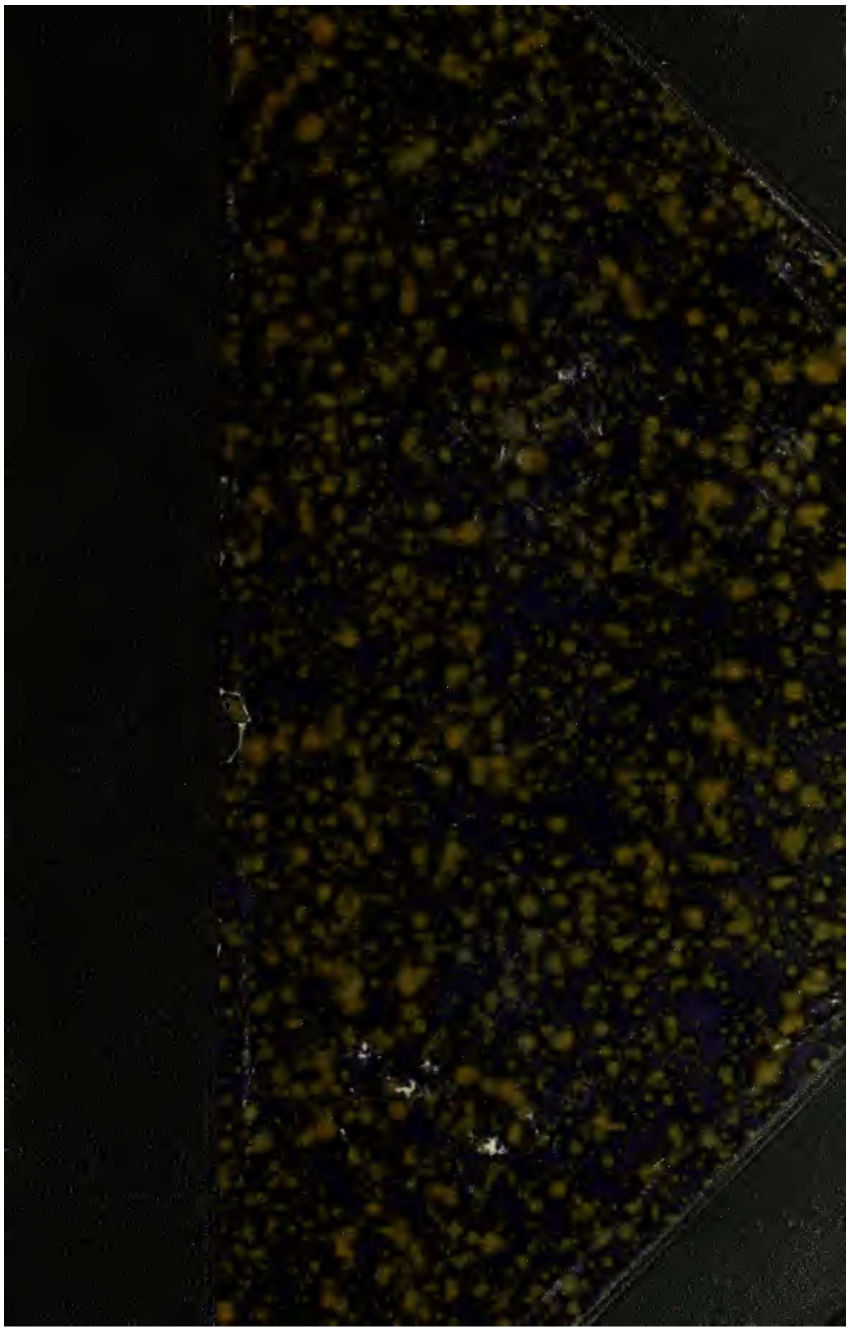


Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj11soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
RUE DUPLESSIS, 59

Rev. Jaorgs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME ONZIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1885

4361.70
6.6.45

DS
101
R4
t.11

LA PARABOLE DES TROIS ANNEAUX

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 9 MAI 1885[1]

MESDAMES, MESSIEURS,

Ce sont les juifs qui ont posé au monde le problème de la vérité religieuse, en fondant la première religion universelle. Ce problème se pose naturellement de deux façons, suivant qu'il s'agit de la vérité absolue d'une religion ou de sa vérité relative, c'est-à-dire suivant qu'il s'agit de la défendre contre les attaques purement négatives de la raison ou contre les prétentions positives de religions rivales. Tant que les peuples n'ont que des religions nationales, qu'ils se bornent à dire aux peuples voisins : « Mon dieu est plus puissant que le vôtre », il n'y a pas de controverse religieuse possible : ce n'est que par des preuves matérielles que les dieux de chaque pays peuvent montrer leur force. Mais du jour où dans la conscience d'Israel se formula cette assertion si nouvelle : « Il n'y a pas d'autre dieu que mon dieu, que Jahveh, que *Dieu* », toutes les religions qui n'étaient pas arrivées à cette hauteur de conception furent niées du coup et, on peut le dire, moralement anéanties. Comme le premier rayon du jour, n'eût-il atteint que la plus haute cime d'une montagne, fait s'évanouir les mille fantômes de la nuit, ainsi devaient fatalement disparaître, devant le Dieu unique, vrai soleil de la vie religieuse, toutes les figures charmantes et terribles, à l'âme de songe, qu'avait enfantées l'imagination humaine tâtonnant dans l'ombre. Mais le judaïsme, comme son grand prophète, vit la terre promise sans y

[1] On donne cette conférence telle qu'elle a été prononcée ; l'auteur a l'intention de reprendre ailleurs cette étude en l'accompagnant des notes et des recherches de détail qui manquent ici, et en indiquant les travaux des savants qui l'ont précédé dans l'étude de la parabole des trois anneaux.

entrer : ce monde qu'il était si sûr de conquérir au vrai Dieu lui fut en effet soumis, mais par d'autres que par Israël, par ce christianisme que les rabbins se plaisaient à symboliser dans Esaü, par ce mahométisme qui n'est autre qu'Ismaël. Deux enfants nés de lui-même lui enlevaient son patrimoine, s'arrogeaient la possession de ce Dieu, qui était pourtant avant tout le Dieu des juifs, et, non contents de dépouiller leur père de ce qui aurait dû lui appartenir, les fils ingrats le persécutaient, l'outrageaient de toutes manières. Ils ne pouvaient toutefois le renier : chrétiens et musulmans reconnaissaient bien que leur Dieu, le Dieu unique, était le Dieu d'Abraham, de Moïse et de David ; mais ils prétendaient, chacun de son côté, que les juifs avaient cessé de comprendre les révélations que ce Dieu avait continué à faire, et qu'ils étaient dans l'erreur en ne l'adorant pas dans le Dieu de Jésus ou le Dieu de Mahomet.

C'est entre ces trois religions, issues toutes trois de la Bible, ayant la même croyance fondamentale en l'unité de Dieu, la même base historique dans la vocation du peuple juif, dans les miracles faits pour lui et dans la loi donnée sur le Sinaï, que la controverse devait naturellement s'engager. Toutes trois prétendaient s'appuyer sur la révélation directe de Dieu ; or il ne pouvait avoir révélé des choses contradictoires ; il n'y avait donc qu'une vraie religion : laquelle ? La polémique entre juifs et chrétiens commence avec le christianisme lui-même, sorti du sein du judaïsme, bientôt séparé de lui de plus en plus. Tant que le christianisme fut opprimé, elle se borna à une guerre de plume, et, entre les fidèles des deux côtés, à une profonde antipathie, qui s'explique par la concurrence que chacune des deux religions faisait à l'autre auprès des gentils, et par la confusion fréquente que ceux-ci faisaient cependant de l'une avec l'autre. Mais quand le christianisme fut devenu la religion de l'état et que la papauté eut pris la haute main dans le gouvernement des choses spirituelles, les juifs, restés seuls, dans le monde chrétien, rebelles à l'autorité, incrédules à la vérité chrétienne, les juifs descendants et moralement complices des meurtriers du Christ furent naturellement un objet de scandale et de haine. On était bien obligé de les tolérer, parce qu'ils étaient nombreux et que leur habileté au commerce, leurs connaissances scientifiques, leurs relations étendues, le monopole financier que leur créait l'interdiction du prêt à intérêt chez les chrétiens, les rendaient nécessaires ; mais on cherchait sans cesse des prétextes pour les tourmenter et surtout pour les dépouiller avec une apparence de justice. Au fond, leur existence même était un crime : par le seul fait d'être juifs, ils blasphémaient, puisqu'ils niaient la Trinité

et l'Incarnation. Dès qu'ils essayaient de sortir de cette négation passive pour chercher à établir la vérité de leur opinion, ils méritaient les plus graves châtiments. On leur prêtait souvent, pour les atteindre plus sûrement, des attaques violentes et injurieuses contre les points les plus vénérés et les plus délicats de la croyance chrétienne, attaques dont ils n'étaient pas coupables et dont leur habileté suffisait à les faire s'abstenir; vous avez, dans votre excellente Revue, donné des preuves évidentes du caractère calomnieux de ces accusations, émanées pour la plupart, il faut le dire, de juifs renégats ; mais il n'était vraiment pas besoin d'y recourir pour avoir le droit de traiter un juif en blasphémateur : il suffisait de lui demander, comme le fit dans une conférence réunie à Cluni, le vieux chevalier qu'approuvait tant saint Louis, s'il croyait que la vierge Marie fût mère de Dieu : « Et le juif répondit qu'il ne le croyait pas. Et le chevalier lui dit qu'il avait donc agi follement, quand, ne croyant en elle ni ne l'aimant, il était entré dans sa maison. Et vraiment, fit-il, vous le paierez. Et levant sa béquille il en frappa le juif près de l'oreille, et le jeta par terre. Et les Juifs se sauvèrent, emportant leur maître tout blessé, et ainsi finit la *disputaison.* »

D'autres conférences toutefois avaient une issue plus pacifique. Elles ne convertissaient personne, car c'est par le cœur et non par les raisonnements que la foi entre dans les âmes; elles avaient souvent pour résultat d'ébranler la certitude des chrétiens, qui, dit Joinville, « s'en allaient de là tout mécréants, parce qu'ils n'avaient pas bien compris les Juifs; » mais enfin rabbins et moines, après avoir bien ferraillé de paroles, se séparaient contents et convaincus respectivement qu'ils avaient réfuté leurs adversaires et prouvé la vérité de leur croyance. Toutefois les juifs devaient être toujours fort circonspects et se défendre sans attaquer. C'était encore bien plus le cas quand, au lieu de disputer avec des clercs, qui reconnaissaient en principe que la raison commune devait être le seul juge du différend, ils étaient interrogés par des laïques, prompts à s'offenser de ce qui était contraire à leur foi naïve, et charmés d'avoir un prétexte pour battre le juif et surtout pour lui reprendre un peu de cet argent que le juif savait si bien amasser.

C'est ainsi que le roi Pierre d'Aragon (1094-1104) voulut un jour, sur le conseil de son ministre Nicolas de Valence, embarrasser un juif qui passait pour très sage entre les siens en lui demandant quelle était la meilleure religion, celle des juifs ou celle des chrétiens. Le juif fit d'abord une réponse évasive. « La mienne, dit-il, est meilleure pour moi, qui ai jadis été esclave en Egypte,

et que Dieu a miraculeusement affranchi; la tienne est meilleure pour toi, puisque les chrétiens sont arrivés à la domination. — Je te demande, reprit le roi, quelle est la meilleure religion en elle-même et non par rapport à ceux qui la pratiquent. » Le juif dit : « Que mon roi m'accorde trois jours de réflexion, et je lui répondrai le mieux que je pourrai. » Quand il revint au bout de trois jours, il paraissait fort troublé; le roi lui en demanda la raison. « On vient, lui dit-il, de me maltraiter à tort, et je te demande ton appui, seigneur. Voici la chose. Il y a un mois, mon voisin est parti pour un lointain voyage, et, pour consoler ses deux fils, il leur a laissé à chacun une pierre précieuse. Ce matin, les deux frères sont venus me trouver, et m'ont demandé de leur faire connaître les vertus de leurs joyaux et leur différence. Je leur ai fait remarquer que personne ne pouvait mieux le savoir que leur père, qui, étant joaillier, connaît parfaitement la nature et la valeur des pierres, et qu'ils devaient s'adresser à lui. Là-dessus ils m'ont insulté et frappé. — Ils ont eu tort, dit le roi, et ils méritent d'être punis. — Eh bien ! reprit le sage, que tes oreilles, ô roi, entendent ce que vient de prononcer ta bouche. Vois : Esaü et Jacob sont aussi des frères ; chacun des deux a reçu une pierre précieuse, et tu veux savoir laquelle est la meilleure. Envoie, ô roi, un messager au Père qui est aux cieux : c'est lui qui est le grand joaillier, et il saura indiquer la différence des pierres. » Alors le roi s'écria : « Tu vois, Nicolas, la sagesse de ces juifs. Vraiment, une telle réponse mérite des honneurs et des présents! »

Cette anecdote ne nous est racontée que dans un livre du XV^e^ siècle, le *Schebet Jehuda*, composé par R. Salomo aben Verga, mais dans lequel il a réuni des notices historiques de provenance antérieure. Je ne doute pas, non plus que les critiques qui se sont avant moi occupés de ce sujet, qu'elle ne nous présente la forme la plus ancienne et la plus authentique de la parabole que je veux étudier devant vous. Elle en est en même temps la plus simple, la plus belle et la plus pure. Elle contient ce haut enseignement, que nul, malgré sa bonne foi, ne peut être sûr de posséder la vérité absolue, et ne saurait le prouver en persécutant ceux qui ont une croyance contraire à la sienne. Elle est née tout naturellement du besoin que devaient éprouver les juifs d'échapper aux pièges qu'on leur tendait, et de maintenir leur foi héréditaire sans offenser celle de leurs puissants maîtres. Elle porte ce caractère d'invention ingénieuse et profonde qui se marque dans un si grand nombre de ces courtes fictions allégoriques dont les juifs ont toujours aimé à revêtir leurs méditations sur les voies mystérieuses de la Providence. Elle est en même temps, dans les circonstances données,

d'une philosophie admirable et d'une non moins admirable habileté. Rien n'est plus familier à la finesse orientale que cette manière d'éluder une question par une autre question et d'embarrasser le questionneur par la réponse qu'on lui arrache et dont il ne comprend pas d'abord la portée. La repartie de Jésus aux Pharisiens qui l'interrogeaient au sujet de l'impôt payé à César en offre un exemple accompli. Que la parabole ait bien été inventée par le contemporain de Pierre d'Aragon, c'est ce qui n'est nullement assuré, mais il est plus que vraisemblable qu'elle est d'invention juive, et aussi qu'elle est née en Espagne, où les rapports entre juifs et chrétiens étaient très étroits et devaient souvent donner lieu à des difficultés de ce genre. Dans les détails et l'exposition, la forme du *Schebet Jehuda* n'est pas très brillante, et il est probable qu'elle n'est pas tout à fait originaire ; mais, pour le fond, le récit de R. Salomon aben Verga nous a conservé la première invention.

La parabole était trop ingénieuse et touchait à des questions trop passionnantes pour ne pas se répandre hors de son lieu d'origine. Nous ne la retrouvons nulle part telle quelle, mais nous en trouvons deux transformations fort différentes, infidèles toutes les deux, quoique dans une mesure inégale, à l'esprit qui l'avait inspirée. D'une part on l'a christianisée, d'autre part on l'a détournée dans un sens où, à vrai dire, elle inclinait déjà un peu, dans le sens du scepticisme. Les deux branches si divergentes ont cependant des traits communs qui ne se trouvent pas dans la tige primitive et qui, par conséquent, accusent une première modification par laquelle elles ont passé l'une et l'autre. Dans l'une et dans l'autre il ne s'agit plus des deux religions juive et chrétienne, mais des trois religions bibliques, le judaïsme, le christianisme et le mahométisme : il était naturel qu'on voulût mettre en présence, non pas deux des fils, mais les trois fils du Père que tous trois s'accordent à reconnaître comme le Dieu unique; pour la beauté artistique du récit cela n'a pas été sans inconvénient. Ce qui est plus grave, c'est que la pensée si respectueuse et si haute de l'invention première a été altérée par une circonstance nouvelle. La parabole juive ne dit pas qu'une des deux pierres soit vraie et l'autre fausse; les récits qui en découlent s'accordent au contraire à admettre que des trois pierres une est vraie et les deux autres sont fausses; et ils sont obligés dès lors de supposer que le père a trompé deux de ses fils au profit du troisième, ce qui trouble profondément le sens du récit et présente Dieu, symbolisé par le père, sous un jour étrange; on a, il est vrai, évité ce défaut dans un des récits, mais pour tomber dans un pire, en supprimant la bonne foi des enfants

sauf un. Les récits dérivés s'accordent d'ailleurs à représenter le père comme laissant les joyaux à ses fils à sa mort, et non en partant pour un voyage, et à faire de ces joyaux des anneaux et non simplement des pierres ; dans aucun non plus le père n'est joaillier. Il paraît donc certain que tous ces récits ont passé par une même filière, au sortir de laquelle ils se sont séparés. Nous nous occuperons d'abord de ceux qui s'écartent le plus gravement de la source première pour la forme et pour le fond, c'est-à-dire des récits d'inspiration exclusivement chrétienne.

Ces récits ont cela de commun qu'ils suppriment le cadre dans lequel était insérée la parabole : ce cadre, en effet, ne convenait qu'à un plaidoyer en faveur de la tolérance des religions l'une par l'autre ; il n'avait plus de raison d'être dans une glorification du christianisme écrite en pays chrétien. En outre ils joignent à la question sur la valeur des anneaux une discussion d'héritage qui ne se retrouve ni dans la forme première, ni dans la branche non christianisée ; enfin ils s'accordent à raconter que les vertus miraculeuses de l'anneau seul authentique le font à l'épreuve discerner des autres. Le plus ancien de ces récits par la date où il se présente, mais le plus altéré de tous, se trouve dans le livre d'Etienne de Bourbon, dominicain, mort vers 1261, sur les sept dons du Saint Esprit. Etienne l'avait recueilli oralement :

J'ai entendu, dit-il, d'un prud'homme, cet exemple pour la démonstration de la vraie foi. Un homme riche avait, entre ses autres richesses, un anneau dans lequel était enfermée une pierre précieuse qui avait la vertu de guérir toutes les maladies ; il avait une femme qui lui donna une fille légitime, mais plus tard, *corrupta a lenonibus*, elle en mit au monde plusieurs autres qui passèrent pour être les filles légitimes de son mari. Lui n'ignorait pas ce qui en était, et en mourant il fit un testament, qu'il scella de son anneau, dans lequel il déclarait qu'il laissait son anneau à sa fille légitime et que son héritage devait appartenir à celle qui aurait cet anneau. Il appela donc sa fille, lui donna l'anneau, et mourut. Les autres, sachant cela, se firent faire des anneaux semblables. Quand on ouvrit le testament devant le juge, chacune montra son anneau et dit qu'elle était la fille légitime. Mais le juge, homme sage, fit éprouver la vertu des anneaux, et comme on n'en trouva aucune dans les autres, il jugea légitime celle dont l'anneau avait montré ses vertus, lui adjugea l'héritage paternel, et déclara les autres illégitimes.

Les filles sont ici substituées aux fils pour mieux représenter les religions ; il ne s'agit pas seulement de deux filles illégitimes, mais de plusieurs, ce qui englobe toutes les religions autres que la chrétienne dans la condamnation prononcée. La question de

légitimité mêlée ici assez maladroitement à la discussion sur la valeur des anneaux rappelle une autre parabole, fort belle aussi, mais d'origine différente, et qu'on a également exploitée dans un intérêt religieux, mais non polémique. C'est une sorte de contre-partie du jugement de Salomon, et, dans plus d'une version, elle est rapportée à Salomon lui-même. Un père a trois fils ; il sait qu'un seul est légitime, mais il ignore lequel. Dans un testament il laisse tous ses biens à son fils légitime, excluant les autres. Le juge ordonne qu'on attachera à un arbre le corps du père mort, et que les trois fils le viseront à coups de flèches : celui qui l'atteindra le mieux aura l'héritage. Le premier tire et perce la main du mort; le second, plus heureux, lui enfonce la flèche dans le front, et se croit sûr du succès. Mais le troisième, quand son tour arrive, laisse tomber l'arc et la flèche : « Ne plaise à Dieu, dit-il en pleurant, que je touche avec une telle impiété la chair sacrée de mon père ! J'aime mieux renoncer à l'héritage. — Il est à toi, dit le juge : tu viens de prouver que tu es seul vraiment son fils. » Cette légende, certainement orientale, paraît s'être mêlée à la parabole des pierres précieuses pour former le récit d'Etienne de Bourbon.

Ce récit nous offre une déviation tout à fait isolée. Dans les deux autres formes chrétiennes, nous retrouvons des traits communs avec les versions de la branche non christianisée, et par conséquent plus anciens. La première en date de ces formes chrétiennes est celle qui est contenue dans un petit poème français composé entre 1270 et 1294, le *Dit du vrai anneau*. Un père a trois fils, dont les deux aînés sont méchants et le troisième vertueux; il possède un anneau doué de vertus merveilleuses pour la guérison des maladies; voyant les vices de ses premiers fils, il fait faire par un joaillier deux anneaux exactement pareils au sien, et, appelant secrètement ses deux aînés l'un après l'autre, il leur remet à chacun d'eux un des faux anneaux en leur disant que c'est le vrai, et en leur faisant promettre de ne le montrer qu'après sa mort ; au troisième il donne le vrai anneau et révèle toute la vérité. Le père mort, les deux premiers fils font valoir leurs prétentions à posséder l'anneau miraculeux ; le cadet soutient que c'est lui qui le possède. On en éprouve la vertu, on trouve qu'il a raison, et on brise les deux autres anneaux. Mais les deux méchants frères, furieux, maltraitent le dernier et endommagent même son précieux anneau, et l'auteur consacre surtout son poème à engager les princes chrétiens à le venger et à le défendre, c'est-à-dire à faire une croisade. On voit combien nous sommes loin de la morale première de notre parabole.

Elle n'est guère mieux représentée dans la troisième version

chrétienne, celle des *Gesta Romanorum,* singulier recueil de contes *moralisés* composé en Angleterre à la fin du XIII^e^ ou au commencement du XIV^e^ siècle. Il s'agit ici d'un chevalier qui a trois fils. Près de mourir, il lègue au premier sa terre, au second son trésor, au troisième un anneau qui, par ses vertus, vaut plus que ce qu'il laisse aux deux autres; à ceux-ci d'ailleurs il a donné deux anneaux pareils au premier en forme, mais non en vertu. Il meurt, et chacun des fils prétend avoir l'anneau précieux, mais l'épreuve décide : on amène des malades, les deux premiers anneaux ne leur font rien, le troisième les guérit tous. « Ce chevalier est Jésus-Christ, qui avait trois fils, les juifs, les sarrazins et les chrétiens. Il a donné aux juifs la terre promise, aux sarrazins les trésors de ce monde, c'est-à-dire la puissance et la richesse, aux chrétiens un anneau précieux, c'est-à-dire la foi, par laquelle ils peuvent guérir toutes les maladies et les langueurs de l'âme. » Il résulterait de cette explication qu'il faudrait rendre aux juifs la terre promise, et que les chrétiens devraient renoncer à la puissance et à la richesse de ce monde au profit des sarrazins. Cette pensée n'a peut-être pas été étrangère à l'auteur fort mystique des *Gesta;* elle dut se présenter à bien des esprits pieux après l'échec définitif des croisades, qui troubla tant de consciences. Si les chrétiens avaient échoué dans leur entreprise, c'est qu'elle allait contre la volonté de Dieu : ils devaient se contenter de leur part, qui est la plus belle, et laisser le monde à ceux dont il est le seul héritage. Mais encore ici nous voilà loin du doute, salutaire ou dangereux suivant les points de vue, qu'avait voulu faire naître, sur la possibilité de constater la vraie révélation, l'ingénieux apologue du juif espagnol.

C'est surtout le danger, pour la foi elle-même, de cette solution ou plutôt de cette manière d'échapper à la solution du problème qui apparaît dans les versions de la première famille, dont il nous reste à parler. Ces versions, également au nombre de trois, sont toutes italiennes, elles se sont produites dans un espace de temps assez restreint, et elles offrent entre elles une incontestable parenté. Dans toutes, nous retrouvons le cadre de la parabole, et c'est également un juif, — preuve nouvelle de l'origine juive du récit, — qui l'emploie pour échapper au piège que lui tend un prince d'une autre religion; mais ce prince ici est un musulman et non un chrétien : en pays chrétien il ne pouvait guère en être autrement. La leçon de scepticisme qui se dégage du conte, plus vivement dans la forme italienne que dans la forme primitive, a pu échapper au moins à l'un ou à l'autre de ceux qui l'ont accueilli; mais si on considère dans quel temps et dans quel milieu nous le

voyons se produire, nous ne pouvons douter qu'elle n'ait été parfaitement comprise par la plupart, comme elle l'a certainement été par Boccace, le dernier narrateur. Le scepticisme était né, en effet, comme on l'a déjà indiqué, tant de l'insuccès des expéditions en Terre-Sainte que des relations entre chrétiens et musulmans : on avait vu, outre les juifs, une autre secte d'hommes, montrant de la culture, des vertus, une puissance que l'effort de la chrétienté n'avait pas vaincue, croyant comme les chrétiens et les juifs à un Dieu unique, tenant comme eux la Bible pour un livre sacré, et déclarant les dogmes chrétiens contraires et à la Bible et à la notion du Dieu unique. Que les sarrazins ou les juifs eussent la vérité, on ne pouvait le croire, ou du moins bien peu le crurent ; mais était-il bien sûr que les chrétiens la possédassent, ou qu'elle eût été révélée à n'importe qui ? Quelques-uns ne s'arrêtèrent pas au doute : ils allèrent jusqu'à la négation la plus crue. On sait l'accusation terrible que le pape Grégoire IX porta contre l'empereur Frédéric II, en 1239 : « Ce roi de pestilence a déclaré que le monde avait été trompé par trois imposteurs, Jésus, Moïse et Mahomet. » L'authenticité de cette parole n'a jamais été prouvée, mais on a montré qu'elle n'était nullement invraisemblable, et que des idées analogues circulaient autour de cet étrange empereur, à moitié italien, à moitié allemand, presque aussi oriental que franc par sa manière de vivre, d'une tolérance dédaigneuse qui rappelle celle de son illustre homonyme prussien, ennemi acharné sinon de l'Eglise au moins du pape, à qui il ne déplaisait pas d'être regardé comme le précurseur de l'Antéchrist, et qui, dans l'imagination des peuples, passa lui-même pour l'Antéchrist, si bien qu'on ne crut pas à sa mort et que longtemps on attendit, la plupart avec terreur, quelques-uns avec espoir, qu'il reparût pour régner sur le monde. Si Frédéric dit cette parole célèbre, ce ne fut sans doute qu'une plaisanterie d'un moment ; mais les doutes sur la vérité relative ou absolue du christianisme se répandaient alors partout ; nous en avons la preuve dans le colossal effort que fit pour les anéantir, dans les dernières années du XIII^e^ siècle, ce don Quichotte de la scolastique qui s'appelle Raimond Lull et qui prétendait que sa méthode infaillible de raisonnement sauverait seule le monde en ramenant, sans échec possible, à la vérité catholique et les incrédules et les infidèles.

Voici le simple et court récit qu'on lit dans les *Cento novelle antiche,* recueil de contes en prose, appelé aussi *Novellino,* écrit en Toscane vers la fin du XIII^e^ siècle :

Saladin ayant besoin d'argent, on lui conseilla de chercher chicane

à un riche juif qui était dans sa terre, et de lui prendre ainsi son bien meuble, qui était grand outre mesure. Le soudan manda ce juif, et lui demanda quelle était la meilleure foi, pensant : s'il dit la juive, je dirai qu'il offense la mienne ; s'il dit la sarrazine, je dirai : alors pourquoi tiens-tu la juive? Le juif, entendant la demande, répondit ainsi : Messire, il fut un père qui avait trois fils, et il avait un anneau avec une pierre précieuse, la meilleure du monde. Chacun des fils priait le père qu'à sa fin il lui laissât cet anneau. Le père, voyant que chacun le voulait avoir, manda un bon orfèvre et lui dit : Maître, fais-moi deux anneaux absolument comme celui-ci, et mets dans chacun une pierre qui ressemble à celle-ci. Le maître fit les anneaux si à point que personne, excepté le père, ne reconnaissait le bon (*il fine*). Le père manda alors les fils l'un après l'autre, et à chacun en secret il donna le sien ; chacun croyait avoir le bon, et personne n'en savait la vérité, si ce n'est leur père. Ainsi est-il des fois, messire. Les fois sont trois, le père qui les a données connaît la meilleure, et les fils, c'est-à-dire nous, chacun croit qu'il a la bonne. Le soudan, entendant comme il se tirait d'affaire, ne sut plus que lui dire pour l'embarrasser, et le laissa aller.

Il est à remarquer que dans un manuscrit les dernières paroles du juif diffèrent un peu de celles que je viens de reproduire ; après avoir dit que personne ne savait la vérité sur l'anneau, ce manuscrit ajoute simplement : « Et ainsi je vous dis, messire, que je ne le sais pas non plus, et en conséquence je ne puis vous le dire. » Les religions, par une réserve évidente, ne sont pas expressément mentionnées.

Pour la seconde fois notre histoire nous apparaît en Italie, dans le roman, fort ennuyeux en général, mais curieux par sa date et à plusieurs autres points de vue, de Busone da Gubbio, *le Sicilien aventureux* (*Fortunatus Siculus*), écrit en 1311. Busone a quelques traits qui lui sont propres. Il commence, comme pour excuser Saladin, par nous dire : « Vous devez savoir que par tout l'univers les juifs sont haïs, et qu'ils n'ont ni patrie, ni seigneur. » Le juif ici s'appelle Absalon. Dans son récit, le père veut donner le vrai anneau à son fils aîné, mais, pressé par les sollicitations des autres, il se résout à faire exécuter les deux faux. Ce trait, qui indiquerait trop clairement l'avantage que le juif attribue à sa religion (car le fils aîné c'est nécessairement le judaïsme), ne serait pas adroit, et il ne doit pas être primitif ; il est encore accentué plus loin : les désirs des deux autres fils sont qualifiés de *non dovuti*, et le narrateur remarque avec complaisance : « Ainsi celui que le père voulait fut en cela son héritier. » A part cet alourdissement peu heureux, le récit de Busone ressemble de fort près à celui du *Novellino*, mais certaines observations de détail me font

croire qu'ils ont une source commune plutôt qu'ils ne sont copiés l'un sur l'autre.

Enfin la parabole des deux pierres, devenue celle des trois anneaux, arrive à trouver sa forme la plus riche et la plus connue dans le *Décaméron* de Jean Boccace (journée I, nouv. 3). On admet généralement que Boccace a eu pour source le conte de Busone, mais les raisons qu'on allègue ne sont nullement convaincantes. En tout cas, il diffère de Busone, ainsi que des *Cento Novelle*, en un point essentiel : il mêle à la question du vrai anneau une discussion d'héritage, et par là son récit se rapproche de ceux de la seconde famille ; Boccace les a-t-il connus et leur a-t-il emprunté ce trait, ou le mélange s'est-il fait dans la source où il a puisé? On ne peut le dire. Le juif s'appelle ici Melchisédech, et l'auteur nous le représente comme un usurier très avare, ce qui ne va guère avec le dénouement, où il avance librement et libéralement à Saladin l'argent que celui-ci voulait lui soutirer par ruse. Notons que dans Boccace les trois fils sont présentés comme également vertueux, ce qui nous rapproche de l'esprit de la parabole primitive.

C'est à Boccace que Lessing, il le dit expressément, a emprunté notre parabole, qui forme le centre de son *Nathan le Sage* et comme la pierre précieuse enchâssée dans ce brillant anneau. Ici l'intention cachée, mais certaine, de l'auteur est de donner, à côté de la leçon de tolérance qu'il proclame magnifiquement, une leçon de scepticisme : Lessing, ne l'oublions pas, écrivit *Nathan* au milieu de ses controverses théologiques, et il comptait plus sur son drame pour faire du mal à ses adversaires que sur un volume de ces « Fragments d'un inconnu » qu'il publiait avec tant d'éclat. Aussi n'y a-t-il pas seulement du scepticisme dans l'inspiration et l'exécution de sa pièce : si la balance est tenue égale en théorie entre les trois religions dont les représentants se partagent l'action, en fait elle penche considérablement, dans cette action, au détriment du christianisme. Le juif Nathan est un modèle de toutes les vertus ; les musulmans, Saladin, sa sœur, le derviche, sont éclairés, tolérants, généreux ; les chrétiens seuls sont sacrifiés : Daja représente leur superstition et leur esprit borné, le patriarche la perfidie et la cruauté de leur fanatisme, et le jeune Templier, héros du drame, ne devient digne d'intérêt et de sympathie que quand il renonce à ses croyances étroites et se montre prêt à renoncer à ses vœux pour épouser une juive. On conçoit que les gens pieux aient fait mauvais accueil à une pareille œuvre, malgré ses qualités vraiment extraordinaires, que pendant longtemps on n'ait pu la représenter, et qu'aujourd'hui encore, si on est libre de tout esprit de parti, on éprouve à la lire un certain mal-

aise, précisément à cause de cette impartialité qu'elle affecte et qu'elle a si peu. Et cependant il y a une grande profondeur et une grande vérité dans le jugement que le noble Moïse Mendelssohn porte sur l'œuvre de son ami, de l'ami constant des Juifs : « Au fond, nous devons le reconnaître, son *Nathan* est un vrai honneur pour la chrétienté. A quel degré supérieur de civilisation et de lumières a dû atteindre une société dans laquelle un homme a pu s'élever à une telle hauteur de sentiments, a pu parvenir à une telle délicatesse d'appréciation des choses humaines et divines ! » Le même Mendelssohn signale dans Lessing un trait bien caractéristique, et où plus d'une noble nature se reconnaîtra : « S'il voyait une bonne cause défendue par des raisonnements niais, il était porté à prendre parti contre elle ; une erreur qu'il voyait mal attaquée l'excitait à la défendre : il estimait la recherche avant tout, il trouvait qu'une vérité que l'on croit sans savoir les justes motifs de sa créance est un simple préjugé qui pousse à la paresse de l'esprit. » Aussi se plaisait-il à soulever des doutes, à inquiéter les hommes sur la solidité de ce qu'ils croyaient posséder le plus sûrement. C'est dans cet esprit qu'il avait publié les objections de Reimarus sur le christianisme ; la violente opposition qu'elles soulevèrent l'aigrit, l'exaspéra, et son *Nathan* porte, en même temps que la marque de sa haute justice et de sa tendre philanthropie, des traces de cette irritation qu'on aimerait à en effacer.

