'empereur — Caligula — et que pas une seule fois, ni avant, ni après ce gouverneur — Petronius — pareil ordre ne fut donné ni par les procurateurs ni par l'empereur. L'auteur aurait eu la préoccupation de dater l'événement auquel il pensait, qu'il aurait vu du même coup que ce fait ne se produisit qu'en la circonstance — Mais continuons : « En Egypte aussi les Israélites endduraient (quand et depuis quelle époque ?) de pareilles persécutions. Ils y étaient très nombreux et jouissaient des mêmes droits que la population grecque. La situation prospère de la communauté juive d'Alexandrie excita la jalousie des Grecs, et les persécutions commencèrent. La foule se précipita *un jour* (quand ?) dans le quartier des Juifs, pillant leurs biens et les massacrant. En même temps le gouverneur de l'Egypte leur *défendit de suivre leur religion sous peine de mort* (?.— pure imagination de l'auteur). Alors les Israélites envoyèrent à Rome auprès de l'empereur (lequel ?) trois députés pour le supplier de faire cesser ces persécutions. » Qui s'aviserait, à moins d'être prévenu, qu'il est ici question du même fait que plus haut : de l'ordre donné par Caligula de l'adorer comme un dieu, et que tout ce paragraphe se rapporte à un seul et même épisode ? Une date et un nom propre eussent suffi pour débrouiller ce chaos. — Même dédain pour les noms propres. On a déjà vu dans les passages que nous venons de citer la manière de l'auteur : « un gouverneur », « un empereur », alors qu'il eût été si simple d'ajouter : Petronius, Caligula. Nous pourrions en fournir d'autres exemples à foison. Cette suppression des noms propres

est-elle inspirée par des considérations pédagogiques ? Il nous semble, au contraire, que les noms propres font office de *patères* auxquels s'accroche facilement la mémoire. — Défaut plus grave : rarement le récit est éclairé par la moindre observation qui en précise la signification. L'auteur trouve utile d'accumuler au hasard des détails insignifiants sur la révolte des Macchabées, d'apprendre à l'élève, par exemple, que Juda vainquit tour à tour les Iduméens, les Ammonites, les Philistins; mais il oublie de déterminer le caractère de cette insurrection, de telle sorte que l'écolier ne saura jamais que la révolte a été motivée par la persécution religieuse et que les combattants ont lutté pour reconquérir la liberté de leur culte. — Puisque nous sommes en veine de conseils, nous inviterons M. F. à se défier de l'exagération. « Les livres de Josèphe sont, nous dit-il, écrits en grec dans un style clair et élégant. » Les hellénistes n'en sont pas si sûrs. « Les Juifs de France habitaient les campagnes et vivaient du produit des champs et des vignes qu'ils cultivaient. » Nous savons d'où M. F. a tiré ce renseignement; seulement l'auteur dont il s'inspire n'a pas présenté cette conjecture sous cette forme tranchante, et si l'hypothèse peut se défendre, c'est pour certains siècles. Même procédé quand l'auteur parle de Philippe Auguste (ici, au moins, une date : XIIIe *siècle*, seulement les faits visés par notre historien ont eu lieu au XIIe *siècle*) : « Quelques années plus tard, Philippe Auguste leur permit de revenir dans ses Etats et quand ils acquirent quelques biens, le roi les expulsa de nouveau (?). Il traitait les Juifs comme des éponges qu'il fallait laisser gonfler pendant quelques années pour les exprimer ensuite au profit du trésor. » M. F. a appliqué à un seul et même roi l'image dont M. Théodore Reinach ne s'est servi que pour représenter la politique *générale* des rois et seigneurs français. En fait, justement Philippe Auguste est celui qui a donné à l'établissement des Juifs et à leurs opérations commerciales une sanction légale. — Nous pourrions multiplier ces critiques; celles que nous avons exposées montreront à l'auteur qu'il lui reste à perfectionner son œuvre pour la rendre plus utile encore.

FREUDENTHAL (J.). Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden u. nichtamtlichen Nachrichten. Leipzig, Veit, 1898; gr. in-8° de XVI + 304 p.

FREY (J.). Tot, Seelenglaube u. Seelenkult im Alten Israel. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung. Leipzig, Deichert, 1898; gr. in-8° de VIII + 244 p.

FRIEDLAENDER (M.). Der vorchristliche jüdische Gnosticismus. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1898; in-8° de X + 123 p.

FROMER (J.). Maimonides Commentar zum Tractat Middoth. Breslau, 1898; in-8° de XV + 31 p.

GALL (A. von). Die altisraelitischen Kultstätten. Giessen, Ricker, 1898; in-8° de VIII + 160 p. (III. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft).

Gesellschaft für Sammlung u. Conservirung von kunst-und-historischen Denkmälern des Judenthums. Zweiter Jahresbericht, 1897. Mit dem wissenschaftl. Beitrage : Das Judenthum u. die bildenden Künste, von Ober-Rabbiner Dr Moritz Güdemann. Vienne, à la société, 1898; in-8° de 69 p.

GIBSON (E.-C.-S.). The book of Job. Londres, Methuen, 1899 ; in-8° de 266 p.

GOLDSCHMIDT (Lazarus). Der Traktat Sukkah, übersetzt nach der ersten zensurfreien Ausgabe (Venedig 1520-23), mit Berücksichtigung der neue-

ren Ausgaben, nebst kurzen Erklärungen. Berlin, Calvary, 1898 ; in-4° de 216 col. (Der babylonische Talmud, III. Band, 1. Lieferung).

GOTTHEIL (Gustav). Sun and shield. A book of devout thoughts for everyday use. New-York, Brentano, sans date ; in-12 de xx + 466 p.

GUNNING. Jesaja XL-LXI. Rotterdam, Bredié, 1898 ; gr. in-8° de 56 p.

GUY-VALVOR (Pseudonyme?). Les Israélites et le judaïsme en Occident. Paris, impr. H. Bouillant, 1898 ; in-18° de 85 p.

En somme, malgré des erreurs, très bon coup d'œil sur l'histoire des Juifs en Occident.

HARTUNG (K.). Der Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1898 ; gr. in-8° de VII + 169 p. (Biblische Studien hrsgg. von O. Bardenhewer. 3. Bd, 4. Heft).

HENRY (A.-B.). Les difficultés critiques et historiques du livre de Daniel (thèse). Cahors, impr. Coueslant, 1898 ; in-8° de 178 p.

HERKENNE (H.). De veteris latinæ Ecclesiastici capitibus I-XLIII. Una cum notis ex eiusdem libri translationibus æthiopica, armeniaca, copticis, latina altera, syro-hexaplari depromptis. Leipzig, Hinrichs, 1899 ; in-8° de VI + 268 p.

HIRSCH (Samson-Raphael). The nineteen letters of Ben Uziel, being a spiritual presentation of the principles of Judaism, translated by Bernard Drachman. New-York, Funk et Wagnalls, 1899 ; in-8° de XXXVII + 222 p.

HOCART (J.). La question juive. Cinq conférences, avec un appendice sur la charité juive. Paris, Fischbacher, 1899 ; in-8° de 242 p.

HOLZHEY (C.). Das Buch der Könige (Reg. III. IV.). Untersuchung seiner Bestandteile u. seines litterarischen u. geschichtlichen Charakters. Munich, Lentner, 1899 ; in-8° de 63 p.

HOLZINGER (H.). Genesis. Fribourg-en-Brisgau, 1898 ; in-8° de XXX + 278 p. (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. von Karl Marti. Abtheilung I).

HÜHN (E.). Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, historisch-kritisch untersucht u. erläutert, nebst Erörterung der alttestamentl. Citate u. Reminiszenzen im Neuen Testamente. I. Theil : Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüd. Volkes. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899 ; gr. in-8° de XIV + 165 p.

HUMMELAUER (F. von). Das vormosaische Priesterthum in Israel. Vergleichende Studie zu Exodus u. I Chron. 2-8. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1899 ; in-8° de VII + 106 p.

Jahresbericht (V.) der israelitisch-theolog. Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1897-1898. Voran geht : Strophenbau u. Responsion. Neue Beiträge von D. H. Müller. Vienne, Israel.-theolog. Lehranstalt, 1898 ; in-8° de 109 p.

Jahres-Bericht des jüd.-theolog. Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht : Interpretation des II. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin, Heft II., von J. Lewy (en hébreu). Breslau, impr. Schatzky, 1899 ; in-8° de p. 45-61 + 12 p.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1897-98. Voran geht : Das altjüdische Zauberwesen von Prof. Dr Ludwig Blau. Budapest, 1899 ; in-8° de VIII + 168 + 32 p.

Il y a plaisir à prendre M. B. pour cicerone dans l'exploration du Talmud, il en connaît admirablement les détours. Si, en route, on est tenté de discuter ses explications, on n'en admire pas moins l'étendue de son savoir. Dès que nous en aurons le loisir, nous reprendrons en détail, en le suivant pas à pas, l'étude des nombreuses questions qu'il a abordées en ce volume et qui sont à l'ordre du jour depuis qu'on étudie le Talmud, non plus seulement pour l'édification et la jurisprudence, mais comme un document humain d'une époque ancienne où les sentiments populaires étaient à fleur de terre.

Journal of the American oriental Society ed. by George F. Moore. Nineteenth vol., second half. New Haven (Connecticut), the American oriental Society, 1898; in-8° de 200 p. — Twentieth volume, first half. 1899; in-8° de 208 p.

Dans le premier de ces volumes, seul intéresse nos études l'article de M. George F. Moore sur Schamgar et Sisera. Dans le second nous relevons ceux de : 1° MM. Morris Jastrow Jr., Dust earth and ashes as symbols of mourning among the ancient Hebrews ; — Charles C. Torrey, The site of Bethulia ; — W. Scott Watson, A samaritan ms. of the hebrew Pentateuch written in A. H. 35.

Kahle (P.). Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum Samaritanischen Pentateuchtargum. Leipzig, Harrassowitz, 1898 ; in-8° de 58 p.

Kahn (Léon). Les Juifs de Paris pendant la Révolution. Paris, Ollendorff, 1899 ; gr. in-8° de 369 p.

M. Léon Kahn avait déjà mérité notre reconnaissance pour ses excellents travaux sur la communauté israélite de Paris; il a trouvé le moyen de se surpasser. Le présent volume que nous annonçons est une œuvre de premier ordre, dont la lecture s'impose non seulement à tous les Israélites, mais aux historiens de la France et malheureusement aux savants qui étudieront plus tard les maladies psychologiques des peuples. M. L. K. s'est attaqué à l'époque la plus importante de l'histoire du Judaïsme, celle qui a décidé de ses destinées futures, la Révolution française. Comment a été obtenue cette reconnaissance des droits civiques des Juifs dans notre pays, chacun croyait le savoir pour avoir lu le *Moniteur officiel*, les factums de l'abbé Grégoire, de Michel Beer, et quelques autres écrits de circonstance. Mais quelles étaient les résistances qu'il fallut vaincre pour atteindre à ce résultat, quelle était l'opinion des différents partis, quels efforts durent déployer les hommes courageux et libéraux qui défendirent alors la cause de la justice, c'est ce qu'on ne savait que très imparfaitement, car, pour s'en rendre compte, il aurait fallu s'enfoncer dans la lecture des innombrables journaux et pamphlets qui parurent dans cette période troublée. Il fallait plus encore, et c'est ce que Taine lui-même n'a pas suffisamment compris, il fallait faire la critique de ces représentants de l'opinion, déterminer la valeur des témoignages. C'est ce travail qu'a accompli M. L. K. au prix des plus pénibles recherches et des plus fatigantes lectures. Le succès a couronné ses efforts ; il se manifeste dans la confiance qu'inspirent immédiatement la rigueur et la sûreté de ses informations, la fermeté et la précision de ses jugements. Le style même de l'auteur ajoute à l'intérêt du récit ; la vivacité, le trait, la fine raillerie, l'absence de considérations prétentieuses, font lire comme un roman ces pages qui deviendraient si facilement arides. Les trouvailles faites par M. L. K. ne se comptent pas, les curiosités foisonnent, les chapitres d'une piquante originalité abondent ; mais ce qui, à nos yeux constitue l'intérêt essentiel de ce volume, c'est le tableau de l'opposition des partis à la mesure réclamée par les esprits libéraux du temps. Il faut lire tous les

moyens auxquels recoururent les « rétrogrades », les calomnies infâmes ou grotesques lancées par certains organes de la presse contre les « judaïsants » d'alors, les vilenies débitées sur le compte de ceux qu'on baptisait « rabbins », « juifs » uniquement parce qu'ils avaient la hardiesse de s'élever au-dessus des passions savamment entretenues. On croirait entendre les clabauderies qui retentissent aujourd'hui à nos oreilles et qui, il faut le noter, sortent toujours des mêmes rangs. Mais nous ne voudrions pas déflorer l'article qu'un de nos collaborateurs nous a promis sur l'ouvrage de M. L. K. Nous tenions seulement à amorcer la curiosité de nos lecteurs et à leur recommander cette œuvre remarquable qui doit figurer dans toutes les bibliothèques et être méditée par ceux qui ont le souci de la cause de la liberté et de la justice.