Voici, bien qu'il soit connu de tous ceux qui m'écoutent, le récit que fait à Saladin le sage Nathan en réponse à sa question captieuse :

Dans les temps anciens vivait, en Orient, un homme qui tenait d'une main chère un anneau d'une valeur inestimable. La pierre était une opale, où se jouaient cent belles couleurs, et qui avait la vertu secrète de rendre agréable à Dieu et aux hommes celui qui le portait avec confiance. Il n'est donc pas étonnant que cet homme d'Orient n'ôtât jamais l'anneau de son doigt et eût pris des mesures pour qu'il restât dans sa maison. Il le laissa à celui de ses fils qu'il aimait le plus, et établit que celui-ci le léguerait, à son tour, au plus aimé de ses fils, et c'était toujours, sans égard à la naissance, le plus aimé, qui, par la vertu de l'anneau, devait être le chef, le prince de la maison..... Enfin, de fils en fils, cet anneau parvint à un père qui avait trois fils. Tous les trois lui témoignaient une égale obéissance, et il ne pouvait s'empêcher de les aimer également tous les trois. De temps en temps, tantôt l'un, tantôt l'autre, tantôt le troisième, lui paraissait le plus digne de l'anneau, — c'était celui qui se trouvait à ce moment seul avec lui, quand les deux autres ne partageaient pas les effusions de son cœur, — et il eut la paternelle faiblesse de promettre successivement l'anneau à chacun d'eux. Les choses allèrent ainsi tant

qu'il vécut; mais la mort vient, et le bon père se trouve dans un pénible embarras : il souffre à la pensée de blesser deux de ses fils qui ont confiance en sa parole. Il envoie secrètement chercher un orfèvre, auquel il commande deux anneaux sur le modèle du sien, en lui recommandant de n'épargner ni peine, ni argent, pour qu'ils soient pareils, absolument pareils. L'artiste y réussit. Quand il lui apporte les anneaux, le père lui-même ne peut distinguer l'anneau qui a servi de modèle. Plein de joie, il appelle ses trois fils, chacun en particulier; il donne à chacun en particulier sa bénédiction et son anneau, et meurt..... A peine était-il mort que chaque fils arrive avec son anneau et prétend être le chef de la maison. On cherche, on dispute, on se plaint. Peine perdue : impossible de discerner le vrai anneau, — presque aussi impossible qu'il nous l'est, aujourd'hui, de discerner la vraie foi..... Enfin les fils s'adressèrent à la justice. Chacun d'eux jura au juge qu'il tenait directement l'anneau de la main de son père, — et c'était vrai, — après avoir reçu de lui depuis longtemps la promesse d'être mis en possession des privilèges de l'anneau, — et c'était non moins vrai! Le père, assurait chacun d'eux, ne pouvait l'avoir trompé, et avant de laisser tomber un pareil soupçon sur un père si chéri et si digne de l'être, il aimait mieux accuser ses frères de fraude, quelque heureux qu'il eût été de ne penser d'eux aussi que du bien, et il saurait démasquer les traîtres et se venger... « Si vous n'amenez pas au plus vite votre père, dit le juge, je vous renvoie de mon tribunal. Croyez-vous que je sois ici pour deviner des énigmes? Ou attendez-vous que le vrai anneau prenne la parole? Attendez pourtant. Vous dites que cet anneau possède la vertu merveilleuse de faire aimer, de rendre agréable à Dieu et aux hommes. C'est cela qui doit décider. Car les faux anneaux ne sauraient avoir ce pouvoir. Eh bien! lequel de vous trois les deux autres aiment-ils le plus? Allons, parlez! Vous vous taisez? Les anneaux n'agissent qu'à reculons? Ils n'ont pas de vertu en dehors? C'est soi-même que chacun aime le mieux? Oh! alors vous êtes tous les trois des trompeurs trompés! Vos trois anneaux sont faux. Sans doute le vrai s'est perdu. Pour cacher, pour compenser cette perte, votre père en a fait faire trois nouveaux..... Ainsi, dit le juge, si vous me demandez une sentence, allez-vous en. »

On le voit clairement, la parabole est bien racontée d'après Boccace, mais Lessing y a joint un trait qu'il ne trouvait pas dans le *Décaméron* et que ce liseur infatigable de vieux livres a dû prendre dans les *Gesta Romanorum*. « L'opale qui ornait l'anneau avait la vertu secrète de rendre agréable à Dieu et aux hommes celui qui le portait avec confiance. » Cela rappelle évidemment les propriétés miraculeuses attribuées à l'anneau dans les versions christianisées. Mais, tandis que dans celles-ci l'épreuve de la vertu des anneaux révèle celui qui est authentique, ici, con-

formément à la tendance sceptique, elle ne donne aucun résultat. ce qui peut paraître assez difficile à concilier avec le récit. Mais cette absence même de résultat est exploitée par le poète pour aboutir à la plus haute, à la plus noble morale. Avant de l'indiquer, il nous reste encore à présenter quelques observations et quelques rapprochements.

Dans la version italienne, — car il n'y en a vraiment qu'une, — on a remarqué que le rôle du prince musulman est attribué à Saladin. Ce n'est sans doute pas fortuitement qu'un récit où sont mises en présence les trois grandes religions monothéistes est rattaché à cet illustre sultan. Des traditions anciennes le représentent comme portant un vif intérêt aux questions de ce genre ; sa tolérance envers les chrétiens les frappa de respect et leur inspira une sympathie qu'ils exprimèrent à leur manière en inventant des légendes naïves où on le voyait se faire lui-même chrétien. Une de ces anecdotes nous présente une ingénieuse comparaison des trois religions d'où ressort naturellement la supériorité du christianisme. Saladin près de mourir, et hésitant sur la vraie foi, fait venir un juif, un musulman et un chrétien, chacun réputé le plus savant de Jérusalem dans sa religion respective. « Quelle est la meilleure religion? dit-il au juif. — La mienne. — Et si tu en prenais une autre, laquelle prendrais-tu ? — La chrétienne, car elle est issue de la mienne. » A la première question le musulman répond de même; à la deuxième il dit : « La chrétienne, car la mienne en est issue. » Enfin le chrétien affirme d'abord que sa religion est la meilleure, et ensuite que jamais il n'en prendrait une autre, car elles sont fausses toutes les deux. « J'embrasserai donc la religion chrétienne, dit Saladin, puisque chacune des deux autres la reconnaît comme la meilleure après elle-même, et qu'elle ne reconnaît aucune valeur aux deux autres. » Dans une autre histoire, la conclusion, comme dans la nôtre, reste en suspens, et la forme même n'est pas sans rapport, mais à son grand désavantage, avec la parabole des anneaux. Saladin, dit le chroniqueur-poète de Vienne Jans Enenkel (1250-1291), avant de mourir, voulut assurer son salut autant que possible. Ce qu'il possédait de plus précieux était une table de saphir : il la fit briser en trois parties égales, dont il offrit l'une à la principale synagogue, l'autre à la principale église, la troisième à la principale mosquée de Jérusalem, pensant qu'il était sûr, par ce moyen, de se concilier le vrai Dieu. Cela nous rappelle des traits analogues de barbares que l'on croyait sérieusement convertis au christianisme : c'est ainsi, dit-on, que Rollon mourant fit à la fois dire des messes et sacrifier des chevaux à Thor, pour être bien sûr de ne

pas manquer le dieu vraiment puissant; mais ces grossières spéculations sont loin de l'inspiration délicate de notre allégorie.

Il y a une autre parabole encore, — et c'est par là que nous terminerons, — qu'on a appliquée aux trois religions, ou plutôt à ceux qui les pratiquent : elle n'est pas sans humour, et l'appréciation qu'elle fait des juifs peut être interprétée comme un éloge aussi bien que comme une satire. On lit dans un livre arabe, appelé *Nuzhetol Udeba,* le conte suivant. Un mahométan, un chrétien, un juif, voyagent ensemble, ils ont épuisé toutes leurs provisions et ont encore deux jours de marche avant d'être sortis du désert; sur le soir le hasard leur fait rencontrer un pain. Qu'en faire? C'est trop peu pour trois, ce serait bon pour un; il vaut mieux qu'un d'eux se rassasie; mais lequel? Ils conviennent de remettre le choix au lendemain : ils dormiront, et le pain sera pour celui qui aura fait le plus beau rêve. Ils s'endorment donc, et le lendemain matin ils se mettent en mesure de comparer leurs songes. « Moi, dit le chrétien, j'ai rêvé qu'un diable m'emportait dans l'enfer; je voyais les feux ardents, les démons joyeux et terribles; j'entendais les cris des damnés, j'embrassais toute l'étendue du gouffre éternel; y a-t-il un plus beau rêve? — Le mien est bien plus beau, dit le musulman; l'ange Gabriel m'avait saisi par les cheveux et m'avait transporté dans le paradis, au milieu des concerts les plus doux; je regardais les danses des vierges célestes aux yeux noirs; quel rêve peut se comparer au mien? — Et moi, dit le juif, j'ai rêvé qu'un démon t'emportait, toi, en enfer; qu'un ange t'enlevait, toi, en paradis; alors je me suis levé et..... j'ai mangé le pain. » On a cru voir là la forme primitive de ce récit, extraordinairement répandu au moyen âge, et on a jugé que cette forme primitive était juive; mais l'une et l'autre conclusions sont très douteuses. La conduite du juif pourrait passer pour la mise en pratique de la croyance aux récompenses terrestres en opposition à la foi des chrétiens et des musulmans dans la vie éternelle; mais quelles qu'aient été, sur ce point controversé, les idées des anciens juifs, ceux qui vivaient depuis l'avènement du mahométisme, et qui auraient seuls pu inventer cette historiette, croyaient certainement à la vie future autant que les fidèles du Christ et de Mahomet. Ce conte n'a sûrement pas été écrit en vue de glorifier sans réserve le personnage qui dupe les autres; au moins les juifs n'en jugeaient-ils pas ainsi, car dans l'*Historia Jeschuae Nazareni,* où ils l'ont intercalé, ce rôle est donné à Judas, qu'ils n'ont nullement voulu réhabiliter. Jésus, Pierre et Judas voyagent de compagnie; à l'auberge, ils ne trouvent qu'une oie..... « J'ai rêvé, dit Pierre, que j'étais assis auprès du fils de Dieu. — Je suis le fils de Dieu,

dit Jésus, et j'ai rêvé que tu étais assis auprès de moi; mon rêve est plus beau que le tien. — J'ai rêvé que je mangeais l'oie », dit Judas. On la cherche et on ne la trouve plus.

Mais rien ne prouve que cette histoire soit juive, ni qu'elle ait, à l'origine, aucun sens religieux. On la trouve d'abord dans la *Disciplina clericalis,* œuvre, il est vrai, d'un juif converti. Pierre Alphonse (XI^e^-XII^e^ siècles) : il s'agit là de deux bourgeois et d'un vilain qui s'en vont en pèlerinage à la Mecque, c'est-à-dire que Pierre Alphonse a puisé ce conte, comme beaucoup d'autres de ceux qu'il a admis dans sa compilation, à une source arabe; or les contes arabes viennent presque tous de l'Inde, en passant par la Perse, et celui-ci doit être du nombre. La plus jolie forme est celle qu'il a prise dans les *Gesta Romanorum;* celle qui en rend peut-être le mieux l'esprit est dans les *Ecatommiti* de Giraldi Cintio (XVI^e^ siècle), qui met en scène un philosophe, un astrologue et un soldat. L'action se passe à Rome, en 1527, après le sac de la ville par les troupes du connétable de Bourbon; un morceau de pain valait cher alors. Rien n'est plus beau que les rêves des deux penseurs : le philosophe a vu en songe la création tout entière, physique et métaphysique, s'accomplir et se dérouler devant lui; l'astronome a été transporté au ciel empyrée, il a assisté au tournoiement des sphères qui forment les cieux et a entendu leur musique divine. Pendant ce temps le soldat a mangé le pain trouvé la veille, et il raconte qu'ayant rêvé bataille il a donné de grands coups, s'est fatigué, et a éprouvé un urgent besoin de se refaire. Rien ne met mieux en relief l'opposition du gros bon sens pratique à ces chimères sans lesquelles cependant, pour bien des âmes, la vie manquerait de charme et même de sens, mais qui ne peuvent fleurir que si elles sont abritées, par l'ordre et la sécurité générale de la société, contre les réalités brutales.

Nous voilà bien loin de notre parabole. Revenons-y pour en admirer dans Lessing, malgré les réserves que nous avons cru devoir faire, le plus bel épanouissement moral. Nathan achève ainsi son récit :

> Si vous voulez mon conseil et non ma sentence, dit le juge en terminant, prenez les choses comme elles sont. Puisque chacun de vous tient son anneau de son père, que chacun croie fermement que son anneau est le bon. Peut-être votre père n'a-t-il pas voulu supporter plus longtemps dans sa maison la tyrannie d'un anneau unique. Et certainement il vous aimait tous trois, et vous aimait également, puisqu'il n'a pas voulu déprimer deux de vous pour en favoriser un. Eh bien! aspirez à imiter cet amour pur et libre de préjugés. Que chacun de vous s'efforce à l'envi de mettre au jour la vertu de son

anneau! Qu'il vienne en aide à cette vertu par sa douceur, par sa cordialité, par sa bienfaisance, par son entier abandon à Dieu! Et si alors les vertus des pierres se manifestent chez les enfants de vos petits-enfants, d'ici à mille et mille ans, je vous cite de nouveau devant ce tribunal. Alors y siégera un plus sage que moi, qui rendra la sentence Allez! Ainsi parla le juge, modestement. — SALADIN. Dieu! Dieu! — NATHAN. Saladin, si tu as conscience d'être ce juge promis, ce juge plus sage..... — SALADIN. Moi poussière! moi néant! O Dieu!

Ainsi le vieux récit, qui n'est d'abord qu'une ingénieuse échappatoire inventée par une croyance opprimée pour revendiquer ses droits à être laissée en paix, s'est transformé, sous la main des chrétiens purs, en une démonstration de la vérité du christianisme; en Italie il a pris une tendance sceptique, et Lessing en a fait le plus beau symbole des idées de tolérance, de respect réciproque, de réserve et de modestie dogmatique. Il en a tiré une morale magnifique, qui garde toute sa valeur, et que nous pouvons tous, quelle que soit notre conception des choses divines et humaines, essayer de réaliser : efforçons-nous, par notre sincérité, par notre largeur d'esprit, par notre charité, par nos vertus, de prouver l'excellence de notre conviction religieuse ou philosophique, et non seulement le monde se trouvera bien de cette pacifique et féconde émulation, mais c'est ainsi que nous aurons le plus de chances de faire des prosélytes à cette conviction qui nous est chère.

GASTON PARIS.

LES JUIFS A ROME

DEVANT L'OPINION ET DANS LA LITTÉRATURE

DEUXIÈME PARTIE[1]

DEPUIS L'AVÈNEMENT D'AUGUSTE JUSQU'AUX ANTONINS

Les historiens des origines du christianisme qui sont entrés dans leur sujet en étudiant les rapports du monde romain avec le peuple juif, rapports d'où le christianisme occidental est sorti, nous semblent avoir pratiqué, à peu d'exceptions près, une méthode défectueuse et qui conduit à des résultats contestables. Chaque génération déterminée, n'offrant à leur curiosité, sur le problème spécial qui les passionnait, que des textes rares, courts, de provenance souvent suspecte, ils ont cru échapper à l'ignorance obligée, en embrassant dans un même point de vue des textes épars sur plusieurs générations successives. A supposer que les divers détails de cette synthèse soient scientifiquement exacts pour le temps et le milieu d'où ils sont issus, le tableau qu'ils fournissent par le rapprochement n'a guère de valeur historique. Il donne, en effet, une réalité permanente et universelle à des faits qui, de leur nature, sont successifs et localisés. Si la fixité de la tradition permet, dans une certaine mesure, la pratique de cette méthode, quand il s'agit des institutions d'un peuple organisé, il n'en est plus de même lorsqu'on veut raconter ses opinions. Il est dans les conditions mêmes de l'esprit humain que la manière d'envisager les hommes et les choses se modifie dans le même milieu, sous l'influence des événements, avec le progrès

[1] Voir *Revue*, t. VIII, p. 1.

des intelligences ou avec leur mouvement rétrograde. Par conséquent, les témoignages qui caractérisent une manière d'être de l'opinion publique, relativement à un groupe de faits ou à un ensemble d'idées, ne peuvent avoir d'autorité que pour le temps précis, pour le milieu déterminé d'où ils sont sortis ; l'image des faits passés, tracée par l'histoire, doit être successive comme les faits eux-mêmes : à plus forte raison, l'image des opinions, expression de la foule mobile, qui, comme la mer, est livrée à l'influence des souffles contraires[1].

Lorsque, sous l'empire de ces réflexions, on jette un coup d'œil vers les sources diverses auxquelles certains historiens du peuple juif ont emprunté les documents qui, à la même page, fournissent la trame d'un récit déterminé, on sent aussitôt naître des doutes sur le bien-fondé de leurs jugements. Quoi de plus étrange qu'un tableau où se confondent sur un même plan, appliqués au même ordre d'idées, des documents, dont les uns sont du temps de Sylla, les autres de celui de Marc-Aurèle[2] : où l'autorité de Cicéron est corroborée par celle de Juvénal, qui, lui-même, est confirmé par Ammien Marcellin et par Rutilius Namatianus ? C'est à peu près comme si, pour caractériser l'opinion française relativement au protestantisme, on en appelait du même coup aux contemporains de Guizot et à ceux du chancelier de l'Hospital : à supposer que les témoignages fussent identiques, qui ne sent combien la portée en serait différente ? Or, ce qui paraîtrait étrange quand il est question de l'histoire moderne, où les documents abondent, est devenu la pratique presque constante dans l'histoire de l'antiquité, où ils sont très rares. Le plus scientifiquement du monde, si l'on s'en tient aux apparences, des auteurs donnent comme semblables des faits et des idées qui, examinés de près, diffèrent radicalement ; et ces auteurs sont le plus souvent des artistes en style : c'est par des gradations habiles, par un arrangement industrieux qu'ils réussissent à établir des équations factices entre des opinions aussi dissemblables de nature qu'elles sont éloignées dans le temps[3]. Ajoutons que si un *fait* a toujours la même valeur devant l'histoire, quel que soit l'auteur qui le rapporte, il

[1] Tit.-Liv., XXVIII, 27 : multitudo omnis, sicut natura maris, per se immobilis est; venti et auræ cient.

[2] Cette méthode est habituelle chez Hausrath et chez M. Renan. Voir du premier, *Neutestament. Zeitgesch.*, I, p. 157 et suiv. ; II. p. 71 et suiv. ; du second, *Saint Paul*, p. 97 et suiv. ; passim.

[3] Josèphe se rendait déjà de son temps compte de l'injustice d'une pareille méthode, lorsqu'il écrit, *Contra Apion.*, I, 5 : οἱ γὰρ ἐπὶ τὸ γράφειν ὁρμήσαντες οὐ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἐσπούδασαν, καίτοι τοῦτο πρόχειρόν ἐστιν ἀεὶ τὸ ἐπάγγελμα, λόγων δὲ δύναμιν ἐπεδείκνυντο.

en va tout autrement de l'*appréciation* de ce fait. Pour en saisir la portée exacte, il la faut juger relativement au temps, au milieu qui l'ont inspirée, à l'écrivain qui s'en est fait l'interprète. C'est à ce point de vue que la révision des témoignages romains concernant les Juifs nous a paru nouvelle et particulièrement intéressante. Le déclin de la littérature classique concordant, chose remarquable, avec l'effacement du judaïsme au profit d'une religion nouvelle, notre sujet se trouve délimité dans l'ordre de l'évolution religieuse, exactement comme il l'est dans celui de la littérature.

I

Un des caractères saillants des lettres latines au siècle d'Auguste, en tant qu'elles expriment l'état de l'opinion touchant les nations étrangères, soit conquises déjà, soit marquées pour une conquête ultérieure, c'est le ton de quiétude indifférente et quelque peu hautaine, avec lequel les affaires de l'univers entier sont rapportées à la personnalité idéale de l'empire, à son représentant visible, l'empereur. Après Actium, l'apaisement des esprits est absolu[1] ; comme ils ont abdiqué au dedans, à peu d'exceptions près, toute aspiration vers une liberté regardée comme périlleuse, ainsi, regardant au dehors, ils contemplent avec une satisfaction nonchalante le monde tributaire de Rome ou redoutant de le devenir. Nulle part, le Romain ne trouve plus à placer ni haine, ni colère, car nulle part il ne rencontre de sujets de crainte. Le mépris même, qui lui était permis pour ceux des vaincus qui s'étaient eux-mêmes forgé des chaînes, s'émousse peu à peu et cède à des sentiments plus doux.

Si l'univers est l'esclave de Rome, qui n'en a pas triomphé toujours sans de grands efforts, Rome, elle-même, est l'esclave d'un homme qui n'a pas eu beaucoup à faire pour la jeter à ses pieds. C'est dans cette double conscience de sa force vis-à-vis des nations tributaires et de sa propre faiblesse vis-à-vis de l'empereur, que l'opinion romaine se trempe d'indifférence et d'indulgence. Lorsque les Parthes, les derniers soumis d'entre les Orientaux, remettent aux mains d'Auguste les étendards naguère conquis sur Crassus, l'enthousiasme provoqué est tout à la surface et sans

[1] Tacite, *Dial. de orat.*, 38 : Longa temporum quies, et continuum populi otium, et assidua senatus tranquillitas, et maximi principis disciplina, ipsam quoque eloquentiam, sicut omnia alia, pacaverat.

élan [1]. Quand Varus et ses légions sont massacrés dans les forêts de la Germanie, il ne semble pas que la douleur de l'empereur rencontre dans le public un bien vif écho [2]. A plus forte raison, les peuples soumis et résignés ont-ils cessé de passionner dans un sens ou dans un autre leurs vainqueurs : ils ne les intéressent plus que par les ressources qu'ils versent au Trésor, quelquefois par le pittoresque de leurs mœurs ou par le souvenir de leurs résistances, ils ne les passionnent jamais.

Si le peuple juif avait réussi à rompre cette indifférence, il prendrait du coup, parmi les nations soumises à Auguste, une place privilégiée; et, quelque sentiment qu'il eût inspiré, admiration ou dédain, affection ou haine, il en faudrait conclure que sa civilisation et ses institutions avaient paru à Rome fort extraordinaires. Mais il n'en est rien : le siècle d'Auguste n'a été ému en aucun sens par les idées venues de Judée; elles le laissent indifférent comme toutes les autres. S'il était possible de définir les nuances d'opinion en pareille matière, sans risquer d'y mettre du sien, nous dirions seulement qu'à l'indifférence générale se mêle plutôt du respect que de l'aversion méprisante [3].

Auguste, pour l'application des idées de tolérance à l'égard des religions étrangères, n'a pas tout à fait la hauteur de vues et le scepticisme intelligent de César. Tandis que celui-ci, dans un intérêt d'unification et d'apaisement, s'était élevé à la conception de l'Etat indifférent en matière de religion, conciliant dans la loi civile les cultes les plus divers, sans en protéger aucun d'une façon spéciale, la politique de son successeur a des visées plus

[1] Voyez Ovide, *Fast.*, V, 580; Virgile, *Æneid.*, VII, 606; Horace, *Odes*, III, 5, 4 et pass.; Properce, IV, 6, 79.

[2] Du moins des témoignages contemporains sur cette défaite et celle de Lollius (cf. Tacite, *Annales*, I, 60 et 61; Suétone, *Octav.*, 23) font absolument défaut et cela au temps où Horace, Properce, Ovide, etc. sont dans tout leur éclat.

[3] On ne juge bien les rapports des Juifs et des Romains, qu'en examinant aussi la manière dont ceux-ci ont parlé des autres peuples. La lecture d'Horace est particulièrement intéressante sur ce point; il nous donne le ton courant de la littérature et de l'opinion. En principe, il ne veut pas qu'on s'occupe dans le public à Rome de ce qui se passe dans les lointaines provinces, *Od.*, II, 11, 1 et suiv.; cf. III, 8, 17 : *Mitte civiles super urbe curas*, etc. S'il parle des Mèdes, des Perses, des Parthes, des Daces, des Germains, des Cantabres, etc., c'est pour les nommer avec quelque épithète d'ornement comme une belle matière à mettre en vers. Il n'y a de chauvinisme que dans l'ode sur la mort de Cléopâtre, I, 37; et le morceau semble avoir été inspiré moins par l'événement sur l'heure, qu'après une année au moins, par le désir d'imiter une ode d'Alcée sur la mort de Myrsile. Voir Fragm. 20 (4) B. L'indifférence en matière de politique extérieure est plus prononcée encore chez les poètes du règne d'Auguste, que leur abdication au point de vue de la politique intérieure. Les Juifs n'ont aucune place dans ce que nous avons de poésie lyrique ou de poésie affectant le lyrisme chez les Latins. Si Domitien avait donné suite à un projet formé, la grande guerre serait devenue une matière épique. Val. Flac., *Argon.*, I, 7 et suiv.

étroites ; elle tente de ressaisir dans le naufrage du passé les débris des croyances antiques, pour les remettre à la base de la société nouvelle. Auguste se pose en restaurateur du vieux culte romain[1] ; il relève les temples que le scepticisme des guerres civiles avait laissés tomber en ruines ; il entoure d'un éclat extraordinaire la religion hellénique d'Apollon, divinité qui jusque-là, dans le Panthéon romain, n'avait occupé qu'une place secondaire. Il fait de ce dieu le protecteur et la personnification de l'empire ; il l'associe aux légendes qui célébraient les origines de sa race ; lui-même aime à apparaître avec ses attributs, à se faire saluer par les flatteurs comme étant sa représentation vivante[2]. L'établissement des jeux séculaires, la reconstitution des livres sibyllins, la mise en honneur du culte des dieux Lares, qui se confondit avec celui de la personnalité impériale, et du culte de Vesta, sont les actes principaux de cette piété plus ou moins sincère, de cette politique assurément rétrograde[3]. Ils donnent à penser que leur auteur ne sera point, pour les croyances opposées à son œuvre, un juge impartial, un maître bienveillant. Et de fait, il semble que ce restaurateur de la vieille religion romaine, ce fervent du polythéisme hellénique qu'il cherche à latiniser, traite avec défaveur les cultes étrangers que n'avait pas acclimatés à Rome une longue tolérance. Suétone nous dit même qu'il les méprisa[4]. Il se montre plein de vénération pour les mystères de Cérès, tels qu'on les célébrait en Attique ; mais, passant en Egypte, il refuse de voir le bœuf Apis ; il donne des éloges à son neveu Caligula, qui, en visitant Jérusalem, s'était abstenu d'aller prier au temple des Juifs[5]. Mais cette défaveur était toute négative et se

[1] Suét., *Oct.*, 30 et 31 ; Ovide, *Fast.*, II, 59. Tite-Live, IV, 20 appelle Auguste : « templorum omnium conditorem aut restitutorem ». Les tables d'Ancyre rappellent les temples relevés par lui et les dons qu'il leur a faits.

[2] Pour Auguste, restaurateur du culte d'Apollon, voy. Preller, *Rœm. Mythologie*, p. 273 et suiv. L'empereur prend le costume du dieu dans un repas avec ses amis ; Suét., 70. Il se fait représenter avec ses insignes. Serv., *Ecl.*, IV, 10 ; *Comm. Cruq*, Horat., *Ep.*, I, 13, 17. Nombreuses allusions chez les poètes de l'époque à ce fait, Hor., *Odes*, IV, 6 ; Virgile, *Æneid.*, VIII, 704 ; Prop., IV, 6, 29, etc.

[3] Suétone, 31 et passim.

[4] *Ibid.*, 93 : Peregrinarum cerimonarium sicut veteres ac præceptas reverentissime coluit, ita ceteras contemptui habuit, etc.

[5] ... « Quod Judæam pratervehens apud Hierosolymam non supplicasset, collaudavit ». (*Ibid.*, 93.) Ces actes de déférence aux cultes étrangers, même à la religion monothéiste des Juifs, sont fréquents de la part des magistrats et des grands personnages. Agrippa fait sacrifier au temple de Jérusalem, Jos., *Ant. Jud.*, XVI, 2, 1 ; Vespasien prie le Dieu des Juifs au Mont-Carmel, Tac., *Hist.*, II, 78 ; Suét., *Vesp.*, 5. S'il en faut croire Philon et Josèphe, en contradiction avec le témoignage de Suétone que nous avons cité précédemment, Auguste et Livie auraient voué des coupes d'or pour le service du temple de Jérusalem, *Legat. ad Cai.*, 23, II, 569,

bornait à d'inoffensives professions de foi. C'était là, en matière religieuse, la conduite officielle et publique d'Auguste. En son particulier, il se montrait le plus superstitieux des hommes, sujet aux craintes les plus ridicules et aux pratiques les plus bizarres[1]. A cause de cela même, on croirait volontiers encore qu'il fût capable de fanatisme, par conséquent disposé aux violences, sous prétexte de religion ; cependant sa politique effective ne révèle que des actes de tolérance ; à l'égard des Juifs, plus peut-être que pour aucune autre nation asiatique, parce qu'ils en avaient le plus besoin. Avant d'énumérer ces actes, il n'est pas superflu d'en rechercher les causes. La première est le respect de la tradition césarienne ; l'ombre du grand dictateur suffit à protéger encore les Juifs, lorsque lui-même a disparu.

Si, jusqu'au temps de la grande guerre, avec quelques courtes intermittences, la nation juive jouit sous les empereurs d'une liberté assez étendue pour que sa foi ne souffrît point de dommage, c'est grâce aux principes proclamés et appliqués par César[2]. Aussi longtemps que la dynastie des Jules est au pouvoir, l'exemple de son fondateur fait loi ; les édits qu'il a rendus continuent de fixer le droit ; il faut des cas exceptionnels pour que les magistrats de Rome y dérogent, en Italie surtout, où l'arbitraire, en tout état de cause, se donnait bien moins carrière que dans les provinces. Mais la paix religieuse ne vit d'ordinaire, dans une société complexe où des idées opposées réclament toutes leur place au soleil, qu'à la faveur de concessions réciproques. Il ne pouvait venir à l'esprit des Juifs de demander l'autonomie pour leur foi, c'est-à-dire des privilèges en apparence exorbitants, sans payer de retour ceux qui les leur accordaient. C'est à quoi l'on voit s'attacher ceux d'entre les souverains juifs et les chefs spirituels de la nation que n'égarait point un fanatisme intraitable, qui avaient de la situation respective des Romains et de leurs sujets monothéistes une idée exacte. On sait qu'Hérode alla dans cette voie jusqu'à l'extrême limite des concessions possibles[3] ; d'aucuns même diront qu'il fit à l'esprit payen de Rome des sacrifices honteux pour un

éd. Mang. Cf. Jos., *B. J.*, V, 13, 6 : Οἱ μὲν γὰρ Ρωμαίων Βασιλεῖς ἐτίμησάν τε καὶ προσεκόσμησαν τὸ ἱερὸν ἀεί.

[1] Sur l'esprit superstitieux d'Auguste voir Suét., 90 et suiv. ; Plin., *Hist. Natur.*, II, 7, etc.

[2] L'édit d'Auguste favorable aux Juifs (*Ant. Jud.*, VI, 6, 2) se réfère à César ; Claude, un fanatique de la tradition, dans une occasion semblable, invoque l'exemple d'Auguste, *ibid.*, XIX, 5, 3.

[3] Sur les divers genres de flatterie pratiqués par Hérode vis-à-vis d'Auguste voy. Jos., *Ant. Jud.*, XV, 9, 3 et suiv. ; et surtout les détails concernant la construction de Césarée, *ibid.*, 6.

croyant, excessifs surtout pour un souverain qui a le respect de sa propre dignité. Quoi qu'il en soit de ce point, lorsque les événements eurent décidé entre Antoine et Octave, il sut, sans bassesse, racheter la fidélité qu'il avait montrée à la cause du premier, en se rangeant avec franchise et loyauté parmi les partisans du second, qui était l'élu des destins[1]. Pour abriter le temple de Jérusalem, où résidait l'intégrité de la foi judaïque, contre toute revendication payenne, il fit en dehors de la Judée proprement dite[2], sous forme de théâtres, de palais et de temples même, au paganisme officiel, une part assez brillante, pour que les Romains fussent mal venus de réclamer rien de plus. Ceux des magistrats ou des légats que leurs fonctions amenaient en Palestine, rencontrant un peu partout sur leurs pas des monuments dédiés au génie de l'empereur, pouvaient s'imaginer que la soumission des Juifs était aussi complète que celle des autres peuples. Et si, dans les synagogues mêmes et devant le Saint des Saints, toute promiscuité avec les images et les cérémonies payennes était soigneusement évitée, les prières qu'on y offrait au vrai Dieu pour l'empereur et pour sa famille[3] pouvaient tenir lieu de l'adoration dont ils étaient l'objet ailleurs : elles avaient même un caractère de fierté indépendante et de pieuse sincérité qui n'était pas fait pour déplaire à des esprits naturellement grands, saturés d'ailleurs de basse adulation.

Un autre moyen, des plus efficaces pour la conservation des bons rapports entre Romains et Juifs, était la présence à la cour d'Auguste de quelques personnages considérables, envoyés à Rome, en apparence pour s'y former aux idées et aux usages de la grande ville, en réalité pour y devenir *personæ gratæ*, et, le cas échéant, pour résoudre, par leur intervention toute naturelle, les difficultés survenues dans les lointaines provinces[4]. C'est ainsi

[1] Jos., *Ant. Jud.*, XV, 6, 5 et suiv.

[2] *Ibid.*, XV, 9, 5 : πόλεις τε κτίζων ὑπὸ φιλοτιμίας καὶ αὐὺς ἐγείρων, οὐκ ἐν τῇ τῶν Ἰουδαίων... et la suite du passage.

[3] Phil., *Legat. ad Cai.*, 23.

[4] Depuis la première conquête de Jerusalem par Pompée, jusqu'au règne de Néron, il y a eu en permanence à Rome des princes juifs, d'abord comme prisonniers : Pompee y amène Aristobule et ses fils (*Ant. Jud.*, XIV, 4, 5), qui y résident ensuite de plein gré. Hérode le Grand est à Rome dans l'entourage d'Antoine (*ibid.*, XIV, 14, 3 et suiv.), il y envoie ses fils durant le règne d'Auguste et y va lui-même (XV, 10, 1); Agrippa le Grand, son petit-fils, y passa la plus grande partie du règne de Tibere (XVIII, 6, 1 et suiv.) et y fit élever son fils auprès de Claude (XIX, 9, 2). On peut voir, à propos de ce dernier, comment une intervention directe auprès de l'empereur aplanit les difficultés qui se produisent en Judée, XX, 1, 1. Il semble que depuis la mort d'Agrippa le Grand, les princes de Judée aient négligé ce moyen d'action, avec bien d'autres du reste. Aussi les malentendus vont-ils s'aggravant sans cesse.

qu'Hérode qui était venu à Rome une première fois du temps des triumvirs, pour y faire triompher ses intérêts avec ceux de sa nation, fit à nouveau ce voyage lorsque Auguste fut monté sur le trône. Il y amenait ses fils Aristobule et Alexandre pour les faire élever à la romaine; il y revint une troisième fois afin de prendre l'empereur comme juge de ses misères et de ses défiances domestiques. Ces visites officielles ne se firent jamais sans un grand déploiement de magnificence. Le nom de Tétrarque évoquait à Rome des idées de splendeur et de richesse extraordinaire [1]; les princes de Judée n'y arrivaient point sans avoir les mains pleines de riches cadeaux; et quand ils fixaient à la cour leur résidence, ils savaient y faire bonne figure. Tout ce que Josèphe raconte concernant le séjour à Rome des fils d'Hérode, si peu recommandables d'ailleurs par leurs sentiments de famille, montre qu'ils avaient assez de vices et de qualités aimables pour être les enfants gâtés de l'aristocratie, dans laquelle le père possédait les meilleures relations [2]. Les aventures d'Agrippa le Grand sous Tibère, prouvent que tous ces princes faisaient belle dépense et menaient grand train. Dans une société où, suivant le mot d'Horace, on était estimé en proportion de ce qu'on avait [3], les conséquences politiques d'une telle conduite se devinent sans peine : le lieu commun de la misère crasseuse des Juifs, ressassé par les historiens sur la foi des satiriques de la fin du siècle, est si peu applicable au règne d'Auguste, qu'on serait plus près de la vérité si l'on en prenait le contre-pied.

Si les Juifs tâchaient d'éblouir et de séduire, lorsqu'ils se rendaient dans la capitale de l'empire, ils n'étaient pas moins habiles quand ils recevaient les Romains chez eux. Nous avons déjà fait allusion au luxe de constructions déployé en Palestine par Hérode, avec l'unique préoccupation de flatter l'empereur et d'acheter par cette flatterie, qui laissait à peu près intacte l'intégrité de la foi, le droit de n'en pas pratiquer une autre qui eût révolté les consciences. Un voyage d'Agrippa, le gendre de l'empereur, le bras droit de sa politique, l'exécuteur et souvent l'inspirateur de ses plus grands projets, fournit à Hérode l'occasion unique de gagner l'opinion romaine dans la personne d'un de ses plus illustres représentants [4]. Ce voyage, grâce à Hérode, ne fut qu'une suite de fêtes et de courses triomphales. La ville sainte, qui, jusqu'à ce jour, n'avait reçu l'étranger qu'en suspect ou en vainqueur, se

[1] Horace, *Satir.*, I. 3, 12 : Reges atque tetrarchae, nil nisi magna loquens.
[2] Jos., *Ant. Jud.*, XV, 10. 1.
[3] Hor., *Sat.*, I, 1, 62 : Quia tanti, quantum habeas, sis.
[4] Jos., *Ant. Jud.*, XVI, 2, 1.

para pour recevoir le premier personnage de l'empire après l'empereur. Et Agrippa, sincèrement acclamé, béni par le peuple juif, aussi démonstratif dans l'expression de sa faveur qu'il l'était dans celle de sa haine, se souvint à propos que l'usage de Rome antique était d'honorer les dieux des vaincus avant de les annexer au Panthéon héréditaire. Il fit offrir des sacrifices au vrai Dieu; il combla de largesses le peuple de Jérusalem, en souvenir de son passage. Et l'on ne saurait douter du témoignage de Josèphe racontant ces fêtes; nous pourrions en tirer la confirmation de la conduite différente que tinrent Auguste en Égypte et Caligula à Jérusalem. Si l'historien la mentionne, c'est qu'évidemment ils dérogeaient à des coutumes reçues, tout au moins à des exemples illustres.

Ces procédés valaient aux Juifs de se concilier à Rome des protecteurs influents, des amis dévoués. Ce fut le rôle que joua Agrippa pendant toute sa vie; en Asie, il garantit le judaïsme contre les vexations dont il était l'objet de la part des Grecs et des Égyptiens[1]; revenu à Rome, il se trouvait naturellement désigné pour être son patron officiel, son avocat auprès de l'empereur et son répondant devant la haute société romaine. C'est ainsi qu'une des synagogues de Rome en vint à porter son nom, comme une autre portait celui d'Auguste, en signe de reconnaissance et de respect[2]; et la clientèle des Juifs semble être restée héréditaire pendant quelque temps dans sa famille. Le Conseil où la succession d'Hérode fut disputée par Archelaüs et Antipas était présidé, Agrippa étant mort, par Caius son fils. L'explication la plus naturelle du fait, celle qui cadre le mieux avec les usages romains, est celle qui le rattache aux usages réglant à Rome les rapports entre patrons et clients. Parmi les protecteurs attitrés des Juifs à Rome, l'histoire cite encore un Volumnius qui donna, lui aussi, son nom à une synagogue. Il s'agit sans doute du personnage qui fut préfet de Syrie, l'ami d'Hérode, qui intervint en sa faveur

[1] Jos., *Ant. Jud.*, XVI, 2, 3 et suiv.; cf. XII, 3, 2.

[2] On connaît aujourd'hui, d'après des inscriptions, les noms de neuf synagogues romaines, dont trois sont certainement du règne d'Auguste : 1° des *Augustésiens;* 2° des *Agrippésiens;* 3° la synagogue de Volumnius; dont les noms sont tirés de quelque illustre personnage, bienfaiteur et protecteur de la communauté. Deux autres sont dénommées d'après les quartiers où elles se trouvent : des *Campésiens* (Campus Martius) et des *Siburésiens* (Subura); cela seul suffit à prouver, soit dit en passant, qu'il n'y a pas dans la Rome antique, de quartier où les Juifs soient parqués; beaucoup habitent au Transtévère; mais on voit que le quartier élégant de la Subura, ayant une synagogue, devait renfermer un fort contingent de population juive. Il y en a une de l'*olivier*, une des *Hebreux* (Αἰβρέων ?), une des *Rhodiens*, et une dont le nom reste une énigme : Καλκαρετισίων. Voir E. Schürer, *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom*, p. 15 et suiv.

auprès d'Auguste, lors des démêlés que le roi eut avec ses fils [1]. Hérode avait su gagner de même quelques grands orateurs romains, et s'assurer leur appui en cas de contestations politiques ou autres. Du vivant d'Antoine, il s'était mis en relation avec M. Valerius Messala Corvinus ; il avait obtenu l'appui de son éloquence en Orient même, contre les délégués juifs qui lui disputaient la royauté ; plus tard, à Rome devant le Sénat [2]. On se figure aisément ce que devait être un procès où un roi plaidait en quelque sorte contre son propre peuple, empruntant pour ses revendications la voix du plus brillant avocat de ce temps. Hérode sortit de la curie entre Octave et Antoine qui lui avaient servi de patrons. Le succès d'Hérode fut célébré dans un repas chez Antoine ; c'est là que fut proclamé, au milieu de tout ce que la jeune aristocratie de Rome comptait de représentants ardents et ambitieux, la royauté nouvelle Comment n'en aurait-il pas rejailli quelque prestige sur la nation même, dont le sort avait été réglé après ces débats solennels? Si blasés que fussent les Romains sur les compétitions des rois d'Orient, celle ou deux des triumvirs s'affichaient en quelque sorte devant l'opinion, pour soutenir l'élu de leur choix, où l'héritier de l'éloquence cicéronienne consentait à plaider pour lui, où Asinius Pollion eut à intervenir en qualité de consul [3], n'a certes point passé inaperçue. Quant à Messala, on sait quelle fut plus tard sa situation littéraire à la cour d'Auguste ; historien à ses heures, grammairien, poète, en tout remarquable par la distinction de ses goûts et par l'amitié qu'il portait aux gens d'esprit, en relations intimes avec Horace, Tibulle et Ovide [4], il eut plus d'une occasion de renseigner ceux de ses amis qui n'avaient pas, comme lui, assisté sur place aux revendications religieuses et aux agitations politiques de la nation juive, sur des intérêts et des passions si extraordinaires. C'est dans ce monde que vivait, lorsqu'il résidait à Rome, le péripatéticien Nicolas de Damas, dont Hérode avait fait l'ambassadeur des causes difficiles [5]. Il se ren-

[1] Jos., *Ant. Jud.*, XVI, 9, 1 et suiv.

[2] *Ibid.*, XIV, 13, 1 et 14, 4 ; cf. *Bel. Jud.*, I, 14, 4.

[3] Pollion était l'ami personnel d'Hérode, *ibid.*, XV, 10, 1. Messala se fit assister, pour sa plaidoirie, par L. Sempronius Atratinus, autre avocat brillant, accusateur de Cælius à l'âge de dix-sept ans (Hieron., *Eus. Chron.*, an. 56), qui légua en mourant ses biens à Auguste.

[4] Voir Hor., *Sat.*, I, 10, 29 ; *Ars Poet.*, 371 ; Tib., IV, 1, 45 ; Ovid., *Pont.*, I, 7, 27.

[5] C'est dans un voyage à Rome, en compagnie d'Hérode, que Nicolas sut conquérir la faveur d'Auguste, Jos., *Ant. Jud.*, XVI, 7, 1 et suiv. ; Athen., *Deipn.*, XIV, p. 652 A. Quoique payen, il avait pris la défense des Juifs devant le consul Agrippa en Ionie, *Ant. Jud.*, XVI, 2, 3 et suiv. Dans son *Histoire générale* (*ibid.*, XII, 3 et Suid., *Lex.*), il avait loué Hérode, Jos., *Ant. Jud.*, XVI, 7, 1. Josèphe in-

contrait chez Pollion avec Virgile, avec Varius, avec Valgius, peut-être avec Tite-Live. A qui fera-t-on croire que les conversations de ces esprits éminents restèrent sans influence sur la condition morale des Juifs et sur leur considération publique à Rome ? Du reste, dans les diverses occasions où les Juifs en appelaient ainsi publiquement à la justice de Rome et à l'intervention bienveillante des pouvoirs publics, ils ne négligeaient rien pour donner, par quelque manifestation solennelle, une haute idée de leur nombre, de leur unité et sans doute aussi de leur richesse. Lors des démêlés qui, après la mort d'Hérode, divisèrent le pays de Judée et la famille royale, l'ambassade des cinquante vieillards qui vint à Rome soutenir la cause d'Archelaüs, fut escortée jusqu'au temple d'Apollon, où Auguste devait régler l'affaire, par huit mille coreligionnaires [1]. Plus tard, lorsqu'un faux Alexandre eut réussi à recruter, tant en Crète qu'à Rome, des partisans nombreux à sa cause, c'est au milieu d'un concours extraordinaire de Juifs, qu'il se présenta à la porte du palais où ses ruses devaient être découvertes [2].

Au palais même, la cause des Juifs avait des amis et des défenseurs officieux; elle y avait aussi, dans la personne de quelques serviteurs attachés aux membres de la famille impériale, des espions et des agents secrets. Nous savons qu'Hérode et Salomé, sa sœur, entretenaient avec la cour une correspondance suivie; Salomé était au mieux avec la fameuse Julie, la fille d'Auguste et la future femme de Tibère; en mourant elle l'institua son héritière [3]. Si la politique faisait le thème principal des lettres d'Hérode à l'empereur et à son entourage, on peut conjecturer qu'entre Salomé et Julie s'échangeaient des confidences d'une nature plus intime. Tout le monde connaît l'histoire d'Acmé, cette esclave d'origine juive, qui, sans doute par ordre et en vertu d'un plan combiné à Jérusalem, se trouvait au service de Julie [4]. Antipater, fils d'Hérode et de Doris, l'avait intéressée à sa cause; il se servit de son intermédiaire pour perdre Salomé, mais ne réussit qu'à se perdre lui-même et elle avec lui. Tous les détails de cette histoire révèlent un système ingénieux d'espionnage et d'influence, par des serviteurs de confiance, initiés à tous

voque souvent son témoignage, une fois, entre autres (*A. J.*, XII, 3, 2), avec renvoi au 123e livre de cette histoire, pour établir les bienfaits dont les Juifs furent redevables à M. Agrippa.

[1] Jos., *A. J.*, XVII, 11, 1.

[2] *Ibid.*, XVII, 12, 1 et suiv.

[3] *Ibid.*, XVII, 1, 1, et XVIII, 2, 2. Julie intervient auprès de Salomé pour lui faire épouser Alexas.

[4] Sur l'aventure d'Acmé, voir Jos., *A. J.*, XVII, 5, 7 et suiv.

les secrets de leurs maîtres, en mesure de les exploiter pour la cause de leurs coreligionnaires.

Lorsque l'on considère, dans son ensemble, cette situation officielle du judaïsme, tant à la cour que dans les maisons aristocratiques de Rome, on ne songe pas un instant à contester ni l'authenticité, ni la sincérité des témoignages de bienveillance qui, suivant Josèphe, lui furent octroyés par l'empereur. Ces témoignages s'inspirent de la tradition césarienne; ils sont dans le ton de cette époque, dans la logique des faits et dans celle des sentiments romains. Ainsi Auguste constate dans un édit[1], que la nation juive, dans le passé, sous César, comme dans le moment présent, s'est toujours montrée agréable au peuple romain; il lui assure la libre pratique de son culte; il facilite l'observation du sabbat, en dispensant les Juifs de paraître, ce jour-là, en justice, en reportant à un autre jour, pour eux, les distributions de blé qu'il avait coutume de faire au bas peuple[2]. Il protège les contributions sacrées à destination de Jérusalem; il punit de la peine des sacrilèges une vexation que la curiosité des payens, sinon leur malveillance, avait rendue fréquente : je veux dire le vol des livres saints, non seulement quand il se commettait dans un lieu de prière collectif et public, mais même dans une maison particulière[3]. Agrippa veut qu'en cas de vol des contributions sacrées, le coupable soit livré aux Juifs pour être jugé par eux suivant leurs lois. L'édit qui proclame ces mesures, respecte, dans sa teneur même, les scrupules religieux de ceux qui en sont l'objet; il donne au Dieu unique l'épithète que ses adorateurs avaient implantée dans le langage courant : *summus deus*, ὕψιστος θεός; il proclame le principe de haute tolérance qui fait confondre dans une même sollicitude, aux pouvoirs publics de Rome, les nations les plus opposées de culte et d'opinion; c'est celui de la piété (εὐσεβείας) que l'empereur professe à l'égard de tous les hommes[4]. Et cette piété à Rome n'est ni nouvelle, ni extraordinaire. Lucrèce, hostile à tous les cultes positifs sans exception, l'avait définie, il y avait près d'un demi-siècle, quand il s'écriait[5] : « La piété ne consiste pas à se voiler la tête, à se tourner vers une pierre et à s'approcher de tous les autels; elle ne consiste pas à s'étendre tout du long par terre, à lever les mains devant les statues des

[1] *A. J.*, XVI, 6.
[2] Phil., *Leg. ad Cai.*, 23.
[3] Jos., *loc. cit.* : ἔκ τε σαββατείου ἔκ τε ἀνδρῶνος. — Cf., pour Agrippa, *ibid.*, 4 et 5.
[4] *Ibid.* : ὑπὲρ τῆς ἐμῆς εὐσεβείας ἣς ἔχω πρὸς πάντας ἀνθρώπους.
[5] Lucr., V, 1198.

dieux, à arroser les autels du sang des victimes, à former vœux sur vœux; mais elle consiste à considérer toute chose d'une âme sereine : *pacata posse omnia mente tueri.* » C'est un témoignage de cette piété philosophique qu'Auguste inscrit sur la colonne de bronze, à Ancyre, dans le temple qui lui est consacré, en y inscrivant l'édit favorable aux Juifs. Il en fait appliquer les conséquences par ses lieutenants, par Norbanus Flaccus, proconsul en Libye, par Julus Antonius à Éphèse, partout où les Juifs molestés revendiquent la protection de la loi romaine. C'est aussi cette piété à la façon de Lucrèce qui, inspirant la plupart des œuvres littéraires de ce temps, y met les Juifs à l'abri de toute invective, de tout dénigrement, à cause de leur foi.

Tout le monde sait que la plus grande et la meilleure partie de la littérature romaine au temps d'Auguste, celle-là du moins qui est arrivée jusqu'à nous, est une littérature d'imitation. Elle s'inspire, pour le fond des idées, pour leur mise en œuvre artistique, pour les procédés de composition et de style, des modèles grecs: tous les genres, sans exception, se pénètrent d'hellénisme, et en pénètrent l'esprit romain. Ce qui, au point de vue de l'art idéal, peut être considéré comme un heureux résultat, n'est plus, si on considère les choses elles-mêmes indépendamment de leur forme, qu'une altération souvent regrettable du vrai tempérament romain. En prenant aux Grecs leur façon de penser sur les hommes et les choses, leur philosophie, leur morale et leurs fictions religieuses, Rome leur a pris des vérités fécondes en même temps que des préjugés malheureux, des passions généreuses avec des préventions étroites; l'esprit indigène perdit ainsi quelques-unes de ses qualités, contracta des défauts et s'enrichit d'erreurs. Si l'on songe qu'avec Athènes, le centre intellectuel qui exerça sur les écrivains de Rome la plus profonde influence fut Alexandrie, on s'attend tout aussitôt à ce que l'opinion de cette ville, concernant les Juifs, fasse la leçon aux lettrés de Rome et les prédispose à la malveillance [1]. Alexandrie, en effet, est le foyer des haines qui s'allument pendant plus d'un siècle contre les Juifs sur tous les points du monde gréco-latin; c'est de là que partent les calomnies odieuses, les insinuations perfides, la diffamation sérieuse et la diffamation par le ridicule. Si l'esprit de cette ville n'agit que d'une façon presque insensible sur la littérature romaine parlant des Juifs au temps d'Auguste, c'est que le judaïsme a réussi à se faire apprécier par lui-même; c'est que, donnant de lui-même une opinion favorable par l'expérience de

[1] Sur la littérature hostile aux Juifs, cf. Graetz, *Gesch. der Jud.*, III, p. 345 et suiv.

chaque jour, il a su également, à force de modestie et d'abnégation, n'éveiller aucune jalousie puissante, ne porter ombrage à aucun intérêt sérieux [1]. Le petit nombre de textes classiques où il est fait allusion à des mœurs, à des coutumes dont l'étrangeté a dû souvent fixer l'attention, ne dénotent ni aigreur, ni hostilité; il en est qui sont empreints d'une sympathie presque respectueuse, d'autres qui, d'une façon inconsciente, subissent l'influence des idées judaïques et indiquent un travail latent d'assimilation.

Rien n'est plus éloigné du tempérament des lettrés romains de cette époque que l'esprit de controverse et de polémique religieuse. Auguste a beau inviter les poètes à collaborer avec lui à la restauration du vieux culte latin; si l'âme de Virgile, moins par conviction religieuse que par sympathie artistique pour les grandes institutions du passé, semble s'accommoder d'une œuvre de ce genre et y travaille en conscience, on ne s'aperçoit pas qu'il ait eu des collaborateurs convaincus. Horace y allait parfois d'une ode, qui dans la bouche de ce sceptique aimable, sonne faux [2]; il n'y va jamais de son cœur. Il est digne de remarque que ses satires, qui moralisent d'ailleurs plus qu'elles ne décrivent, ne s'occupent guère des travers religieux du temps. Elles blâment la superstition en général, comme un vice indigne du sage [3]. Elles dédaignent de flétrir ou de railler toutes les pratiques grotesques ou corruptrices qui, par elles, se sont introduites à Rome. Horace est le seul satirique latin qui n'ait point payé tribut à la satire religieuse; et cela est d'autant plus singulier, qu'en caricaturant certains cultes étrangers, ceux de l'Egypte, de la Syrie et aussi de la Judée, il n'eût peut-être pas déplu en haut lieu. C'est que décidément l'esprit de l'époque n'y était pas encore; les professions de foi religieuses d'Auguste et des hommes de son entourage ressemblaient à leurs professions de politique républicaine; elles donnaient satisfaction à de vieux principes qui, étant devenus inapplicables, n'en restaient que plus dignes de respect théorique. Les confidents de la pensée intime de l'empereur se le tenaient pour dit, se gardant de troubler la paix des consciences par des invectives ou par des caricatures. Cependant l'on s'aperçoit fort bien qu'Horace a l'œil ouvert sur le judaïsme; à trois reprises il lui

[1] Philon, *Leg. ad Caium*, 4, remarque que les Juifs forçaient à les tolérer ceux-là mêmes qui au fond leur voulaient du mal. Du reste Philon, qui écrit en Orient, ne donne pas l'impression de ce qu'on pensait des Juifs à Rome, où ils étaient bien mieux traités que parmi les Grecs et les Egyptiens.

[2] Ainsi, I, 33 : Parcus deorum cultor et infrequens, etc., où il avoue sa tiédeur religieuse et ses opinions de libre penseur; III, 6, où il prêche la foi aux dieux et le retour à l'ancienne piété.

[3] *Sat.*, II, 3, 79 ; 281-295 ; cf. *ibid.*, I, 5, 100 et suiv.

donne place dans ses satires, sur le ton léger et doucement railleur dont il ne se départ jamais[1]. Ici il fait allusion à la manie de prosélytisme, laquelle devait être pour des payens chose assez extraordinaire. Pour la défense de ses goûts de poète, il menace d'appeler au secours : « car nous sommes en très grand nombre et, comme les Juifs, nous te forcerons à passer dans notre camp[2]. » Ailleurs nous constatons avec lui que ce prosélytisme gagne des partisans jusque dans les classes élégantes et lettrées. Horace, tombé aux mains d'un importun, rencontre Fuscus Aristius, son ami, et espère qu'il le tirera de peine. C'est du culte juif que Fuscus tire la défaite qui lui permet de jouer à Horace un bon tour : « C'est aujourd'hui le trentième sabbat[3], et tu ne voudrais pas insulter aux Juifs circoncis. » Est-ce que je suis un croyant ? répond Horace. — « Mais moi, j'en suis un : j'ai l'esprit un peu faible, comme bien d'autres; nous reprendrons ce discours une autre fois. » Conclure de cette plaisanterie que Fuscus appartient à la religion juive, est peut-être exagéré[4]. Cependant la chose est possible ; dans tous les cas, Horace parlerait autrement, si les détails auxquels il fait allusion n'étaient familiers à ses lecteurs, s'ils n'étaient consacrés par un emploi journalier dans le langage. D'autres allusions à l'observation du sabbat, qui se rencontrent chez Ovide et chez Tibulle, démontrent d'ailleurs que les Romains faisaient mieux que d'accorder à cette coutume une attention plus ou moins bienveillante; payens même, ils ont dû parfois y payer tribut. Lorsque Ovide s'adresse à l'amant qui veut rompre des chaînes devenues pesantes, il lui dit[5] : « Ne crains pas de t'exposer aux mauvais temps, ne te laisse arrêter ni par le repos du sabbat étranger, ni par le jour néfaste qu'a consacré la défaite de

[1] Hor., *Sat.*, I, 9, 69 ; 4, 143 ; 5, 100.

[2] « Nam multo plures sumus ». Cf. Cicéron, *Pro Flac.* : « Scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus. » Cette rage de prosélytisme que Horace raille chez les Juifs est reprochée par Jésus aux Scribes et aux Pharisiens, Matth., xxiii, 15 : περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον.

[3] Nous ne possédons pas de compétence spéciale pour résoudre après tant d'interprètes, parmi lesquels il y a de savants rabbins, ce qu'Horace entend au juste par ce trentième sabbat. Voir les éditions de Lambin, Tarrentius, Kirchner, Fritzsche, Orelli, Dillenburger, etc. Cependant voici une conjecture qui n'a pas été proposée encore, ce nous semble. Le chiffre *trente* ne désignerait-il pas le dernier jour d'une période de jeûne et de pénitence, comme celle à laquelle s'est soumise la reine Bérénice, pour obtenir de Dieu la fin des vexations du gouverneur Florus en Judée? Jos., *Bel. Jud.*, II. 15, 1 : ἔθος εὔχεσθαι πρὸ τριάκοντα ἡμερῶν ἢ ἀποδώσειν μέλλοιεν θυσίας κτλ. Nous nous bornons à poser une question, laissant à de plus *clercs* que nous le soin de décider.

[4] C'est l'opinion de Doederleiu, un des récents éditeurs d'Horace. Nous croyons que Schütz a tort de crier à l'absurde sur ce point.

[5] Ovid., *Rem. Am.*, 220 : Nec te peregrina morentur sabbata...

l'Allia. » Cette même assimilation du sabbat et d'un jour néfaste se rencontre avec une conclusion opposée dans l'*Art d'aimer* : « Quand il s'agit de faire sa cour, il ne faut tenir compte ni du jour lamentable qu'a ensanglanté la défaite de l'Allia, ni de ce jour de fête, le septième de la semaine, jour impropre à toute œuvre sérieuse, que chôment les hommes de Palestine [1]. » Ailleurs encore le même poète recommande, comme les plus favorables aux intrigues amoureuses, les temps des fêtes d'Adonis, le sabbat des Juifs et les fêtes de la déesse Isis. Il était difficile de pousser plus loin l'éclectisme religieux, même en matière d'amour. Et Ovide n'est pas seul à tenir compte ainsi du sabbat, pour l'objet de ses préoccupations frivoles; Tibulle, qui a voulu accompagner en Asie Messala, l'avocat des Juifs et son plus illustre protecteur, tombe malade en route et reste à Corcyre. Dans l'élégie qu'il adresse au voyageur, il rappelle que toutes sortes de présages fâcheux lui avaient annoncé ce contre-temps; lui-même, craignant de partir, avait prétexté tantôt les pronostics contraires tirés du vol des oiseaux, tantôt les obligations sacrées du repos sabbatique : « *Saturni aut sacram me tenuisse diem* [2]. » S'il y a une ironie dans le *tricensima sabbata* d'Horace, il est impossible d'en découvrir dans les vers d'Ovide et de Tibulle. Il faut admettre, en les lisant, que l'éclectisme religieux des Romains ne se bornait pas à accueillir seulement, suivant les circonstances, les pratiques et les cérémonies polythéistes importées par l'étranger, mais que le judaïsme y entrait pour sa part.

La faveur dont jouissaient d'une manière générale, auprès des masses, toutes les religions exotiques sans distinction, s'étendit certainement chez des payens à quelques pratiques juives. Ceux qui s'y livraient n'étaient pas juifs pour cela, ils ne renonçaient pas à leurs dieux, ils n'avaient peut-être des obligations du judaïsme et du principe monothéiste que des notions très vagues, mais ils s'acheminaient à la foi théorique par les pratiques extérieures. En ce qui concerne l'observation du sabbat, cette coutume dut être imitée d'autant plus naturellement par des payens [3], qu'elle n'était

[1] *Ibid.*, *Ars Am.*, I, 415 et 75 : Quaque die redeunt, rebus minus apta gerendis, culta Palæstino septima festa viro. *Septima* est employé ici de la manière même dont nous proposons d'expliquer *tricensima* dans le passage célèbre d'Horace : fête qui vient le septième ou le *trentième* jour.

[2] *Tib.*, I, 3, 17 et suiv.

[3] C'est le premier pas vers ce prosélytisme de la *porte* qui comprend chez Juvénal (XIV, 96. Vid. infra) les *metuentes sabbata*. L'épithète de θεοσεβής donnée par Josèphe à Poppée (*Ant. Jud.*, XX, 8, 11), femme dont il est impossible de faire une juive, même de premier degré (Voy. Her. Schiller, *Geschichte des roem. Kaiser. unter der Regier. des Nero*, p. 583, note 1) s'expliquerait de même par une sorte de

pas sans analogie avec des usages purement romains. Le calendrier officiel distinguait entre les jours fastes, les seuls durant lesquels on pouvait vaquer aux affaires sérieuses, et les jours néfastes où la crainte de mal réussir commandait, pour une foule de choses, l'abstention et le repos[1]. A certaines fêtes, telles que les Parentales et les Lémuries, sans imposer d'ailleurs l'inaction rigoureuse telle que l'entend la loi judaïque, la piété payenne défendait de se marier ou d'entreprendre une affaire d'importance[2]. Pour qui a surpris, dans maintes circonstances de leur vie publique ou privée, l'ingéniosité inquiète et formaliste des croyants romains, il devient évident que le sabbat fut sacré pour un grand nombre d'entre eux, tout simplement parce que le hasard, que se chargeaient d'interpréter les discours des juifs, avait, ce jour-là, éprouvé leur maison par un deuil, un revers, ou exposé leur personne à quelque vulgaire accident[3]. Nous pensons même que cette ressemblance du sabbat avec les jours néfastes, contribua au renom de tristesse sombre qui entourait à Rome la religion juive.

De même, l'abstention de certains aliments et la pratique du jeûne prirent place parmi les usages religieux des payens de Rome. Nous savons par le témoignage formel de Sénèque que, dans sa jeunesse, il s'était imposé, moitié hygiène, moitié scrupule religieux, de ne pas manger de quelques aliments déterminés[4]. Lorsque les Juifs furent considérés comme des ennemis de l'empire, à cause de leurs résistances à l'apothéose, le père de Sénèque, le rhéteur de qui nous possédons encore quelques ouvrages, contraignit son fils à renoncer à une singularité dangereuse : « Je n'eus aucune peine, dit Sénèque, à reprendre l'habitude des dîners plus copieux. »

superstition illogique qui lui ferait mêler des pratiques juives à son paganisme. En matière de pratiques religieuses, le Romain est si foncièrement éclectique, que cette transition nous paraît toute naturelle.

[1] Les *dies atri*, ceux qui concordaient avec des défaites subies par les armées romaines. Voir Macr., *Sat.*, I, 16, 21 et Aul. Gel., *Noct. at.*, V, 17.

[2] Ov., *Fast.*, II, 555 et suiv.; V, 485.

[3] Voir, *Od.*, II, 13, comment Horace fête le jour où la chute d'un arbre a failli le tuer.

[4] Sén., *Ep.*, 118 : In Tiberii Cæsaris principatum juventæ tempus inciderat; alienigena tum sacra movebantur, sed inter argumenta superstitionis ponebatur quorumdam animalium abstinentia, etc. Jos., *Cont. Ap.*, II, 13, constate que l'abstinence de la viande de porc est pratiquée par les prêtres égyptiens. Voir un grand nombre de faits semblables chez Porphyre, *de Abstinentia*. Remarquable confusion d'épithète pour un fait de ce genre chez Tibulle, I, 7, 18 : Alba *Palæstino* sancta Columba Syro; les Syriens s'abstenaient de la viande de colombe. Voir Luc., *de Syr. Dea*, 14. Cl., pour les prêtres égyptiens, *Chérémon*, dans les *Fragm. Hist. Græc.*, III, p. 497.

Le jeûne proprement dit est nommé par Horace au sens religieux, dans un passage où certains commentateurs ont voulu voir une allusion au judaïsme. Le poète, voulant donner un exemple des folies où mène la superstition, nous montre une mère dont l'enfant est malade de la fièvre, qui va le plonger, à la suite d'un vœu à Jupiter, tout nu dans le Tibre glacé, le matin du jour où ce dieu ordonne un jeûne : « *Illo mane die, quo tu indicis jejunia*[1]. » Voilà une juive tout au moins singulière ; outre que rien dans la religion de Moïse ne mentionne une pratique de ce genre, la confusion de Jupiter et de Jehovah est choquante ; plus choquante encore, au point de vue juif, la morale que le poète tire du fait : « Quelle est la folie qui ébranle l'esprit de cette femme ? C'est la crainte superstitieuse *des Dieux*. » Il n'y a donc que le détail du jeûne qui, dans ce passage, cadre avec le judaïsme. Mais, d'une part, les payens ont pu imiter pour leur compte cette pratique du jeûne, comme ils imitaient l'abstention de certains aliments et le repos sabbatique, sans être pour cela juifs au sens exact du mot. D'autre part, le jeûne fait partie de certains cultes essentiellement polythéistes, notamment de celui de Déméter, avec lequel il fut transplanté en Italie[2], bien avant l'arrivée des Juifs. Nous savons par Tite-Live qu'à l'occasion d'un événement qui se rapporte à l'an 191 av. J.-C., les Décemvirs, ayant consulté les livres sibyllins, apprirent en réponse qu'il fallait instituer un jeûne en l'honneur de Cérès, jeûne qui serait célébré tous les cinq ans. Que la piété individuelle ait multiplié cette pratique chez les payens, et que l'imitation du judaïsme y ait eu ensuite une certaine part, nous croyons que les deux faits sont également vraisemblables. Mais la femme dont parle Horace n'est

[1] *Sat.*, II, 3, 288 et suiv. Schütz reprend l'idée qu'il y a dans ce passage une allusion aux Juifs. Chez Juvénal, VI, 522, c'est une fanatique du culte d'Isis qui prend elle-même le bain glacé et qui traverse sur ses genoux, jusqu'à les mettre en sang, tout le Champ de Mars. Du reste la confusion par les Romains des religions juive et égyptienne est d'autant plus naturelle que le culte d'Isis a des tendances monothéistes. Cf. Preller, *Rœm. Myth.*, p. 732.

[2] La pratique de la νηστεία figure dans la célébration des Tesmophories, qui comportaient un jour de jeûne. Voy. Arist., *Thesm.*, 949 et 984 ; *Av.*, 1519. Cf. Cornut., *Nat. Deor.*, 28, 210 : νηστεύουσιν εἰς τιμὴν τῆς Δήμητρος. L'expression de νηστείαν ἄγειν se rencontre dans les fragments des comiques ; Athen., I, 308 A. Chez Plutarque νηστείαν ἔρειν : *Symp.* 686 F. C'est un oracle sibyllin qui fit introduire à Rome en l'honneur de Cérès un jeûne périodique tous les cinq ans, Tit. Liv., XXXVI, 37 (an. 563, U. C.). Ovide en parle dans les Fastes, IV, 530 et en explique l'origine par le jeûne auquel Déméter (Cérès) se soumit par serment, pour chercher Cora (Proserpine) sa fille. Il cesse au moment où la déesse par distraction porte à sa bouche des graines de pavots : « Quæ quia principio posuit jejunia noctis Tempus habent mystæ sidera visa sibi. » Cf. Front., *Ad. M. Cæs. Ep.*, 10 : « Nec aliter Kalend-Septemb. expecto, quam superstitiosi stellam, qua visa jejunium poluant. » ce qui n'est pas nécessairement une allusion à la pratique juive.

pas juive, et il n'est pas probable qu'en écrivant ces vers, le poète ait pensé au judaïsme.

Ceux qui veulent absolument que l'aimable satirique ait dit à cette religion des injures ou des grossièretés insistent sur l'exclamation aristophanesque qui, dans le texte généralement reçu, est placée, avec l'accent de l'indignation comique, dans la bouche de Fuscus Aristius, parlant à Horace : *Vin tu curtis Judaeis oppedere?* Je dis dans le texte ordinaire, et suivant l'interprétation la plus naturelle; mais il y en a une autre, adoptée par Fritzsche, Bentley et Peerlcamp, ce dernier seul mettant le texte d'accord avec le sens prétendu, en écrivant : *Vis tu...*[1]. D'après ces auteurs, la phrase appartiendrait à Horace : « Tu ne veux donc pas, dirait-il à Fuscus, témoigner aux Juifs ton mépris : moi, je n'ai pas de ces scrupules-là ! » Cette correction prétendue n'est-elle pas des plus piquantes? Par ce changement, au lieu d'avoir dans Fuscus Aristius, personnage distingué appartenant à la société la plus élégante, une sorte de prosélyte juif qui a le mot un peu gras s'il a la religion scrupuleuse, nous avons dans Horace un grossier antisémite et dans Fuscus un indifférent à qui le satirique propose, de compte à demi, de témoigner du mépris aux Juifs, comme les paysans du *Plutus* en témoignent à la Pauvreté[2]. Tant est ingénieuse la science qui, après avoir, par un effort d'imagination transformé les Romains en ennemis des Juifs, met d'accord, par des efforts de philologie, leur littérature avec une vérité aussi évidente d'elle-même.