KENNEDY (J.). Studies in hebrew synonymes. Londres, Williams et Norgate, 1898 ; in-8° de XI + 143 p.

KIRCHHOFF (A.). Palästinakunde zur Erläuterung der bibl. Geschichte. Halle, Buchhandlung d. Waisenhauses, 1898 ; gr. in-8° de 44 p.

KITTEL (R.). Zur Theologie des Alten Testaments. I. Das Alte Testament u. d. heutige Theologie. — II. Jesaja 53 u. der leidende Messias im Alten Testament). Leipzig, Hinrichs, 1898 ; gr. in-8° de 31 p.

KOESTSVELD (C.-E. van). Die Frau in der Bibel. Trad. du hollandais par Kohlschmidt. Leipzig, Lansa, 1898 ; in-8° de 334 p.

KOHUT (A.). Geschichte der deutschen Juden. Ein Hausbuch für die jüdische Familie (In 10 Lifer.). I. Lifer. (p. 1-84). Berlin, Deutscher Verlag, 1898 ; in-8°.

KÖNIG (Ed.). The Exiles' book of consolation contained in Isaiah XL-LXVI, translated from the german by Rev J. A. Selbie. Edimbourg, Clark, 1899 ; in-8° de VIII + 218 p.

KRENGEL (J.). Das Hausgerät in der Misnah. I. Theil. Francfort, Kauffmann, 1899 ; gr. in-8° de 68 p.

KRONER (Th.). Geschichte der Juden von Esra bis zur Jetztzeit für Volksschulen u. höhere Lehranstalten. Francfort, Kauffmann, 1898 ; in-8° de VIII + 151 p.

LAMBERT (Eliézer). La solidarité sociale d'après la morale juive. Conférence. Paris, impr. Alcan Lévy, 1899 ; in-8° de 20 p.

LANDAU (S.-R.). Unter jüdischen Proletariern. Vienne, Rosner, 1898 ; in-8° de 89 p.

LAUDOWICZ (F.). De doctrinis ad animarum præexistentiam atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Judæorum et Christianorum theologiam vim quandam exercuerint quæstiones. Leipzig, Fock, 1899 ; in-8° de 73 p.

LAZARUS (M.). Die Ethik des Judenthums. Francfort, J. Kauffmann, 1898 ; gr. in-8° de XXV + 470 p.

Un des meilleurs et plus profonds essais auxquels ait donné lieu la morale juive. Nous espérons qu'un de nos collaborateurs en rendra longuement compte, dans un prochain numéro.

LAZARUS (N.-R.). Das jüdische Haus. I. Bd. Berlin, Duncker, 1898 ; in-8° V + 322 p.

LEVY (Alfred). Pâque, source de consolation, de dignité et d'espérance. Sermon. Lyon, impr. Schneider, 1899; in-8° de 18 p.

LÉVY (Isaac). Prière pour tous les sabbats et fêtes de l'année. Paris, Durlacher, 1898; in-12 de 165 p.

LIÉNARD (J.-L.). La religion des patriarches. Étude d'histoire et de théologie bibliques. Cahors, impr. Coueslant, 1899; in-8° de 87 p.

LIPPE (Ch.-D.). Bibliographisches Lexicon der gesammten jüdischen u. theologisch-rabbinischen Literatur der Gegenwart mit Einschluss der Schriften über Juden u. Judenthum. Zehnjäriger resp. 10 jähriger Bücher - u. Zeitschriften - Catalog (1881 bis 1899) neu erschienener und neu aufgelegter älterer Bücher, mit besondere Berücksichtigung aller einschläg. Publicationen u. Bücher nichtjüd. Autoren. Neue Serie: I. Bd. Vienne, Ch. D. Lippe, 1899; gr. in-8° de XXXII + 496 p.

LONARDO (P.-M.). Gli Ebrei a Benevento. Con documenti inediti. Bénévent, impr. Alessandro, 1899; in-8° de 32 p.

LORRIAUX (R.). La prière dans le Pentateuque (thèse). Cahors, impr. Coueslant, 1898; in-8° de 48 p.

LUCAS (A.). The jewish year. A collection of devotional poems for sabbats and holidays throughout the year. Translated and composed. Londres et New-York, Macmillan, 1898; in-8° de XIX + 187 p.

LUEKEN (W.). Michael. Eine Darstellung u. Vergleichung der jüd. u. der morgenländ.-christl. Tradition vom Erzengel Michael. Mit Sachregister, Register der bibl. u. Register der ausserbibl. Citate. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1898; gr. in-8° de X + 186 p.

MADER (J.). Kompendium der bibl. Hermeneutik. Paderborn, Schöningh, 1898; in 8° de VII + 80 p.

MANDL (S.). Der Bann. Ein Beitrag zum mosaisch-rabbin. Strafrecht. Brünn, Epstein, 1898; in-8° de 51 p.

MATHESON (G.). The Bible definition of religion. Londres, Clarke, 1898; in-8° de 86 p.

MEINHOLD (J.). Die Jesajaerzählungen Jesaja 36-39. Eine historisch-kritische Untersuchung. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1898; gr. in-8° de 104 p.

MEINHOLD (J.). Jesaja u. seine Zeit. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1898; in-8° de 46 p.

MEISS (Honel.) Discours prononcé au temple israélite de Nice le 1er jour de Pâque. Nice, impr. Malvano, 1898; in-8° de 24 p.

MÉRITAN (J.). La version grecque des livres de Samuel, précédée d'une introduction sur la critique textuelle. Paris, Maisonneuve, 1898; in-16 de XI + 252 p.

MICHELET (S.). Israels Propheten als Träger der Offenbarung. Vortrag (trad. du norvégien). Fribourg-en-Brisgau, 1898; gr. in-8° de 40 p.

Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde, hrsgg. von M. Grünwald. Heft II., mit einem Anhang: Die Sammlung jüdischer Kultgeräte

im hamburgischen Museum... von J. Brinckmann. Hambourg, à la Société, 1898 ; in-8° de 89 p. — Heft III, 1898 ; in-8° de 90 p.

MONNIN (J.). La jeunesse du roi David. Étude des chapitres I Sam., XVI à II Sam., I (thèse). Paris, impr. des cuvriers sourds-muets, 1898 ; in-8° de 94 p.

MONTEFIORE (C.-G.). Some introductory remarks on the book of Psalms. A lecture delivered at Bradford, october 23rd 1898, S. l. ni d. impr. Women's Printing Society ; 36 p.

MONTEFIORE (C.-G.). The Bible for home reading, ed. with comments and reflections for the use of jewish parents and children. Second part containing selections from the wisdom literature, the Prophets and the Psalter together with extracts from the Apocrypha. Londres, Macmillan, 1899 ; in-8° de XXVII + 799 p.

MORPURGO (G.). Il libro Koheleth. Padoue, 1898 ; in-8° de 59 p.

MÜLLER (D.-H.). Strophenbau u. Responsion. Voir Jahresbericht (V.) der israel.-theol. Lehranstalt.

MÜLLER (D. H.) et SCHLOSSER (J. von). Die Haggadah von Sarajevo, eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters. Nebst einem Anhange von Prof. Dr David Kaufmann. Mit einem Frontispiz in Chromotypie, 38 Lichtdrucktafeln, 18 Textabbildungen u. einem Atlas von 35 Tafeln. Vienne, Hœlder, 1898; 2 vol. in-4°. Textband : IV + 316 p. ; Tafelband, 35 p.

C'est, on peut l'affirmer, la plus belle œuvre artistique consacrée jusqu'ici au moyen âge juif. Nous en parlerons plus longuement dans un prochain numéro. Signalons, dès à présent, l'excellent compte rendu qu'en a publié notre cher collaborateur M. Hartwig Derenbourg dans le *Journal des Savants* (1898).

MÜLLER (S.). Ueberblick über die bibl. u. nachbibl. jüd. Geschichte für d. Oberstufe. Strasbourg, Metzler, 1898 ; in-8° de 52 p.

NACHT (Albert). Einst u. jetzt in der jüd. Wissenschaft. Francfort, Kaufmann, 1899 ; in-8° de 83 p.

Charge à fond de train contre M. A. Epstein, coupable d'avoir critiqué (*Revue*, XXXVI, 222) la méthode et les conclusions de M. Halévy dans son œuvre « colossale » *Dorot Harischonim*.

NEILE (Th. W.). Readings from the Pentateuch. Vol. 2. Exodus. Londres, Bemrose, 1898 ; in-8° de 398 p.

NOVATIANI Epistula de cibis iudaicis, hrsgg. von G. Landgraf u. C. Weyman. Leipzig, Teubner, 1898 ; in-8° de p. 221-249.

OETTLI (S.). Das Königsideal des Alten Testaments. Greifswald, J. Abel, 1899 ; gr. in-8° de 26 p.

PASSIGLI (Dott. Ugo). Le levatrici e l'arte ostetrica nei tempi biblici. Bologne, impr. Gamberini et Parmeggiani, 1898 ; in-8° de 26 p. (Extr. dal Bollettino della Societa Bolognese delle Levatrici).

PASSIGLI (Dott. Ugo). Un' antica pagina d' igiene alimentare. Florence, typogr. dell' Annunzio, 1896 ; in-8° de 82 p.

PASSIGLI (Dott. Ugo). An po' d'igiene del passato. La nettezza del corpo e

delle vestimenta presso gli Ebrei. Forlì, tip. democratica, 1898 ; in-8° de 17 p. (Estr. dal Raccoglitore medico, série VI, vol. II, n° 6).

PASSIGLI (Dott. Ugo). Dermosifilopatia biblica. Le malattie venerie presso gli Ebrei. Milan, Tamborini, 1898 ; in-8° de 17 p. (Estr. del Bollettino della Poliambulanza di Milano).

PASSIGLI (Dott. Ugo). L'allattamento. Saggio di pediatria biblica. Bologne, impr. Gamberini et Parmeggiani, 1898 ; in-8° de 21 p. (Estr. dal Bollettino della Società Bolognese delle Levatrici).

PASSIGLI (Dott. Ugo). La prostituzione e le psicopatie sessuali presso gli Ebrei all' epoca biblica. Milan, Tamborini, 1898 ; in-8° de 24 p. (Estratto dal Bollettino clinico- scientifico della Poliambulanza di Milano).

PASSIGLI (Dott. Ugo). Le cognizioni ostetrico-ginecologiche degli antichi Ebrei. Bologne, impr. Gamberini et Parmeggiani, 1898 ; in-8° de 32 p. (Estr. dal Bollettino della Società Bolognese delle Levatrici).

PASSIGLI (Dr Ugo). La donna ebrea. Trieste, typogr. Morterra, 1899 ; in-8° de 18 p. (Extrait du Corriere israelitica, XXXVII).

PAVLY (Jean DE). Manuel du ménage israélite. Lois fondamentales de la religion juive, coordonnées et traduites pour la première fois sur les originaux rabbiniques, en collaboration avec MM. les grands-rabbins Salem Sopher de Cracovie et Hayim-Joseph Haghiz de Smyrne. Orléans, Herluison, 1899 ; in-8° de XIII + 92 p.

Mélange étrange de divagations cabbalistiques, de règles de casuistique et de réclames en faveur du savon du Congo, des pastilles Géraudel, etc.

PAVLY (Jean DE). שלחן ערוך. Rituel du Judaïsme, traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné des notes et remarques de tous (*sic*) les commentateurs, avec le concours de M. A. Neviasky. T. III. Orléans, impr. G. Michau, 1898 ; in-8° de 144 p. — T. IV, *ibid.*, 1899 ; in-8° de 95 p.

PERITZ (I.-J.). Woman in the ancient hebrew cult. In-8° de IV + p. 111-148 (Reprinted from Journal of biblical literature, 1898, part II.).

PETERSEN (J.). Cherubim. Kurze Zusammenstellung der wichtigsten Ansichten u. Erklärungen seit Luther. Güttersloh, Bertelsmann, 1898 ; gr. in-8° de 48 p.

PIEPENBRING (C.). Histoire du peuple d'Israël. Paris, Grassart, 1898 ; gr. in-8° de IV + 730 p.

C'est, croyons-nous, le premier essai de ce genre qu'ait à enregistrer la littérature française. L'*Histoire du peuple d'Israël* de Renan est destinée au grand public ; c'est une histoire suivie, où l'art a une place prépondérante. L'œuvre de M. P. est plutôt un manuel. Le lecteur qui n'a pas le temps de parcourir l'effrayante bibliothèque d'*Einleitung*, d'Introductions à l'Ancien Testament, qui s'est formée depuis un siècle, trouvera ici les dernières hypothèses de la critique biblique. L'histoire politique, sociale, religieuse et littéraire des Israélites y est suivie depuis ses origines jusqu'aux approches de l'ère chrétienne ; au récit se mêle la discussion ; là se montre la personnalité de l'auteur, qui appartient à l'aile droite de l'extrême gauche de l'école critique.

RABOISSON. Judith, la véracité du livre de ce nom devant les documents cunéiformes et les Histoires d'Hérodote. Rome, typ. Polyglotta, 1899 ; in-8° de 396 p.

RAHMER (Moritz). Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, mit den jüdischen Quellen verglichen u. kritisch beleuchtet. 2. Theil : Commentarii in XII prophetas. Heft II. Joel. Berlin, Calvary, 1898 ; in-8° de 18 p.