Il n'y a pas moins d'imagination dans le sens équivoque que l'on prête au : « *Credat Judæus Apella, non ego!* » Il est vrai que ceci ne tire pas à conséquence. Horace, épicurien qui ne croit pas aux miracles et relègue les dieux, s'il en admet, bien loin de la sphère des intérêts humains, refuse d'accepter que l'encens brûle au seuil d'un temple, sans qu'on y ait mis le feu. Ce sont là des contes bons à croire chez les Juifs : « *Credat Judæus Apella!* » Nous savons, en effet, que la religion juive admet des miracles en grand nombre et que les Livres Saints en sont remplis. Elle n'est, du reste, pas seule de son espèce ; le polythéisme le plus sérieux, celui des historiens comme

[1] *Vis tu* (cf. *Sat.*, II, 6, 92 : Vis tu homines urbemque feris præponere silvis) suivant la remarque de Peerlcamp est une exhortation à faire une chose ; *vin tu* est une simple interrogation, avec intention négative.

[2] Arist., *Plut.*, 580 : τῆς πενίας καταπαρδεῖν. *Oppedere* dans la langue littéraire des latins est fort rare ; je n'en connais pour ma part aucun autre exemple. Est-ce qu'il ne renfermerait pas une allusion au soin avec lequel les Juifs se gardent purs de toute souillure corporelle et recourent en certains cas, sans doute remarqués des payens, à des ablutions ?

Tite-Live, s'en accommode au mieux ; chaque année, dans les annales romaines, en amène sa part[1]. Seulement, au temps d'Horace, les Juifs ont sans doute une foi plus robuste dans les miracles de leur Dieu, que la grande majorité des payens dans ceux dont les tables des pontifes, et après elles, les récits des historiens ont consacré le souvenir. Horace le sait et le dit simplement, sur le ton de la raillerie polie qui lui est habituel : « Vous ne sentez donc pas, disent ses interprètes, tout le sel qu'il y a dans le nom du Juif Apella : il est circoncis, il lui manque quelque chose (*a* privatif et *pellis*)[2]. » Cela est, en effet, bien probable, mais le nom lui-même ne renferme pas tant de mystère, et il est douteux qu'Horace se soit mis en frais pour une telle finesse. Ce nom, identique à *Apelles* ou *Apollas,* est une abréviation orientale d'Apollodorus[3]. Josèphe cite avec éloge un historien de ce nom ; il y en a un dans le Satyricon de Pétrone ; l'acteur favori de Caligula, un ennemi acharné des juifs dont nous parlerons ailleurs s'appelait Apelles. Peut-être qu'Horace aussi a en vue un personnage déterminé, quelque affranchi bien connu du public pour sa crédulité naïve et sa rage de prosélytisme. La suite du passage nous paraît être d'ailleurs une critique indirecte de la théodicée judaïque au nom de celle d'Epicure ; Horace n'admet point les discours de ceux qui mêlent trop intimement l'action divine aux événements de la terre ; il ne veut pas, quand la nature présente à nos yeux quelque phénomène extraordinaire, que l'on songe aussitôt à la demeure élevée du ciel, d'où des divinités sombres l'enverraient à la terre : *Deos id tristes ex alto caeli demittere tecto*[4]. Si le pluriel fait croire qu'il s'agit de dieux payens, l'épithète *tristis*, qui s'applique fréquemment aux croyances réputées superstitieuses, la mention du ciel où les Juifs logent leur Dieu, nous semblent également caractéristiques[5]. Horace n'a point de goût pour le

[1] Sur la foi aux miracles dans le polythéisme, voy. Friedlænder, *Mœurs Romaines*, IV, p. 216 et suiv. (trad. Vogel.). L'indifférence avait commencé au temps de Sylla; elle ne dura pas jusqu'au règne de Néron. Mais sous Auguste, à Rome, elle était à la mode dans la société élégante. Voir ce que dit Tite-Live, XLIII, 13, sur la négligence des historiens à donner de la publicité aux prodiges, parce que le lecteur n'y ajouterait pas foi.

[2] C'est une finesse de Porphyre, un des plus vieux commentateurs d'Horace : Apellas dicit judæos qui pellem non habeant in parte genitali. Elle est répétée, entre autres, par Geiger, *Quid de Judæorum moribus*, etc., p. 42, et par Renan, *Les Apôtres*, p. 113.

[3] Apella = Ἀπελλᾶς. Cf. Marsya, Atrida, Dama, Mena, Hadria. Archyta, chez le même Horace. Voir ce nom chez Jos., *Contr. Ap.*, II, 7; Cic., *ad Fam.*, VII, 25, 2, et X, 17, 3 ; Pét., *Sat.*, 64 ; Suét., *Cat.*, 33 ; cf. Orelli, *I. L.*, 1175.

[4] De même « tristi superstitione », *Sat.*, II, 3, 79; Tac., *Hist.*, V, 5, opposant les rites joyeux et riants (festos laetosque ritus) du culte de Bacchus, aux pratiques juives : absurdus sordidusque ; ce qui à l'idée de *sombre* ajoute la nuance injurieuse.

[5] Voir dans la dernière partie l'interprétation du *caeli numen* de Juvénal, XIV, 97.

Dieu des Juifs, toujours prêt à intervenir dans les choses humaines. Nous nous en doutions du reste ; de tous les systèmes de philosophie antique, il n'y en a point qui répugne plus aux doctrines judaïques que l'épicuréisme[1]. Mais Horace ne les en traite pas moins avec une sérieuse considération ; il ne met dans ses critiques ni mépris, ni aigreur.

Nous avons passé en revue tout ce que la littérature légère de Rome au temps d'Auguste nous a légué de témoignages concernant les Juifs. Ce qui s'en dégage le plus naturellement, c'est que les partisans du judaïsme qu'ont fréquentés Horace, Tibulle et Ovide, appartiennent à leur monde et ne se singularisent que par la pratique de leur culte. Ils ne sont ni brocanteurs misérables, ni marchands d'orviétan grotesques, ni sorciers et chasseurs de démons[2] ; il y a des Juives assez belles et assez désirables pour que des libertins à la façon d'Ovide comptent, pour les conquérir, avec les usages de leur foi. Lorsque l'on rapproche ces divers détails de ce que l'histoire nous apprend des relations intimes que les princes d'origine judaïque entretiennent avec la famille impériale, avec les membres de l'aristocratie, avec les représentants de la littérature, la société juive du temps d'Auguste nous apparaît sous son véritable jour. Elle admet des hommes de toute condition, depuis ceux qui fraient avec les princes, qui les honorent comme leurs patrons et leurs protecteurs, jusqu'à ceux qui, établis au Transtévère, se livrent au négoce et ont part aux libéralités officielles, en passant par les affranchis de marque qui tiennent leur rang dans le monde financier et industriel. La vie romaine à laquelle ils sont mêlés tient compte des nécessités de leur culte ; elle s'y accommode pour des motifs divers ; elle semble les avoir imitées quelquefois. Rien de plus naturel qu'on en plaisante dans l'occasion chez les payens, depuis le palais de l'empereur, où l'on sait fort bien ce que c'est que le jeûne, tout en le

[1] J'entends comme doctrine ; en fait, la société épicurienne de Rome était bien moins défavorable aux Juifs que la société stoïcienne, qui renfermait un grand nombre de *réactionnaires*, en politique comme en religion.

[2] Les *Annales* de la Faculté des lettres de Bordeaux, 1884, n° 2 ont publié, sous la signature de M. Hochart, un travail sur la persécution des chrétiens sous Néron, où, entre autres singularités, l'auteur consacre un chapitre à démontrer (? que les Juifs à Rome étaient guerisseurs et chasseurs de démons ; il affirme que Pline, Sénèque, Perse, Juvenal n'ont jamais vu en eux que des marchands d'orviétan (p. 105). M. H. rêvait-il en lisant ces auteurs, où est-ce nous qui rêvons, quand nous lisons les affirmations de leur interprète ? Comme la population juive de Rome à la fin du règne d'Auguste ne saurait être inférieure à 20,000 âmes, qu'elle va toujours en augmentant jusqu'aux Antonins (Voir Jos., *A. J.*, XVII, 11, 1 et XVIII, 3, 5 : cf. Renan, *Antechrist*, p. 7, note 2) et que par les seules inscriptions nous leur connaissons au milieu du siècle neuf synagogues, on voit les conséquences risibles de l'opinion de M. Hochart.

confondant avec le sabbat[1], jusque dans la boutique des barbiers, où la jeunesse élégante conte ses bonnes fortunes et combine ses intrigues amoureuses. Pas un mot de ces divers témoignages ne permet de supposer que le Juif fût à Rome, quand Horace le plaisante, autre chose qu'un objet de curiosité mondaine; nulle part de trace de haine, pas plus que de mépris.

Ce qui nous reste de la littérature grave sur le même sujet ne modifie point cette impression. Nous avons déjà fait ressortir le hasard malheureux, sinon intelligent, qui nous a privés des pages de Tite-Live concernant le judaïsme [2]. A défaut de ces documents, dont la perte est irréparable, nous avons chez Justin un résumé du 36e livre de l'*Histoire universelle* par Trogue-Pompée, qui fut, après Tite-Live, l'historien le plus remarquable de son temps. A propos de la guerre faite aux Juifs par Antiochus, roi de Syrie, Trogue-Pompée avait raconté les origines de la nation juive, et donné des renseignements sur leur culte. Mais les sources auxquelles il a puisé étaient loin d'être pures; c'est dans le domaine de l'histoire grave et de la philosophie religieuse que s'exerce le mieux, sur l'esprit latin, l'influence pernicieuse de l'antisémitisme alexandrin. Le livre de Manetho sur les dynasties égyptiennes [3], écrit sous Ptolémée Philadelphe, fut, pour les payens du monde gréco-romain, le manuel en quelque sorte obligé, vu que seul il leur était accessible, pour toutes les questions historiques, politiques, morales et religieuses qui concernaient l'Egypte et les pays limitrophes. C'est là que se sont renseignés Posidonius d'Apamée et Apollonius Molon [4] qui furent les maitres de Cicéron; Timagène, Lysimaque, Chérémon, Strabon et Apion, historiens, philosophes et critiques littéraires qui, sous Auguste ou peu après son règne, se sont occupés des Juifs dans leurs ouvrages. Si l'on met à part Strabon qui a su être aussi impartial que judicieux [5],

[1] Lettre d'Auguste à Tibère, chez Suét., *Oct.*, 76 : Ne Judæus quidem, mi Tiberi, tam diligenter sabbatis jejunium servat, quam ego hodie servavi. Même confusion chez Trogue Pompée, Justin, XXXVI, 2 : Moses septimum diem more gentis sabbatum appellatum in omne ævum jejunio sacravit, quoniam illa dies famem illis erroremque finierat. Cf. Perse, V, 184 : recutitaque sabbata palles, où en trois mots sont condensés la circoncision, le sabbat et le jeûne comme ne faisant qu'un. Même confusion du sabbat et du jeûne chez Strabon, XVI, 2, 37. Apion en ajoutera une autre, odieuse et perfide, Jos., *C. Ap.*, II, 2.

[2] Voir *Revue*, t. VIII, p. 11.

[3] Αἰγυπτιακά. Voir ce qu'en dit Josèphe, *Cont. Ap.*, I, 36 et suiv. avec les fragments cités.

[4] Chez Jos., *Cont. Ap.*, II, 2, 7, 14, 33, 36. Cf., dans les *Fragment. Hist. Græc.*, III, 256, le tragment de Diodore de Sicile, du livre XXXIV, qui a été inspiré par Posidonius.

[5] *Fragment. Hist. Grec.*, III, 317, 334, 495, 490 et 506. Chez Josèphe, *C. Ap.*, passim.

tous les autres ou se réfèrent à l'ouvrage de Manetho en rééditant ses fables, ses erreurs, ses calomnies, ou renchérissent sur elles, en y mêlant des commérages d'école. Si l'on rapproche les uns des autres tous les jugements des Romains où s'affirme à l'endroit des Juifs quelque idée défavorable et haineuse, depuis les temps de Tibère jusqu'à ceux d'Hadrien, les auteurs les plus voisins de nous, comme Tacite et Juvénal, ne sont que l'écho des plus éloignés et souvent leurs plagiaires [1]. Le ton change suivant la nature des ouvrages et le tempérament des écrivains. Le fond des choses reste, et ce fond, si mince qu'il soit, suffit à créer des impressions, à insinuer des préjugés, à prédisposer à la défiance. Viennent les événements extérieurs, révoltes, guerres, résistances morales et politiques, l'on voit tout à coup ces semences de mensonges lever dans les âmes, produisant des moissons de haine et de persécution. L'on connaît, par les citations de Josèphe dans le traité contre Apion, tous ces témoignages de mauvaise foi concernant les Juifs ; nous les retrouverons pour la plupart dans la suite de cette étude. Grâce à la politique modérée de César et d'Auguste, quoique de leur temps les payens ne se donnent pas encore la peine d'étudier le judaïsme à l'aide de ses propres monuments, quoiqu'ils continuent de piller les ouvrages alexandrins, on s'aperçoit aisément que la part de la calomnie diminue et que la réparation commence. Ainsi la page de Justin, résumant Trogue-Pompée, renferme encore de grossières erreurs [2] ; mais le monothéisme judaïque y est apprécié dignement et le rôle de Moïse, dans l'histoire de son peuple, caractérisé aussi bien qu'un payen pouvait le faire. Le même penchant à l'impartialité et à la bienveillance se remarque chez Strabon [3] : il n'est pas douteux que Tite-Live dont Sénèque a dit qu'il fut le juge le plus impartial de tous les grands génies, n'ait parlé des Juifs et de Moïse sur le même ton. Du moins la page de Dion-Cassius que nous avons citée ailleurs, et certaines lignes de Tacite au cinquième livre des Histoires, qui tous deux semblent avoir eu Tite-Live sous les yeux, nous ramènent au ton calme, aux jugements impartiaux de l'époque d'Auguste. Les pages de Strabon sont particulièrement intéressantes ; l'hommage qu'il rend au monothéisme juif, qui unit étroitement les croyances

[1] Voir dans la dernière partie ce rapprochement fait avec le texte de Tacite, dont les *Histoires* peuvent être considérées comme la synthèse de tout ce qui se disait de défavorable chez les Romains sur le compte des Juifs.

[2] Justin, XXXVI, 2

[3] Strabon, *Geogr.*, XVI, 2, 35 et suiv. ; chez Jos., *Cont. Ap.*, II, 9 ; *Ant. Jud.*, XIV, 7, 2. Strabon a vécu de l'an 50 av. J.-C. au commencement du règne de Tibère.

religieuses à l'obligation morale, et entretient la piété par les moyens les plus simples, sans charlatanisme mystique et sans démonstrations fastueuses, est d'un philosophe profond et d'un observateur impartial. Il est vrai qu'aux yeux de Strabon les Juifs de son temps sont dégénérés de la pureté originelle de leur foi; la pratique de l'abstinence et de la circoncision sont pour lui des inventions postérieures à Moïse et les fruits d'une puérile superstition. Comme elles sont communes aux Juifs et aux Egyptiens et que la croyance générale des payens était que les premiers les avaient empruntées des seconds, on voit que l'opinion du célèbre géographe ne s'est en rien réglée sur celle des écrivains d'Alexandrie; ceux-ci auraient plutôt excusé ce qu'il condamne et condamné ce qu'il glorifie. Malheureusement son ouvrage ne semble avoir exercé sur l'opinion des Romains et même des Grecs qu'une influence médiocre; Pline l'ancien et Pausanias n'en ont point connaissance; Josèphe et Plutarque ne citent que ses œuvres historiques et négligent la *Géographie* où le jugement sur les Juifs a trouvé place[1].

Une croyance juive qui pouvait difficilement pénétrer dans la littérature légère et dont les historiens sérieux négligent de nous entretenir, mais qui n'en a pas moins, depuis le règne d'Auguste, exercé une action sur les idées romaines, est la croyance messianique, la conception d'un Sauveur surnaturel, donné au monde pour la réparation de ses misères séculaires, pour l'établissement d'un règne fondé sur la justice et la paix[2]. On sait avec quelle force cette croyance se manifesta en Judée peu après la conquête de Jérusalem par Pompée. Son expansion y coïncide avec la domination romaine; elle en consola les vaincus par l'espoir d'une revanche prochaine, par l'attente d'un triomphe définitif sur les payens, ennemis du vrai Dieu, et du rétablissement de sa royauté jusqu'à la consommation des siècles[3]. Or, il arrive que cette sainte croyance judaïque se trouve presque aussitôt à l'unisson d'aspirations semblables, issues à Rome même de la lassitude des guerres civiles. Là aussi les démêlés qui ont commencé avec les Gracques et qui se prolongent d'âge en âge, jetant les uns sur les autres les partis politiques qui se disputent l'exploitation de l'empire du monde, ont suggéré à la masse le vif désir d'un sauveur. Lorsque

[1] Le peu de renommée de Strabon tient au pays même où il écrivit ses ouvrages, à Amasée dans le Pont. Voir *Real Encyclop.* de Pauly, VI, 2, p. 1453.

[2] Sur les espérances messianiques vers les temps d'Auguste, voir, entre autres, Hausrath, *Neutestam. Zeitgesch.*, I, p. 172 et suiv., et Renan, *Vie de Jésus*, p. 265, etc., 14e édit.

[3] ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα. Ps. 17, 4.

César mit fin une première fois à ces compétitions sanglantes en fondant la dictature du génie, la grande majorité des Romains, des alliés et même des peuples tributaires, salua son élévation comme le commencement d'une ère nouvelle. Lui-même sut accréditer dans l'opinion cette idée qu'il était l'homme prédestiné[1], à qui d'antiques prophéties réservaient l'empire universel ; n'était-il pas le descendant de cet Enée à la race duquel le divin Homère avait promis mille ans auparavant qu'elle règnerait un jour sur toutes les nations[2] ? Ce que César n'avait été que pour un temps très court, juste assez pour accréditer la croyance qui faisait partie de son prestige, Auguste eut la chance ou l'adresse de le rester longtemps : il fonda une tradition, alors que César avait seulement établi un fait. Avec une habileté merveilleuse, il exploita l'idée de l'homme providentiel, réservé au monde pour son bonheur ; tous les poètes autour de lui s'emparèrent de cette idée, en firent le point de départ d'une série de légendes, la formule invariable d'où se déduisaient les flatteries les plus délicates, les plus pompeux éloges[3]. Le terrain commun sur lequel le messianisme juif et la croyance au rôle providentiel des Jules se rencontrèrent, furent les prophéties de la sibylle[4]. Ces prophéties, parties des rives de l'Asie mineure, avaient pris pied en Italie dès le règne des Tarquins ; elles s'étaient établies à Cumes en même temps que le culte d'Apollon, le dieu lumineux et prophétique ; de là elles étaient venues à Rome, où un collège spécial de prêtres fut institué pour en expliquer le sens dans toutes les circonstances extraordinaires qui portaient à les consulter[5]. En l'an 83 avant l'ère chrétienne, les oracles sibyllins déposés au Capitole avaient été anéantis par un incendie ; le Sénat envoya une ambassade à Samos, à Erythrée, dans la Troade, pour qu'elle y retrouvât le trésor perdu[6]. Une commission fut nommée pour opérer le triage des oracles, reconnaître ceux qui étaient authentiques et rejeter les autres. Le recueil reconstitué comportait environ mille vers ; il y a lieu de supposer que la rédaction différait sensiblement de l'ancienne par son étendue et plus encore par sa signification religieuse. Il s'y glissa notamment des idées orientales et des prophéties messia-

[1] Voir sur ce point notre *Légende d'Enée avant Virgile*, Paris, 1883, p. 85 et suiv.

[2] Virg., *Æn.*, III, 97 : Cunctis dominabitur oris et nati natorum et qui nascentur ab illis ; cf. *Légende d'Enée*, p. 9 et suiv.

[3] Voir, entre autres, Hor., *Od.*, IV, 5 ; III 14 ; III, 5 : præsens divus habebitur Augustus. Virg., *Æn.*, VI, 788 et suiv. : Hic vir, hic est, tibi quem promitti sæpius audis, Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet sæcula rursus Latio etc.

[4] Sur la sibylle juive, voir Graetz, III, p. 220 et suiv., avec les citations.

[5] Cf. *Légende d'Enée*, p. 29 et suiv.

[6] Tac., *Ann.*, VI, 13 ; Lact., I, 6, 11.

niques[1] ; car les prophéties en général, lorsqu'elles ne sont pas fabriquées après l'événement, sont l'expression d'espérances, d'aspirations puissantes : il semble qu'elles provoquent la réalité du fait par la vivacité du désir, quand elles ne l'entrevoient pas naturellement par une intuition logique. Outre ce premier recueil, seul authentique, qui avait été constitué vers l'an 70, il s'en répandit d'autres apocryphes qui couraient dans le peuple, les uns en latin, les autres en grec, vers les temps de César. Auguste, nommé grand pontife, les fit rechercher et en brûla environ deux mille, ne gardant que les livres sibyllins proprement dits, non sans les avoir soumis à un examen sévère[2]. Le fait seul qu'il a existé toute une littérature gréco-judaïque, qui empruntait aux oracles sibyllins leur titre, leurs procédés de style et de versification, fournit une forte présomption à l'opinion de ceux qui font pénétrer cette poésie dans la capitale du monde romain dès les temps d'Auguste.

Est-ce dans ces recueils prophétiques que Virgile puisa l'idée mère de l'Eglogue à Pollion[3], où certains commentateurs, à l'imagination vive et au cœur pieux, ont cru voir un écho formel des prédictions sibyllines sur la venue du Christ, par conséquent une inspiration judaïque ? L'affirmer est tout au moins téméraire ; l'enfant dont le poète célèbre la naissance est bien vraiment un fils de Pollion ; les vers sur le grand siècle qui commence, sur l'enfant privilégié qui, par la faveur des dieux, doit faire régner à nouveau l'âge d'or, sont empruntés au même ordre d'idées que ceux qui, plus tard, au sixième chant de l'Enéide, célèbrent la race des Jules, destinée à l'empire du monde. Outre les prophéties sibyllines relatives à la descendance d'Enée, Virgile trouvait, pour s'inspirer, des croyances d'origine étrusque sur le grand siècle, lequel, après une série de révolutions et de troubles, devait ramener l'humanité au bonheur parfait[4]. Cependant il n'est pas excessif de conjecturer que, dans la société même de Pollion, Virgile entendit comme un écho des croyances messianiques, si vives en Judée. Pollion était l'ami d'Hérode[5] ; celui-ci, pendant son

[1] Cf. Preller, *Rœm. Myth.*, p. 272.

[2] Suét., *Oct.*, 31 : Quidquid fatidicorum librorum Græci Latinique generis, nullis vel parum idoneis auctoribus, vulgo ferebatur, supra duo millia contracta undique cremavit.

[3] Virg., *Buc.*, 4. L'opinion dont nous parlons est fort ancienne ; voy. Lactant., *Inst.*, VII, 24 ; cf. Wernsdorff, *Poet. Lat. Min.*, IV, p. 767 et suiv., et le Virgile de Heyne, 4e édit., I, p. 124 et suiv. Un passage du traité de Philon, *De exsecratione*, édit. de Francfort, 935, offre avec les idées de l'églogue de Virgile la plus frappante ressemblance. Cité par Hausrath, ouv. cit., I, p. 197.

[4] Cf. O. Mueller, *Etrusker*, II, p. 309 et 315.

[5] Jos., *Ant. Jud.*, XV, 13.

séjour à Rome, n'a pu manquer de l'entretenir des difficultés que lui causait, en Judée, le fanatisme des croyants zélés, attendant le Messie avec une conviction qui les rendait intraitables. Hérode lui-même n'avait-il pas été considéré comme ce Messie par les plus déterminés de ses partisans[1] ? Que Virgile, dans ce milieu, ait puisé quelque inspiration, qui était d'ailleurs en harmonie avec certain fonds d'idées payennes, et que, par là même, il ait rendu ses sentiments avec une vivacité toute mystique et des couleurs presque orientales, il n'y a là rien qui choque la vraisemblance. Nous savons d'ailleurs que l'attente d'un Messie fut assez vive chez les payens mêmes jusqu'à la fin du siècle, pour que Néron se consolât de perdre l'empire de Rome, parce que des devins lui avaient promis celui de l'Orient et, d'une façon expresse, la royauté de Jérusalem[2]. Vespasien, consultant l'oracle du Carmel, dit Suétone, en reçut l'assurance que ses projets les plus ambitieux auraient un jour leur entier accomplissement[3]. Tacite, qui parle du même fait, explique ce qu'il faut entendre par cet oracle qui, sous la plume de Suétone, prend la place d'une prophétie juive. Vespasien, offrant un sacrifice au vrai Dieu, reçut du prêtre qui y présidait la garantie surnaturelle de ses succès à venir. Comme il fut proclamé empereur tandis qu'il se trouvait en Judée, il se rencontra des Juifs, Josèphe entre autres, pour proclamer qu'en lui s'étaient vérifiées les prédictions relatives à un Messie[4]. Tous ces faits démontrent que Romains et Orientaux, Juifs et payens, n'eurent pas de peine à fusionner sur le terrain de l'idée messianique. On différait sur le Messie véritable, on choisissait au gré de ses préférences entre les favoris les plus éminents du destin. Grâce à cette croyance commune, il se mêla au paganisme un ferment de religion nouvelle qui, avant de transformer la masse de fond en comble, en rapprochait les éléments hétérogènes.

Lorsque Auguste mourut, rien ne faisait prévoir que les Juifs et les payens dussent, à Rome et dans les centres principaux de l'empire, cesser de vivre en bons rapports. Non que les causes de discorde eussent toutes disparu ; mais, d'une part, l'indifférence religieuse des classes dirigeantes, indifférence qui est la meilleure garantie de la tolérance ; d'autre part, le penchant sympathique des masses pour tout ce qui, en matière religieuse, est nouveau et extraordinaire ; par dessus tout, la modération systématique du pouvoir, qui fait à la paix des consciences les plus larges con-

[1] Par l'interprétation défectueuse de la prophétie de Jacob, *Genèse*, XLIX, 20.
[2] Suét., *Ner.* ; cf. Renan, *Antechrist*, p. 308.
[3] Suet., *Vesp.*, 5 ; Tac., *Hist.*, II, 78 ; Dion Cas. (Xiphil.), 66, 1.
[4] Dion Cas., *loc. cit.* ; Josèphe, *Bel. Jud.*, 8, 9.

cessions, semblent promettre à la nation juive une sécurité entière, et à sa cause un triomphe lent par les moyens pacifiques, par la contagion de l'exemple et par la persuasion. Cependant l'orage s'amasse sur Rome et sur la Judée, et des temps mauvais vont venir pour la cause de la justice et de la civilisation.

II

La période dans laquelle nous entrons, féconde en événements de toutes sortes, est, au contraire, fort dépourvue de documents littéraires concernant notre sujet. Ce n'est pas que depuis la mort d'Auguste jusqu'à l'avènement des Flaviens (14 ap. J.-C. à 68) la littérature romaine cesse de produire ; il arrive même que, durant le règne de Néron, elle enfante avec une sorte de fécondité maladive des œuvres en tout genre qui, par leur quantité du moins, rappellent la plus belle période du règne d'Auguste. Mais si l'on met à part Sénèque, qui est à lui seul tout un monde littéraire, ces œuvres sont la plupart frivoles et insignifiantes par les idées, peu recommandables aussi par la forme. C'est pour cela, sans doute, que les âges suivants en ont laissé perdre le plus grand nombre ; parmi celles-là mêmes qui ont survécu, il en est fort peu qui présentent quelque intérêt sérieux pour l'histoire de la civilisation. Il en résulte que ces temps où les événements sont si étranges, les hommes préposés au gouvernement de l'empire romain si monstrueux, où il se fait dans les idées des masses un travail si extraordinaire, nous sont moins connus par eux-mêmes que par le témoignage des générations postérieures. Et ce témoignage est suspect pour plusieurs raisons, suspect en tout état de cause, parce qu'il est difficile de le vérifier par les documents contemporains ; suspect, parce qu'on y surprend des marques non équivoques de fausseté, d'exagération et d'injustice. C'est à cette période surtout que s'applique l'observation profonde du docteur Joël : « L'histoire du 1er siècle de l'ère chrétienne est un véritable palimpseste, il n'est possible d'en déchiffrer les caractères qu'après avoir effacé ceux que le IIe siècle a écrits par dessus [1]. »

Des quatre empereurs qui ont eu le temps et les moyens d'intervenir dans les affaires des Juifs, il en est trois : Tibère, Claude, Néron, qui ne semblent pas s'être écartés vis-à-vis d'eux de la politique césarienne, du moins dans les circonstances ordinaires ; le

[1] *Bliche in die Religionsgesch.*, II, p. 6 et toute l'introduction.

quatrième, Caligula, est un fou qui, pouvant leur faire beaucoup de mal comme à tout le monde dans l'empire, a été arrêté, au moment dangereux, par la mort. Les souffrances des Juifs durant ces quatre règnes sont moins la résultante d'un système de politique spécialement oppressive, succédant au régime réparateur et équitable des quarante années précédentes, que la conséquence de leurs propres divisions, celle aussi de la situation générale modifiée par le caractère tyrannique des nouveaux empereurs. Josèphe remarque, à propos de Tibère, qu'il n'y eut rien dans sa conduite à l'égard des Juifs qu'il ne pratiquât également vis-à-vis des autres nations [1]. En matière religieuse, il comptait parmi les indifférents; il ne croyait guère qu'à la divination, persuadé que la fatalité gouvernait le cours des choses humaines [2]. Moins qu'Auguste, dont le paganisme pratiquant était un péril continu pour la religion monothéiste, Tibère était homme à se passionner pour la cause des dieux. Elle ne l'intéressait que dans ses rapports avec la cause de son pouvoir. C'est à des considérations politiques ou même simplement policières, qu'il faut attribuer les rigueurs dont les Juifs furent victimes à Rome au début de son règne, de concert avec les partisans des cultes égyptiens. Les faits qui les motivèrent sont connus; le caractère exclusif de la religion juive et le prosélytisme honnête, qui recrutait chaque jour de nouveaux fidèles, y furent pour peu de chose. D'une part, le culte d'Isis, qui fournit plus d'une fois le prétexte et l'occasion d'aventures scandaleuses, avait servi à corrompre une femme de l'aristocratie romaine [3]; d'autre part, des aventuriers juifs, exploitant la piété des femmes de riche maison, avaient réussi à extorquer à l'une d'entre elles, soi-disant pour le temple, en réalité pour eux-mêmes, des contributions assez fortes [4]. Une mesure de police générale enveloppa les deux religions dans la même proscription. Egyptiens et Juifs pratiquants furent chassés de Rome, dit Suétone (Tacite prétend même qu'ils le furent d'Italie, ce qui n'est pas soutenable); quatre mille affranchis en état de porter les armes, sans doute ceux qui refusèrent ouvertement d'abjurer leur foi, furent envoyés en Sar-

[1] Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, 6, 5. οὐκ ἐπὶ μὲν Ἰουδαίων τοιοῦτος ἦν, ἑτεροῖος δὲ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ὑπῆκοων. Parmi les témoignages d'estime que Tibère donna aux Juifs, il faut citer l'adoption, dans la famille Julia, d'Alexandre Lysimaque, arabarque d'Alexandrie et frère de Philon. Cf. Graetz, III, p. 682.

[2] *Ibid.*, XVIII, 6, 9; Suét., *Tib.*, 69 : Circa Deos ac religiones negligentior, quippe addictuus mathematicæ plenusque persuasionis cuncta fato agi. Il s'entourait d'astrologues chaldéens, *ib.*, 14 et Tac., *Ann.*, VI, 20.

[3] Jos., *Ant. J.*, XVIII, 3, 4 et suiv.

[4] *Ib.*, 5. La femme est Fulvia, femme d'un sénateur, Saturninus. Pour la persécution qui suivit, cf. Suét., *Tib.*, 36; Tac., *Ann.*, II, 85; Phil., *Leg. ad Caium*, 24; Graetz, III, p. 281.

daigne pour purger ce pays des brigands qui l'infestaient. Le témoignage concordant de Suétone et de Josèphe donne à penser que cette dernière mesure, la plus cruelle de toutes, n'atteignit que les Juifs ; si elle fut épargnée aux Egyptiens, c'est que ceux-ci se hâtèrent de se soumettre. Philon rend surtout responsable de ces rigueurs le ministre Séjan, dont ne parlent ni Josèphe[1], ni Suétone, ni Tacite ; Philon n'a sans doute pas tort, Séjan pouvant être arrivé au commandement de la garde prétorienne peu avant l'événement et se trouver par conséquent chargé de l'exécution des mesures prises. Si l'on songe que, peu de mois auparavant, Germanicus ayant eu à pourvoir à une famine dans Alexandrie, avait entendu traiter les Juifs d'accapareurs et avait même eu quelque peine à les protéger contre les colères des payens[2], cette persécution religieuse qui, sans l'affaire des Bacchanales, vieille de près de deux siècles, serait unique jusqu'alors dans le monde gréco-romain, s'explique par ses causes véritables. Les Juifs, grâce au régime privilégié qu'ils s'étaient fait octroyer par César et confirmer par Auguste, se sont enrichis et fortifiés ; établis au milieu des payens sans se fondre avec eux, laborieux et économes, pénétrés de l'esprit de solidarité, faisant des prosélytes sur les religions environnantes, sans se laisser entamer par elles, ils avaient fini par apparaître, ce qu'ils étaient, en effet, comme une puissance redoutable au sein de l'Etat. La misère leur avait permis de s'organiser ; la fortune, qui devait nécessairement suivre cette organisation, les désigna aux haines particulières, à la défiance des pouvoirs publics. Les temps mêmes où ils sont frappés pour la première fois, les prétextes mis en avant pour la justification du traitement qu'ils subissent, les hommes qui président à l'exécution, tout démontre que les raisons religieuses n'y ont que peu de part ; ces raisons sont le prétexte : la cause vraie est la jalousie : *invidia auri judaici,* jalousie assez forte dans le public pour inspirer au pouvoir des méfiances et le pousser aux mesures d'exception.

En même temps, un motif d'un genre tout différent permit aux gouverneurs des provinces orientales de donner satisfaction aux ressentiments populaires contre les Juifs, tout en faisant la cour à l'empereur. Jusque-là, grâce à la modération d'Auguste, les Romains avaient fermé les yeux sur le refus des Juifs d'honorer

[1] Josèphe le nomme d'ailleurs avec exécration, A. J., XVII, 6, 6, sans le mêler à l'histoire, fort écourtée, de la persécution.

[2] Tac., *Ann.*, II, 59 ; Suét., *Tib.*, 52 ; Jos., *Cont. Ap.*, II, 5. Le grief avait été exploité par Apion ; Josèphe constate que les Juifs n'ont pas le monopole du commerce des grains.

dans leur synagogue et au temple de Jérusalem la divinité des Césars et celle de Rome, représentée sur les étendards. Hérode, qui avait eu le sens exact des difficultés qui pouvaient résulter pour sa nation de ces résistances, y avait remédié par des palliatifs, et ses successeurs avaient continué cette politique. Hérode Antipas[1], fortifiant Sepphoris, la principale ville de Galilée, la consacre à l'empereur ; il donne à Betharamphtha le nom de Juliade, du nom de Julie, l'amie de Salomé et la femme de Tibère. Philippe ne veut pas demeurer en reste et fait de même pour les villes de Paneas et de Bethsaïs[2] ; enfin, quelques années plus tard, une ville bâtie sur les bords du lac de Génésareth reçoit le nom de Tibériade. Mais lorsque les rigueurs dont furent frappés les Juifs de Rome prévinrent en quelque sorte les gouverneurs de la Palestine et de l'Egypte de n'avoir plus à se gêner, Pilate, le premier, ramenant son armée de Césarée pour lui faire prendre ses quartiers d'hiver à Jérusalem, fit entrer dans la ville sainte l'image de Tibère représentée sur les étendards : profanation que les officiers romains lui avaient épargnée jusqu'à ce jour[3]. Obligé de céder aux ardentes supplications du peuple juif, le gouverneur romain en garda un profond ressentiment qu'il devait satisfaire plus tard. Une fois Caligula arrivé au pouvoir, on peut dire que cette question des étendards et de la divinité impériale fut la vraie et, au fond, l'unique raison qui accentua le mauvais vouloir des magistrats romains à l'égard des Juifs[4]. Ce n'est pas à dire que l'opinion romaine fût par elle-même bien passionnée pour une pareille cause et qu'elle en voulût profondément au peuple qui, seul, refusait au maître les honneurs divins. Il est, en effet, très digne de remarque que si les écrivains de l'empire exploitent l'apothéose comme une source de formules poétiques et de flatteries officielles, ils ne s'indignent jamais contre les récalcitrants. Tout au contraire, les témoignages ne manquent pas, depuis Sénèque jusqu'à Tacite, pour établir qu'en somme l'apothéose n'était prise au sérieux par personne[5]. Tacite loue les Germains de n'en pas

[1] Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, 2, 1.

[2] *Ib.* : pour Tibériade, *ib.*, 2, 3. De même plus tard Agrippa bâtit Néroniade, XX, 9, 5. L'exemple venait d'Hérode, qui de la Tour de Straton avait fait Césarée, en l'honneur d'Auguste, XV, 8, 5.

[3] *Ib.*, XVIII, 3, 1. A l'exception de Caligula, les premiers empereurs se soucièrent d'abord fort peu de leur divinité. Auguste fit fondre les statues d'argent qu'on lui avait élevées à ce titre, et en fit des couronnes vouées à Apollon Palatin, Suét., *Oct.*, 52. Tibère s'en souciait encore moins, id., *Tib.*, 67. Vespasien, à sa dernière heure, en plaisantait gaiment, id., *Vesp.*, 23. On voit par l'*Apokolokyntose* comment, à la cour de Néron, la divinité de Claude était traitée.

[4] Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, 10 et passim ; *Cont. Ap.*, II, 3.

[5] Cf. Preller, *Rœm. Myth.*, p. 707 et suiv.

connaître l'usage[1]; s'il n'accorde pas aux Juifs un semblable éloge, il constate du moins leurs résistances sans les blâmer. A la réflexion, il est même permis de trouver étrange que des hommes qui, comme Sénèque, ont tant de dures paroles pour la divinité de Caligula et de Claude, n'aient pas puisé dans leurs répugnances toutes théoriques un peu d'estime pour ces Juifs qui les poussaient, eux, jusqu'au plus sublime héroïsme. Ce n'est pas là la seule inconséquence qu'on soit en droit de leur reprocher.

Si l'opinion se souciait fort peu au fond que les Juifs adorassent la divinité des empereurs, si, à l'exception de Caligula, les maîtres de Rome ne s'arrêtaient guère à ce grief, il y avait, en revanche, des ennemis du judaïsme qui ne se faisaient pas faute d'y insister pour la satisfaction de leurs haines. A la tête de ces ennemis se place l'égyptien Apion[2]. Grammairien médiocre, qui avait refait en les gâtant les grands travaux d'Aristarque sur l'interprétation d'Homère, historien bavard et crédule, plus préoccupé de frapper les imaginations du vulgaire par des anecdotes merveilleuses que d'intéresser les savants par la rigueur de la critique et l'exactitude des faits[3], Apion avait respiré la haine des Juifs dans l'atmosphère d'Alexandrie; il l'avait réduite en système à l'école d'Apollonius. Muni d'un bagage déclamatoire, où pêle-mêle figuraient des expositions historiques et des appréciations littéraires, il parcourut les villes de la Grèce, à la façon des sophistes d'autrefois. Rome le vit, sous Tibère, au temps où les persécutions contre les Juifs étaient à l'ordre du jour. L'empereur, qui n'aimait guère ses façons bruyantes et vaniteuses, l'appela dédaigneusement : la Grosse-caisse, *cymbalum mundi*[4]. Mais il n'est pas aussi sûr que Tibère put se soustraire à l'influence de ses calomnies contre les Juifs. Aussi grotesques qu'odieuses, Apion les avait consacrées par un traité spécial[5]; à voir le soin avec lequel Josèphe les réfute cinquante ans plus tard et l'action prolongée qu'elles exercèrent sur la littérature latine, ce traité fut plus funeste à la cause des Juifs dans Rome que la tyrannie ou la folie de certains empereurs. C'est Apion qui le premier paraît avoir insisté sur le refus opposé par les croyants du judaïsme à l'adoration de la

[1] *Germ.*, 8; *Hist.*, V, 5 : Non regibus hæc adulatio, non Cæsaribus honor.

[2] Sur Apion, voir *Fragm. Hist. Græc.*, III, p. 506, et l'opuscule de Lehrs, *Quæst. epicæ; quid Apio Homero præstiterit*; cf. Graetz, III, p. 351.

[3] Le lion d'Androclès et le dauphin amoureux sont de ses inventions, dans les *Fragm.* de Mueller, p. 510 et suiv.

[4] Pline, *His. Nat.*, præfat. 20. Cet auteur cite souvent Apion, huit fois en tout, mais il n'épouse pas pour cela ses sentiments envers les Juifs. Voir la dernière partie.

[5] C'était aussi le cas de Posidonius; quant à Apollonius Molon, il exprima son opinion un peu partout dans ses traités, Jos., *Cont. Ap.*, II, 14.

divinité impériale[1]. Tandis que dans la littérature du règne d'Auguste, l'opinion de Posidonius, de Molon, de Lysimaque transparaît à peine, on voit, à partir de cette époque, leurs diatribes anciennes et les commentaires plus perfides encore dont Apion les accompagnait, s'imposer aux esprits les plus éminents, puis peu à peu devenir l'opinion régnante. On se figure sans peine comment des anecdotes, les unes puérilement perfides, les autres odieusement graveleuses, sur la circoncision, le repos sabbatique, le jeûne, l'adoration de la tête d'âne et l'anthropophagie des Juifs, durent s'emparer des esprits chez la bourgeoisie demi-lettrée, prédisposée à tout croire en matière religieuse, parce qu'en somme, dans le polythéisme, les faits les plus étranges étaient croyables[2]. De la bourgeoisie ces anecdotes descendirent, aggravées encore et caricaturées, si possible, dans les couches inférieures de la société payenne. Par l'action reflexe qui vicie les gouvernements préoccupés avant tout de la faveur populaire, ce courant fangeux remonta vers les sphères gouvernementales et mena aux mesures de proscription.

Les Juifs se préoccupèrent sans doute d'y opposer une barrière. Ils continuèrent à Rome, par la personne d'Agrippa, la politique de magnificence et de prodigalité qui faisait de leurs princes les égaux des plus grands personnages et leur permettait de pénétrer dans l'intimité des plus illustres familles[3]. Agrippa était bien l'homme qui convenait à une action de ce genre : petit-fils d'Hérode, il avait su, par l'intermédiaire de Bérénice, sa mère, captiver la bienveillance d'Antonia, la belle-sœur de Tibère, la mère de Claude, une des femmes les plus vertueuses et les plus sensées de la période impériale. Elevé dans la société, moralement peu recommandable mais politiquement très influente, où figuraient deux empereurs à venir, dont l'un, Caligula, rêvait dès lors le pouvoir, dont l'autre, Claude, n'était encore que le jouet et le souffre-douleurs de ses joyeux compagnons[4], Agrippa mena très grand train, se ruina promptement, contracta des emprunts, vécut d'expédients, impatient d'un nouvel ordre de choses qui le mettrait en état de faire face à ses affaires, jeune, étourdi, imprudent jusqu'à se faire jeter en prison par Tibère, dont il avait trop

[1] Jos., *Cont. Ap.*, II, 6 : Derogare nobis Apion voluit, quia imperatorum non statuamus imagines.

[2] M. Joël a mille fois raison de retourner contre les payens l'accusation de sacrifices humains ; mais un si grand luxe de preuves était-il bien nécessaire ? Ouv. cit., p. 18 et suiv.

[3] Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, 6, 1 et suiv.

[4] Suét., *Claud.*, 3 et 8.

tôt escompté la mort. Auprès de lui, tantôt lui servant d'agents, plus souvent de prêteurs, préparant, pour leur part, le règne des affranchis qui, commencé sous Caligula, arriva à son plein épanouissement sous Claude, nous rencontrons des Juifs en assez grand nombre [1] : Thallus, un Samaritain qui lui fait de grosses avances moyennant un intérêt usuraire; Eutychus, qui dénonce à Tibère ses conversations compromettantes ; Petrus, que, par testament, Bérénice avait légué à Antonia et que celle-ci avait affranchi et enrichi; Silas, qui console le prince en prison; Marsyas, qui lui annonce en langue hébraïque la mort de Tibère et l'avènement de Caligula, c'est-à-dire la délivrance. La présence de tous ces hommes à la cour, leur grande fortune et leur influence nous garantissent que la persécution exercée contre les Juifs au début du règne, fut bientôt oubliée; que très probablement un grand nombre d'entre eux, et cela dans toutes les conditions, échappa, sans abjuration de leur part, à la sentence de bannissement. Lorsque Caligula arriva au pouvoir, il se trouva attaché à Agrippa par les liens de la plus sérieuse reconnaissance ; et, il faut le dire, il sut payer sa dette au prince d'abord, ensuite par son intervention au peuple juif tout entier, jusqu'au jour où la folie faillit le rendre persécuteur à son tour.

La cause des Juifs continuait donc à être défendue en haut lieu à Rome, mais elle l'était moins devant l'opinion des masses ; et nous avons constaté qu'une telle défense devenait chaque jour plus urgente. Jusqu'à présent les Juifs ne semblent pas s'être préoccupés de plaider leurs intérêts devant les payens par une publicité organisée, de manière à répondre par la plume aux diffamations que par la plume répandaient leurs adversaires. Une telle publicité, si elle avait ses avantages, avait aussi ses dangers, en appelant l'attention sur ceux qui en auraient été l'objet. Et puis, sous Auguste, elle était à peine utile : la volonté de l'empereur, universellement respectée, imposait aux Romains des sympathies toutes faites, les associait de force à ses aversions comme à ses préférences. Tibère vieillissant, Caligula s'abandonnant à ses fureurs, il n'y avait plus à compter sur la justice et sur la raison en rien, la violence et le caprice réglaient tous les intérêts de l'empire. Passer inaperçu était peut-être le meilleur moyen de ne souffrir aucun dommage. Seulement le judaïsme devenait trop important chaque jour par la richesse et par le nombre, pour compter davantage sur le bienfait de l'obscurité. A Alexandrie il avait pris résolument position devant l'opinion et devant la litté-

[1] Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, 6, 10 ; *ib.*, 3, 7.

rature payennes [1]. Toute une école de philosophes, d'historiens et de poètes gréco-judaïques prit à tâche de faire pénétrer le judaïsme par les idées dans ce monde polythéiste où il n'était entré encore que par les faits. Il est incontestable que les résultats théoriques de cette publicité furent grands et, sur certains points, décisifs dans l'histoire de la civilisation. Mais on peut mettre en doute son utilité pratique et immédiate. D'abord la langue grecque, en dehors des pays qui étaient son berceau, n'était que la langue du monde élégant et lettré. Le reste de l'empire s'initiait surtout au latin ; en Italie notamment, on n'exerçait d'action profonde sur l'opinion qu'en se servant du langage romain. Soit insuffisance littéraire d'abord, soit exagération de dignité religieuse, et pour ne pas compromettre la sainteté de leurs dogmes dans des polémiques de bas étage, les défenseurs du judaïsme n'ont jamais songé à se servir de la langue de leurs vainqueurs pour essayer d'agir sur eux. Ce fut une grande concession pour quelques-uns de se servir même de la langue grecque dans l'interprétation des livres saints, dans les discussions théologiques et les écrits de polémique courante ; ils n'allèrent pas au delà. Ensuite, même en grec, ils conservaient des procédés de style plus appropriés à persuader des philosophes et à exalter des croyants initiés, qu'à remuer des indifférents, des ignorants et des profanes. L'esprit biblique, fût-il tempéré par une forte dose de platonisme, le ton inspiré, les formules mystiques, les allusions détournées, les paraboles et les anathèmes, au lieu d'entrer dans l'esprit des payens par une porte toute ouverte, se heurtaient à des façons de penser et de parler absolument différentes. En constatant l'action, facile en même temps que délétère, exercée par les calomnies d'Apion et consorts sur l'opinion romaine du Ier et du IIe siècle, on se prend à regretter que le judaïsme n'ait pas eu un Philon ou tout au moins un Josèphe latin pour les combattre; mais un Philon plus terre à terre, historien familier, moraliste incisif plutôt que philosophe et théologien, détournant au profit de ses idées quelque chose de l'abondance un peu vulgaire et de l'habileté de Sénèque. Le judaïsme a eu ce malheur de n'être défendu en Occident à l'aide des procédés littéraires que quand il était trop tard, en grec et par un homme qui avait plus de bonnes intentions qu'un véritable talent de polémiste, par Josèphe durant le règne de Domitien. Et Josèphe, aux yeux des Juifs, était un médiocre défenseur, puisqu'il était presque un apostat.

[1] Sur la littérature judéo-hellénique, voir la note 3 au t. III de l'Histoire de Graetz, p. 621 et suiv.

En attendant, on commençait à s'attaquer à eux sans qu'ils fussent sérieusement armés pour se défendre. Sous Claude et sous Néron, c'est-à-dire à une époque où les pouvoirs publics continuaient encore à se montrer favorables, il arrive que la littérature, expression des idées régnantes, prend de plus en plus une attitude agressive. Les principaux coups sont portés par les représentants de l'école stoïcienne; c'est au plus éminent penseur de cette école, à Sénèque, que revient le triste honneur d'avoir poussé en latin, contre les Juifs, le premier cri de haine. Et cependant, par leurs théories sur l'unité de la nature divine et sur le rôle de la providence dans le monde, par l'élévation de leurs conceptions morales étroitement unies aux déductions métaphysiques, les stoïciens semblaient plutôt faits pour s'entendre avec les Juifs, que pour se poser vis-à-vis d'eux en adversaires. S'il en est autrement, si dès le temps de la première conquête de Jérusalem par Pompée, Posidonius et Molon font de la guerre au judaïsme comme un article de leur programme d'enseignement, c'est que le stoïcisme est le seul de tous les systèmes philosophiques de l'antiquité qui ait affecté les dehors d'une sorte de religion[1]. Par l'interprétation allégorique des mythes, il avait cherché à justifier la pluralité des dieux devant la raison; par une étude plus approfondie du sentiment moral, il s'ingénia à fournir au cœur des consolations et des remèdes de l'ordre idéal : les philosophes stoïciens se faisaient médecins des âmes et directeurs des consciences. C'était là une nouveauté dans le paganisme, nouveauté qui pouvait aisément devenir populaire. Or, pour cette action religieuse et morale à exercer sur les âmes, les stoïciens s'aperçurent que le judaïsme était une redoutable concurrence. Comme ils enseignaient dans des villes d'Orient, de l'Archipel et de la Grèce, où les Juifs faisaient de jour en jour des progrès surprenants, ils tournèrent en rancune philosophique les répugnances vulgaires des payens : et l'on sait que les rancunes philosophiques sont de toutes les plus profondes et les plus dangereuses. Posidonius et Apollonius Molon accusèrent donc les Juifs de ne pas adorer les mêmes dieux que le reste de l'univers. Les derniers disciples de Socrate retournèrent contre tout un peuple l'accusation de Mélitus, qui avait fait boire au maître la ciguë[2]; et autour de cette accusation, illogique au

[1] Voy. Martha, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, p. 215 et suiv., 4e édition.

[2] Le rapprochement, même dans les termes, ne manque pas d'intérêt : Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τούς τε νέους διαφθείροντα, καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει, οὐ νομίζοντα ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. Plat., *Apol.*, 11; Xénoph., *Mem.*, I, 1. Μήτε νόμοις ἡμᾶς χρῆσθαι δικαίοις μήτε τὸν θεὸν εὐσεβεῖν ὡς πρασσῆκε. Apion, chez Josèphe, *Cont. Ap.*, II, 11. « Quare nos eosdem deos cum aliis non colimus. » Posidon. et Apol., chez Jos., *Cont. Ap.*, II, 7.

premier chef dans leur bouche, se groupèrent une foule de calomnies d'ordre moins abstrait, plus propres à provoquer ou à entretenir l'aversion des masses.

La contradiction que nous signalons dans la conduite des stoïciens vis-à-vis des Juifs est frappante déjà chez le satirique Perse. Lorsqu'on lit la satire II [1], où le jeune élève de Cornutus rêve d'élever des temples au Dieu invisible et parfait, source de tout bien et de toute vérité, on conjecture sans invraisemblance que, par sa pensée la plus intime, il est avec la foi des persécutés de Caligula, plutôt qu'avec la religion de ceux qui érigent en divinité le persécuteur. Philon, ou l'auteur de *la Sagesse*, ne répugneraient pas, j'imagine, à contresigner des vers tels que ceux-ci : « O âmes courbées vers la terre et vides des choses célestes! quel plaisir prenons-nous à placer dans nos temples, l'image de notre propre misère, à estimer ce qui plaît aux dieux par rapport à notre chair coupable?... Dites-moi, ô pontifes, à quoi bon de l'or dans vos temples? c'est à peu près comme ces poupées que la jeune fille voue à Vénus. Ce qu'il faut offrir aux dieux..., c'est une âme pétrie d'honnêteté et de justice, c'est la conscience pure dans ses intimes replis, c'est la passion du bien enracinée dans le cœur. Si j'apporte cette offrande au temple, qu'importe que sur l'autel je ne répande qu'un peu de farine! » Or, l'auteur de cette remarquable profession de foi n'en a pas moins caricaturé pour sa part le judaïsme dans ses satires. Il a une excuse : c'est qu'il n'en connaît pas les enseignements; il le juge sur des pratiques et des dehors qui, à des payens, ne pouvaient pas ne pas paraître grotesques. Comme Horace l'épicurien, Perse répugne à un certain air de sombre tristesse qui environne le culte juif par un de ses côtés; tristesse qui jure si fort avec la frivolité des croyances payennes [2]. Il lui en veut surtout de n'être pas un privilège aristocratique, une religion élégante et distinguée, de compter beaucoup d'adhérents dans des quartiers sales, parmi le pauvre peuple. Tel est le sentiment qui, parmi les superstitions étrangères, où il nous montre le vulgaire croupissant, lui fait citer le culte judaïque [3] : « Lorsque sont

[1] Perse, II, surtout 59 et suiv. Cf. Martha, ouv. cit., p. 124 et suiv.

[2] M. Joël, qui a répandu sur toutes ces questions une lumière si vive, remarque que si le judaïsme était antipathique aux payens pour son *pessimisme*, plus apparent que réel, il l'est à Schopenhauer et à l'école pessimiste pour son *optimisme*, ce qui est beaucoup plus fondé; ouv. cit., 122, note.

[3] V. 179 et suiv. On a naturellement beaucoup disserté sur l'expression *Herodis dies;* on a voulu y découvrir quelque fête spéciale, voir le *Perse* de l'édit. Lemaire, p. 245, qui résume les avis différents. Nous croyons qu'il n'y faut pas plus chercher de mystère que dans les désignations historiques de provenance, comme *Cynus Lo-*

arrivés les jours d'Hérode, lorsque par une fenêtre toute grasse, les lampes symétriques, ornées de guirlandes de violettes, ont vomi une fumée épaisse, qu'au fond d'un plat de terre rouge nage dans la sauce une queue de thon, tandis que la cruche de grès blanc s'emplit de vin, tu remues les lèvres en silence, pâle encore du jeûne cher aux circoncis. Alors errent les noires lémures; alors la rupture d'un œuf présage des dangers. Voilà les mystères qui nous ont valu les prêtres eunuques et la prêtresse borgne armée du sistre, et les maléfices qui font enfler le corps, si vous n'avez pas trois fois, le matin, à l'heure fixée, mordu à une gousse d'ail. » Il y a de tout dans ces vers, la peinture d'un ménage juif célébrant le sabbat, des superstitions d'origine romaine que l'on pratiquait aux Lémuries pour la conjuration des mauvais esprits [1]; une allusion au culte de Rhéa Cybélé, la Grande Mère des Dieux, dont les prêtres portaient le nom de *Galli;* enfin une mention de la religion égyptienne : c'est en effet à Isis qu'appartient la prêtresse éborgnée et le sistre redoutable [2]. Toutes ces pratiques et tous ces cultes, Perse les comprend sous l'idée générique de superstition. Si le judaïsme vient le premier et fournit une peinture plus longue, il ne donne lieu pour le poète à aucune observation injurieuse. Ce qu'il en voit surtout, c'est le repos du sabbat qu'il confond avec le jeûne, la circoncision, la prière à voix basse, et par dessus tout le repas dans la chambre enfumée, sous la clarté de la lampe à sept branches. C'est un coup d'œil jeté en passant par le poète dans quelque maison du Transtévère, et quelques bavardages mondains, qui lui ont appris du judaïsme tout ce qu'il sait. Comme il avait l'âme honnête et droite, on peut regretter qu'il n'en ait pas connu davantage ; son esprit était fait pour le comprendre.

Les auteurs qui en ont dit autant de Sénèque et qui, trompés par l'apparente élévation morale de ses enseignements, l'ont mis en rapport formel avec l'apôtre Paul [3], nous semblent avoir bien mal analysé ce tempérament de déclamateur d'honnêteté, qui n'a d'honnête, dans sa vie, que des discours, et que l'on ne peut sincèrement estimer que par sa mort. Oui, certes! à s'en tenir à ses prédications par la plume, Sénèque, mieux que tout autre écrivain de son temps, est fait pour s'entendre avec les sectateurs de Moïse

cridis, Phocidis Elatia, etc., que l'on trouve par exemple chez Tite-Live. Voir Kuehner, *Ausf. Gram.*, II, p. 304. Hérode le Grand, dont le souvenir est vivant chez les Romains, sert à personnifier tous les usages de sa nation. On appelait couramment à Rome les Juifs : *Herodiani*.

[1] Cf. Ov., *Fast.*, 430 et suiv.

[2] Cf. Juv., XIII, 93; et Pétr., *Sat.*, 114.

[3] Sur cette opinion, cf. Hermann Schiller, ouv. cit., 585 ; Renan, *Antechr.*, p. 112 et suiv. avec la note.

et de Jésus, sur le terrain des spéculations religieuses. Il a des idées sur Dieu, sur l'homme, sur le devoir, sur la pratique générale de la vie, qui font de lui un précurseur du christianisme[1]. Et cependant le jugement qu'il a prononcé sur les Juifs, le premier de ceux que nous rencontrions en Italie, où respire véritablement la haine, révèle en lui le plus rétrograde, le plus étroit des penseurs du polythéisme gréco-romain. Dans un traité de la *Superstition*, dont la perte, pour l'histoire religieuse, est des plus regrettables, il avait dit son fait à la pluralité, à l'anthropomorphisme des dieux, avec éloquence et esprit[2]. C'est à ce titre que saint Augustin le cite avec complaisance. Quand il arrive ensuite à parler du judaïsme, il le met au nombre des superstitions qui touchent à la politique[3] : *Inter alias civilis theologiæ superstitiones*. Ce point de vue se comprend d'un homme d'Etat qui serait moins philosophe, qui vivrait dans des temps moins troublés. Les questions d'unité morale ont été considérées, à Rome, comme un élément essentiel de la bonne administration civile, aussi longtemps que la sécurité du grand nombre et l'autorité de la république en ont paru dépendre. Mais César, pour des temps nouveaux, avait inauguré une politique différente, et l'expérience lui avait donné raison. La distinction de Sénèque nous ramène de plus de cent cinquante ans en arrière. Le reste de ses critiques ne brille pas davantage par l'originalité; il y reprend le reproche adressé aux Juifs par les stoïciens d'Alexandrie de perdre la septième partie de leur vie à ne rien faire[4]. Ce qui est nouveau et caractéristique, c'est la constatation faite, avec un accent de colère, des progrès de la propagande israélite : « Les pratiques de cette nation scélérate ont pris une telle extension, qu'elles ont envahi toute la terre; vaincus, les Juifs ont donné des lois à leurs vainqueurs[5]. » Sénèque, parlant ainsi, songe aux édits qui, depuis

[1] Voir les travaux de F. Chr. Baur, *Seneca und Paulus, das Verhaeltniss des Stoicismus zum Christenthum*, dans la *Zeitschrift* de Hilgenfeld, I, p. 171-246; 441-463; Martha, ouv. cit., p. 20 et suiv.; et un article de M. Boissier, *Rev. des Deux-Mondes*, 1871, I, p. 40 et suiv.

[2] Chez saint August., *Civitas Dei*, VI, 11.

[3] *Ib.*, VI, 11. Le mot *civilis superstitio* rappelle la division fameuse de Scaevola, rapportée par Varron; *tria genera tradita deorum, unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis; ib.*, IV, 27. D'où Varron a tiré trois religions : *genus mythicum, genus physicum, genus civile, ib.*, VI, 5. Il semble que Sénèque ait suivi la même division pour la superstition.

[4] Déjà chez Agatharchides, péripatéticien du temps de Ptolémée Philometor. Chez Jos., *Cont. Ap.*, I, 22 : ἀργεῖν εἰθισμένοι δι'ἕβδόμας ἡμέρας κτλ. « Inutiliter facere eos affirmans, quod per illos singulus septem interpositos dies, septimam fere ætatis suæ partem perdant vacando, multa in tempore urgentia non agendo lædantur. » Sén., chez saint Aug., *Civ. Dei*, VI, 11.

[5] « Cum interim usque eo sceleratissimæ gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt. » (*Ib.*)

César jusqu'à Néron, et récemment encore sous Claude, ont assuré aux Juifs, au sein du paganisme, la liberté d'un culte qu'ils ne pouvaient pratiquer que sous un régime de privilèges. Ce qui démontre que l'appréciation de Sénèque ne s'est pas arrêtée aux dehors de la religion qu'il invite à proscrire, mais qu'il en a pénétré certains dogmes essentiels, c'est la phrase que cite encore saint Augustin : « Ceux-là, c'est-à-dire les prêtres et les chefs de la nation, connaissent la raison d'être de leurs rites; quant à la foule, elle les pratique sans savoir ce qu'elle fait[1]. »

Il ne paraît pas, en effet, que Sénèque, pour ce jugement, puisse invoquer l'excuse de l'ignorance. Il a, dans sa jeunesse, passé quelque temps à Alexandrie, où un de ses oncles, Severus, remplissait une charge publique[2] ; il y a eu pour maître le péripatéticien Sotion, qui, appartenant à la même école que Nicolas de Damas, n'a pas pu, dans un tel milieu, ignorer ni l'histoire, ni les croyances judaïques[3]. C'est là, peut-être, que Sénèque a pratiqué l'abstention de certains aliments qu'il s'interdit plus tard, pour n'être pas confondu avec les fauteurs des cultes persécutés[4]. Sous Claude, par ses rapports avec des affranchis influents comme Polybe[5], qui fréquentaient, on n'en saurait douter, les riches affranchis juifs ; enfin, comme ministre de Néron, mêlé à l'administration de la chose publique, Sénèque s'est trouvé maintes fois en mesure de se renseigner par lui-même sur le judaïsme. Nous savons par Quintilien que, pour la composition de ses traités spéciaux, il se faisait aider par des sortes de manœuvres littéraires qui lui fournissaient les matériaux[6]. Quand il écrivit le traité de la *Superstition,* à qui demanda-t-il les documents concernant les religions étrangères ? Sans doute à des stoïciens de bas étage, qui les puisèrent dans le répertoire habituel de leur polémique, et non aux vraies sources de l'histoire. Même dans cette supposition, le cri de haine de Sénèque contre des gens qui, comme lui, avaient été les victimes de Caligula, qui n'avaient pas écrit l'*Apokolokyntose,* mais qui mouraient dans l'occasion, pour ne pas adorer une divinité grotesque ou infâme, ce cri de haine, dis-je, est inexcu-

[1] « Illi tamen causas ritus sui noverunt ; major pars populi facit quod cur faciat ignorat. » (*Ib.*)

[2] Phil., *Cont. Flac.*, p. 202, éd. Mang. ; cf. Ferd. Delaunay, *Philon d'Alexandrie, Ecrits historiques*, Introd., p. 22.

[3] Sén., *Ep.*, 49, 108.

[4] Sén., *Ep.*, 108, 21.

[5] *Consol. ad Polyb.* Sur cet affranchi, voir Suét., *Claud.*, 28; Dion Cas., LX, 29.

[6] *Inst. orat.*, X, 1, 128 : Multa rerum cognitio, in qua tamen aliquando ab his, quibus inquirenda quædam mandabat, deceptus est.

sable. Sénèque prouve, pour sa part, que les hommes les mieux organisés pour la discussion théorique d'une vérité, sont souvent, dans les réalités pratiques de la vie, les pires esclaves de l'éducation, des préjugés ambiants, des préventions irraisonnées. Chez lui, la contradiction de la pensée et de l'existence frappe d'autant mieux que l'une s'est élevée plus haut, et que l'autre, moralement parlant, s'est traînée plus bas. L'homme qui a justifié, et ses apologistes n'ont pas réussi à démontrer le contraire, le jugement de Tacite : *Ingenium amœnum et ejus temporis auribus accommodatum*[1] ne pouvait être équitable pour les Juifs ; que peut-on leur reprocher, surtout sous Néron, sinon de n'être ni agréables, ni en harmonie avec les opinions de ces temps ?

On ignore la date à laquelle Sénèque a composé le traité de la *Superstition ;* mais il y a lieu de croire, par l'irritation même dont il témoigne, que ce traité appartient à une époque où les bons rapports entre Juifs et Romains créaient aux premiers une situation privilégiée dans l'empire ; peut-être aux dernières années du règne d'Agrippa le Grand, qui mourut en l'an 44. Cinq années plus tard, Claude, qui venait de rappeler Sénèque d'exil, à l'instigation d'Agrippine, pour lui confier l'éducation de Néron, apporta aux privilèges des Juifs des restrictions vexatoires[2]. Sans les chasser de Rome comme avait fait Tibère, il fit dissoudre leurs collèges, naguère autorisés par Caligula. Cette coïncidence est remarquable ; l'on ne se tromperait guère en mettant au compte du parti d'Agrippine, dont Sénèque était alors l'inspirateur, le changement apporté par Claude dans sa politique à l'égard des Juifs. Les édits favorables et conformes de tout point à la tradition césarienne, par lesquels cet empereur était intervenu dans les démêlés des Grecs et des Juifs à Alexandrie, sont, au contraire, des débuts de son règne. Il y condamnait formellement les tentatives tyranniques de Caligula, cherchant à violenter la foi ; il donnait aux Juifs des conseils de modération sur l'attitude à garder vis-à-vis des payens[3]. Quant à la seule vexation sérieuse dont les Juifs

[1] Tac., *Ann.*, XIII, 3.

[2] Agrippa le Grand n'avait rien négligé pour mériter le titre d'*ami des Romains*, d'*ami de César*, qui lui fut en effet octroyé par des témoignages solennels. Voir Graetz, III, p. 377. Mais depuis le commencement de son règne sous Caligula jusqu'au dernier jour, il ne flatta les Romains que pour améliorer la situation de son peuple en Judée et ailleurs. Claude finit par s'apercevoir que l'empire faisait un marché de dupe ; il arrêta les fortifications de Jérusalem, peu avant la mort du roi, Jos., *Ant. Jud.*, XIX, 7, 2.

[3] L'édit de l'an 49 n'est pas signalé par Josèphe ; il est rapporté différemment par Suétone, *Claud.* 25 ; ou par Dion Cassius, LX, 6. Le premier dit que les Juifs furent chassés de Rome, et il est confirmé par les *Actes des Apôtres*, XVIII, 2 ; le second qu'on leur défendit de se réunir. Il n'y eut certainement aucune expulsion en masse

aient été directement l'objet de la part de Néron, on y surprend encore l'influence de l'entourage d'Agrippine. C'est en effet Burrus, partageant avec Sénèque la direction morale de Néron, qui fait retirer, pour plaire aux Syriens, le droit de cité aux Juifs de Césarée [1]. Et les services rendus à la cause du judaïsme par l'intervention de Poppée, ou sont postérieurs à la disgrâce de Sénèque, ou ont été rendus en dehors de son influence [2]. Le témoignage formel que saint Augustin nous a conservé et les indices qui l'expliquent tendent à nous présenter le philosophe comme le chef le plus déterminé de l'antisémitisme à Rome, sous Claude et sous Néron. Si plus d'une maxime dans ses écrits est en contradiction avec ce fait, certaines actions de sa vie, où il applique avec l'autorité de l'homme d'état ses théories en matière religieuse, le confirment suffisamment.

J.-A. Hild.

(*A suivre.*)

du genre de celle qui signala le début du règne de Tibère ; car les Juifs sont à Rome en permanence depuis ce temps. Le prétexte aux mesures policières furent des troubles intérieurs dans les synagogues qui commençaient à s'agiter pour le Messie ; c'est évidemment ce que signifie le : *impulsore Chresto assidue tumultuantes*, cf. Joël, ouv. cit., p. 141 et suiv. Déjà chez H. Schiller, ouv. cit., p. 434, note 4. Voir ailleurs l'interprétation du passage de Tacite sur la persécution des chrétiens par Néron.

[1] Jos., *Ant. Jud.*, XIX, 5, 2 et 3. Voir du même règne et de la même inspiration l'édit de Publius Petronius légat de l'empereur, aux Dorites, *ibid.*, 6, 3. Cf. l'édit de Claude dans la question de discipline tout intérieure que souleva la possession de l'étole sacrée, XX, 1, 1 et suiv. C'est aussi pour être agréable aux Juifs que Claude rappela de Syrie le gouverneur Marsus, et qu'il remplaça Fadus par Tibère Alexandre, le fils du célèbre alabarque Alexandre Lysimaque et le neveu de Philon, *ibid.*, 5, 2.