RASMUSSEN-LENDEGAARD (N.). Profanhistorien i Daniel. Copenhague, Madsen, 1898 ; in-8° de 84 p.

RAWICZ (M.). Der Traktat Kethuboth unter steter Berücksichtigung der französ. Uebersetzung von Rabbinowicz, übertragt u. kommentirt. I. Th. Francfort, J. Kauffmann, 1898; in-8° de XVIII + 261 p. (va jusqu'au f° 54 *b*).

REGEFFE (A.). La secte des Esséniens. Essai critique sur son organisation, sa doctrine, son origine (thèse). Lyon, impr. Vitte, 1898 ; in-8° de 104 p.

Regesty i nadpissi. Svod materialov dlia istorii Evreev v Rossii (Regestes de l'histoire des Juifs en Russie). Saint-Pétersbourg, A. Rabinovitch, 1896-1898; gr. in-8° de p. 1-334.

RIEDEL (W.). Die Auslegung des Hohenliedes in der jüd. Gemeinde u. der griech. Kirche. Leipzig, Deichert, 1898 ; in-8° de 120 p.

RIESSLER (P.). Das Buch Daniel. Textkritische Untersuchung. Stuttgart, Roth, 1899 ; in-8° de VIII + 56 p.

ROBERTSON (J.). The poetry and the religion of the Psalms. Londres, Blackwood, 1898; in-8° de 376 p.

ROI (J. DE LE). Isaak da Costa, der holländische Christ u. Dichter aus Israel. Leipzig, Hinrichs, 1899 ; in-8° de 42 p. (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 26).

RODKINSON (M.-L.). New edition of the babylonian Talmud. Original text edited, corrected, formulated and translated into English. Section Moed (Festival), tracts Yomah and Hagiga. Volume VI. New-York, New Talmud publishing Compagny [1899] ; gr. in-8° de XX + 147 + IV + 54 p. (sans le texte original).

ROSENBERG (J.). המשיח Hebräische Conversations-Grammatik. Kurzgefasstes theoretisch-praktisches Lehrbuch der modernen hebräischen Conversations-und-Schriftsprache, mit chronologisch u. geographisch geordneten Schriftproben u. einem Abriss der hebr. Stenographie. Vienne, A. Hartleben [1898] ; in-8° de VIII + 184 p.

ROSENFELD (Morris). Songs from the Ghetto, with prose translation, glossary and introduction by Leo Wiener. Boston, Copeland et Day, 1898 ; in-8° de 115 p.

M. Rosenfeld a accompli ce tour de force de plier le jargon judéo-polonais aux lois de la versification allemande. Ses poésies touchent et émeuvent; elles atteignent parfois presque au génie. En tout cas, elles font entendre une note nouvelle, saisissante et puissante. M. Leo Wiener, qui les a traduites en anglais, met à même tous les lecteurs de comprendre certains termes du jargon judéo-polonais qui émaillent ces vers étranges d'une beauté si mâle.

RUPPRECHT (Ed.). Wissenschaftliches Handbuch der Einleitung in das Alte Testament. Gütersloh, Bertelsmann, 1898; in-8° de XXIII + 548 p.

SAYCE (A.-H.). Early Israel and the surrounding nations. Londres, Service, 1898 ; in-8° de 338 p.

SAYCE (A.-H.). The early history of the Hebrews. Londres, Macmillan, 1898 ; in-8° de XV + 492 p.

SCHLATTER (A.). Die Kirche Jerusalems vom Yahre 70-130. Gütersloh, Bertelsmann, 1898 ; in-8° de 98 p. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. II. Jahrgang. 1898, 3. Heft.)

Réunit les textes rabbiniques relatifs à l'Église juive.

SCHMID (B.). Das Buch der Sprüche Salomons. Regensburg, Nationale Verlagsanstalt, 1898 ; in-8° de 157 p.

SCHUTZE (Martin). Grammatik der aramäischen Muttersprache Jesu. Berlin, S. Calvary, 1899 ; in-8° de 87 p.

SCHÜRER (Emil). Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Dritte Auflage. II-III Bd. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1898 ; 2 vol, in-8° de 584 + 562 p.

Voir plus haut, p. 151.

SCHWAB (Moïse). La Meghillath Taanith ou Anniversaires historiques. Paris, Durlacher, 1899 ; gr. in-8° (extrait du volume des mémoires présentés au congrès des Orientalistes de 1897).

SEESEMANN (O.). Israel und Juda bei Amos und Hosea, nebst einem Exkurs über Hosea 1-3. Leipzig, Dieterich, 1898 ; in-8° de 44 p.

SELLIN (E.). Serubbabel. Ein Beitrag zur Geschichte der messianischen Erwartung und der Entstehung des Judentums. Leipzig, Deichert, 1898 ; in-8° de 316 p.

SIEGFRIED (C.). Prediger u. Hoheslied, übersetzt u. erklärt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1898 ; in-8° de 126 p. (Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. von W. Nowack. II. Abtheilung. Die poet. Bücher, 3. Band, 2. Theil.)

SMITH (H.-P.). A critical and exegetical commentary on the books of Samuel. Edinbourg, Clark, 1899 ; in-8° de XXXIX + 421 p. (The international critical commentary).

STAERK (W.). Studien zur Religions-u. Sprachgeschichte des Alten Testaments. I. Heft. I. Prolegomena zu einer Geschichte der israelit. Vätersage. — II. Zur Geschichte der hebr. Volksnamen. Berlin, Reimer, 1899 ; in-8° de VI + 96 p.

STAVE (E.). Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. Leipzig, Harrasowitz, 1898 ; in-8° de V + 280 p.

STEIN (Salomon). Geschichte der Juden in Schweinfurt. Zwei Vorträge. Francfort, Kauffmann, 1899 ; in-8° de 56 p.

STOLZ (Joseph) Funeral agenda. Chicago, [1898] ; in-8° de 23 p. Tirage à part.

STRACK (Hermann-L.). Die Sprüche Salomos übersetzt und ausgelegt. Zweite, teilweise neubearbeitete Auflage, Munich, 1899 ; in-8° de 104 p.

Ce volume fait partie du Commentaire sur l'Ancien et le Nouveau Testa-

ment, publié sous la direction de Strack et Zöckler. Il contient une traduction des Proverbes, précédée d'une introduction critique, et accompagnée d'un commentaire qui consiste en notes placées sous la traduction. En outre, chaque morceau est suivi d'une analyse qui en indique le sens général et fixe la valeur des termes principaux qui y sont employés. On sait que les tendances du manuel de Strack et Zöckler tiennent le milieu entre les idées orthodoxes et celles de l'école critique. La disposition de la traduction et du commentaire nous paraît très pratique pour un ouvrage destiné à l'enseignement de la Bible. Les notes sont substantielles et précises. La littérature sur les Proverbes est fournie très complètement. Enfin chaque volume est d'un prix très modéré. Les Proverbes ne coûtent que 3 francs. Quand aurons-nous en français des ouvrages de ce genre ? — M. L.

STREANE (A.-W.). Age of the Maccabees, with special reference to religions literature of the period. Londres, Eyre, 1898; in-8° de 290.

TAYLOR (Charles). Sayings of the jewish Fathers comprising Pirqe Aboth in hebrew and english, with notes and excursuses. Second edition with additional notes and a Cairo fragment of Aquila's version of the Old Testament. Cambridge, University Press. 1897; in-8° de VIII + 2 héliogravures + 192 + 51 p. (Titre hébreu, דברי אבות העולם).

Ce commentaire témoigne de sérieux efforts; le texte est éclairé souvent par des rapprochements instructifs; comme de juste, c'est la partie que j'appellerai théologique qui intéresse le plus l'auteur, et la comparaison qu'il institue entre certaines pensées ou expressions du Pirké Abot et les Evangiles et les épîtres du Nouveau Testament est très instructive. Il manque à M. T. la connaissance des beaux travaux d'Hoffmann sur ce traité; il accepte peut-être avec trop de complaisance les données traditionnelles. Mais, somme toute, l'ouvrage est digne d'éloges.

TORREY (R.-A.). What the Bible teaches : a thorough and comprehensive study of all the Bible has to say concerning the great doctrines of which it treats. New-York et Chicago, Revell, 1898 ; in-8° de 539 p.

Transactions of the jewish historical Society of England. Vol. III. 1896-8. Londres, 1899 ; gr. in-8° de XI + 235 p.

Table des matières : H. Adler, A survey of anglo-jewish history. — Frank Haes, Moyse Hall, bury St-Edmunds, whence its name — what it was — what it was not — Hermann Gollancz. A further paper on Moyse's Hall. — Report of the sub-commitee on Moyse's Hall. — S. Singer, Early translations and translators of the jewish liturgy in England. — Richard Garnett, Address. — Lucien Wolf, American elements in the re-settlement. — Frederick Harrison, Cromwell's Toleration. — David Kaufmann, Rabbi Zevi Ashkenazi and his family in London. — Joseph Jacobs, The typical character of anglo-jewish history. — Lucien Wolf, Menasseh ben Israel's study in London. — S. Levy, Bishop Barlow on the « Case of the Jews ». — J. Jacobs, Aaron, of Lincoln. — Frank Haes, Lincoln, 1898. — C. Tryce Martin, Documents relating to the history of the Jews in the thirteenth century.

WALLACE (E.-S.). Jerusalem the Holy : a brief history of ancient Jerusalem, with an account of the modern city and its conditions, political, religious and social. New-York et Chicago, Revell, 1898 ; in-8° de 259 p. (Avec illustrat. et cartes).

WEICHMANN (F.). Das Schächten. Mit einem Vorwort von H.-L. Strack. Leipzig, Hinrichs, 1899: in 8° de 48 p. (Schriften des Institutum judaicum zu Berlin, n° 25).

Excellent exposé, populaire et scientifique tout à la fois, de la question soulevée en Allemagne au sujet de l'abatage des animaux d'après le rite juif. L'auteur examine d'abord en quoi consiste ce rite, s'il est fondé dans la Bible, s'il a pour les Israélites un caractère obligatoire ; puis il passe en revue les attaques dirigées contre ce procédé, les motifs invoqués pour le prohiber, les raisons alléguées pour le maintenir ; à ce propos il résume les principales Consultations de savants qui protestent contre l'accusation de cruauté portée contre ce mode d'abatage et il termine, comme il avait commencé, par un appel à la tolérance. Si c'est au nom de l'hygiène ou d'une soi-disante sentimentalité qu'on s'insurge contre une pratique investie d'un caractère religieux par ceux qui l'observent, quel est le culte qui sera à l'abri de semblables entreprises ? — La préface de M. Herm.-L. Strack est telle qu'on pouvait l'attendre du courageux et savant auteur de tant de travaux relatifs au judaïsme rabbinique : *Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde u. Blutritus, Die Juden dürfen sie Verbrecher von Religionswegen genannt werden?*

WIENER (Leo). The history of *yiddish* literature in the nineteenth century. New-York, Scribner's sons, 1899 ; in-8° de xv + 402 p.

M. Léo Wiener, qui est professeur de langues slaves à New-York, s'est consacré à l'étude de la littérature judéo-slave. Personne ne l'avait fait jusqu'ici avec tant de soin et une telle compétence. Il faut l'en remercier, car il fait connaître au grand public des œuvres qui autrement resteraient ignorées de lui et qui accusent des qualités peu communes. Cette littérature des Juifs de Russie, qui embrasse tous les genres : poésie, nouvelles, roman, se distingue par une naïveté d'impression, un humour de terroir, une puissance d'imagination et surtout un sentiment de la misère qui la rendent singulièrement attachante.

WIENER (Leo). Popular poetry of the Russian Jews. (Americana germanica, vol. II, n° 2, Reprint n° 14). Gr. in-8° de 52 p.

WIESEN (J.). שערי תורה. Thora-Pforte. Ausgewählte Stücke der fünf Bücher Moses für den Schulgebrauch mit einer dem Worte gegenüberstehenden deutschen Uebersetzung u. lehrreichende Erklärung. Osterode am Harz, chez l'auteur, 1899 ; in-8° de 373 p.

WIJNKOOP (J.-D.). Manual of hebrew grammar, translated from the dutch by C. Van den Biesen. Londres, Luzac, 1898 ; in-8° de xvi + 158 p.

WILDEBOER (G.). Jahvedienst u. Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältniss. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1899 ; in-8° de 44 p.

WINCKLER (H.). Altorientalische Forschungen. 2. Reihe. 1. Band. 4. Heft. Leipzig, E. Pfeiffer, 1898 ; in-8° de p. 143-192 (Contient : Zeit u. Verfasser der Kohelet, Gog, Psalm 22, etc.).

WINTERFELD (E. von). Commentar über d. Buch Iob. I. Th. Uebersetzung u. sprachl. Analyse. Anklam, Wolter, 1898 ; in-8° de 76 p.

WOGUE (Lazare). Le Guide du croyant israélite. Préface de M. Zadoc Kahn. Paris, Durlacher, 1898 ; petit in-8° de 630 p.

YONGE (C.-M.) The patriots of Palestine, a story of the Maccabees ; illustr. by W. S. Stacey. New-York, Whittaker, 1898 ; in-8° de vii + 263 p.