[2] Jos., *A. J.*, XX, 8, 9.

RECHERCHES BIBLIQUES

IV

PETITS PROBLÈMES

Je compte réunir dans le présent article un certain nombre de considérations qui m'ont été suggérées au cours de mes lectures du canon hébreu. Ce sont de petites remarques sans prétention et sans cohésion qui se présentent journellement à l'esprit studieux et que l'on ne consigne par écrit que lorsqu'elles s'imposent par leur persistance ou lorsqu'on veut gagner un répit nécessaire pour aborder des questions plus importantes. Ces courtes notes rentrent tantôt dans le domaine de la géographie biblique, tantôt dans celui de la lexicographie et de l'exégèse. L'ordre des matières ne sera pas strictement observé; néanmoins, les sujets qui, d'une façon ou d'une autre, touchent à la critique biblique seront rangés ensemble. Le tout formera pour le moment la première série des petits problèmes.

1. — קִיר.

Le prophète Amos, en s'adressant à ses contemporains, orgueilleux d'être le peuple de Dieu, met dans la bouche de Iahwé l'apostrophe suivante : « Vous, ô enfants d'Israël, vous êtes pour moi à l'égal des enfants de Couschites; si j'ai fait sortir Israël d'Egypte, j'ai fait aussi sortir les Philistins de Caphtor et les Araméens de Qîr » (Amos, IX, 7). On apprend par là que la tradition de l'époque considérait les Araméens de la Syrie, ou du moins ceux de la Damascène, comme ayant jadis immigré d'un autre pays. Le prophète n'est pas explicite sur la nature exacte de cette immigration, car, d'une part, si l'on compare la sortie d'Egypte par Israël, on est porté à croire que le pays de *Qîr* est celui où les Araméens

étaient relégués dans une sorte de captivité ; de l'autre, si l'on invoque la comparaison avec les Philistins pour lesquels Caphtor est un pays d'origine (Genèse, x, 14; Jérémie, XLVII, 4), on incline à penser que Qîr était la patrie primitive des peuplades araméennes. Ailleurs le même prophète annonce comme un événement prochain la transportation violente des Araméens dans la région de Qîr (*ibid.*, I, 5) ; faut-il y voir la répétition d'une ancienne captivité ou le retour forcé dans le pays natif? On ne saurait le dire en s'appuyant sur ce verset seul. On voit plus clair en déterminant la situation géographique de Qîr. Le peuple de ce nom est mentionné dans Isaïe, XXII, 6, à la suite d'Élam, comme auxiliaire de Sennachérib au siège de Jérusalem, et l'on peut en conclure que c'était un peuple voisin de l'Élymaïde, au sud de la Babylonie. Cette région, à cause de sa richesse en sources d'asphalte, possède plusieurs villes dont les noms se composent du mot קִיר ou קַר, qui signifie « asphalte ». Il suffira de citer les villes actuelles de *Muqayar* (מוקיר) et *Dhu-Qâr*, et la ville de קירא, mentionnée dans le Talmud de Babylone. L'état réel de la contrée répond donc aussi bien que possible à l'indication que nous avons trouvée dans le verset d'Isaïe. Les inscriptions cunéiformes résolvent le reste du problème. Pour les Assyriens et les Babyloniens, toute la région située entre le confluent du Tigre et de l'Euphrate et la côte maritime était le pays araméen par excellence. Les tribus chaldéennes qui y vivaient dans l'indépendance la plus parfaite, sans jamais former un gouvernement central, furent souvent attaquées et soumises par les Assyriens; Assurbanipal en transporta plusieurs centaines de mille en Assyrie, ce qui a très probablement contribué à implanter le langage araméen sur toute l'étendue de la Mésopotamie après la chute de Ninive. Le fait que l'Aramée propre était au sud de la Babylonie, confirmé à la fois par le témoignage des monuments indigènes et par les géographes gréco-romains, ce fait absolument certain montre que le prophète Amos a entendu caractériser le pays de Qîr comme patrie primitive d'Aram. Ce résultat s'ajoutera désormais aux autres arguments que j'ai présentés dans mes œuvres précédentes en faveur de ma théorie, qui considère les Araméens comme une race méridionale.

2. — אַמָּה.

Ce mot a toujours été regardé comme n'étant pas primitif en hébreu. Dans son livre récent sur les mesures de longueur des anciens peuples, M. Lepsius écrit (p. 7) : « Les désignations mêmes

de la coudée hébraïque et de ses divisions sont aussi empruntées à l'Egypte. En effet, אַמָּה *ammâh,* la coudée, est l'égyptien *mahi;* זֶרֶת *zeret,* la demi-coudée, est le copte *tertô* spithama ; אֶצְבַּע *eçba* « le doigt », l'égyptien *'teb'a ;* de même, טֶפַח *'tephah* ou צֶפַח *çephah* semble coïncider avec l'égyptien *shop* « la paume », bien que l'équivalence de l'égyptien *sh* au sémitique *ç* ne soit pas connue et que le *h* final ne soit pas favorable à ce rapprochement ». On le voit, le savant égyptologue nie formellement l'origine sémitique non seulement du nom de la coudée, אַמָּה, mais aussi de ceux des mesures divisionnaires, זרת, אצבע et טפח. Les considérations suivantes tâcheront de rendre vraisemblable le pur sémitisme de tous ces mots.

Pour ce qui est d'abord du mot אֶצְבַּע, son caractère national résulte péremptoirement de ce fait qu'il désigne le doigt dans toutes les langues sémitiques, sans exception aucune. Que des noms de poids et mesures passent d'un peuple à un autre par suite de relations commerciales, cela se voit fréquemment ; ce qui est impossible à imaginer, c'est qu'une race tout entière attende, pour nommer les doigts de ses mains, que l'étranger se plaise à introduire chez elle les divisions de la coudée. Une réflexion aussi élémentaire n'aurait pas dû échapper au célèbre philologue ; en tout cas, elle dérange déjà considérablement l'idée de l'emprunt.

La raison pour éliminer le mot טפח nous a été fournie par M. Lepsius lui-même. En effet, טפח et *shop*, en caractères hébraïques שפ, n'ont en commun que la seule lettre פ, car ni le ט, ni le צ sémitiques ne répondent jamais au *sh* égyptien. Le ח du vocable hébreu brille par son absence dans son prétendu générateur égyptien. Le retranchement de cette seconde non-valeur comparative peut donc être exécuté sans la moindre hésitation.

Des raisons encore plus fortes militent contre le rapprochement de זֶרֶת et *tertô*. Pour le mot copte, M. Lepsius a montré une bonne volonté extraordinaire. Ainsi qu'il le dit lui-même à la page 8 du mémoire précité, la forme copte réelle est *erto* (écrit ici avec un *o* bref), mais, comme il faut absolument une consonne initiale qui puisse répondre à la consonne initiale du mot hébreu, le savant égyptologue y a tacitement préposé l'article *t* sous prétexte que *erto* est du genre féminin ; or, la petite opération, si ingénieuse qu'elle soit, pèche par la base, car la permutation d'un *t* égyptien avec un ז sémitique est une chose inouïe. L'impossibilité de cette comparaison devient tout à fait manifeste en face de l'origine vraie du mot hébreu. En effet, זֶרֶת est une contraction pour שֶׁזֶרֶת de שזר « tordre » = éth. ሰዘ « tenir ou mesurer avec

l'empan », d'où זָרֶת « empan ». Plus tard on a formé de זרת un verbe זֵרִיתָ (psaume CXLIX, 3) « tu as mesuré avec l'empan », verbe qui considère néanmoins le ת comme étant la désinence du féminin et non radicale comme le *t* de *erto*. En un mot, entre *erto* et זרת il n'y a de commun que l'*r* seule, et cela ne suffit guère pour justifier l'idée de leur identité.

Il reste le nom de la coudée entière, אַמָּה. La possibilité qu'il se soit introduit chez les Sémites, par suite de leurs relations avec l'Egypte, doit être accordée en principe, mais c'est là une possibilité théorique qui ne s'appuie sur rien. Au fait, l'analogie entre אַמָּה et *mahi* repose uniquement sur un hasard d'orthographe, car il est avéré que le ה final du mot hébreu n'est qu'un support graphique de la voyelle précédente. La forme vraie et sémitique commune étant אַמַּת, la comparaison avec *mahi* ne peut invoquer que la seule syllabe *ma*, tandis qu'elle est incapable d'expliquer la raison d'être de la syllabe initiale *am*. Le peu de fond qu'on peut scientifiquement faire d'une hypothèse aussi fragile n'échappera à personne ; mais ce n'est pas à la négation seule que nous nous bornerons, car il ne sera pas difficile de prouver que le mot אמה appartient aux créations des plus anciennes du parler sémitique. Il forme groupe avec אֵם « mère » et אָמָה « servante » ; il faut seulement que le sens primitif de leur racine commune soit pénétré et entièrement éclairci.

La coudée, conformément à son nom (*cubitus*), est dans l'état naturel l'avant-bras. Ce sens est aussi celui de אַמָּה en hébreu. Le Deutéronome (III, 11) raconte que le lit du gigantesque Og, roi de Bassan, conservé dans la capitale des Ammonites, avait une longueur de neuf avant-bras, אַמּוֹת, sur une largeur de quatre avant-bras, mesuré par l'avant-bras de l'homme (באמת איש), c'est-à-dire en coudées ordinaires. Par métaphore, les pivots qui tournent dans les cavités des galets de la porte s'appellent aussi אַמּוֹת (Isaïe, VI, 4). Dans la Mischna, le mot אמה a encore quatre autres significations, très diverses au premier aspect :

1° « manche » : אמת הרחים « le manche du bois avec lequel on fait tourner la meule » ;

2° « le plus long doigt de la main, l'index » ;

3° « le membre conducteur de l'urine, verge » : חבטיל טיפין מיתוך האמה, בי האמה, etc.

4° « conduit d'eau, réservoir » אמת המים, syr. אמת מיא.

La comparaison de ces diverses significations rend très vraisemblable que le mot אמה désigne primitivement une sorte de manche tubulaire permettant occasionnellement le passage des liquides

accumulés dans l'objet auquel il est rattaché. Le type le plus simple et le plus naturel du tube sont les plantes marécageuses telles que le jonc, le roseau et la canne. Cette circonstance, qui se recommande par elle-même, est confirmée par ce fait extrêmement remarquable que l'idée de « manche » s'exprime en hébreu par le nom même de la canne קָנֶה, en hébréo-araméen par la forme féminine קנתא, קתא, et qu'en assyrien *qatu* est le mot ordinaire pour « main ».

L'application de l'idée d'avant-bras אַמָּה à celle de « servante » אָמָה, est facile à concevoir; ne disons-nous pas « être le bras droit de quelqu'un », pour dire « être utile, indispensable à quelqu'un? » Mais ceci constitue une métaphore due à un état de civilisation relativement avancé; celle qui a produit le mot אם « mère » révèle, au contraire, une image physique des plus primitives. Rappelons d'abord que la maternité se manifeste extérieurement par l'allaitement de l'enfant, je parle naturellement de la famille primordiale. Maintenant, rapprochons le sens de tube que nous venons de trouver dans le mot analogue אַמָּה et il sera impossible de ne pas penser que c'est le tube naturel du sein féminin sucé par l'enfant, qui est à la base de l'idée de la mère dans les langues sémitiques. Le verbe arabe אַמַּ « approcher », d'où אמאם « avant, devant, en face », se rattache sans le moindre effort au sens matériel de mamelle, de même que l'assyrien *irtu* « mamelle, poitrine » donne l'adverbe *ina irti* « devant, à la rencontre ». Quant au sens de « matrice » propre à אֵם, il est emprunté à celui de « mère » et n'a aucun intérêt pour l'étude présente. J'ajouterai toutefois que l'idée du réceptacle de l'embryon a été généralisée dans אֲמִיִּם, syr. אֲמִיטָא « moule »; à cette dernière signification se relie visiblement le verbe arabe אַמַּ « fracturer le crâne en lésant l'enveloppe du cerveau » et ses dérivés אַמִּים, אַמִּיטָה, etc.

Il me sera permis de conclure : le nom hébreu de la coudée, אַמָּה, ne vient pas de l'égyptien; les noms de mesures divisionnaires זרת, אצבע et טפח sont également les produits natifs du vocabulaire sémitique.

3. — שָׁנָה.

Ce nom sémitique de l'année n'a pas encore reçu une explication satisfaisante, du moins à ma connaissance. Une nouvelle tentative d'en pénétrer le sens et l'origine ne sera donc pas superflue. Je l'appelle nom sémitique en général, parce qu'on le constate dans

la grande majorité des idiomes de cette famille : en hébreu שָׁנָה (שָׁתָה) ; en phénicien, en moabite et en araméen שׁת pour שָׁנָה ; en assyrien *shattu, shanat ;* dans les dialectes arabiques anciens du Çafâ et du Hidjâz septentrional سنت ; en arabe classique سنة. Les deux idiomes du sud, le sabéen et l'éthiopien, font seuls exception ; l'un y substitue ḫrf (= ar. خريف, héb. חֹרֶף), l'autre se sert de כרמת, deux vocables qui désignent la saison tardive, l'automne. Pour la forme du mot, on remarque aussi que la présence du س dans les dialectes arabiques en face du שׁ des idiomes du nord est conforme à la règle ordinaire, circonstance qui empêche de ramener שָׁנָה à la racine שׁנר « changer, répéter », qui a donné naissance au nom de nombre שְׁנַיִם « deux ». Cette racine a en araméen la forme תני, en arabe et en sabéen ثنى, d'où respectivement les numéraux תְּרֵין, אִתְנַיִן, תְּנֵים ; en d'autres termes : la chuintante du שׁנר correspond à une dentale dans les langues araméo-arabiques. L'éthiopien qui montre le ሰ dans ዳኅሪ « le lendemain », n'entre pas en ligne de compte, parce que cet idiome change régulièrement les semi-dentales en sifflantes pures. En même temps que שׁנר, on doit aussi éliminer les racines arabes سنو « arroser » et سنى « être haut, élevé, éminent », dont la signification cadre peu avec l'idée d'année. D'autre part, les racines סנן et סרך ne sont pas usitées en arabe, et il est peu probable qu'elles aient jamais eu la signification qui convînt à la conception d'une époque aussi universellement employée. Enfin, on ne songera pas à en faire une forme apocopée des racines שׁאן, שׁהן, d'abord parce qu'elles n'offrent pas un sens en rapport avec l'année ; ensuite, parce qu'il serait étonnant que la lettre gutturale ne parût dans aucun des idiomes congénères. Dans ces conditions, il ne nous reste qu'à y supposer un dérivé de ישׁן ou ושׁן. Cette racine produit en hébreu les adjectifs יָשֵׁן « dormant » et יָשָׁן « vieux », employé en parlant des choses qui ont été longtemps conservées. Ces deux significations forment visiblement des nuances d'une même conception fondamentale, car laisser dormir une chose est une image naturelle exprimant l'idée de la faire durer pendant un long espace de temps. En arabe, le sens de longue durée inné à la racine وسن, يسن, poussé à l'extrême, c'est-à-dire appliqué à une trop longue durée, est devenu équivalant à « répandre une mauvaise odeur », comme l'eau restée trop longtemps dormante dans un puits. En éthiopien, au contraire, le verbe ወሰነ a la signification de « terminer, déterminer, finir, circonscrire ». Il s'emploie volontiers pour indiquer la mesure d'un temps fixe, ainsi : *'edmê enta tawasena lotu* « le temps qui lui a été destiné, ou mesuré ». De

cette racine viennent *wasan* « terme, limite », *wasâni* « celui qui mesure » et *wesâné* « délimitation ». Il est donc très probable que l'année שָׁנָה renferme l'idée d'un temps limité, d'une durée bien déterminée. On peut comparer à ce propos l'hébreu מוֹעֵד « époque déterminée », qui vient de יעד « destiner, déterminer ».

Si la discussion qui précède a quelque fond, שָׁנָה « année » tirerait son origine du second sens de la racine ישן, marquant une durée longue mais déterminée du temps.

4. — סַנְוֵרִים — שִׁנְּרוֹן.

Ce mot, qui est synonyme de עִוָּרוֹן « aveuglement, cécité », a une forme peu ordinaire. Quelques-uns le considèrent comme un סִבְעֵל de נור « briller », mais alors ce serait une sorte de *lucus a non lucendo*. La supposition que סַנְוֵרִים équivaudrait à סַנְוֵרִים, ce qui en ferait un saphel de עור, ne va pas non plus sans quelque violence, car la permutation de ע en נ est tout à fait insolite. Je crois que nous avons ici un dérivé de la treizième forme arabe אِسْنَوْنَرَ, affectée à la racine סנר, qui se trouve dans plusieurs langues sémitiques.

Le point de départ, pour établir le sens primitif du vocable que nous étudions, nous est donné par le mot talmudico-araméen סנואדתא, synonyme de קסדא (Sabbat, 62[1]), et que R. Salomon de Troyes explique par כובע עור « coiffure faite de peau ». La terminaison féminine du mot araméen nous en garantit l'origine sémitique, attendu que les mots étrangers ne prennent jamais cette désinence au singulier. En arabe, سَنَر désigne « une armure faite en lanières de peau[1] » et, en général, « une cuirasse ». Un mot dérivé de la racine simple figure très souvent dans la Mischna, c'est סִינָר, mot qu'on a souvent et à tort confondu avec זינר qui est le grec ζωνάριον « ceinture ». סִינָר est une sorte de caleçon ou de tablier descendant de la ceinture tout autour du corps et qu'il était indécent pour une femme de ne pas porter. Avec cela coïncide très bien l'arabe سنير « chemise de femme ». Ces tabliers étaient sans aucun doute faits de cuir, du moins primitivement, bien que les commentateurs ne le disent pas d'une manière explicite. De tous ces exemples, il résulte que l'hébreu סַנְוֵרִים est proprement la pellicule qui couvre l'œil de l'aveugle, envisagée comme une armure ou couverture de peau appliquée sur les yeux. On voit

[1] לבוש בין קד disent les lexicographes arabes.

que כַּשְׂדִּים renferme au fond la même idée que עִנָּדוֹן, lequel vient de עוֹר « peau ». Un autre nom ayant un sens figuré très proche est l'arabe סַנַר « mauvais caractère, obstination », c'est l'aveuglement voulu, pour ainsi dire un cuirassement contre toute transaction.

Les rapprochements qu'on vient de voir nous mettent à même de comprendre le nom de שְׂנִיר que les Emoréens donnaient au mont Hermon (Deutéronome, III, 9). Les massorètes ont oscillé sur la nature de la sifflante : ils écrivent tantôt שָׂנִיר, tantôt שָׂעִיר; mais quelle qu'en soit l'orthographe exacte, il sera difficile de le séparer de l'arabe סַנַר « cuirasse », et cette signification montre que, dans la phrase צידונים יקראו לחרמון שרין והאמרי יקראו לו שניר, l'auteur n'a pas seulement voulu donner deux noms exotiques du mont Hermon, mais qu'il a voulu indiquer en même temps que c'étaient deux synonymes, que שניר équivalait à שרין, qui est le mot ordinaire pour « cuirasse ». Par suite d'un hasard des plus curieux, שרין se trouve également dans la Mischna à côté de כנראתא = קסדא. Tous ces parallèles formés d'une façon indépendante et sans intention me semblent corroborer l'explication que je viens de tenter[1].

5. — Βερσεχθάν et Βακελλάθ.

Le mot אֲרֻנָּה que les versions grecques expriment souvent très vaguement par θέμα « dépôt, consignation », est rendu, au verset I Samuel, VI, 8, dans le texte du Vatican, par Βερσεχθάν. Ce mot inintelligible a aussi été adopté dans la version éthiopienne sous la forme בֶּרְכֶּכְתָאן, fait d'où il ressort que cette leçon était très répandue dans les premiers siècles de l'ère vulgaire. J'ignore si quelqu'un a déjà présenté une étymologie de ce mot singulier, mais il est permis de penser qu'une nouvelle tentative pour en expliquer l'origine ne sera pas tout à fait superflue. Elle aura, du moins, pour effet de stimuler les recherches dans cette voie.

La réflexion suivante nous conduira peut-être vers le but que nous cherchons. Le codex alexandrinus transcrit purement le mot hébreu : Ἀργάζ, forme qui, comparée avec celle de Ερχάβ que fournissent d'autres textes, se corrige facilement en Ἀρχάζ ou Ἐρχάζ. Sur le sens, il y a peu de doute : le mot אֲרֻנָּה est très usité

[1] D'après ce qui vient d'être dit, il paraît fort probable que l'arabe סַנַּוْر = aram. שִׁנְרָא « chat » se rattache également à la racine sémitique שנר, כנר et ne constitue pas un emprunt au grec σαινούρος comme je l'avais cru autrefois.

dans les écrits talmudiques pour indiquer une sorte de boîte ou de bière. En arabe, ארגזה désigne une petite litière portée par un chameau. L'idée de « cavité » semble être à la base de la racine, comme l'atteste l'éthiopien ארגז « creuser ». Au lieu de ארגז, R. Haï Gaon constate la forme ארזג dans Sanhédrin, 46 *b* (*Arukh*, s. v. ארגז). En araméen, il devait également exister la double forme ארגזתא et ארזגתא, prononcée à peu près *Ergeztha* et *Erzeghtha*. C'est cette dernière forme que je crois reconnaître dans le grec (B)ερσεχθα en considérant le β initial comme une transcription de la préposition ב. Si cette hypothèse était fondée, on pourrait en conclure que le traducteur grec recourait pour les mots difficiles à une paraphrase araméenne. Dans le cas présent, n'ayant pas trouvé un mot grec qui rendît exactement le sens de l'expression בארגז, il aurait noté en marge le mot araméen correspondant, בארזגתא, en caractères grecs, et cette note marginale aurait été ensuite insérée dans le texte par les copistes.

Voilà l'hypothèse que je me suis permise au sujet de περσεχθα ; pendant longtemps j'ai cherché à l'écarter, car il m'a paru très invraisemblable que le traducteur eût conservé le ב servile du mot araméen, mais depuis j'ai trouvé un second exemple de ce genre : c'est l'expression βακελλεθ par laquelle le texte alexandrin rend le mot hébreu בְּצַקְלֹנוֹ (II Rois, IV, 42) « dans son panier ou couffe ». On remarquera que dans les deux exemples, il s'agit de récipients. M. de Lagarde a émis, à propos de l'expression grecque, une conjecture très séduisante, en supposant que le traducteur avait lu dans le texte hébreu בקלעת au lieu de בצקלנו. Moi-même j'inclinais à y voir le résultat d'une confusion de lettres analogues : בעקלט, mais l'une et l'autre de ces hypothèses, outre les difficultés de sens et de transcription qu'elles soulèvent, ne rendent pas bien compte de la conservation de la préposition. Tout me fait croire que βακελλεθ est, lui aussi, primitivement une note marginale transcrivant le terme araméen (בקילתהדי לה « dans son panier ». קילתא est un mot très fréquent dans la littérature rabbinique ; son équivalent arabe, قُفَّة, est aujourd'hui encore très populaire dans le sens de jarre, une grande mesure de capacité qui tire probablement son origine du grec κολαθος.

Il faut laisser au temps et aux études ultérieures à décider sur la valeur intrinsèque de ces explications. J'ajouterai cependant que la double prononciation de ארגז et ארזג se constate déjà à propos de la ville syrienne de Eragiza dont le nom se rapproche singulièrement du mot hébreu. A côté de la forme ordinaire Ἐραγίζα, les manuscrits offrent Ἐραζίγα, et, fait plus curieux, les

textes cunéiformes orthographient le nom de cette ville hattéene *Araziqi*. De son côté, le langage talmudique emploie le verbe הרזג au sens de « fermer, enfermer », ce qui convient très bien à l'idée de « boite » exprimée par ארגז. Si l'identité de ces formes était admise nous aurions la preuve que la langue des Hittites appartenait à la famille sémitique [1].

6. — *Le verset araméen de Jérémie*, x, 11.

Au beau milieu du chapitre x de Jérémie, l'une des meilleures et des plus pures compositions hébraïques qui existent, se trouve un verset rédigé en langue araméenne. Il figure entre les versets 10 et 11, qui tous deux parlent de la puissance de Iahwé. Le verset 11 porte ces mots : כדנה תאמרון להום אלהיא די שמיא וארקא לא יכדו יאבדו מארעא ומן תחות שמיא אלה. « Dites-leur ainsi : Les dieux qui n'ont pas créé le ciel et la terre périront de la terre et de dessous ce ciel ». Dans sa position actuelle, il a l'air de se rattacher au mot גוים « payens » du verset précédent, de sorte que la proposition contre les idoles serait recommandée aux Israélites. Mais le sujet, ישראל, ou quelque autre équivalent, ne s'y trouve pas et le revirement soudain de langue reste un mystère. Les docteurs du Talmud ont parfaitement senti cette difficulté, mais ils se sont tirés d'affaire en admettant que Jérémie avait composé exprès ce verset en araméen, afin qu'il servit de modèle aux réponses que les Judéens emmenés récemment en Babylonie devaient faire à ceux qui chercheraient à les attirer au paganisme. Les rabbins considèrent même ce verset comme faisant partie de la lettre écrite par Jérémie aux communautés de Babylone (Jérémie, XXIX). Cependant, cette solution, tout ingénieuse qu'elle soit, pèche par la base, car, au temps de Nabuchodonosor, ce n'est pas l'araméen mais l'assyrien qui était la langue officielle à Babylone ; et, lors même qu'on admettrait que l'araméen y fût déjà très répandu, la solution proposée par les talmudistes ne tiendrait pas devant cette considération que les mots introductoires : « dites-leur ainsi » sont eux-mêmes rédigés en langue araméenne, or, ils auraient dû l'être en hébreu, si Jérémie les avait adressés à ses compatriotes. Il y aurait, enfin, une seule hypothèse qui pût aplanir ces difficultés, c'est d'admettre que quelque scribe postérieur a substitué à la rédaction hébraïque du verset 11

[1] Comparez aussi notre explication du nom de Karkemisch (*Mélanges*, p. 437, XVIII).

sa version araméenne, tirée d'un targum qu'il avait sous les yeux. Comme tous les manuscrits bibliques consacrés par la synagogue tirent leur origine d'une seule famille de textes, la disparition totale du verset hébreu n'aurait rien d'extraordinaire. Malheureusement la teneur même de ce verset cadre fort peu avec le contexte. Il se lie déjà assez mal avec le verset précédent ; il ne se lie pas du tout avec le verset suivant. Quand on le retire, les versets 10 et 11 s'adaptent on ne peut mieux : Iahwé est le vrai Dieu, il est le Dieu vivant et le roi éternel ; sa colère fait trembler la terre, les nations sont incapables de résister à son courroux ; c'est lui qui a créé la terre par sa force ; il a fixé le globe par sa sagesse et étendu le ciel par son intelligence ». Par la brusque interruption qu'il opère entre ce qui précède et ce qui suit, le verset 11 se caractérise franchement comme une interpolation ou pour mieux dire comme un bloc erratique jeté là, on ne sait par qui, après s'être détaché d'un texte où il était parfaitement en place.

La recherche de ce texte nous est heureusement facilitée par la nature de l'idiome dans lequel notre verset est rédigé. Les pièces araméennes ne se trouvent que dans les livres de Daniel et d'Esdras. Les mots de l'introduction : « dites-leur ainsi » doivent venir d'un personnage important, lequel, ne pouvant être le prophète Jérémie ni tout autre prophète parlant hébreu, pourrait *à priori* être Daniel dont les prophéties sont particllement composées en araméen. Ce qui empêche d'y songer, c'est que dans tout le livre qui porte son nom, Daniel ne s'adresse nulle part à ses coreligionnaires pour les fortifier contre les tentatives de convertisseurs payens, tentatives que les paroles recommandées aux Juifs feraient supposer, si elles avaient pour auteur Daniel, voire même tout autre personnage juif de la captivité. Les personnages juifs une fois éliminés, il ne reste d'autre alternative que d'attribuer ces mots à un roi payen convaincu de la supériorité de Iahwé sur les autres dieux. Des situations de ce genre sont ramenées trois fois par l'auteur du livre de Daniel : deux fois à propos de Nabuchodonosor (II, 37 et III, 29-33) et une fois au sujet de Darius (VI, 26-28), mais le premier et le dernier de ces passages sont exclus par cette raison péremptoire que le roi payen s'y adresse à Daniel seul, tandis que la forme אמרין להום suppose plusieurs auditeurs. Dans Daniel, III, 26, au contraire, le roi s'adresse directement aux trois adolescents judéens sauvés de la fournaise ardente et, après avoir constaté le miracle, Nabuchodonosor prononce avec chaleur sa conviction de la toute-puissance de leur Dieu : « Béni soit le Dieu de Sadrach, Mesach et Abed-nego

qui a envoyé son ange pour sauver ses serviteurs qui s'étaient confiés en lui, jusqu'à désobéir à l'ordre du roi, et qui risquaient leur vie dans le but de n'adorer d'autre dieu que le leur. J'ordonne donc que le peuple, de quelque race et de quelque langue qu'il soit, qui dirait du mal du Dieu de Sadrach, Mesach et Abed-nego, soit mis en pièces et sa maison dévastée, car il n'y a pas d'autre dieu qui puisse sauver de cette manière ». Ici, le roi, se tournant vers les jeunes israélites, pouvait parfaitement ajouter : « Dites-leur (aux peuples qui médisent de votre Dieu, le dieu vrai) : les dieux (payens) qui n'ont pas créé le ciel et la terre périront de dessous ce ciel ». Cette conclusion irait à merveille avec le discours du roi, et l'idée que le verset égaré dans Jérémie, x, 11 ait été détaché du discours de Nabuchodonosor m'avait souri pendant quelque temps. Malheureusement les exigences de la critique priment celles de l'éloquence et nous obligent à renoncer à cette restauration si séduisante. Le dialecte du verset en question emploie la désinence הוֹם pour le suffixe de la troisième personne pluriel, לָהֹם ; l'araméen du livre de Daniel se sert au contraire et sans une seule exception de la désinence הוֹן, ce qui est bien différent. Ce trait dialectal, en même temps qu'il nous éloigne de Daniel, nous ramène impérieusement aux morceaux araméens du livre d'Esdras qui sont précisément rédigés dans le dialecte archaïque employant *m* pour *n*. Arrivé là, on n'a pas l'embarras du choix ; le seul récit où un roi payen prend la parole en faveur du dieu juif contre ses ennemis est celui du chapitre VI. Le roi Darius, ayant retrouvé l'édit de Cyrus qui accordait des subsides pour la reconstruction du temple de Jérusalem, en avertit les satrapes de la Syrie en leur ordonnant, non seulement de s'abstenir de toute opposition à l'égard des Juifs (תַּהֲרָחֹק מִנֵּהּ כְּנֵוָה, l. 6), mais de subvenir aux frais de la construction et de leur fournir journellement les sacrifices à offrir pour la vie du roi et de sa famille, et cela sous peine de mort et la perte des biens (l. 8–11). Suit une proposition où le roi invite le dieu du temple à détruire tout roi et tout peuple qui compteraient la ruine de l'édifice sacré (l. 12) ; ici, le roi, en s'adressant aux prêtres du temple, mentionnés aux lignes 9 et 10, peut censément avoir prononcé ces mots : Dites-leur (aux payens ennemis de votre Dieu) : les dieux qui n'ont pas créé le ciel et la terre (= les idoles payennes) périront de la terre et de dessous ce ciel », paroles qui se complètent tacitement par celles-ci : mais votre Dieu à vous, créateur tout puissant de l'univers, règnera éternellement. Les mots « Moi, Darius, je l'ai ordonné ; qu'il soit exactement exécuté ! » qui viennent après, forment la conclusion

de la totalité de l'édit, ce qui est d'ailleurs déjà le cas dans la rédaction actuelle.

L'histoire présumée de la pérégrination du verset qui nous occupe n'est pas difficile à tracer. Un scribe un peu méticuleux, ayant trouvé extraordinaire une profession de foi monothéiste si exaltée dans la bouche d'un Perse et à un moment où les Israélites eux-mêmes étaient loin d'avoir atteint un état moral satisfaisant (Haggée, II, 14 ; Zacharie, III, 3), l'aura détachée du texte et mise en marge. Un autre scribe, frappé de l'analogie de ce verset avec le sujet du chapitre X de Jérémie, où le prophète met la vanité des idoles en face de la vérité et de la puissance de Iahwé, l'aura transporté sur la marge de ce chapitre, d'où il se sera glissé dans le texte. L'agissement du premier scribe ne doit pas nous étonner. Les belles paroles mises dans la bouche de Nabuchodonosor dans Daniel, III, 31-33, ont, elles aussi, donné de l'ombrage à un docteur du Talmud; Rab attribue au roi babylonien l'intention orgueilleuse de surpasser tous les psaumes et cantiques composés par David; heureusement pour le pieux psalmiste, un ange arrêta tout court le poète payen en lui administrant un coup violent sur la bouche. Le scribe dont il s'agit, un peu scandalisé peut-être de ce qu'aucun ange ne se soit trouvé là pour arrêter la plume trop monothéiste de Darius, a jugé à propos d'exiler à la marge le verset incriminé. Le reste a marché tout seul.

7. — בְּאֵר שָׁבַע.

La ville de Bersabée joue un rôle important dans l'histoire d'Abraham et d'Isaac. Son nom « Puits du serment » lui a été donné par Abraham à l'occasion d'une alliance affirmée par serment entre lui et Abimélek, roi de Guerâr (Genèse, XXI, 31), serment renouvelé ensuite par Isaac et le même Abimélek (XXVI, 31-32). Abraham avait planté un tamaris, comme pour prendre possession du terrain, et adressé ses prières à Iahwé (ויקרא בשם יהוה *Ibid.*, 33), mais il n'y construisit pas d'autel, sans doute parce qu'il n'y fut pas honoré d'une théophanie. La construction d'un autel y fut au contraire exécutée par Isaac dès son arrivée sur les lieux mêmes, avant de dresser sa tente ; c'est que la veille il avait participé à une vision qui lui promit la protection divine (*Ibid.*, XXVI, 24-25).

On ne signale rien de saillant relativement à cette ville à l'époque des Juges; Samuel y établit ses fils (I Sam., VIII, 2). Mais

pendant le schisme des dix tribus, on entend le prophète Amos blâmer en ces termes le culte pratiqué à Bersabée : « Ainsi dit Iahwé à la maison d'Israël : recherchez-moi et vivez ; ne recherchez pas Bêt-êl, n'allez point à Guilgal et ne passez pas à Bersabée, car Guilgal verra ses habitants emmenés en captivité et Bêt-êl se changera en ruine (Amos, v, 5) ; et plus loin : (sècheront de langueur) ceux qui jurent par le péché (= idole) de Samarie, qui disent : vive ton dieu Dan et vive le chemin de Bersabée ; ils tomberont et ne se relèveront plus ».

En admettant comme une chose qui va de soi l'identité de la Bersabée patriarcale avec celle que vise le prophète, l'école critique moderne en conclut que la Genèse fait consacrer par les patriarches les lieux de culte les plus fréquentés du royaume d'Israël. L'unanimité de ces savants sur ce point est telle qu'il me paraît superflu de la démontrer par des extraits tirés de leurs ouvrages, je me bornerai donc à citer les paroles de deux auteurs seulement parmi les plus récents et les plus autorisés. Knobel écrit : « Il paraît qu'il y avait à Bersabée un *tamaris* remarquable. La légende prétendait qu'il avait été planté par Abraham. Dans la suite, on y pratiquait aussi un culte (Am., v, 5, 8, 14). C'est pourquoi la légende fait déjà consacrer cette localité par les patriarches comme un lieu de culte [1] ». M. Wellhausen trace avec des couleurs brillantes l'antipathie des Éphraïmites pour Jérusalem et leur respect pour le site patriarcal de Bersabée : « Pour Israël proprement dit, Jérusalem n'a point été de droit le lieu que Iahwé avait choisi, principalement après la scission du royaume. Les Éphraïmites allaient par troupes en pèlerinage à travers toute la longueur du royaume méridional à Bersabée et en commun avec les Judéens à la ville frontière de Guilgal ; quant à Jérusalem, ils n'y allaient pas [2] ». Il y aurait peut-être des réserves à faire sur la nature purement religieuse que l'éminent critique attribue à l'abstention de la part des Israélites de faire des pèlerinages au temple de Jérusalem ; il nous semble que c'était plutôt une affaire politique que religieuse, mais cela nous est pour

[1] Bei Beerscheba scheint eine ausgezeichnete *Tamariske* gestanden zu haben. Die Sage liess sie von Abraham, der dort gewohnt hatte, angepflantz sein. Auch wurde in der Folge dasselbst ein Cultus ausgeübt (Am., v, 5. 8, 14). Die Sage liess daher schon von den Erzvätern den Platz zu einer Cultusstätte geweiht sein (Dillmann, *Die Genesis*, p. 282).

[2] Für das eigentliche Israel war Jerusalem erst recht nicht der Ort, den Jahve erwählt hatte, vollends nach der Spaltung des Reichs. Schaarenweise pilgerten die Ephraimiten durch die ganze Länge des Südreichs hindurch nach Beerseba und gemeinschaftlich mit den Judäern nach dem an der Grenze gelegenen Gilgal ; nach Jerusalem gingen sie nicht (*Geschichte Israels*, 2e éd., p. 21).

le moment assez indifférent; c'est le voyage des Éphraïmites à Bersabée qui nous occupe. Là-dessus, M. Wellhausen est encore plus explicite quand il vient à parler des cultes locaux dont la fondation est attribuée aux patriarches. Ceux-ci n'érigent pas des sanctuaires au hasard sur des lieux indifférents, mais à Sichem et à Béthel en Éphraïm, à Hébron et à Bersabée en Judée, à Miçpa, à Penuel, à Mahanaïm en Galaad. Le développement de cette proposition est si importante que je la citerai textuellement : « L'autel qu'Abraham construisit à Sichem est précisément celui sur lequel on a toujours continué à sacrifier, et il porte « jusqu'au jour d'aujourd'hui » le nom que le patriarche lui avait donné; là où celui-ci avait à Hébron hébergé Iahwé pour la première fois, on mettait depuis la table à ce dieu; comme leur père, les enfants d'Isaac continuaient à jurer (Am., VII, 14; Hos., IV, 15) par le puits saint de Bersabée qu'il avait creusé, et à offrir des sacrifices sur l'autel qu'il avait construit, sous le tamaris qu'il avait planté. La génération vivante oint encore la pierre que Jacob avait ointe à Béthel et paie la dîme que celui-ci avait jadis consacrée au temple de ce lieu [1] ». Quelques lignes plus loin, M. Wellhausen revient encore une fois sur le culte de Bersabée fondé par Isaac : « Dans la première nuit qu'Isaac dort sur le sol sacré de Bersabée (26, 24), il reçoit la visite de la divinité y habitant et construit par suite l'autel [2] ».

On le voit, Bersabée forme non seulement une unité importante avec Sichem, Béthel et Hébron, parmi les lieux sacrés principaux des patriarches, mais l'unité la plus importante et la plus authentique de toutes, car, d'après M. Wellhausen, le cycle légendaire d'Isaac, nom national autochthone (p. 340), a servi de base à celui d'Abraham, la figure la plus jeune de la triade patriarcale (p. 338).

[1] Der Altar den Abraham zu Sichem gebauet hat, ist eben der, auf dem noch immer geopfert wird, und trägt « bis auf den heutigen Tag » den Namen den ihm der Patriarch gegeben; wo er zu Hebron den Iahve zum ersten Male bewirtet hat, da wird diesem seither beständig der Tisch bereitet; wie Isaak so schwören seine Söhne noch immer (Am., 7. 14; Hos., 4. 15) bei dem heiligen Brunnen von Beerseba, den er gegraben und opfern dort auf dem Altar, den er gebaut, unter der Tamariske die er gepflanz hat; den Gelstein Jakobs zu Bethel salbt noch das lebende Geschlecht und bezahlt den Zehnten, den jener einst dem dortigen Gotteshause gelobte (p. 31).

[2] In der ersten Nacht, wo Isaak auf dem heiligen Boden von Beerseba schläft (26, 24), erhält er den Besuch des dort wohnenden Numen und baut in Folge davon den Altar (p. 32). L'expression « das dort wohnende Numen », déjà incompatible avec la conception du narrateur biblique, qui mentionne explicitement Iahwé, n'a aucune portée au point de vue historique, quand on admet comme, M. W. le fait, qu'Isaac n'est pas un personnage réel. Je ne vois donc pas quel sens elle peut avoir sous la plume toujours précise du savant critique.

J'ai le regret de faire remarquer que tout ce beau système, si savamment combiné, manque de fondement et s'écroule au moindre examen, car il est facile de démontrer que la Bersabée habitée par Isaac est toute différente de celle vers laquelle se dirigeaient les pèlerinages des Éphraïmites. Cette dernière était située dans le royaume d'Israël, tandis que la première était la ville la plus méridionale de la Judée.

Au point de vue de l'histoire religieuse de l'antiquité, l'idée de faire voyager les Éphraïmites vers un lieu sacré du royaume rival de Juda est aussi incroyable que le serait, par exemple, la supposition de pèlerinages périodiques d'Athéniens aux sanctuaires de la Laconie. Les sites religieux les plus célèbres de la Grèce antique doivent leur caractère national, soit à leur situation dans un pays neutre (Dodone), soit à la nature fédérative de leur fondation (Delphes), soit enfin à des institutions particulières favorisées par quelque puissance (Olympie en Élide protégée par Sparte). On ne trouve aucun motif analogue pour lequel le territoire de Bersabée ait pu être soustrait aux rivalités politiques des dynasties ennemies qui se partageaient la Palestine. Or, les rois d'Israël, qui ont tout fait pour empêcher le contact paisible de leurs sujets avec ceux du royaume de Juda (I Rois, XII, 26-27; XVI, 17), comment auraient-ils permis le départ périodique de nombreuses caravanes, qui devaient y laisser annuellement des sommes importantes ?

Mais à quoi bon s'attarder à ces arguments généraux, quand la raison géographique seule suffit pour montrer l'invraisemblance de ce pèlerinage éphraïmite ? La route directe de Samarie à Bersabée par Jérusalem et Hébron est de trente-cinq heures de marche pour le moins, ce qui exige un voyage de sept à huit jours ; il faudrait y ajouter un ou deux jours de plus, si les pèlerins voulaient biaiser à droite ou à gauche afin d'éviter Jérusalem ; encore faisons-nous abstraction des mille accidents qui ralentissent ou suspendent la marche des caravanes, ainsi que des empêchements qu'elles pouvaient subir de la part du gouvernement de la Judée ; eh bien, ces fatigues et ces tracasseries inévitables, les Éphraïmites les auraient bravées dans un pays ennemi, rien que pour le pieux motif de fouler le sol patriarcal ! Évidemment, s'il en était ainsi, les Éphraïmites auraient été un peuple de saints mille fois plus fervents que les Judéens qui allaient faire leurs dévotions à Béthel ou à Guilgal, qui étaient situés sur la frontière. On a déjà tant de peine à faire admettre l'existence antérieure à l'exil de la législation de sainteté, dite loi sacerdotale, et l'on veut que plusieurs siècles auparavant la sainteté et le sacerdotalisme aient

été le trait caractéristique du royaume israélite. Cela est inconcevable.

En second lieu, les pèlerins éphraïmites, obligés de passer par Hébron à l'aller et au retour, n'auraient certainement pas manqué de présenter leurs hommages au sanctuaire de cette ville et d'apporter leurs offrandes sur l'autel érigé par Abraham; mais un tel culte n'aurait pas échappé à la condamnation de la part du prophète Amos qui fulmine contre le sanctuaire de Bersabée. Le silence observé par Amos sur le pèlerinage d'Hébron atteste, sans le moindre doute, que les Éphraïmites n'y avaient jamais mis le pied dans un but de dévotion. La station d'Hébron retirée, il devient clair que la Bersabée, visitée par lesdits pèlerins n'était pas la ville judéenne de ce nom, ville qu'on ne peut atteindre commodément que par cette voie.

En troisième lieu, si la Bersabée judéenne était un lieu de culte et de pèlerinage, elle aurait dû l'être avant tout pour les Judéens habitant dans le pays, lesquels devaient se considérer comme les enfants propres d'Isaac ou, du moins, comme les continuateurs immédiats du culte fondé par lui; or, ni l'histoire, ni les prophètes n'attribuent aux Judéens l'habitude de se rendre à Bersabée dans un but religieux ou d'y pratiquer un culte quelconque. Mais si les Judéens eux-mêmes regardaient leur Bersabée comme une ville profane, est-il imaginable qu'elle eût le caractère de ville sainte aux yeux des tribus du nord, des Éphraïmites?

En quatrième lieu enfin, la Bersabée qui forme la dernière ville de Juda, sur la frontière de l'Idumée et la route qui mène au mont Sinaï, porte dans le récit du prophète Élie (I Rois, XIX, 3) l'épithète אֲשֶׁר לִיהוּדָה « de Juda », ce qui rend hors de doute l'existence d'une ville homonyme dans le royaume d'Israël [1]. C'est naturellement dans cette dernière ville que les Israélites ou Éphraïmites, ainsi que les Judéens limitrophes, avaient l'habitude de se rendre dans un but religieux et c'est elle aussi qui s'était attiré l'animadversion du prophète Amos.

Mais où était située la Bersabée éphraïmite? La réponse à cette question nous est donnée par le premier verset d'Amos que nous avons cité plus haut et qui mentionne בְּאֵר שָׁבַע conjointement avec Guilgal et Béthel; c'était donc une localité voisine de ces villes. L'expression עִבְרִי « passer », employée par le prophète en parlant de cette localité, jointe à cette circonstance que son nom n'est pas répété dans la partie finale dudit verset, montre clairement que

[1] La Bible fournit plusieurs dénominations de ce genre : קֹדֶשׁ בֵּית כֶּלֶב יְהוּדָה, בֵּית בִּרְאִי זְבָחִי et tant d'autres.

באר שבע formait une sorte d'annexe du grand sanctuaire de Béthel. D'autre part, l'opposition de Dan à Beer-Schéba dans Amos, VIII, 13, atteste sans doute pour cette dernière localité une position encore plus méridionale que celle de Béthel et par conséquent presque aux confins du royaume de Juda. Grâce à ces indices, on ne se trompera pas beaucoup en supposant, soit que l'épithète « puits du serment », due à l'habitude populaire de jurer par les sources sacrées, s'applique aux puits mêmes de Béthel, situés comme d'ordinaire en dehors de la ville; soit qu'il s'agit de la petite ville appelée habituellement בְּאֵרוֹת « puits », tout court. Beêrôt, aujourd'hui *Biré,* se trouve à une heure de marche au sud de *Beitin*-Béthel et à trois heures au nord de Jérusalem. Quelle que soit l'alternative que l'on préfère, il ne peut subsister le moindre doute sur l'origine éphraïmite du lieu sacré qui porte le nom de Beer-Schéba dans la prophétie d'Amos.

Conclusion : l'idée que les Éphraïmites avaient l'habitude de se rendre à Bersabée de Judée comme à un lieu de pèlerinage, quoique généralement admise, manque absolument de base et doit disparaître le plus tôt possible de l'histoire et de l'exégèse.

Pour l'école moderne de critique biblique, je suis fâché de lui enlever le pilier le plus fort qui soutenait sa doctrine relative à la coïncidence des sanctuaires éphraïmites avec les lieux sacrés des patriarches. Pour Isaac, cette coïncidence n'existe pas ; le sol où ce patriarche avait construit un autel et invoqué le nom de Iahwé, n'est jamais devenu un lieu de culte et de pèlerinage pour ses descendants. Les Bamot d'Isaac (במות יצחק), au sens que l'école précitée prend cette expression, planent dans le vide : elles sont le produit d'une confusion géographique.

J. Halévy.

NOTES SUR LES JUIFS A BORDEAUX

ET SUR QUELQUES MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE DE CETTE VILLE

On peut affirmer sans crainte qu'il y avait à Bordeaux, antérieurement à l'an mille, un assez grand nombre d'Israélites.

Une rue de l'intérieur de la ville, aujourd'hui rue de Cheverus, a porté le nom de *rue Judaïque ;* une autre, celui de *Caphernam*, par contraction de Capharnaüm, quartier des Juifs. Plus tard, elle s'appela, par corruption, rue du Cahernan. Une troisième, enfin, n'est jamais désignée dans les vieux manuscrits gascons que sous le titre de *Rua deu Putz-deus-Judius* ou *Judeus ; rua Putei Judeorum* en latin du moyen âge. On la nomme aujourd'hui rue des Bahutiers.

En 848, les Normands s'emparèrent de Bordeaux qu'ils incendièrent ; à tort ou à raison, les Juifs furent accusés par le clergé de leur avoir facilité la prise de la ville en leur ouvrant une poterne [1]. On les chassa hors de l'enceinte fortifiée dans le voisinage de laquelle ils s'établirent, sur une éminence qui prit le nom significatif de *Mons Judaicus*, tandis que la porte la plus rapprochée recevait celui de *Porta di Jew* (porte des Juifs), aujourd'hui Porte-Dijeaux [2].

Cette porte était défendue par deux tours et flanquée d'une barbacane.

C'est sur l'emplacement choisi par les Israélites bordelais, hors des murs de la cité, que fut fondé par Guy-Geoffroy, dit Guillaume VII, duc d'Aquitaine, le prieuré Saint-Martin du Mont-Judaïque, vers 1070 [3].

[1] Adrevaldus Floriacensis, *De miracu.is Sancti Benedicti*, cité par Mary-Lafon, *Hi t'i e'e Midi*, t. II, p. 17 et 18.

[2] Arch. départementales de la Gironde, Mss. *Comptes de l'archerêché*, année 1357, publiés par M. Léo Drouyn dans le tome XXI des *Arch. historiques e la Gironde* : « Rua que de porta Digeu duc.t ad puteum de Baubeat. »

[3] Arch. municip. de Bordeaux, série GG, mss. : *Inventaire général des Feuillants*, t. II, f° 206 r°. Cette copie, faite au XVII[e] siècle, porte par erreur la date de 1077.

Deux ans après, en 1072, le même duc fit don à l'abbaye de Maillezais en Poitou : 1° de la nouvelle basilique de Saint-Martin, près Bordeaux ; 2° de la forêt voisine située entre le ruisseau de Lamothe et celui de la Devèze ; 3° du Mont-Judaïque ; 4° de quelques redevances [1].

Le tènement occupé par les Juifs devait se trouver, si je ne me trompe, au sud de l'abbaye, entre le chemin de Mérignac et l'*estey* ou ruisseau de la Mothe. Au XIV^e^ siècle il portait encore en gascon le nom de *Plantey-deus-Judeus* [2].

C'est là très probablement qu'ils étaient enterrés.

Il est certain qu'au XII^e^ siècle ils payaient une redevance au prieur du Mont-Judaïque, pour *droit de sépulture,* comme le prouve un curieux document dont nous parlerons plus loin. Il y est dit qu'à l'époque où Richard Cœur-de-Lion n'était encore que duc d'Aquitaine et comte de Poitiers, le prieur de Saint-Martin desservait la chapelle de l'Ombrière, palais ducal (*Palatium Umbrariæ*) [3].

C'est donc comme récompense et pour le dédommager de ses peines que le prince lui octroya le droit de prélever sur les Juifs une taxe d'inhumation qui, paraît-il, était d'un assez bon rapport.

La condition de ces derniers était fort précaire et ressemblait beaucoup au servage, puisqu'en 1265, Edouard, fils aîné du roi d'Angleterre, « donne à Bernard Macoynis, citoyen de Bordeaux, *son juif de Lesparre,* Bernard Benedict, pour le posséder pendant sa vie ainsi que tous les revenus qu'il en pourra tirer [4] ».

Mais, en 1280, ce même prince, devenu roi sous le nom d'Edouard I^er^, règle par une charte spéciale la situation des fils d'Israël en Gascogne : *De judicando communitatem Judæorum*

[1] Arch. départementales de la Gironde, série H, Communautés religieuses, publié par M. Gras, archiviste départemental, dans le tome III des *Arch. historiques de la Gironde*, p. 44.

[2] *Arch. historiques de la Gironde*, t. III, p. 51-55. Reconnaissance pour une vigne située au lieu appelé « Planteï deus-Judeus ».

[3] Lettres-patentes du 7 juin 1342, aux Archives départementales de la Gironde, série G, archevêché, liasse 75.

[4] Notice d'un manuscrit de la bibliothèque de Wolfenbüttel, intitulé : *Recognitiones feodorum* (XIII^e^ siècle), ancien manuscrit de la *Comptablie de Bordeaux*, publié par MM. Martial et Jules Delpit ; Paris, Imprimerie nationale, 1841. « Edwardus, etc. Sciatis quod pro fideli et laudabili servitio quod dilectus et fidelis noster Bernardus Macoynis, civis noster Burdegalensis, nobis impendit, dedimus et concessimus eidem Bernardum Benedictum, judeum nostrum de Sparrâ, habendum et tenendum dum vixerit unà cum omnibus talliagiis suis in deveriis que judeus nobis facere tenetur, et si forte dictus judeus Bernardum eumdem prevenerit moriendo, volumus et concedimus quod idem Bernardus, quamdiu vixerit, heredes ipsius judei habeat unà cum talliagiis et deveriis eorumdem, etc. », p. 130.

in Vasconiâ per legates christianos. De Judæis in Vasconiâ de cætero non gravandis [1].

Edouard II, son successeur, semble d'abord les protéger et leur accorde en Agenais un commissaire spécial nommé Albert Medicus ou Medici; mais, le 15 novembre 1313, il donne l'ordre, on ne sait pour quels motifs, de les chasser de la province d'Aquitaine : *De Judeis de ducatu Aquitaniæ ejiciendis* [2].

En 1316 et 1318, il signe contre eux de nouvelles ordonnances de bannissement ou d'expulsion [3].

Il paraît que cette décision cruelle, ou tout au moins sévère, fut très préjudiciable au prieuré Saint-Martin. C'est ce que prouvent clairement les lettres-patentes datées de Belin (Gironde), le 7 juin 1342, par lesquelles Edouard III permet au prieur de prélever de nouveau les coutumes et les revenus qu'il percevait antérieurement, par l'intermédiaire du comptable ou connétable de Bordeaux, sur certaines maisons de la rue de la Rousselle, afin d'augmenter les revenus du couvent dont les intérêts avaient été lésés par l'expulsion des Juifs du duché d'Aquitaine.

Si l'on en croit la Chronique de Bazas, un massacre des Juifs et des lépreux aurait eu lieu dans les principales villes de l'Aquitaine et de la Gascogne, lors de la trop célèbre insurrection des *Pastouraux*. C'est ce que confirment d'ailleurs plusieurs autres historiens.

Voici comment s'exprime le *Chronicon Vazatensis* par la plume de Raymond Bernard de Mota, qui fut évêque de Bazas au XIV^e^ siècle, de 1348 à 1356.

« In hoc tempore, videlicet anno Domini 1320, juxtà festum Paschæ, insurrexit populus qui se vocabant *Pastorales*, qui interficerunt Judæos totius Vasconiæ et illos de Tolosâ » [4].

Tout fait supposer que ces horribles scènes de carnage ne s'étendirent pas jusqu'à Bordeaux, puisque les Juifs, peu d'années auparavant avaient été expulsés de la Guyenne par Edouard II [5].

[1] Thomas Carte, *Catalogue des rolles gascons, normans et françois conservés dans les Archives de la Tour de Londres;* Londres, 2 vol. in-f°, 1743, t. I, p. 12.

[2] Thomas Carte, *Catalogue des rolles gascons*, t. I, p. 44 et 45, et Rymer à l'année 1309 : *De officio judicaturæ Judeorum in senescalciâ nostrâ et terrâ Agennesii.*

[3] Thomas Carte, p. 50, 54 et 58.

[4] Le *Chronicon Vazatensis* est un recueil d'histoire locale formé au XVI^e^ siècle par le chanoine Jérome Géraud Dupuy, official de Bazas, l'adversaire de Duplessis-Mornay. Il s'est servi, pour composer sa chronique, des notes manuscrites prises par quelques évêques de Bazas depuis le XII^e^ siècle. Le texte du *Chronicon Vazatensis* est imprimé dans le tome XV des *Arch. historiques de la Gironde.*

[5] M. Théophile Malvezin, dans son *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 58, affirme, au contraire, que le massacre s'étendit aux villes de Bordeaux et d'Agen, mais sans en fournir de preuves.

Edouard III, plus humain ou plus soucieux des intérêts de la Guyenne que son prédécesseur, permit aux Israélites d'y revenir et de s'y fixer. Il décida qu'ils seraient ensevelis au Mont-Judaïque, comme ils l'avaient été précédemment. Il autorisa le prieur à percevoir pour chaque inhumation le droit qu'il prélevait avant l'expulsion des Juifs [1].

En outre, ceux-ci payaient à l'archevêque de Bordeaux une redevance annuelle de huit livres de poivre, denrée dont ils faisaient le commerce et qui se payait fort cher à cette époque en raison de son extrême rareté [2].

On lit, en effet, dans les comptes de l'archevêché les deux mentions suivantes : année 1357, « Judei Burdegalæ debent VIII libras piperi [3] ».

Et dans les recettes de 1362 : « In villâ Burdegalæ Judei Burd. debent domino Burd. archiepiscopo, infrà octabas natalis Domini, annuatim VIII libras piperis" » [4].

Au nord du Mont-Judaïque ou *Mont-de-Sion* [5], une grande voie partait de la croix de L'espine et se dirigeait vers l'ouest; ce chemin qui conduisait à l'hôpital Saint-Martin [6] fut pavé dans les premières années du XVI^e^ siècle et prit le nom de *rue Judaïque* qu'il porte encore aujourd'hui.

Citons à l'appui de cette assertion un contrat du 17 avril 1531 : « Vente d'une maison *au bourg de Saint-Seurin, devant la croix, en la rue appelée Judaïque, etc...* [7] ».

Il y eut donc, pendant plusieurs siècles, deux rues de Bordeaux qui portaient le même nom, l'une dans la cité même et la seconde

[1] Arch. départementales de la Gironde, série G, archevêché, liasse 75.

[2] Les comptes de l'archevêché aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, précieux manuscrits in-4° des Archives départementales de la Gironde (série G, registres 236 et suivants) viennent d'être publiés avec le plus grand soin par M. Léo Drouyn dans les tomes XXI et XXII des *Arch. historiques de la Gironde ;* voyez t. XXI, p. 533.

[3] Cette redevance en nature était fort ancienne ; au XII^e^ siècle elle apparaît déjà dans un vieux livre de comptes (*ex quodam veteri libro*) de la ville d'Aix en Provence, extrait par Ducange des *Annales ecclesiasticæ de Pitto :* « Judæi Aquis commorantes cujuscumque conditionis, divites vel pauperes, nobiles, pauci vel plures, ab hodierno die et deinceps annuatim in die Paschæ persolvent domina Petro (IV archiepiscopo) et post eum successoribus suis, duas libras optimi piperis, pro censu an 1143 et pro rotulo, cymeterio et lampade. »

[4] *Archives historiques de la Gironde*, t. XXII, p. 48.

[5] Académie française, Com. des Ant., mémoire de M. Pic de Père. D'après lui, la dénomination de Mont-de-Sion serait antérieure à celle de Mont-Judaïque.

[6] Archives municipales de Bordeaux, Documents imprimés. Voyez, dans le *Tome complémentaire*, le beau plan de *Bordeaux vers 1450*, dessiné par M. Léo Drouyn et gravé par Léon Gaucherel.

[7] Archives départementales de la Gironde, série E, notaires; Minutes de Brunet, 67-7.

extrà-muros. Pour éviter de les confondre, on nommait l'une rue Judaïque-en-ville, l'autre rue Judaïque-Saint-Seurin.

En résumé, la situation des Juifs était assez précaire dans la Guyenne antérieurement au XV^e^ siècle. Protégés par les uns, persécutés par les autres, rançonnés par tous et chassés plusieurs fois, leur nombre était fort diminué, ainsi que le prouve le document intitulé : *De exiguo Judæorum in Vasconiâ numero.*

Ils formaient une sorte de corporation sous le titre de *Communitas Judæorum Vasconiæ,* et s'occupaient principalement de commerce ou de banque. Déjà le concile tenu à Bordeaux, en 1214, leur interdit l'usure. Comme marque distinctive, ils portaient dans toute l'étendue de l'Aquitaine, ainsi que dans les provinces de France, une roue de drap jaune appliquée sur la poitrine; de même que les *gahets* ou *cagots* étaient tenus à Bordeaux, sous peine de mort, d'y coudre une pièce de drap rouge.

Ils avaient un sceau de bronze qui leur servait à valider leurs créances sur les chrétiens ; ce cachet portait distinctement ces mots : *Sigillum Judæorum,* et, dans le champ, le croissant de la lune accompagné d'une étoile [1].

Sous Louis XI, leur position s'améliora, grâce aux importants privilèges commerciaux qu'ils reçurent de ce prince. Il vint à Bordeaux dès la première année de son règne (1462), et peu de jours lui suffirent pour constater l'état de dépérissement de la ville et du commerce bordelais ruiné par les ordonnances de Charles VII. En dix ans le duché de Guyenne avait perdu le tiers de ses habitants, le port de Bordeaux, dégarni de navires, offrait le plus triste aspect. Les revenus de la cité, qui, sous l'administration anglaise, étaient de 60,000 livres, avaient baissé de plus de moitié.

Louis XI rendit aux habitants leurs antiques privilèges, abaissa les droits de sortie sur les marchandises, supprima les impôts vexatoires mis par son père sur les denrées, rendit aux deux foires de Bordeaux leur importance en les portant de quinze jours

[1] M. Eusèbe Castaigne, archiviste de la ville d'Angoulême, a traité cette question dans une intéressante brochure : *Note sur le sceau que l'on apposait du temps de Philippe-Auguste sur les obligations dues aux Juifs* (Angoulême, 1866). On sait, en effet, que vers 1206 ce prince obligea les Juifs, dans chaque ville de France, à sceller leurs obligations d'un nouveau sceau (*in novis sigillis*). Ces obligations étaient inscrites sur un registre dont la garde était confiée à deux hommes d'une probité reconnue. (Voyez de Laurière, *Ordonn.*, I, 44.) — « Suum etiam habuere proprium sigillum, haud dubie quod lege ipsis prohibitum est, figuris quibusque vel pictis uti. » (Stabilimentum Judæorum Philippi Augusti ; *Ordinat. Reg. Franc.*, t. I, p. 45). « Duo quidem de prioribus viris cujuslibet villæ, custodient sigillum Judæorum, alter videlicet sigillum et alter rotam. » (*Id.*, *ibid.*) Louis VIII, en 1223, supprima le sceau.

à trois semaines et déclara quittes de toute imposition les marchandises qui entreraient pendant ce temps-là.

Il supprima le *droit d'aubaine* imposé précédemment sur les marchands étrangers qui s'établissaient à Bordeaux et rendit une ordonnance en vertu de laquelle ceux-ci disposaient à leur gré des biens qu'ils y pourraient acquérir, sans lettre de naturalité et sans être tenus de lui rien payer pour cela non plus qu'à ses successeurs. Les Juifs espagnols ou portugais étaient compris dans cette sage mesure.

Depuis de longs siècles, ces derniers habitaient la péninsule ibérique, mais plus particulièrement l'Estramadure, l'Andalousie, la Navarre et la province de Tolède. Les marchands et armateurs bordelais étaient avec eux en relations d'affaires; ils échangeaient leurs vins et leur pastel [1] contre des draps de Ségovie. De Bordeaux, de Bayonne et de Saint-Jean-de-Luz partaient journellement des caravelles pour les ports de l'Espagne ou du Portugal.

Les minutes des notaires de Bordeaux, au xv^e^ siècle, conservées aux archives départementales de la Gironde, sont à ce sujet très intéressantes à étudier et renferment des contrats véritablement précieux pour l'histoire du commerce.

Dans la seule province de Castille, il y avait à la fin du xv^e^ siècle plus de 150,000 israélites, ainsi que le prouve un document officiel cité par M. Malvezin dans son intéressante histoire des Juifs bordelais (p. 68). Leur nombre était en Andalousie et dans les royaumes de Castille, de Léon, de Murcie, de 854,952 adultes [2], ce qui représente un million d'âmes en y joignant les enfants au-dessous de seize ans.

Cette intéressante population enrichissait l'Espagne par son travail et par son industrie, en dépit des plus horribles persécutions. Massacrés sous Henri de Transtamare vers 1366 et sous Henri le Maudit, roi de Castille, en 1394, les Juifs avaient néanmoins en grande partie persévéré dans leurs croyances; mais le système de persécutions qui triompha surtout de leur fidélité fut celui de l'isolement, c'est-à-dire leur séparation absolue d'avec les chrétiens. Ils abjurèrent en masse et prirent le nom de nouveaux chrétiens, tout en restant, *in fimo pectore*, fidèles à leurs anciennes croyances. Leurs descendants peuplaient encore l'Espagne au xv^e^ siècle.

[1] La guède ou pastel (isatis tinctoria) servait de base pour les teintures en bleu ou en noir avant l'introduction de l'indigo dans nos contrées.

[2] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 62.

Surveillés avec le plus grand soin, par les innombrables affidés de l'Inquisition, un grand nombre de ces malheureux furent arrachés de leurs demeures et jugés par le tribunal du Saint-Office de 1485 à 1492.

Les dossiers qui contiennent cette sinistre procédure n'ont pas tous été détruits ; un certain nombre furent rapportés d'Espagne il y a quelques années ; l'Administration municipale de Bordeaux s'est empressée, d'en faire l'acquisition [1]. Ces dossiers offrent un caractère indubitable d'authenticité, ils contiennent parfois des pièces à l'appui telles que des figures extraites de la Bible ; des images grossières représentant des scènes de sorcellerie ; des délations, etc. ; quelques-uns sont accompagnés du sceau de l'Inquisition ; d'autres, enfin, renferment l'attestation du bourreau. On peut les diviser ainsi qu'il suit :

1° Quarante-sept pétitions, demandes et avis adressés à l'Inquisition du royaume d'Aragon ;

2° Quarante-sept jugements prononcés par elle dont nous donnons le détail ci-après. Texte espagnol ou latin :

3° Un précieux registre manuscrit, relié en parchemin, de 496 feuillets. Ce registre fait connaître les noms des personnes condamnées par la « Sainte-Inquisition » de la province et archevêché de Saragosse, pour crimes et délits d'apostasie ; avec inventaire de leurs biens et revenus de toute nature par le notaire Martin de Quoca, depuis le 18 du mois d'août 1485 jusqu'au 26 du mois de juillet 1488.

Jugements de l'Inquisition d'Aragon.

1° Processus procuratoris fiscalis officii Sanctæ Inquisicionis hereticæ pravitatis contrà Leonardum Salhellos, sup. crimine heresis (1486).
2° Processus etc., contrà Pedro Anyllas (1486).
3° — Contrà Raphaëlem Anyllas, pro causâ fidei (1486).
4° — Contrà Pedro Sanchez, argentero (1488) (manque le commencement.
5° — Contrà Jacobum de Abella (judaïsant, 1487).
6° — Contrà Gasparem de La Cavalleriâ, denonciatum de criminibus heresis (1488). Voir n° 15.
7° — Contrà Pedro Salvador, pro causâ fidei (1495).
8° — Contrà Manoël de Bello (judaïsant, 1486).
9° — Contrà Johannem Bener, notarium (judaïsant, 1489).
10° — Contrà Angelina Sanchez (judaïsant, 1489).

[1] Archives municipales de Bordeaux. Rapport de l'archiviste de la ville à M. le maire de Bordeaux sur les manuscrits provenant de l'Inquisition d'Espagne.

11° — Contrà Huanda (judaïsant, 1493).
12° — Contrà Jayme Madhen et Claram ejus uxorem (judaïsant, 1486).
13° — Contrà Johannem de Caseda (judaïsant, 1489).
14° — Contrà Gabrielem Lemx et ejus uxorem (sup. causâ fidei, 1486).
15° Pro defensione Gasparis de La Caballeria, denunciati de criminibus hæresis et apostasiæ, contrà dicta testium p. procuratorem fiscalem officii Sanctæ Inquisitionis (1489). Voir n° 6.
16° Processus procuratoris fiscalis officii Sanctæ Inquisitionis hæreticæ pravitatis contrà Johannem de Pan (manque le commencement, 1490).
17° Processus etc., contrà Slaham, viduam uxorem (judaïsant, 1492).
18° — Contrà Abraham Almosino, judeum civitatis Osce (de Huesca en Aragon) aljamæ Judæorum (livré au bras séculier, c. à d. mis à mort le 10 décembre 1489) [1].
19° — Contrà Johannem Vestopanya, mercatorem (judaïsant, 1487).
20° — Contrà Violantem de Laportâ, uxorem Johannis de Laporta (judaïsant, 1487).
21° — Contrà Isabel de La Torre (judaïsant, 1487).
22° — Contrà Petrum de Sanctâ-Cruce, mercatorem et Maxiam Lopez, ejus uxorem (sup. causâ fidei, 1490).
23° — Contrà Johannem Francès, mercatorem (judaïsant, 1485).
24° — Contrà Haym Fichel, judeum aljame Judeorum civitatis Osce (Huesca en Aragon ; ce dossier est accompagné d'une pièce de conviction).
25° — Contrà Johannem de Xerez (judaïsant, 1487, avec pièce de conviction).
26° — Contra Johannem de Bouanat ou « Bonavat », et son fils, habitants de la ville de « *Montillani* », peut-être Montilla en Andalousie? jugés par Johannes Crespo, maître en sainte théologie, chanoine et chantre de N.-D. del Pilar à Saragosse, *Inquisidor generat de la heretica et apostolica pravedad* (1487).
27° — Contrà Vidau Francès, alias de Duranso blanquo. A tenu des propos dangereux sur les causes de la mort de l'inquisiteur Pierre Arbuès. Alfonso Sanchès de Alarcon, maître ou docteur en théologie, chanoine de l'église de Palencia [2], chapelain du roi et de la reine, et frère Miguel de Montemuyo, prieur du couvent de San-Pedro de las Duenas, inquisiteurs (1486).