ZADOC-KAHN. Souvenirs et regrets. Recueil d'oraisons funèbres prononcées dans la communauté israélite de Paris (1868-1890). Paris, Durlacher, 1898 ; in-18 de vii + 438 p.

ZAHN (A.). Vorträge über kritische Fragen des Alten Testaments. 1. Vortrag über die Kritik des Alten Testaments. 2. Vorträge über das Buch Josua, die Bücher der König, die Psalmen u. das Gesetz. Leipzig, Ungleich, 1898; gr. in-8° de XV + 163 p.

ZIMMERN (H.). Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut-und Formenlehre. Berlin, Reuther et Reichard, 1898 ; in-8° de XII + 194 p.

ZUCK (W.-J.). The book of Job. With an introduction and notes. Dayton, United Brethren publ. house, 1898 ; in-16 de XII + 214 p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and litteratures. (Chicago, trimestriel). 14e vol. = = N° 3, avril 1898. Duncan B. Macdonald : Some external evidence on the original form of the legend of Job. — Feu Alexander Kohut : The talmudic records of Persian and Babylonian festivals critically illustrated. (Ne diffère pas beaucoup de l'article du même auteur paru dans notre *Revue*, t. XXIV, p. 256 et suiv.) — C. Levias : A grammar of the Aramaic idiom contained in the Babylonian Talmud (*suite*, n° 4). — N. Herz : Hosea, x, 14. — Max. L. Margolis : Dogmatic influences in our vocalization. = = N° 4, juillet. George Alexander Kohut : Judah Monis, the first instructor in Hebrew at Harvard University (1683-1764). — T. Witton Davies : Magic, divination and demonology among the Semites. = = Vol. XV, 1898. = = N° 1, octobre. Henry J. Weber : Material for the construction of a grammar of the book of Job. — Hope W. Hogg : Another edition of the hebrew Ecclesiasticus (la nôtre). — George Alexander Kohut : Contributed notes, 1. Judah Monis. 2. A persian custom in the Talmud (à propos des ongles ; l'usage est très répandu, il appartient au folk lore général et n'a rien de particulièrement persan). 3. A talmudic saying in the Quran (pareillement cette purification au moyen de la terre, à défaut d'eau). = = N° 2, janvier 1899. Duncan B. Macdonald : The interchange of sibilants and dentals in semitic. — G. A. Kohut : Prayers for rain (histoire de Honi) ; A turkish tale in the Midrash (le vieillard qui plante). — S. N. Deinard : Isaiah, ch. 10, 3 *b*. = = N° 3, avril. C. Levias : The Palestinian vocalization. — S. N. Deinard : Notes on Isaiah, ch. 7. — D. B. Macdonald : Job and Muslim cosmography.

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome X, 1898. = = N° 39, avril. G. Margoliouth : Isaac b. Samuel's commentary on the second book of Samuel. — W. E. Mellone : Seventh-day christians. — D. Kaufmann : Letter sent to Constantinople by Alafdhal's ex-minister of finances. — Du même : Leone de Sommi Portaleone (1527-92), dramatist and founder of a synagogue at Mantua. — D. Künstlinger : The numeral « two » in the Semitic languages. — C. Taylor : Studies in Ben Sira. — G. H. Skipwith : The burning bush and the garden of Eden, a study in comparative mythology. — J. D. Wijnkoop : Hebrew verbs with a biliteral stem. — M. Steinschneider : An introduction to the Arabic literature of the Jews. 1. (*suite*, nos 41-43). — Paul Ruben : The song of Deborah. — Critical notices. = = N° 40, juillet. T. K. Cheyne : Glea-

nings in biblical criticism and geography. — E. N. Adler : The persian Jews, their books and their ritual. — Miss Nina Davis : Poetry, songs of exile. — Joseph Jacobs : Aaron of Lincoln. — W. H. Bennet : The book of Josua and the Pentateuch. — S. Schechter et I. Abrahams : Genizah specimens. — G. H. Skipwith : The tetragrammaton, its meaning and origin. — Adolf Büchler : The fore-court of women and the brass gate in the temple of Jerusalem (*suite*, n° 41). — N. Herz : The hebrew Ecclesiasticus (l'auteur arrive un peu tard ; il pourra s'en assurer en parcourant notre édition). — Samuel Krauss : The duration of the persian empire. — The names of Moses. — James Kennedy : The song of Deborah. — D. Kaufmann : Sirach, L, 5-8. — W. Bacher : A citation by Isaac ben Samuel. (Ce numéro contient, outre la table des matières par ordre des matières et des auteurs, un index des passages de la Bible expliqués dans le tome X. C'est une excellente innovation.) = = T. XI. = = N° 41, octobre. F. C. Conybeare : The Testament of Salomon. — I. Abrahams : « The jewish year ». — G. Buchanan Gray : The meaning of the hebrew word *déguel*. — Hope W. Hogg : The genealogy of Benjamin, a criticism of I Chron., VIII. — Samuel Krauss : Notes on Sirach. — D. Kaufmann : Notes to Sirach XLIII, 20, and XL, 2. — Du même : Errors in the Septuagint and the Vulgate from which illustrations and sculptures derived their origin. — H. Barnstein : A noteworthy Targum ms. in the British Museum. — Critical notices. = = N° 42, janvier 1899. G. Margoliouth : The writings of Abu'l-Faraj Furkan ibn Asad. — Miss Lily H. Montagu : Spiritual possibilities of Judaism to-day. — T. K. Cheyne : Further remarks on the hebrew word דגל. — Du même : Note on Cant. VII, 6. — G. H. Skipwith : Hebrew tribal names and the primitive traditions of Israel. — D. Kaufmann : Méir b. Ephraïm of Padua, scroll-writer and printer in Mantua. — I. Abrahams : An aramaic text of the scroll of Antiochus. — Poetry : Miss Nina Davis : Wedding song, hoshana, hymn of refuge ; — P. J. Hartog : Adon Olam. — W. Bacher : Four quotations from the hebrew Ben Sira. — Critical notices. = = N° 43, avril. A. Neubauer : I. Pseudo Josephus, Joseph ben Gorion. II. Yerahmeel ben Schelomoh. — Oswald John Simon : Jews and modern thought. — T. K. Cheyne : Biblical studies. — Poetry : Miss Nina Davis : To the glory of Jerusalem, the fast of Tebeth ; — Charles B. Mabon : The Jew in english poetry and drama. — Paul Ruben : Strophic forms in the Bible. — Critical notices. — H. Isaacs : Malachi II, 11 ; Ps. LXIX, 5. — E. N. Adler : Spanish exiles at Constantinople. — Thomas Tyler : Somes observations on Job, XI, 6. — A. Cowley : Megillath Zutta.

Journal asiatique (Paris, bimestriel). 9e série, tome XI. = = N° 2, mars-avril 1898. J. Halévy : L'étymologie populaire dans l'histoire de Gédéon ; Jérémie, LI, 34, et Michée, VI, 14 ; le χ correspondant au ה final doit indiquer l'aspiration de cette lettre. — Mayer Lambert : le mot דשן ; la première date dans le livre d'Ézéchiel. = = Tome XII. = = N° 1, juillet-août. Alfred Loisy : Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création. (Pour les besoins de la cause, l'auteur se livre à des corrections de texte bien étranges. Voici comment il reconstitue I Rois, VIII, 12-13, d'après le grec :

שמש הועיד בשמים (יהוה)
אמר לשכן מערפל
בנה בנית (*sic*) בית זבל לך
מכון לשבת בחדשים

Jahvé a marqué sa place au soleil dans les cieux;
Il (lui) a dit d'habiter hors des ténèbres:
« Je t'ai bâti une maison pour (y) demeurer,
Un lieu pour y habiter, mois par mois. »

Que dire, par exemple, de לשכן מע' « habiter *hors* des ténèbres »). = = Tome XIII. = = N° 1, janvier-février 1899. J. Halévy : Hamath ; Hadrak. = = N° 2, mars-avril. J. Halévy : La date du déluge d'après les textes principaux (la Bible hébraïque et les versions samaritaine et grecque). — Le mariage d'Osée (femme prostituée veut dire : appartenant à la « génération stigmatisée en gros comme infidèle à Dieu »).

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. (Berlin). 42e année, 1898. = = N° 4, avril. D. Feuchtwang : Assyriologische Studien, IV, Josua, VII, 21 ; צדקה ; שחורי הראש ; שבר ; Genèse, x, 10, Joma, 10 *a*. — Feu David Rosin : Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's (*suite*, nos 5-12 ; 1899, 1-4). — Moritz Steinschneider : Die italienische Literatur der Juden (*suite*, nos 6, 7, 9, 10, 11, 12 ; 1899, nos 1, 2, 4). — Martin Schreiner : Samau'al b. Jahja al-Magribi und seine Schrift « Ifham al Jahud » (*suite et fin*, nos 5, 6, 9, 10). — Max Freudenthal : Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland (*suite et fin*, nos 5-6). — Besprechung. = = N° 5, mai. M. Rahmer : Welcher biblische Ortsname ist « Cedson » im Onomastikon des Hieronymus ? — David Kaufmann : Der Grabstein des R. Jakob b. Mose ha-Lévi in Worms. — Besprechung. = = N° 6, juin. Simon : Vereinfachtes Verfahren jüd. u. christl. Daten in einander umzurechnen. — L. Lœwenstein : Das Wiener Memorbuch in der Klaussynagoge von Fürth. — W. Bacher : Eine dunkle Pesikta-Stelle. — Besprechung. = = N° 7, juillet. J. Guttmann : Ueber zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen (*fin*, n° 8). — D. Kaufmann : R. Chajjim Jona Theomim Fränkel. — Albert Wolf : Eine Medaille auf R. Elieser b. Samuel Schmelka. — Besprechungen. = = N° 8, août. Moritz Steinschneider : Miscellen 41 u. 42. — D. Kaufmann : R. Abraham Darschan von Wien u. die Familie Helen. — M. Grunwald : Randbemerkungen zu Steinschneiders Bibliographisches Handbuch. — G. Wertheim : Ein zweites mathemat. Werk Emanuel Porto's. — Besprechung. = = N° 9, septembre. S. Horovitz : Die Dünnner'schen Talmudglossen (*fin*, n° 10). — D. Kaufmann : Zur Geschichte der Familie Dreyfuss. — Besprechungen. = = N° 10, octobre. Albert Wolf : Ein Gutachten des Senats der Universität Jena. — Besprechungen. = = N° 11, novembre. W. Bacher : Ein polemischer Ausspruch Jose b. Chalaftha's. — I. Bergmann : Aus den Briefen Abraham Bedersi's. — Albert Wolf : Jüdische Ex-libris. — Besprechungen. = = N° 12, décembre. M. Brann : Ein Wort über die Mandelkern'sche Concordanz. — Louis Ginzberg : Die Haggada bei den Kirchenvätern u. in der apokryphischen Literatur (*suite*, 1899, nos 1-4). — D. Kaufmann : Mordechai Model Oettingen u. seine Kinder. — L. Atlas : Chajjim Jona Theomim's קונטרס. = = 43e année, 1899. = = N° 1, janvier. Dr L. Katzenelson : Die rituellen Reinheitgesetze in der Bibel u. im Talmud (*suite*, n° 3). — D. Kaufmann : Die Kinder R. Jaïr Chajjim Bacharachs. = = N° 2, février. Moritz Peritz : Zwei alte arabische Uebersetzungen des Buches Ruth (*suite*, nos 3-4). = = N° 3, mars. A. Harkavy : Aus dem Original von Mose Ibn Esra's ערוגת הבושם. — D. Kaufmann : Joseph Sark, der Grammatiker u. Lexikograph. = = N° 4, avril. J. Zie-

gler : Die hagadische Exegese u. der einfache Wortsinn. — D. Kaufmann : Alexander Zunz, Rabbiner in Austerlitz.

Revue biblique internationale (Paris, trimestrielle). 7° année, 1898. = = N° 1, janvier. Scheil : Fragment d'un nouveau récit babylonien du déluge. — Lagrange : Les sources du Pentateuque. — M. Touzard : L'original hébreu de l'Ecclésiastique (*fin*). — Lagrange : Phounon (Nombr., XXXIII, 42). = = N° 2, avril. Aucler : Le temple de Jérusalem au temps de Jésus-Christ. — M. Touzard : Le développement de la doctrine de l'immortalité. — M. Hackspill : L'œuvre exégétique de M. A. Scholtz (*fin*, n° 3). — Condamin : Notes critiques sur le texte biblique : 1. David cruel par la faute d'un copiste (II Sam., XII, 31, traduire : Il les mit à la scie, aux instruments de fer, et il les fit travailler — העביר — au moule à briques). 2. La disgrâce d'Aman (Les mots ופני המן חפו ne signifient pas : « On couvrit la face d'Aman », mais comme le disent les LXX et Josèphe : « La face d'Aman fut couverte de honte. » Le P. Condamin ne connaissait pas l'interprétation du Targoum, qui a compris ces mots dans le même sens. C'est, d'ailleurs, je crois l'exégèse de tous les commentateurs juifs.) = = N° 4, octobre. M. Touzard : De la conservation du texte hébreu, étude sur Isaïe, XXXVI-XXXIX (*suite*, 1899, n° 1). — Lagrange : La prophétie de Jacob. — Le même : Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse. — Parisot : Exégèse musicale de quelques titres de psaumes (*suite*, 1899, n° 1). = = 8e année, 1899. = = N° 1, janvier. Germer-Durand : Nouvelle exploration épigraphique de Gérasa. — Cersoy : L'apologue de la vigne au chapitre ve d'Isaïe. — Cosquin : Le Livre de Tobie et l'Histoire du sage Ahikar. — Clermont-Ganneau : Nouvelle inscription à Gezer. — Lagrange : Les Kabiri. — Condamin : La forme chorale du chap. III d'Habacuc. = = N° 2, avril. A. von Hoonacker : Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezéchiel. — Deiber : La stèle de Mineptah et Israël. — Vincent : Un hypogée juif (très intéressante découverte).

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 18e année, 1898. = = N° 2. Georg Kerber : Syrohexaplarische Fragmente zu den beiden Samuelisbüchern aus Bar-Hebraeus gesammelt. — Richard Klopfer : Zur Quellenscheidung in Exod. 19. — Ed. König : Syntactische Excurse zum Alten Testament. — Nestle : Deuteronomius. — G. Wildeboer : Zu Prov. VIII, 31. — Th. Nœldeke, תפלות דוד Ps. LXXII, 20. — Georg Beer : Textkritische Studien zum Buche Job (*fin*). — B. Jacob : Miscellen zu Exegese, Grammatik und Lexicon. — Le même : Nochmals זכר לדבר. — Eberhard Baumann : Die Verwendbarkeit der Pesita zum Buch Ijob für die Textkritik (*suite*, 1899, n° 1). — Eduard Meyer : Zur Richfertigung (Das Datum der Einnahme Babylons durch Kyros, Die Parsismen der Urkunden Esr. 4-6. — Sesbassar und Senasar. — Georg Beer : Bemerkungen zu Jes. 11, 1-8. — Berichtigungen zu Mandelkern's (grosser) Concordanz. — Bibliographie. = = 19e année, 1899. = = N° 1. Samuel Krauss : Die Zahl der bibl. Völkerschaften. — Ad. Büchler : Zur Geschichte der Tempelmusik u. der Tempelpsalmen. — Karl Albrecht : Zum Lexicon u. zur Grammatik des Neuhebräischen (Tarsis des Mosè ben Ezra). — T. K. Cheyne : On Ps. LXVIII, 28, 31. — Klostermann : Eine alte Rollenverteilung zum Hohenliede (texte grec). — W. Bacher : Zum Verständnisse des Ausdruckes זכר לדבר. — T.-W. Riedel : Zur Redaktion des Psalters. — A. Freiherr v. Gall : Deuterono-

mium u. Deuteronomius. — Siegmund Fraenkel : Zum Buche Ezra ; — Zur Wurzel רצה. — Eb. Nestle : Ps. CIII, 5. — S. Mandelkern : Pro domo. — A. Büchler, B. Jacob, Karl Ludwig, E. König, A. Frecherr von Gall : Berichtigungen zu Mandelkerns Concordanzen. — Bibliographie.

4. *Notes et extraits divers.*

= = *Une nouvelle Bible française.* — Nous annoncions récemment l'apparition prochaine d'une nouvelle traduction de la Bible, faite par les membres du rabbinat français, sous la direction de M. Zadoc Kahn, grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France. Le premier volume vient de paraître à la librairie Durlacher ; il renferme le Pentateuque et les livres historiques des Prophètes (Josué, Juges, Samuel, Rois). Pour rendre compte de l'esprit qui a présidé à ce travail, nous ne saurions mieux faire que de reproduire ces quelques lignes de la préface : « Notre œuvre n'a pas de prétentions scientifiques. Notre seule ambition est de reproduire aussi fidèlement et clairement que possible le texte original, tel que la tradition nous l'a conservé à travers les siècles... Ne faisant pas tâche de critique, mais seulement de traducteur, nous avons accepté les textes comme ils se présentent à nous et cherché à les comprendre du mieux que nous pouvions, en optant pour l'interprétation la plus plausible. Bref, ceci n'est pas une œuvre de science et de critique, c'est une œuvre modeste de translation... » — « Le Pentateuque de L. Wogue a servi de base à la présente traduction, mais revu avec soin et notablement modifié, d'une part, par l'auteur lui-même, d'autre part, surtout depuis sa mort, par ceux de ses amis qui avaient sa confiance. C'est M. Wogue qui avait préparé aussi la traduction des premiers Prophètes jusque vers la fin du premier livre des Rois... » — L'impression du volume fait honneur à M. Léopold Cerf, qui a accompli un véritable chef-d'œuvre de typographie.

= = *L'origine de l'original hébreu de l'Ecclésiastique.* — C'est le titre d'un factum, pour ne pas dire « pétard », que vient de lancer M. Margoliouth, professeur d'arabe à l'Université d'Oxford. On sait que l'unanimité des savants s'était prononcée pour l'authenticité des fragments hébreux, récemment découverts, de l'*Ecclésiastique* de Jésus fils de Sira. On croyait avoir retrouvé, partiellement au moins, cet écrit célèbre dont l'existence est attestée chez les Juifs jusqu'au XIe siècle. La thèse de M. M., que nous ne voulons pas discuter longuement aujourd'hui, proteste contre cette croyance. Pour ruiner la théorie régnante, il cherche à prouver que ces fragments appartiennent à une *retraduction* d'une des versions, grecque ou syriaque. Il s'appuie, pour cela, sur la nature des variantes marginales, qui, pour lui, sont des corrections faites par l'auteur ou un lecteur à un premier essai de traduction. Et quel est ce traducteur? Un Juif persan du XIe siècle! Un Juif de Perse connaissant, au XIe siècle, le *grec* et le syriaque, voilà qui n'est pas banal Et ce Juif persan, pour procéder à sa traduction, consultait tour à tour la version grecque et la version syriaque. Qui plus est, il utilisait aussi une version persane! Enfin, ce phénix des traducteurs, unique, on peut l'affirmer, aussi bien chez les Juifs, que chez les Chrétiens et les Musulmans du moyen âge, non seulement a compris le grec, qui très souvent est *inintelligible*, mais encore il a su restituer le texte original

qu'avaient mal lu et le traducteur grec et le traducteur syriaque! Ainsi, ch. XLII, 17, lisant dans le grec cette phrase absurde : « Qu'a *fortifiées* (les merveilles) le Dieu Tout-Puissant, » et dans le syriaque : « Il a donné de la force à *ses amis* », par une inspiration géniale, ce Juif persan du XIe siècle a deviné qu'il devait y avoir dans l'original : « Dieu a donné la force à ses *milices* », le grec ayant pris צבאיו « ses milices » pour צבאות, rendu ordinairement dans les Septante par « Tout-Puissant », et le syriaque ayant lu אוהביו « ses amis ». Et ces traits de génie ne sont pas rares dans l'œuvre de cet obscur traducteur. — Pour ceux que ne satisferait pas cette première solution, M. M. en réserve une autre. Un Juif persan apprend par un chrétien l'existence de l'Ecclésiastique (comme si l'ouvrage n'avait pas été connu alors, témoin les citations de Saadia); voyant avec tristesse que ses coreligionnaires ne peuvent profiter de cette œuvre, il s'en procure un exemplaire syriaque et le lit avec l'aide d'un maître. Tous les deux s'adressent alors à un Grec, qui leur fait comprendre qu'au lieu de se servir de la version syriaque, ils feraient mieux d'utiliser la version grecque. Le Juif alors engage le Grec à traduire sa version en persan, et lui, Juif, retraduira le persan en hébreu. — Pour nous réduire au silence, M. M. livre à nos méditations une note persane de la marge, que personne jusqu'ici, n'avait comprise. Laissons ici la parole à M. M. : « Ce qui confirme notre hypothèse, que l'hébreu n'est qu'une retraduction, c'est la glose persane : « Il est probable que cela ne se trouvait pas dans la copie originale, mais a été dit par le traducteur », car נאקול a aussi souvent ce sens de traducteur que celui de copiste *or, nous rencontrons des notes de ce genre dans plus d'un ouvrage européen sur l'Ecclésiatique:* chaque fois qu'il se présente dans le texte quelque obscurité, difficulté ou singularité, les *savants* disent immédiatement : « Cela n'était pas dans l'original, mais a été ajouté par le traducteur. » LE JUIF PERSAN A FAIT LA MÊME RÉFLEXION QUE FRITZSCHE ET EDERSHEIM. Mais une telle réflexion ne se comprend de sa part que si le texte hébreu qu'il avait sous les yeux était une traduction, et non l'original. » Sans insister sur les propositions dont nous avons souligné les termes, examinons rapidement l'argument de M. M. On croirait, à lire M. M., que le copiste, *se référant à une phrase du texte*, ajoute, à la marge, son observation. Or, en réalité, il n'y a absolument rien dans le texte qui se rapporte à sa remarque; ce n'est donc pas parce qu'il « se présentait dans le texte une obscurité ou une difficulté » qu'il a cru nécessaire d'écrire cette note. Mais alors pourquoi s'en avise-t-il? Tout simplement parce que les deux versets que suit cette remarque et qu'il a insérés dans la marge figurent *dans le Talmud comme étant de Ben Sira* et précisément manquaient dans son exemplaire, comme ils manquent dans les versions grecque et syriaque. Il veut donc dire : « Ces versets, qui nous sont connus par la tradition, c'est-à-dire par le Talmud, probablement ne se trouvaient pas dans l'original; voilà pourquoi ils ne sont ni dans la copie que j'annote, ni dans celle que j'ai sous les yeux, ce n'est qu'une tradition. » Or, précisément tel est le sens de la phrase persane d'après M. Bacher, qui sait mieux que personne le persan et, en particulier, le persan des Juifs : « Il semble que ceci [la sentence de Ben-Sira recueillie dans Sanhédrin et reproduite en marge] ne se trouvait, en réalité, *dans aucune copie, mais que c'est une simple tradition.* » M. M. a cru prendre toutes les précautions nécessaires contre les répliques à prévoir en disant que « נאקיל a *aussi souvent* le sens de traducteur que celui de copiste »;

mais pourquoi choisit-il justement le sens de traducteur ? Uniquement parce qu'ainsi il espère assurer le succès de sa thèse, sans se préoccuper de savoir si cette interprétation cadre le mieux avec le contexte. (En fait, נקל est l'équivalent exact de l'hébreu העתיק, qui signifie quelquefois seulement « traduire », mais le plus souvent « copier. ») — M. M. a oublié aussi de lire la petite note marginale qui suit les dernières variantes : « *Ce manuscrit ne va pas plus loin.* » Pour tout homme non prévenu, ces mots ne comportent qu'un sens . « Le manuscrit collationné avec celui du texte ne va pas plus loin. » Les notes marginales sont donc données expressément pour ce qu'elles sont en réalité : des *variantes* relevées sur un autre ms. Celui qui les a écrites a traité l'Ecclésiastique comme un livre biblique et l'a enrichi d'une espèce de Massora. Voilà pourquoi il a même noté les variantes les plus insignifiantes, même les leçons dépourvues de toute signification, simples *lapsus* du copiste du ms. qu'il utilisait pour son collationnement. Dans l'hypothèse de M. M., à quoi rimeraient ces sortes de leçons ? Que viendraient faire des « corrections » dénuées de sens ? — A ceux qui voudraient reprendre la tentative de M. M., nous signalerons loyalement une particularité qui ne laisse pas de nous troubler et sur laquelle nous avons appelé l'attention dans notre commentaire : XXXIX, 25 et XL, 1, l'hébreu porte חלק « donna en partage », tandis que le grec et le syriaque disent : *a été créé*. Or, חלק n'a ce sens qu'en *arabe ;* il faudrait donc supposer que G. et S. ont l'un et l'autre pris l'hébreu pour de l'arabe, ce qui serait bien étrange. Au contraire, si notre hébreu est une traduction de l'arabe, ou l'œuvre d'un Judéo-arabe, on comprend, à la rigueur, que le traducteur ait vu dans le verbe *halaka* « créer » le correspondant de *halak* « donner en partage ». — A la dernière heure, nous recevons l'édition des nouveaux fragments découverts par M. Schechter. Hélas, il faut nous rendre à l'évidence : le texte hébreu, qui a son intérêt, ne saurait plus être considéré comme l'original ; il peut uniquement servir à le reconstituer. Décidément notre premier mouvement avait été le bon, quand, seul dans la presse, nous n'avions pas voulu d'abord voir dans cet étrange hébreu les paroles mêmes de Ben Sira (voir *Revue*, XXXII, p. 303).

= = *La condition des Juifs dans l'empire romain.* — Ce sujet a été traité avec l'autorité qui le distingue par M. E. Schürer dans son Manuel, et la nouvelle édition de cet excellent ouvrage complète et enrichit singulièrement le chapitre qui y était consacré dans les deux premières. Presque en même temps M. Th. Reinach faisait paraître dans le *Dictionnaire des Antiquités* de Saglio et Daremberg une étude analogue intitulée *Judæi*. Un parallèle entre ces deux monographies serait oiseux : il montrerait, en tout cas, que deux savants, animés d'un même esprit scientifique, ne peuvent que se rencontrer dans leurs conclusions, et cet accord est une preuve que la science n'est pas un vain mot. L'article de M. Th. Reinach est, comme tout ce qui sort de sa plume, marqué au coin de la précision, de la clarté et de la rigueur scientifique; les matières y sont distribuées avec art, et l'information est au courant des dernières découvertes. Notre *Revue bibliographique* est déjà tellement chargée, que nous serions obligé de réduire la place réservée à l'analyse et aux extraits de cette étude; on nous saura gré de réserver pour une autre fois un compte rendu détaillé de ce remarquable travail. Ce qui vaudrait mieux, ce serait de le reproduire *in extenso* ; malheureusement nous n'en avons pas le droit.

= = La collection des Apocryphes et Pseudépigraphes de l'Ancien-Testament dont nous avons parlé dans le dernier numéro (p. 152) s'est enrichie de quatre nouveaux fascicules, qui contiennent la *Lettre d'Aristée*, le *Livre des Jubilés*, le *Martyre d'Isaïe* et le commencement des *Psaumes de Salomon*. La publication de la traduction de l'*Ecclésiastique* a été suspendue. Sommes-nous pour quelque chose dans cette détermination de l'éditeur? Nous disions, dans notre compte rendu, qu'il conviendrait d'attendre l'apparition des nouveaux fragments qui nous sont promis par M. Schechter, avant de poursuivre cette traduction. Aussi les quatre nouveaux fascicules forment-ils le commencement d'un second volume réservé aux Pseudépigraphes. Malgré l'augmentation du contenu, supérieur aux prévisions, l'ouvrage ne coûtera pas plus cher aux souscripteurs, le prix en reste fixé à 15 marcs. — Les raisons d'après lesquelles la Lettre d'Aristée aurait été composée entre 93 et 63 avant l'ère chrétienne sont très plausibles, plus que celles de M. Schürer, qui veut y voir une œuvre des environs de l'an 200. — Dans l'introduction au Livre des Jubilés, on passe trop rapidement sur la question de date. On n'y dit, d'ailleurs, rien de nouveau sur l'auteur et l'esprit de cette étrange Histoire sainte. C'est avec raison que l'hypothèse de M. Singer est écartée. — Pour les Psaumes de Salomon, on a eu également raison de rejeter la conjecture de M. Frankenberg et de garder l'opinion commune qui en place la rédaction au temps de Pompée.

= = Il a été souvent parlé dans cette *Revue*, des *Enseignements des Philosophes*, recueil de sentences morales traduit de l'arabe en hébreu et qui a eu chez les Juifs un succès considérable attesté par le grand nombre de manuscrits qui en restent. Jusqu'ici, sur la foi du traducteur juif, le célèbre Harizi, l'ouvrage était attribué au chrétien syrien Honein b. Isaac. L'original n'existe plus complet qu'en un seul ms., déposé à la Bibliothèque de l'Escurial. Or, dans cet exemplaire, il est dit explicitement, en tête du livre, que les *Aphorismes des Philosophes* avec nombre d'additions sont l'œuvre de Mohamed ibn Ali ibn Ibrahim ibn Ahmed ibn Mohamed Al-Ansari. Telle est la découverte faite par M. Hartwig Derenbourg (*Mélanges Weil*, Paris, Thorin, 1898). C'est par erreur qu'on aurait prêté à Honein la paternité de l'ouvrage, parce que le nom de cet auteur figure plusieurs fois au commencement du livre. Cette erreur doit être ancienne, car elle n'a pas seulement été commise par le traducteur juif ou le ms. dont il se servait, mais encore par le traducteur espagnol.

= = M. Samuel Berger, qui poursuit ses fructueuses recherches sur les manuscrits de la Bible, a communiqué à la Société des Antiquaires une notice extrêmement intéressante sur deux Bibles castillanes enluminées sous la direction de Juifs (*Bulletin des Antiquaires*, 1898, p. 239-244).

« Les Juifs devenus chrétiens, dit M. S. Berger, ont apporté à la littérature castillane, en particulier à la poésie, le plus précieux concours. Ce qu'on sait moins, c'est qu'ils ont également infusé, pour leur part, à l'art espagnol un sang nouveau et qu'ils lui ont enseigné à chercher des inspirations d'un autre côté que dans la tradition séculaire du moyen âge chrétien.

» L'histoire de la civilisation espagnole ne se comprend que par la proximité des Arabes et par les relations avec les Juifs. Les plus anciennes bibles visigothes sont décorées d'arcs arabes surhaussés, et le texte biblique y est disposé, comme le voulait saint Jérôme, suivant

l'ordre du canon des Hébreux : loi, prophètes et hagiographes. Tandis que, dans tout le reste de l'Europe, il n'est pas un pays où nous puissions constater une version de la Bible en langue vulgaire faite sur l'original hébreu, en Espagne, dès le XIIIe siècle, nous trouvons des textes castillans traduits sur le texte hébreu ou plutôt corrigés à l'aide de l'hébreu. Telle est la version du Psautier d'Herman l'Allemand (ou l'Aléman), un traducteur latin d'Aristote qui vivait à Tolède vers 1250 et qui a traduit les Psaumes d'après le texte « hébraïque » de saint Jérôme, mais en les revisant sur l'hébreu (Escorial, ms. I. j. 8). Au siècle suivant, pendant que Samuel Lévy est le ministre de Pierre le Cruel, l'influence de la Bible hébraïque se fait mieux sentir encore dans les traductions de la Bible. Nous possédons tout un groupe de textes bibliques castillans qui sont au fond plutôt une revision des anciennes versions qu'une traduction nouvelle, mais cette revision d'après l'hébreu est faite avec un soin extrême et dans un excellent esprit scientifique ; les livres de la Bible y sont rangés dans l'ordre de la Bible hébraïque. On y joint d'ordinaire les Macchabées, qui ne sont pas dans le canon des Hébreux, mais dont l'esprit belliqueux des Castillans ne pouvait se passer.

» Un de ces manuscrits (I. j. 3 de l'Escorial), exécuté au XVe siècle pour le duc de l'Infantado, fils du célèbre marquis de Santillane, présente une décoration toute particulière. Soixante-six grandes miniatures y représentent toute l'histoire biblique depuis la création jusqu'à l'histoire des Macchabées. Le style de ces peintures diffère absolument, tant pour la conception que pour l'exécution, de celui qui est traditionnel dans le moyen âge. Le choix même des sujets indique une pensée toute nouvelle et qui n'a rien de traditionnel.

» Un autre manuscrit, bien plus beau et beaucoup plus intéressant encore, attire notre attention, c'est la célèbre Bible d'Olivarès, conservée au palais de Liria, à Madrid, parmi les trésors de la *Casa de Alba*. Ici, il s'agit de l'œuvre de la collaboration d'un rabbin et d'un groupe de savants chrétiens.

» En tête de la Bible d'Albe, on a copié la correspondance, d'un intérêt vraiment exceptionnel, du grand maître de Calatrava, D. Luiz de Guzman, et du rabbin maître Moïse Arragel, datée de l'an 1422 :

» Nous, maître de Calatrava, nous envoyons beaucoup de salutations » à vous, Raby Mose Arragel, notre vassal en notre ville de Maqueda. » Raby Mose, sachez que nous avons le désir de posséder une bible « en » romance », glosée et historiée, et on nous assure que vous êtes prêt à » la faire très bien... »

» L'œuvre collective du rabbin de Maqueda et des savants de Tolède se continue jusqu'en 1430, où le volume né de cette remarquable collaboration est corrigé une dernière fois, avant d'être remis au grand maître, D. Luiz de Guzman. On aimerait à citer la belle harangue que fit Raby Moïse, à Saint-François de Tolède, en présence des seigneurs, maîtres et docteurs « de l'honorable et révérend *ystudio real* de Saint- » François de Tolède », pour leur remettre son livre. Ce discours est rempli de choses flatteuses à l'adresse de l'ordre de Saint-François. Le gardien, qui ne veut pas rester en arrière, lui répond (et il dit bien) : « Soyez bien sûr que, s'il plaît à Dieu que l'intérieur de la Bible réponde » pour la substance à son apparence, ce sera l'œuvre la plus belle et la » plus fameuse qu'on puisse avoir en beaucoup de royaumes » Raby Moïse est Juif, mais il est Castillan, et sait parler avec un orgueil, du

reste, parfaitement justifié « des quatre prééminences des Juifs de Cas-» tille, en lignage, en richesse, en bonté et en science ». Il y a dans toute cette correspondance, un ton de bonne compagnie et des égards réciproques qui font grand honneur au grand maître, aux Franciscains et au rabbin. Quelque respect que Moïse Arragel ait pour l'exégèse chrétienne, il met beaucoup de dignité dans ses accommodements, et on sent que c'est le Juif qui veut bien faire une place dans sa bible à l'exégèse catholique. La largeur d'esprit qui anime ces remarquables documents donne un grand prix à ce tableau des anciennes mœurs littéraires castillanes.

» Mais les peintures de la Bible d'Olivarès n'ont pas été faites uniquement d'après la bible de la cathédrale. A côté de nombreuses figures où l'on reconnaît très bien un original chrétien, il en est d'autres qui indiquent une tout autre tradition. On sent que le rabbin, du moment qu'il n'avait pas à tenir le pinceau lui-même, n'a pas pu s'empêcher de diriger la main de l'ouvrier. C'est ainsi que le mobilier de la synagogue est reproduit avec un soin qui nous fait penser (est-il permis de le dire?) aux peintures de Tissot. Moïse est représenté élevant en ses mains la loi, non pas sous la forme de ces sortes de stèles arrondies par lesquelles les chrétiens aiment à se la figurer, mais écrite sur une large plaque de marbre. Les trois plus beaux tableaux de ce manuscrit presque sans égal sont la peinture intérieure du Temple, l'image de Salomon sur son trône et surtout le tableau de dédicace, qui représente le grand maître sur son trône, revêtu du manteau blanc à la croix rouge de l'ordre de Calatrava, et autour de lui ses chevaliers et ses vassaux. A ses côtés se tiennent un Franciscain et un Dominicain (car les Dominicains de Salamanque ont eu, eux aussi, leur part dans le travail de revision de la bible), et devant lui Raby Moïse, à deux genoux, présente son livre à son suzerain ».

= = M. J.-M. Vidal a trouvé aux archives et à la Bibliothèque du Vatican des documents nouveaux sur l'*émeute des Pastoureaux*, dont les Juifs eurent tant à souffrir dans le midi de la France (*Annales de Saint-Louis des Français*, Rome, 1899, fascicule de janvier). Entre autres, on y lit la déposition d'un Juif, nommé Baruc, devant l'inquisiteur de Pamiers : baptisé à Toulouse pour échapper aux menaces de mort des Pastoureaux, Baruc s'était enfui à Pamiers pour y reprendre l'exercice du judaïsme ; traduit comme relaps devant le tribunal inquisitorial, il finit par céder aux arguments par lesquels on réfutait ses objections contre la foi chrétienne. Le document publié par M. Vidal résume cette discussion théologique. — Nous empruntons cette notice au *Polybiblion*. Quand nous aurons pu consulter ces *Annales*, nous rendrons compte plus longuement de cet article, s'il y a lieu.

= = M. L.-G. Pélissier a tiré à part un article intitulé : *Un prédécesseur de Shylock* (*Correspondance historique et archéologique*, année 1898). Le gouverneur du château de Gênes, Zanono de Cropello, ordonne avant de mourir qu'on l'enterre en Lombardie. La famille du défunt charge un chirurgien, le Crémonais J.-J. de Verano, d'extraire du corps les viscères, mais les viscères seulement ! et lui défend de toucher à un pouce de la chair. Or le malheureux, en ouvrant le cadavre, ayant « pris du gras », il est poursuivi et condamné aux galères. C'est la pitié d'un capitaine de chiourmes pour ce vieillard qui lui épargne le banc de rame et le laisse

en prison. Il faut que des gentilshommes crémonais et des citoyens génois interviennent pour que le commissaire ducal à Gênes demande enfin à Ludovic Sforza la grâce du chirurgien. M. Pélissier conclut de ce cas, entre autres, que Shakespeare « n'a fait que mettre en scène un fait dont les analogues n'ont pas sans doute été rares pendant tout le cours du XVIe siècle, et qui en tout cas n'avait rien de spécial aux Israélites. »

= = *Les Juifs d'Alsace au XVIIe siècle.* — M. Rodolphe Reuss est un historien admirablement renseigné sur tout ce qui touche à l'Alsace. Dans son IIe volume sur *L'Alsace au XVIIe siècle* (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, 120e fasc., Paris, 1898), il a consacré un chapitre aux Juifs de cette province (p. 575-591). C'est un excellent tableau de leur vie sociale et économique en ce siècle qui vit l'annexion de l'Alsace à la France. En 1689, d'après le *Dénombrement*, ils formaient 525 familles, habitant pour la plupart les campagnes; en 1697, ils avaient augmenté d'un tiers, ils étaient au nombre de 3,655, dont 897 dans la Haute et 2,766 dans la Basse-Alsace (peut-être, dit avec raison M. R., le premier relevé n'avait-il pas été fait avec soin); vingt ans plus tard, ils comptaient 1,269 familles. Leur occupation en temps de paix était le trafic du bétail, le brocantage et le prêt de l'argent. En temps de guerre, ils se livraient au commerce des chevaux, et l'on peut dire, écrit La Grange en 1697, qu'ils sont utiles et même nécessaires. Ils ne portent plus de marque distinctive. Un voyageur, en 1675, dit qu'on les reconnaît bien pourtant « à la pâleur blanche de leur teint; ils ont la plupart le nez aquilin, les yeux verrons ou tels que ceux des chênes, les cheveux crespez et courts... Au reste, ils sont plutôt beaux que laids. » — Dans l'évêché de Strasbourg, il leur est défendu d'acquérir aucun immeuble sans autorisation spéciale de la Régence, de prendre plus d'un pfenning d'intérêt par livre pfenning de capital. Défense d'inviter un chrétien à la cérémonie de la circoncision d'un de leurs enfants, défense aux femmes juives de se rendre au bain autrement que le soir ou de très grand matin; défense d'héberger un coreligionnaire durant plus de quarante-huit heures; défense d'enterrer un de leurs morts le dimanche; défense de causer de religion avec un chrétien; défense de se montrer dans les rues pendant les fêtes de Pâques et de faire, à ce moment de l'année, un acte de négoce quelconque. « A une époque où le moindre paysan portait sur soi des armes pour se protéger contre les chenapans et les malandrins, il était interdit aux Juifs, toujours sur les grands chemins, de s'acheter un fusil. » — En 1616, l'évêque Léopold autorisa le magistrat de Saverne à prélever sur eux un droit de péage spécial, le *Judenzoll*. Tout Israélite qui se retirait en temps de guerre à l'abri des murs était obligé de verser 5 livres pour droit d'asile (*Schutzgeld*); en temps de paix, le séjour dans la résidence épiscopale leur avait été d'abord interdit tout à fait. Mais, en 1622, un Juif fugitif d'Otterswiller, ayant contribué vaillamment à la défense de la ville contre Mansfeld, obtint la permission d'y établir son domicile, et, dans la suite des guerres, quelques-uns de ses coreligionnaires furent tolérés aussi comme utiles au service de la garnison. Une ordonnance de 1669 les chassa de nouveau hors de la ville et leur assigna comme résidence un faubourg entièrement dévasté pour s'y construire des maisons. — Le règlement concernant les Juifs de Dambach, édicté par le régent suédois Mockhel, administrateur temporaire du baillage de Benfeld, en date du 26 avril 1643, montre la méfiance qu'ils inspirent aux populations par les précautions prises pour se garer à la

fois de leur contact et de leurs embûches financières. — Après la signature du traité de Munster, on avait pu croire un instant que tous les Israélites allaient être expulsés de l'Alsace. En effet, le 26 février 1651, le jeune Louis XIV écrivait au gouverneur de Brisach la lettre suivante : « Ne désirant pas souffrir que les Juifs demeurent dans Brizac, non plus qu'aux autres lieux de mon royaume, à présent que cette ville est réunie à ma couronne, je vous faicts cette lettre pour vous dire... que je trouve bon que vous fassiez sortir de Brizac ceux qui y sont. » Le 25 septembre 1657 survinrent des lettres patentes par lesquelles le roi les prenait sous sa protection, et cette protection les garantit, encore en 1671, contre l'arrêt d'expulsion lancé contre eux par le duc de Mazarin pour des motifs que nous ignorons. A partir de ce moment, les intendants, suivant l'exemple des anciens maîtres du pays, s'appliquèrent surtout à tirer autant de profit que possible de la présence de ces parias détestés. En 1672 se produit un fait bien caractéristique. L'adjudicataire général des douanes et fermes du roi en Alsace proteste contre les taxes que certains gentilshommes et communautés faisaient payer à leurs Juifs, *vu que la religion desdits Juifs n'est tolérée dans les pays que par autorité royale;* il se prétendait, en conséquence, frustré d'une partie de ses bénéfices, ces taxes rentrant désormais dans « sa ferme ». Les seigneurs territoriaux et les villes impériales répondirent que de temps immémorial ils avaient joui de ces revenus. Que fit alors l'intendant ? Par ordonnance du 16 août 1672, il enjoignit aux Juifs d'Alsace de verser à l'adjudicataire dix florins et demi par famille pour *droit de protection* annuel et de donner, comme par le passé, dix florins aux seigneurs particuliers pour *droit d'habitation*, etc. Les Juifs protestèrent avec d'autant plus de force que peu auparavant ils avaient obtenu des fermiers royaux un contrat les libérant de tout autre droit à pays contre versement de 375 écus blancs pour trois années, engagement suivi d'un nouveau contrat en 1688. Rien n'y fit. — Une fois encore, vers la fin du siècle, et malgré la protection royale, les Juifs d'Alsace se virent sur le point d'être expulsés ; le maréchal d'Huxelles en avait reçu les ordres après la paix de Ryswick et les aurait fait mettre à exécution sans la guerre de Succession. Les services qu'ils rendirent alors pour l'approvisionnement des armées françaises leur valurent d'échapper à ce danger, et le 31 janvier 1713, le chancelier informait les autorités de la province que Sa Majesté n'avait pas jugé à propos de les obliger à en sortir. — C'est surtout dans la Haute-Alsace que l'antipathie des catholiques était des plus prononcées. Magistrats et particuliers leur témoignaient une égale rigueur. En 1669, un Juif de Soultz, protégé payant de l'évêque, voulut échanger de gré à gré sa maison contre celle d'un autre habitant, transaction particulière qui ne regardait personne et que le bailli approuva sans aucun scrupule. Mais le magistrat protesta pour le motif que le nouvel immeuble était situé dans le voisinage de l'église paroissiale et qu'il serait indécent de faire passer le viatique devant la maison d'un Juif. La Régence épiscopale elle-même trouva l'argument peu topique et repoussa la demande des protestataires. Mais le magistrat s'adressa alors directement à l'intendant d'Alsace et lui exposa que le nombre des Juifs augmentait sans cesse et bientôt dépasserait celui des chrétiens... — On connaît les sentiments de la ville de Strasbourg à l'égard des Juifs, qui avaient été chassés de la cité en 1318. Les Juifs organisèrent un marché en dehors des remparts, et, malgré les ordonnances du Conseil, les habitants de Strasbourg s'y rendaient. Le Conseil

mit fin à ces agissements, en 1661, par des mesures draconiennes. Pour la fin du XVIIe et presque tout le XVIIIe siècle, le marchand d'habits, le *Kleiderjud*, fut le seul représentant de sa race qui pénétrât dans l'enceinte de la ville libre afin de circuler dans les rues au cri de *Nix ze handle?* On connaît aussi les *krœussel Hœrner*, trompes massives en fer forgé, qui les invitaient chaque soir à quitter au plus vite la cité. — Il ne semble pas qu'on ait directement persécuté les Juifs pour motif de croyances religieuses. On recherchait assurément leurs conversions, plusieurs eurent lieu au XVIIe siècle. Par contre, à Bouxwiller, en 1605, un sieur Brechenacker se convertit à la loi juive, malgré les efforts des pasteurs de son consistoire et à la suite de la méditation prolongée de certains passages de l'Ancien Testament. Les *Annales* des Pères Jésuites de Schlestadt mentionnent, à la date de 1681, une femme catholique qui, « poussée par le diable, s'est associée aux rites et aux croyances des Juifs ». — Les seigneurs territoriaux avaient abandonné de tout temps l'organisation religieuse et la discipline intérieure des communautés juives aux rabbins. Ceux-ci étaient nommés par le pouvoir civil. Pour les Israélites de l'évêché de Strasbourg, le siège du tribunal rabbinique était à Moutzig. Après les *réunions* prononcées par le Conseil souverain en 1680, le gouvernement français voulut annuler ces différentes autorités locales ou du moins les soumettre à une autorité centrale. En 1681, Louis XIV conféra à Aaron Wormser, natif de Metz, le titre de rabbin des Juifs de la Haute et Basse-Alsace. Le Conseil souverain enjoignit au nouveau fonctionnaire d'établir son domicile dans la Ville-Neuve-de-Saint-Louis-lès-Brisach. L'autorité de ce grand-rabbin d'Alsace fut, d'ailleurs, longtemps combattue par les communautés juives. Il y eut, de 1702 à 1704, de nombreuses contestations entre l'un des successeurs de Wormser, nommé Samuel Lévy, établi à Colmar, et certaines de ces villes. Il les dénonça aux autorités, les accusant de toute sorte de méfaits. — Par un arrêt du 2 décembre 1704, le Conseil souverain lui reconnut le droit de mettre au ban de la Synagogue tous ses coreligionnaires qui se montreraient récalcitrants à son égard. — M. R. Reuss termine par cette citation du Mémoire de La Grange qui, dit-il, les défend sans intention directe, et, par cela même, d'une façon plus efficace, contre l'accusation si fréquemment répétée depuis, qu'ils appauvrissaient les populations : « Ils prêtent à usure, prennent les denrées et autres marchandises en paiement, et il n'y a rien où ils ne trouvent quelque tempérament pour leur commerce, qui cependant ne leur produit pas considérablement. *Car il n'y en a que très peu qui soient à leur aise et aucun qu'on puisse dire riche.* »

= = Nous trouvons dans la *Revue des traditions populaires*, n° 2, février 1899, p. 93, la description d'un usage populaire qui, nous le croyons, n'était guère connu. « A Rechesy, Courtelevent, Lepuix, Suave, Chavanne-le-Grand et Vallée de la Saarcine, le samedi saint, au matin, on allume un feu dans le cimetière, ce qui est dit : *brûler les Juifs*. Ce bûcher, élevé dans un coin du cimetière, est formé de croix funéraires tombées ou brisées dans le cours de l'année, du buis bénit qui n'a pas été distribué le jour des Rameaux, et des tampons de ouate ayant servi pour essuyer les enfants lors de leur baptême. Le curé, précédé de la croix processionnelle et accompagné de chantres et d'enfants de chœur, vient bénir ce singulier bûcher. — A Hartemanviller, Falkwiller et dans plusieurs communes de la vallée de la Thuir, le samedi saint au soir, chaque habitant de la vallée se rend au cimetière portant une bûche et un bout de

bois brûlé, ce qui sert à former un bûcher, dans un coin du cimetière. Le curé, accompagné de son clergé, bénit lui-même ce bûcher, qui est destiné à brûler les Juifs qui ont crucifié Jésus-Christ. Cette brûlade terminée, chacun prend un reste du bûcher pour le rapporter à la maison. Ce bout de bois brûlé est placé dans le jardin et recouvert de terre. L'année suivante, il sera repris pour former avec une nouvelle bûche un nouveau bûcher. » (Dieudonné Dergny, *Usages, coutumes et croyances*, Abbeville, 1885, p. 340-1.)

ISRAEL LÉVI.

GRUNHUT (L.). ספר הלקוטים. **Sefer Ha-Likkutim.** Sammlung älterer Midraschim und wissenschaftlicher Abhandlungen. Erster und zweiter Theil. Jérusalem, 1898.

M. Grünhut, de Jérusalem, qui a déjà édité le *Midrasch Schir Haschirim* (voir *Revue*, XXXV, 230 et s.), continue à consacrer ses efforts, avec un zèle digne d'éloges, à la publication et à l'examen critique d'œuvres midraschiques. A un court intervalle, il a fait de nouveau paraître deux petits volumes, que je tiens à signaler aux lecteurs de cette *Revue*, en me contentant d'en faire connaître le contenu.

La première partie renferme : 1° *Midrasch Haschkem* (p. 1 *a*-20 *a*). Sous ce titre, M. G. a réuni tous les fragments, connus par des citations, de cette œuvre midraschique qui est perdue et qui est appelée *Haschkem* d'après le mot השכם d'Exode, VIII, 16 ; on y trouve seize passages sur l'Exode, onze sur le Lévitique et sept sur les Nombres. — 2° *Midrasch* אל יתהלל ; Jellinek avait déjà publié cette œuvre dans le volume VI de son *Beth Hammidrasch* (p. 106-108), mais M. G. l'édite dans un texte un peu différent, d'après un manuscrit du Yémen (p. 20 *b*-24 *a*). — 3° Additions au *Midrasch Haschkem*. — 4° Additions et observations de M. A. Epstein sur le *Midrasch Schir Haschirim*. A cette première partie, M. G. a joint, avec une pagination spéciale, une étude sur les Midrasch *Tanhouma* et *Yelamdènou* qu'il avait déjà publiée dans le journal hébreu *Hammaguid* (1 *a*-10 *b*). L'introduction à cette première partie, qui a également une pagination à part, contient : 1° Une étude de M. G. sur le *Midrasch Haschkem* (p. 5-15 et p. 23-26) ; 2° des additions à l'étude sur *Tanhouma* et *Yelamdènou* (p. 15-23) ; 3° des observations de M. S. Buber sur une grande partie du contenu de cette première partie, avec des notes de l'éditeur (p. 27-50) ; 4° observations de M. I. Löw, de Szegedin.

La deuxième partie contient : 1° La baraïtha מ"ת מדרה (p. 16 *b*-20 *a*), principalement les fragments que le *Yalkout* nous a conservés de cet ouvrage perdu. — 2° Les deux derniers chapitres de la baraïta מלאכת המשכן (p. 12 *b*-16 *a*). — 3° Des fragments de מדרש ויכלו

(p. 16 *b*-20 *a*). — 4° La baraïtha de Pinhas b. Yaïr, d'après un manuscrit du Yémen (p. 20 *b*-21 *a*).

L'introduction à cette seconde partie contient : 1° Quelques renseignements sur les Midraschim édités dans cette partie (p. 1-16); 2° une lettre de M. Epstein sur l'étude que M. G. a publiée dans sa première partie sur *Tanhouma* et *Yelamdènou*, avec des notes de l'éditeur (p. 17-28) [1].

On voit par ce compte rendu qu'une partie des matériaux du *Sefer Ha-Likkutim* ont été fournis à M. G. pendant que l'ouvrage s'imprimait ; il en résulte un peu de désordre dans l'arrangement, les observations sur les textes ne se trouvant pas avec les textes mêmes. La lecture de cet ouvrage en est rendue plus difficile. Il contient pourtant bien des choses utiles et intéressantes, et nous sommes particulièrement obligé à M. G. de nous avoir fait connaître également les remarques assez étendues de savants aussi autorisés que MM. Buber, Epstein et Löw.

Budapest.

W. Bacher.

Grünhut (L.). ס' הלקוטים **Sefer Ah-Likkutim** (*sic*). Sammlung älterer Midraschim und wissenschaftlicher Abhandlungen. 3. Theil : Midrasch Eser golijoth, Einiges über die Zeit Schimeon des Gerechten, Pirke Rabenu ha-kadosch. Jérusalem [en commission chez J. Kauffmann, Francfort], 1899 ; in-8° de 28 + 95 p.

Nous louerons, nous aussi, M. Gr. pour l'intérêt qu'il porte aux Midraschim. Il en fournit une nouvelle preuve par cette édition du *Midrasch des Dix exils* et des *Pirké Rabbénou Hakadosch*. Cette réimpression de ces deux opuscules n'était pas inutile; en plusieurs endroits, les mss. utilisés par M. G. améliorent le texte de Jellinek. Les notes ne sont pas non plus dénuées de toute valeur, encore qu'elles soient parfois trop sobres de références.

Il va sans dire que ces petits traités sont précédés d'une introduction et il va sans dire également qu'ils sont, pour l'éditeur, extrêmement anciens. Qu'on en juge : le Midrasch des Dix exils n'est rien moins que l'embryon du *Séder Olam Rabba*, et déjà le rédacteur du *Sifré* l'a mis à contribution. Quant aux *Pirké*, c'est une sorte de

[1] Je signale ici une étude plus étendue de M. Epstein sur le même sujet, qui vient de paraître dans le dernier volume de האשכול, éd. J. Günzig (Cracovie, 1899), p. 252-262. Voir aussi le chapitre sur R. Tanhouma ben Abba dans le volume III de mon *Agada der paläst Amoräer*.

Tossefta rédigée par R. Yohanan pour suppléer à l'absence d'une *guemara* palestinienne sur les *Pirké Abot*.

Le procédé suivi par M. G., pour arriver à ces conclusions, ne manque pas d'une certaine naïveté : A et B se ressemblent, donc A est la copie de B. Pourquoi n'est-ce pas le contraire? Voilà la question que l'auteur ne se pose jamais. A est la copie de B, tout simplement parce que B est l'ouvrage qu'il édite. Etudions, au hasard, un passage de l'un et l'autre Midrasch pour voir si nous arrivons au même résultat que M. G.

Voici, par exemple, un paragraphe des *Dix exils*, qui en lui-même est intéressant; il est ainsi conçu : « Les Israélites qui restèrent en Egypte (de ceux qui s'y étaient rendus au temps de Nabuchodonosor) allèrent à Alexandrie. Ils y crurent et se multiplièrent par milliers et myriades. Qui n'a pas vu leur gloire n'a jamais vu de gloire. Là étaient un temple, un autel, des fabricateurs d'encens, une table de pains de proposition, des écoles innombrables, des gens riches et puissants. Trajan vint les attaquer, en tua le double de ceux qui sortirent d'Egypte (soit 1,200,000). Puis ce fut le tour d'Alexandre, qui en tua tout autant. — Tels sont les huit exils qui se produisirent pendant l'existence du premier Temple. » (Ces derniers mots se rapportent au paragraphe précédent coupé par cette notice, qui n'est qu'une incidente.)

Il est évident, à première vue, que ce morceau renferme deux renseignements qui ne se concilient pas bien : comment Alexandre aurait-il commis ces excès *après* Trajan? Si l'on supprimait cette seconde relation comme le fait un des textes indiqués par Jellinek, la difficulté disparaîtrait. Mais comme M. G., qui ne dit rien de ce détail, s'en rapporte au ms. qu'il édite, il lui faut rendre compte de ce singulier contre-sens historique. Supposer, comme l'ont fait certains auteurs, qu'il s'agit ici d'un autre Alexandre, Alexandre Sévère, par exemple, c'est se mettre en opposition avec l'histoire. Grand embarras pour M. G., qui veut que les *Dix exils* soit un texte ancien, antérieur au Talmud.

Or, pour nous, ce paragraphe n'offre aucune difficulté. La première partie provient de la *Tossefta Soucca*, IV, 6 (= j. *Soucca*, 55 *b*), qui dit, ce qui est la vérité, que le temple d'Alexandrie fut détruit par Trajan; l'autre du Talmud *Soucca*, 51 *b*, où *Abbaï*, Babylonien du IVe siècle, ajoute à ces mots de la *Tossefta* : « Et Alexandre les tua tous » (les Juifs d'Alexandrie). Le chiffre des victimes est emprunté également à la *Tossefta* commenté par Abbaï. Il est dit que dans le temple d'Alexandrie il y avait un nombre d'assistants double de celui de la population qui quitta l'Egypte (1,200,000); Alexandre les ayant tous massacrés, le nombre des victimes fut donc de 1,200,000. Et comme Alexandre, pour notre chronique, imite l'exemple de Trajan, celui-ci nécessairement en tua aussi 1,200,000 (dans le Talmud de Jérusalem, il est dit seulement que Trajan détruisit le temple). Notre chronique a donc cousu bout à bout les deux renseignements de la Tossefta et

d'Abbaï. Il en résulte qu'elle est postérieure à la clôture du Talmud. L'inverse serait incompréhensible : si Abbaï avait connu notre chronique, il n'aurait eu aucune raison de parler seulement d'Alexandre et de passer sous silence Trajan. Mais comment s'expliquer une pareille bévue de la part d'Abbaï? Très simplement, par l'ignorance qui caractérise Abbaï dans les choses de l'histoire; n'est-ce pas lui qui dit que Jannée (Alexandre Jannée) est le même personnage que Jean (Hyrcan)? Il s'intéressait fort, semble-t-il, à l'histoire, mais les documents dont il se servait n'étaient pas de première qualité (voir notre article sur *Les sources talmudiques de l'histoire juive, Revue*, XXXV, p. 222, note 3). Cette particularité même confirme notre conclusion.

Prenons maintenant, au hasard encore, un passage des *Pirké Rabbénou Hakadosch* et procédons de la même façon. Ce traité est une collection de sentences, règles de morale, etc, ayant pour cadre une énumération : le mauvais penchant a trois noms ; trois classes d'anges ont été consultées par Dieu au moment de la création du monde, etc. La première impression que laisse la lecture de ce petit traité, c'est qu'il est une collection factice d'opinions exprimées aussi bien par les Tannaïm que par les Amoraïm, et même de choses du Midrasch. Circonstance aggravante : le nom des auteurs est souvent supprimé, ce qui caractérise d'ordinaire les ouvrages récents. Chose plus grave encore, certains morceaux sont même conservés dans la langue araméennne employée par l'auteur quand il était Babylonien. Ainsi, p. 54 : מר שמואל אמר כל מלי ידענא אסותהון בר מהני תלת מלין... passage qui se lit sous cette forme dans *Baba Mecia*, 113 *b*. (Je n'insiste pas sur cette citation de l'opinion d'un Amora babylonien.) Examinons maintenant ce traité au point de vue littéraire. Voici, par exemple, ce qu'on lit, p. 55 : ג׳ שאלמלא קליפתן החיצונה לא יצאו מהבטן העליון ביצה, צנון ואתרוג. « Il y a trois choses qui sans leur écorce extérieure ne sortiraient pas du ventre supérieur : l'œuf, l'oignon et le cédrat. » Pour qui a l'habitude du langage talmudique, il est évident que les premiers mots offrent une syntaxe inusitée. Reportons-nous au Talmud (*Sabbat*, 108 *b*), où se retrouve ce morceau; là nous lirons : « Le cédrat, l'oignon et l'œuf sans leur écorce... », phrase très correcte. L'auteur de notre traité, pour faire entrer ce dire dans son cadre, lui a donc imposé une forme insolite.

Quant à l'étude de M. G. sur Siméon le Juste, comme elle n'est qu'un hors-d'œuvre, nous n'avons pas à la discuter.

ISRAEL LÉVI.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

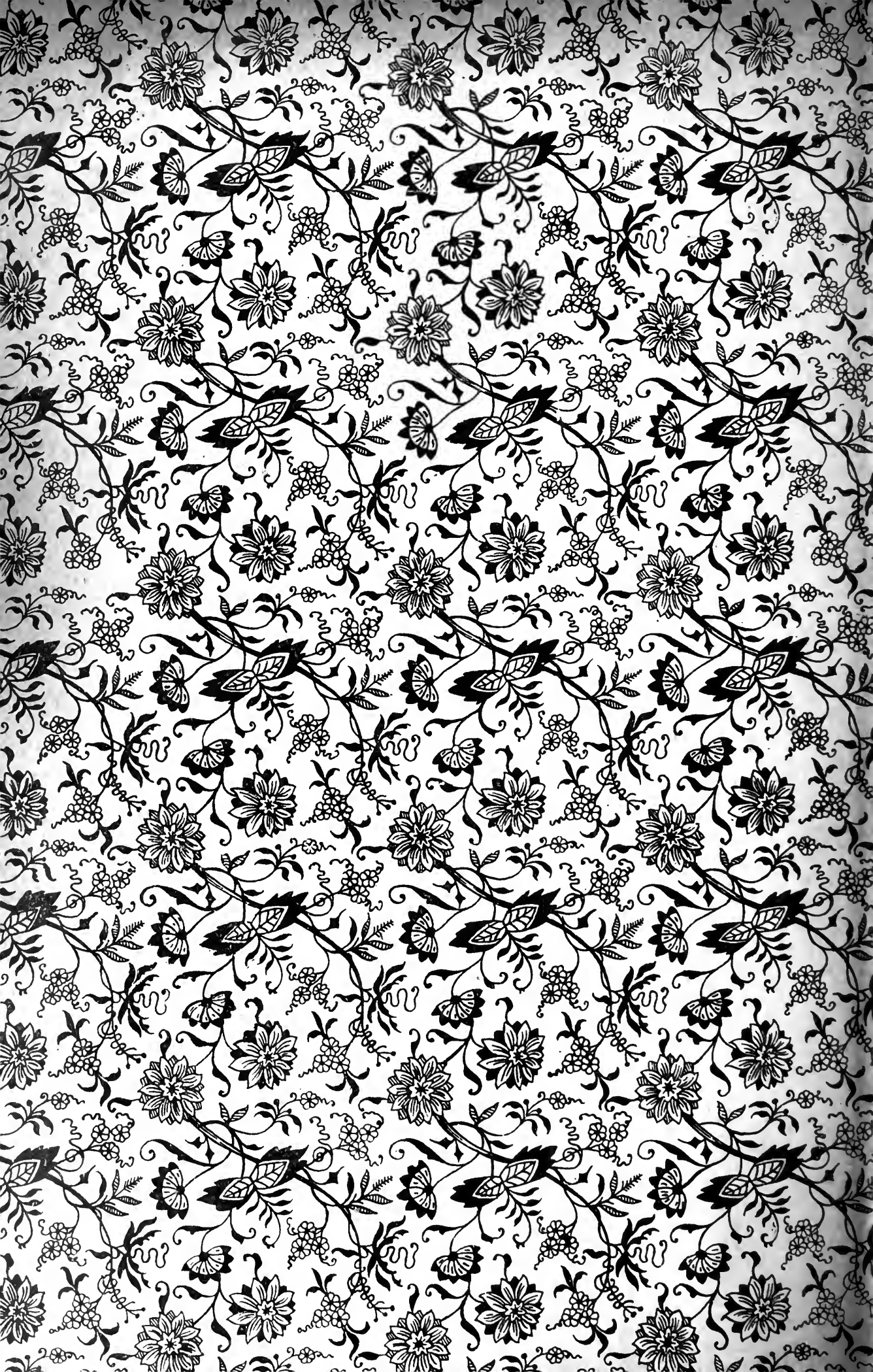
ARTICLES DE FOND.

NOTES ET MÉLANGES.

BIBLIOGRAPHIE.

ACTES ET CONFÉRENCES.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, RUE DUPLESSIS, 59.



Revue des études juives;
historia judaica