[1] Nous n'avons pu jusqu'à ce jour analyser qu'un très petit nombre de ces dossiers dont la plupart sont très volumineux. Le n° 18 est de ce nombre, nous en reparlerons plus loin.

[2] Palencia sur le Carrion, chef-lieu d'une division provinciale dans le royaume de Léon.

28° — Contrà Anthonium de Jassa, mercatorem jud. civitatis Cess. Auguste (Saragosse). A tenu dans maintes occasions (sepè, sepius et sepissime) beaucoup de propos hérétiques à l'opprobre de la foi chrétienne et des préceptes évangéliques ; suit fidèlement les rites du judaïsme, fait la Pâque avec du pain azyme ; jeune aux époques fixées par la loi de Moïse ; célèbre le Sabbat, etc. (relaxé, moyennant abjuration, 1487

29° — Contrà Johannem de Garcia, judeum (relaxado) et Gautier Cardos, Johannem Sasala (calcatero) fabricant de chaux, et Francine, femme du notaire Johan de Sancta-Panya (contumaces fugitivos). Johan Crespo, inquisiteur, 1487.

30° Le procureur fiscal de l'Inquisition à Calatayud, en Aragon, contre Isabelle Ruyz ou Royz, veuve d'Antonio de Rueda, de la même ville (10 avril 1492). Accusée d'avoir, étant chrétienne, c. à d. probablement baptisée par force, tenu des propos contre la foi chrétienne et suivi les rites judaïques, observé le sabbat, mangé le jour de Pâques du pain sans levain, ainsi que la soupe désignée sous le nom de *hamyn* (*potagium vocatum hamyn*). « Tradenda brachio seculari », c.-à-d. condamnée au bucher.

31° Le procureur fiscal de l'Inquisition à Saragosse, Rodericus Sanches de Suaco, contre Johannes Bon et Claire de Sancta-Clara, sa femme. Mêmes accusations (1486).

32° Le même contre Alphonse Sanchez, jurisconsulte de Saragosse, relâché en 1486 une première fois, puis incarcéré de nouveau l'année suivante.

33° Martin de Caretes, procureur fiscal de la ville de Molina[1] en Aragon, contre Joan de Moros, Miguel de Sos, Ysabelle Ruiz, Gracia Cabanas, Francina Ruiz, femme de Alonza Diaz, habitants de la ville de Calatayud, juifs convertis accusés d'avoir suivi les rites du judaïsme. Tous, sauf Isabelle Ruiz, qui fut livrée au bras séculier, sont condamnés à faire amende honorable, les pieds nus, tenant à la main un cierge allumé, et à figurer en cet état dans une procession partant du couvent des frères prêcheurs (Dominicains) pour se rendre à l'église de Sainte-Marie Majeure, avec retour au monastère, où ils entendront la messe dans la chapelle de Saint-Pierre martyr et abjureront leurs erreurs. Condamnés en outre à des amendes diverses variant de 100 à 2,000 sueldos (solidos) ; 30 juin 1494.

34° Le procureur fiscal contre Joan Martinez Devedo judaïsant (avec le sceau de l'Inquisition) ; 1487.

35° Procès contradictoire et de défense pour Simon de Saint-Angel

[1] *Molina-de-Aragon*, ville de la province de Guadalajara sur le Gallo. Ferdinand d'Aragon et Isabelle-la-Catholique se donnaient, après beaucoup d'autres titres, celui de *senores de Vizcaya y de Molina*.

et Claire Lunel, sa femme, dénoncés au Saint-Office comme coupables d'hérésie et d'apostasie, à Huesca en Aragon, par leur fils légitime, Léonard de Saint-Angel, peaussier (pelliparl) ; 13 mars 1489.

Reconnus coupables, condamnés à mort et à la confiscation de leurs biens, *au profit du trésor*. Livrés au bras séculier le 30 juillet 1490 à Illerdo (Lérida).

35° *bis* Le procureur fiscal contre Juan Martinez de Rueda, jurisconsulte, à Saragosse, qui, d'après la rumeur publique, conserve dans sa bibliothèque certains livres en langue hébraïque contenant des discours hostiles à la foi chrétienne. Livré à la Cour séculière le 23 février 1487.

36° Le procureur fiscal et ministre de l'Inquisition, Gomès de Cient-Fuégos, contre Pedro Sanchez, banquier ou changeur (argentero) de Saragosse ; mêmes formules au commencement de l'acte d'accusation que dans les numéros précédents : quoique chrétien, il suit les rites judaïques. En outre, a formé avec plusieurs conjurés le projet d'assassiner le révérend Pierre Arbuès, *alias Epila*, inquisiteur. Le coup devait s'exécuter au point du jour alors que ce dernier se rendrait à l'église. Déposition et interrogatoire des autres argentiers de Saragosse (1489).

« Predictus Petrus Sanchez Dei timore postposito, spiritu diabolico concitatus, tractavit mortem Reverendi Domini mei Pierre Arbuès, aliàs Epila, inquisitoris dicte heretice pravitatis, bonæ memoriæ, cum aliis ejus complicibus et sequacibus plures conventiculas, conjurationes et congregationes faciendo et gentium coadunationes in occultis et latebris locis ad id altis congruis et oportunis et plura et divisa consilia tenendo, faciendo, votando et concludendo quales dictum reverendum magistrum Pierre Arbuès, inquisitorem, gladio occiderent et morte traderent in dictâ sede Cessare Augustane, de nocte et hore captata, dum dictus inquisitor exiret ad decantandos matutinos, etc. »

Les derniers feuillets manquent avec la condamnation qui n'est pas douteuse.

37° L'inquisiteur Juan Roderic de San-Pedro, contre Leonor d'Aranda, femme de Juan Tarin del Villar de los Navarros, juive de la ville de Huesca en Aragon (*super causâ fidei*); mêmes formules ; a suivi secrètement les rites judaïques (1489). Reconnue coupable ; abjuration.

38° Manuscrit de même format que les précédents, mais moins ancien de deux siècles (1631). Don Antonio Ximenez de Urrea, comte d'Aranda et seigneur de cette ville, contre Anna Marco, veuve de Francès de Castro accusée de sorcellerie et magie blanche (*bruxa y echicera*), arrêtée par l'alguasil Domingo Perez. (Voir n° 47).

39° Micaël d'Albe, promoteur fiscal et ministre du Saint-Office, contre Ali dal Casp, fabricant d'espadrilles et de nattes de jonc (*espartenyero*), autre Ali dal Casp, cordonnier, Ali de Mallen et Yuce Danpollo, maures (agareni) d'Algésiras ou de Caspas [1] ; ont détourné plusieurs personnes de la foi chrétienne et les ont converties à la maudite religion mahométane (*dampnatam mahometicam*), 1497. L'une des pièces de ce dossier conserve l'empreinte très nette d'un sceau de forme elliptique avec l'image d'un évêque mitré portant la crosse et cette légende : SIGILLVM CVRIE ARGNIE [2].

Le tribunal est présidé par « Reverendus dominus Joannes Ferrarii decretor et doctor, vicarius generalis Reverendissimi domini archiepiscopi Cess. August. », avec « Magister Joannes Crespo sacræ theologiæ professor et Andreas de Quintanilla, decretor, doctor et assessor officii Sanctæ Inquisitionis », comme assesseurs.

Le tribunal reconnaît les accusés coupables et fauteurs d'hérésie, mais, attendu qu'à l'époque où le crime fut perpétré, ils étaient infidèles et ne tombaient pas sous le coup de la loi chrétienne, laisse au grand inquisiteur le soin de prononcer la peine.

40° Le procureur fiscal du Saint-Office contre les contumax de la ville de Balbastro [3] dont les noms suivent (*contrà omnes fugitivos civitatis Barbastii*) :

Coloni, juif, brûlé en effigie (*tradatus statuâ curiæ seculari*) ;

Franciscus Lunel, prêtre, dégradation ecclésiastique, brûlé en effigie ;

Jacobus de Casafranca, brûlé en effigie :

Francina de Exea, femme de Miguel Exea, brûlée en effigie ;

Maria Francina, belle-mère d'Exea (suegra), brûlée en effigie ;

Fernando Falcon, brûlé en effigie.

Affaire jugée par le révérend Pierre de Valadolid, maître en théologie, prieur du couvent de Medina del Campo, de l'ordre des Frères prêcheurs (1490). L'une des pièces de ce dossier porte le sceau de l'Inquisition.

41° Le procureur fiscal du Saint-Office pour le royaume d'Aragon « contra los que salieron por querer, matar o anichillar [4] al magistro micer Anton. Agostin, vice-canceller del Rey nostro senhor y confesero del officio de la general Inquisicion, y

[1] Caspas, ville de l'Aragon à la jonction de l'Ebro et de la Guadalopa.

[2] Pour Aragoniæ.

[3] Balbastro, ville du royaume d'Aragon, sur le Vero, à 36 kilomètres S.-E. de Huesca.

[4] *Anichillar* pour *aniquillar*, anéantir, détruire ; du latin *nichil* pour *nihil*. On disait, en français du XVI^e^ siècle, *adnichiller*. Voyez Gaullieur, *Histoire de la Réformation à Bordeaux*, page 5, note 1.

contra los acompanyadores, confesores, receptadores y encubridores del dicho caso » (1518).

Procuration de l'inquisiteur Toribio de Saldanya, docteur en théologie, avec signature autographe accompagnée d'un sceau de forme elliptique et de grande dimension dont la légende est à peu près illisible. On voit dans les nuées la vierge-mère ; un évêque et un moine agenouillés élèvent vers elle le tabernacle et le Saint-Sacrement.

42° Michel d'Albe, promoteur fiscal et ministre du Saint-Office à Saragosse, dénonce au tribunal de l'Inquisition Juan de Bona, comme suspect aux hommes de bien et pour sa mauvaise renommée (jud., 1496). Condamné par « Reverendo señor Joe Rodriguez de Sant-Pedro, inquisidor y vicario geñal de la heretica pravidad » à abjurer publiquement son hérésie.

43° Le procureur fiscal du Saint-Office contre Martinum de Navarda (jud. 1489). Condamné à l'abjuration.

44° Le procureur fiscal du Saint-Office contre Marta Estena ou Esteva, Joanna de Bella et autres (*super apostasiâ et maleficias*).

45° Le procureur fiscal du Saint-Office contre Olario (*super criminibus maleficiarum*) ; 1532.

46° Le procureur fiscal du Saint-Office contre « mossenhor Antonio Carera ».

47° Dossier complémentaire contre Anna Marco, accusée de sorcellerie ; enquête, interrogatoires, etc. (1631). Voyez, n° 38.

Comme on peut le voir par cette nomenclature, naturellement un peu monotone, la plupart de ces procès pour crime d'hérésie datent du quinzième siècle. Trente-sept dossiers sur quarante-sept sont compris entre les années 1485 et 1492 ; c'est, en effet, l'époque des plus cruelles persécutions exercées contre les Juifs de la Castille et de l'Aragon, et ce n'est là qu'une bien minime partie des procès pour hérésie intentés à ces malheureux.

Les manuscrits achetés par la municipalité bordelaise et déposés par elle à la bibliothèque de la ville sont pour la plupart des petits registres de 22 centimètres sur 16, autrefois recouverts d'une feuille de parchemin, tronquée presque toujours à une époque plus récente.

Les formules ordinaires de la procédure sont en latin, le texte et les interrogatoires en langue espagnole. Les accusés prêtent serment sur le décalogue (*per decem precepta legis Moyse*). Les procès traînent en longueur, celui d'Abraham Almosino (n° 18) dure du 10 janvier 1489 au 10 décembre suivant. Les inquisiteurs sont Pierre de Valadolid, prieur du couvent de Saint-André, à Medina-del-Campo (dominicains), et Martin Navarre, docteur en théologie, chanoine de l'église de la même ville. Ils demandent à

l'accusé s'il est vrai que, poussé par un esprit diabolique (diabolico spiritu ductus) et sans souci des châtiments qui l'attendaient, il ait caché pendant trois jours, dans sa maison, quelques nouveaux chrétiens (quosdam xpitianos) venant du royaume de Castille et leur ait facilité les moyens de se rendre à Constantinople et d'abjurer le catholicisme.

Il s'agit évidemment de quelques maures convertis au christianisme *manu armatâ* et qui, se dérobant à la surveillance incessante des innombrables agents du Saint-Office, cherchaient à revenir à la foi de leurs pères. On voit aussi que les Juifs, en secret, prêtaient la main aux Mahométans persécutés comme eux. Almosino paya de sa vie sa courageuse et charitable assistance.

Nous n'avons, en somme, dans les dossiers dont nous venons de donner la liste que les noms d'une cinquantaine de personnes poursuivies pour crime de judaïsme ou d'apostasie, le curieux manuscrit du notaire Martin de Quoca nous en donne bien davantage puisqu'il renferme de la manière la plus détaillée la nomenclature des biens confisqués sur trois cent quarante-huit Israélites de la province de Saragosse, sans parler d'un grand nombre de Juifs ou de Maures cités dans ces 496 pages de texte.

Hâtons-nous de dire que ce manuscrit à grandes marges est doublement intéressant au point de vue paléographique et par les renseignements qu'il nous fournit sur les rapports des Juifs et des Mahométans dans le royaume d'Aragon, au quinzième siècle.

Il est écrit, tout entier, d'une belle ronde très nette et très ferme, au milieu de laquelle se détachent les noms des condamnés en caractères gothiques, beaucoup plus gros que le texte. De nombreux alinéas facilitent la lecture de ce dernier. Les filigranes du papier représentent une main ouverte surmontée d'une étoile ou un écu blasonné que domine une fleur à cinq pétales répétée dans le champ à sénestre.

La couverture est formée d'une double feuille de parchemin repliée et découpée. Elle est ornée, en guise de nervures, de deux larges bandes de marocain grenat retenues par de minces lanières de cuir.

On lit en tête du premier feuillet :

« LIBRO SIQUIERE[1] CAP BREU DE LOS BIENES meubles, sitios, censales debidos y cosas que han seydo consistados à la Camara et sisto del Rey nuestro senor por el officio de la Sancta Inquisicion de las personnas condempnadas y penitenciadas por el crimen et

[1] *Siquiere*, forme ancienne pour *Siquiera*, locution adverbiale qui correspond ici au *sive* des latins.

delictos de la heregia et apostasia en la ciudat y arcobispado de Caragoça ; ffecho por mi Martin DE QUOCA, notario y scrivano de los sequestros del dicho Sancto Officio dendel XVIIIIº dia del mes de agosto del año M. CCCCLXXXVº en adelante, losquales son los siguentes, etc. »

Avant d'en donner une analyse, il est indispensable de parler de quelques brochures et plaquettes acquises par la Municipalité bordelaise en même temps que le manuscrit et les dossiers dont nous venons de faire mention et se rapportant au même sujet.

Le plus important de ces imprimés est une brochure de trente-huit feuillets, suivie d'une table alphabétique avec nouvelle pagination. C'est une réimpression[1] faite à Madrid, en 1667, par « Diego Diaz de la Carrera, impressor del Reyno », d'une rarissime plaquette du XVIe siècle, intitulée COMPILACION | DE LAS INSTRVCCIONES DEL | *oficio de la Santa Inquisicion, hechas | por el muy Reverendo Señor Fray Tomas de Torquemada, prior | del Monasterio de S. Cruz de Scgovic, primero Inqvisidor | General de los Reynos y señorias de España. | E por los otros Reverendissimos señores | Inquisidores generales, que despues sucedieron, etc.*

Le 29 novembre 1484, à Séville, se réunissaient, par ordonnance royale, quatorze inquisiteurs, théologiens ou lettrés[2] sous la présidence de Torquemada, inquisiteur général des royaumes de Castille, de Léon, de Sicile, d'Aragon, de Galice, etc :

1º Frère Jean de San Martin, inquisiteur à Séville.
2º Le chanoine Don Juan Ruiz de Medina, docteur en droit, membre du Conseil royal, assesseur ;
3º Pero Martinez de Barrio, docteur en droit, inquisiteur ;
4º Antonio Ruiz de Morales, chanoine de Cordoue, inquisiteur ;
5º Frère Martin de Casso Frayle, de l'ordre des Franciscains, professeur de théologie, assesseur :
6º Francisco Sanchez de la Fuente, docteur en droit, chanoine prébendé[3] de la cathédrale de Séville, inquisiteur à Cuidad-Real ;
7º Pero Diaz de Costana, licencié en théologie, chanoine de Burgos, inquisiteur à Cuidad-Real ;
8º Juan Garcia de Canas, licencié, écolastre[4] des cathédrales de

[1] *Impressas de nuevo.* Le titre indique que cette réimpression fut faite par ordre de l'Inquisiteur général, Ioan Everardo Nidardo, de la Compagnie de Jésus.
[2] *Con otros varones Letrados y de buena conciencia.*
[3] *Racionero.*
[4] *Maestreescuela.*

Calahorra et de La Calçada, chapelain de LL. MM., inquisiteur à Jaen ;

9° Frère Juan de Yarca, prieur au monastère de Saint-Pierre-martyr, à Tolède, inquisiteur à Jaen;

10° Don Alonso Carillo, député de l'évêché de « Mazzana » [1] en Sicile ;

11° Sancho Velasquez de Cuellar, docteur *in utroque jure ;*

12° Ponce de Valencia docteur *in utroque jure*, membre du Conseil royal ;

13° Juan Gutierrez de Lachaves, licencié en droit ;

14° Tristan de Medina, bachelier.

Après une série de réunions tenues du 29 novembre 1484 au 9 janvier suivant, sous la présidence de Torquemada, le Conseil inquisitorial arrêta d'une manière définitive un règlement dont voici quelques articles :

1° Les inquisiteurs, récemment nommés dans un diocèse, doivent convoquer, dans l'église cathédrale, le clergé, l'archevêque, le corrégidor, les régidors ou officiers municipaux, ainsi que le gouverneur de la province [2], pour entendre le *Sermon de la foi*.

2° A la suite de cette prédication, ils publieront un monitoire avec censures ecclésiastiques.

3° Après ce monitoire, les inquisiteurs fixeront *un termino de gracia*, c'est-à-dire qu'ils accorderont un délai de trente ou quarante jours à toutes personnes, hommes ou femmes [3], pour passer un examen de conscience et abjurer leurs erreurs. Toutes celles qui se sentiront coupables de quelque délit d'hérésie, comme d'avoir suivi les rites ou cérémonies judaïques, devront en faire la déclaration, témoignant ainsi leur intention d'abjurer leurs erreurs et d'être réconciliées avec l'Eglise romaine.

Mais cette réconciliation devra toujours être précédée de quelques châtiments, pour le salut de leurs âmes, *penitencias saludables à sus animas*.

Ces pénitences nécessaires ne pourront être ni la peine de mort ni la prison perpétuelle, ni la confiscation des biens, parce qu'il plaît à leurs altesses, le roi et la reine de Castille, d'user de clémence. Une charte d'abolition, *edicto de gracia*, scellée du sceau royal sera remise à chaque personne qui aura confessé et abjuré ses erreurs.

[1] *Messana* ou *Messena*, Messine sur la côte orientale de la Sicile et sur le détroit du même nom.

[2] *Y al senor de la tierra.*

[3] *Assi omes como mugeres.*

4° Les personnes qui déclareront vouloir profiter de l'édit de grâce et être réconciliées avec l'Eglise devront présenter leur confession par écrit devant les inquisiteurs assistés d'un notaire et de deux ou trois témoins, gens honnêtes, en présence desquels il sera procédé à l'interrogatoire des postulants. On leur demandera à quelle époque ils ont judaïsé et se sont écartés de la foi; depuis combien de temps ils ont abandonné leurs erreurs et s'ils s'en repentent, etc. Par cet interrogatoire, les inquisiteurs chercheront à s'assurer si la confession est sincère.

5° Les inquisiteurs, avant de réconcilier les postulants avec notre sainte mère l'Eglise, leur feront faire une abjuration publique et leur infligeront une pénitence *coram populo*, selon la gravité du cas, mais en usant avec eux de miséricorde.

Ils ne doivent recevoir personne à abjurer secrètement. L'abjuration et la pénitence doivent être publiques. Cependant, *si la faute commise a été tellement secrète qu'elle ne soit connue d'aucune personne, les inquisiteurs sont autorisés exceptionnellement à réconcilier en secret le coupable avec l'Eglise et à lui donner secrètement l'absolution*. On comprendra sans peine la gravité de ce dernier paragraphe.

6° Les hérétiques sont proclamés *infâmes*. Ils ne pourront tenir aucun office, ni remplir aucune fonction publique, ni posséder de bénéfices. Ils ne peuvent être ni procureurs, ni apothicaires, ni épiciers, ni physiciens [1], ni chirurgiens, ni barbiers [2], ni courtiers de commerce. Ils ne doivent transporter ou vendre or, argent, corail, perles fines, pierres précieuses, étoffes de soie ou autres, ni même s'en servir pour se vêtir ou se parer. De toute leur vie ils ne pourront posséder ni armes, ni cheval, sous peine d'être déclarés apostats, délit qui entraîne la mort.

Les personnes réconciliées avec l'Eglise, mais qui n'accompliront pas les pénitences qui leur auront été imposées sont dans le même cas.

7° Pour faire sentir à tous combien le crime d'hérésie et d'apostasie est grave, et à quel point ceux qui s'en rendent coupables pèchent contre N. S. J.-C., et aussi pour montrer aux réconciliés à quel point on use envers eux de miséricorde et de bonté, on condamnera les premiers au bûcher ou à la prison perpétuelle et à la confiscation de tous leurs biens.

8° Ceux qui confesseront leurs erreurs, en outre des peines qui leur seront infligées par les inquisiteurs, devront donner en au-

[1] Mires ou médecins.
[2] *Sangradores*, littéralement : saigneurs.

mônes une partie de leurs revenus. Ces pénitences pécuniaires seront appliquées à la guerre sainte que nos sérénissimes seigneurs le Roi et la Reine ont entreprise contre les Maures de Grenade, ennemis de notre sainte foi catholique. Ces dons seront considérés comme œuvre pie et méritoire.

Les coupables qui se présenteront après l'expiration du délai fixé par l'*Edit de grâce* seront passibles de peines beaucoup plus grandes que les premiers, comme l'incarcération à vie, suivant le cas. On n'acceptera d'eux aucune offrande, ni aucun don volontaire, puisque leurs biens sont confisqués de droit et par conséquent ne leur appartiennent plus.

9° Les fils ou filles d'hérétiques, âgés de moins de vingt ans, qui seraient tombés dans l'erreur par le détestable enseignement de leurs pères ou de quelque autre personne, seront passibles de peines légères s'ils viennent confesser leurs erreurs. Les inquisiteurs les recevront avec bonté ; ils veilleront à ce qu'ils soient instruits dans la foi et à ce qu'ils reçoivent les sacrements de l'Eglise.

10° Si, pendant le cours de leur procès, les hérétiques dénoncés au Saint-Office confessent leurs erreurs, après la publication des dépositions des témoins, mais avant la sentence définitive, les inquisiteurs doivent les recevoir ou les admettre à réconciliation, mais les condamner à la prison perpétuelle. Sauf le cas où par la forme de leur confession ou par d'autres conjectures, dont les inquisiteurs restent seuls juges [1], ces derniers viendraient à penser que la conversion de l'hérétique n'est pas sincère. Ils doivent alors déclarer l'accusé *hérétique impénitent* et le livrer au bras séculier [2].

11° Ceux qui n'auraient pas, au temps de la grâce ou depuis leur réconciliation, déclaré toute la vérité, en essayant d'en cacher une partie, doivent être considérés comme impénitents et condamnés comme tels, si le fait est prouvé par des témoins.

12° Si quelqu'un, dénoncé comme hérétique, après enquête terminée, s'obstine à nier le fait, lors même qu'il confesserait la foi catholique et dirait qu'il a toujours été chrétien, il doit être condamné. Mais les inquisiteurs doivent se méfier des témoins, ouvrir une contre-enquête sur leur moralité et appeler d'autres témoins, si c'est nécessaire.

13° Si le délit d'hérésie paraît simplement probable, les inquisiteurs délibèreront avec le Tribunal diocésain s'il convient de

[1] *Segun su alvedrio*, selon leur libre arbitre.
[2] *Y dexarlo al braço seglar*.

mettre l'accusé à la torture. Si, pendant qu'il est soumis à la question, il se reconnaît coupable et que, dans le délai de trois jours après la torture [1], il confirme sa confession, il sera puni comme convaincu d'hérésie ; mais s'il la révoque ou la nie et si le délit n'est pas complètement prouvé, les inquisiteurs doivent déclarer que l'accusé abjure publiquement l'erreur dont il avait été soupçonné. La torture peut être une seconde fois appliquée.

14° Pour les absents, c'est-à-dire pour les fugitifs dont le nombre était naturellement très considérable, les inquisiteurs pouvaient agir de trois manières, à leur convenance : ou les déclarer *contumax* par un jugement affiché sur les portes de l'église principale de leur district ; ou leur donner trente jours pour se présenter avec trois citations faites de dix en dix jours et les condamner à l'expiration de ce délai ; ou, enfin, ouvrir une enquête en déclarant l'accusé *suspecté d'hérésie* et laisser la justice suivre son cours.

Nous regrettons de ne pouvoir, faute d'espace, donner *in extenso* la traduction des vingt-huit articles dont se compose cette importante réglementation de la justice inquisitoriale, en voici les derniers paragraphes :

« Laquelle minute ou pièce manuscrite et les chapitres contenus en icelle, les susdits inquisiteurs et lettrés ont présentés devant nous, notaires susnommés, en la forme et avec les serments que dessus. Témoins : discrets et honorables sires [2] Juan Lopez del Varco, chapelain de la Reine, notre dame, promoteur fiscal de la sainte Inquisition à Séville ; Antonio de Cordoba et Macias de Cuba, notaire de la sainte Inquisition à Cordoue.

» Ont signé les instructions ci-dessus Anton Nunez, clerc du diocèse de Badajoz, et Diego Lopez de Cortegana, notaires de l'Inquisition à Barcelone et moi, Lope Diaz [3], secrétaire.

» Donné en la très noble et très loyale cité de Séville le 9e jour du mois de janvier de l'an de l'incarnation de Notre Sauveur Jésus-Christ M.CCCCLXXXV ; signé frère THOMAS, inquisiteur général [4]. »

A ces instructions, déjà sévères, Torquemada crut devoir en ajouter de nouvelles, en 1488 [5]. La population juive atteignait alors un chiffre très élevé dans les provinces soumises à la domi-

[1] *El dia siguiente, o à tercero dia.*
[2] *Varones*, hommes de valeur.
[3] Une famille israélite porte actuellement à Bordeaux le nom de Lopez Diaz.
[4] Folio 12.
[5] Ces nouvelles instructions, que nous avons sous les yeux, comprennent quinze articles, fos 9, 10 et 11.

nation de Ferdinand et d'Isabelle. Industrieuse et commerçante, elle possédait, tant en immeubles qu'en valeurs de toutes natures, une fortune considérable, qui naturellement excitait parmi les chrétiens de grandes convoitises. Aussi les dénonciations ne se firent elles pas attendre [1].

Un très grand nombre de Juifs prirent la fuite ; beaucoup d'autres se convertirent et reçurent, après leur abjuration publique, le nom de *nouveaux chrétiens*. La mort eût été pour eux mille fois préférable et l'on ne saurait se faire une idée de l'existence misérable et des souffrances de toute espèce auxquelles ces derniers furent en butte. Entourés d'espions ou de malveillants, forcés de renoncer à leurs habitudes d'enfance et de se surveiller eux-mêmes à chaque heure du jour pour ne pas donner prise à la calomnie, ils passaient par d'épouvantables tortures morales jusqu'au jour où, sur la dénonciation d'un envieux, d'un voisin, d'un fanatique ou d'un misérable quelconque, ils étaient arrêtés, conduits dans les cachots du Saint-Office, interrogés une première fois, puis soumis à la question ordinaire ou extraordinaire, suivant le cas.

Rien n'est plus curieux que la nomenclature des signes auxquels on pouvait reconnaitre que les Juifs convertis retournaient à leurs anciennes croyances. Les dénoncer au Saint-Office devenait dès lors un devoir, d'après les prescriptions de Torquemada. Ne pas le faire entraînait le délit de complicité.

Observer le repos du sabbat ; changer de chemise le samedi ; mettre ce jour-là des vêtements plus fins ou des habits de fête ; placer sur la table une nappe blanche ou remplacer dans les chambres à coucher les draps sales par des propres ; en un mot, suivre les prescriptions de la loi de Moïse en cessant de faire du feu ou de travailler dès le vendredi soir.

Purifier la viande avant de la manger ou la mettre dans l'eau pour la saigner jusqu'à la dernière goutte [2] ; enlever la noix de la cuisse et du gigot du mouton ou de tout autre animal. Trancher la tête du bétail ou des oiseaux comestibles en prononçant certaines paroles ou en chantant, puis étancher le sang avec de la terre.

Manger de la chair en carême ou en d'autres jours maigres désignés par « notre sainte mère l'Église », sans en avoir obtenu

[1] *Considerando mayormente, que en los Reynos de Castilla y Aragon ay gran numero de hereges*, f° 6.

[2] Les Juifs, rigides observateurs de la loi, se conformaient ainsi à la prescription mosaïque : Tu ne mangeras pas le sang, car le sang c'est l'âme.

d'elle l'autorisation, et avec l'idée qu'on peut faire gras sans péché.

Observer le grand jeûne que les Juifs appellent *Pardon,* marchant nu-pieds pendant ce jour-là [1].

Réciter des prières hébraïques et à la nuit se demander pardon les uns aux autres, les pères posant la main sur la tête de leurs fils pour les bénir silencieusement, sans faire le signe de la croix, ou en leur disant : De Dieu et de moi soyez bénis.

Observer le jeûne de la reine Esther ou le jeûne « *de Rebeaso* »[2] qui se rapporte à la perte de l'arche sainte.

Jeûner à certains jours de la semaine comme le lundi et le jeudi, cessant de manger ces jours-là après la nuit venue, dès l'apparition de la première étoile au firmament. La veille, se préparer au dit jeûne par des ablutions et en se taillant les ongles et les cheveux qui doivent être brûlés.

Réciter des prières hébraïques, en relevant et en baissant la tête, la face tournée vers la muraille. Avant de prier, se purifier les mains avec de l'eau ou de la terre, puis revêtir des habits de serge, d'étamine ou de toile, et mettre des souliers attachés par de petites courroies nouées d'une certaine façon.

Célébrer la Pâque du pain sans levain, commençant les repas à certains jours par des laitues, du céleri et autres verdures.

Ou la fête de *las Cabanuelas,* en portant des rameaux verts et des ornements et en s'offrant les uns aux autres des collations et en y prenant part.

Ou la fête de *las Candelillas,* c'est-à-dire des petites chandelles allumées une à une jusqu'au point du jour et successivement éteintes à partir de ce moment en récitant des oraisons hébraïques ;

Bénir la table, selon la coutume juive, en buvant du vin *caser* [3] ;

Célébrer la fête de « *la Baraha* » [4], prendre à la main une coupe pleine de vin et en donner à boire à chacun, en prononçant certaines paroles ;

Manger de la chair d'un animal décapité par la main d'un juif, ou se mettre à table avec ceux qui en mangent ;

Réciter les Psaumes de David sans le *gloria patri ;*

[1] Le grand jeûne ou *Kippur* est le 10 du mois de *tisri*.

[2] Peut-être est-ce le jeûne de *Hosanna Rabba* que les Juifs étaient tenus d'observer le 21e jour du septième mois. Voyez l'ouvrage de Johannes Meyer sur l'origine des fêtes judaïques (Amsterdam 1693).

[3] « *Bevïende vino caser* » peut-être est-ce la forme espagnole du mot liturgique *cascher* ou *Kascher*, préparé par des Juifs ?

[4] *O hiziessen la Baraha*.

Attendre le Messie ;

Dire que le Messie promis par la Loi n'est pas encore venu, ou qu'il viendra bientôt ;

Espérer par lui la fin de la captivité ; dire qu'on est sur le point d'entrer avec lui dans la terre promise ;

Pour une femme, rester quarante jours après ses couches sans entrer à l'église ;

Circoncire les enfants nouveau-nés ;

Leur donner des noms de juifs empruntés à l'Ancien-Testament ;

Les laver après le baptême pour enlever l'huile ou le saint chrême ;

Le septième jour après la naissance de l'enfant, mettre de l'eau chaude dans un bassin avec de l'or, de l'argent, des perles, du blé, de l'avoine et autres choses et le laver dans cette eau en murmurant certaines paroles ;

Préparer ou invoquer le sort pour ses enfants (?) [1] ;

Se marier à la mode juive :

Lorsqu'on pétrit le pain, couper l'extrémité de la pâte pour la laisser brûler en guise d'offrande ou de sacrifice ;

Lorsqu'une personne est à l'agonie lui retourner la face vers le mur pour expirer ; laver les morts avec de l'eau chaude, leur raser la barbe, les aisselles et autres parties du corps ; leur mettre du linge propre, les envelopper d'un linceul blanc et d'une couverture rejetée par dessus la tête [2] ; appuyer celle-ci sur un oreiller et placer auprès un peu de terre vierge ; mettre dans la bouche du mort une pièce de monnaie, une perle ou autre chose ;

Chanter les louanges du défunt ; répandre l'eau des cruches dans sa demeure ; et dans les autres maisons du quartier accomplir les cérémonies judaïques, manger sur le seuil de la porte du poisson salé et du pain sans levain, en signe de deuil, la viande demeurant interdite ;

Ensevelir les morts en terre vierge ou dans un cimetière juif :

Retourner au judaïsme ;

Dire que la loi de Moïse est aussi bonne que celle de notre Rédempteur Jésus-Christ, etc.

Il était bien difficile aux Juifs convertis de ne pas contrevenir à l'une des nombreuses défenses dont nous donnons ci-dessus la nomenclature, aussi les arrestations étaient journalières et l'épouvante se répandait de plus en plus parmi les nouveaux chrétiens.

[1] *O cuicssen hecho Hadas a sus hijos.*
[2] *Y capa plegada por cima.*

Beaucoup d'entre eux prenaient la fuite. Les riches, attachés à leurs revenus, ne pouvaient quitter la contrée, mais ceux qui ne possédaient rien commençaient par prendre la fuite pour sauver leur peau.

Nous avons dit que le manuscrit du notaire Martin de Quoca contenait les noms de trois cent vingt-six personnes accusées ou simplement soupçonnées de retour au judaïsme dans l'archevêché de Saragosse, depuis le 19 août 1485.

Hâtons-nous de reconnaître que dans cette période, relativement anodine si on la compare par exemple à celle de Philippe II, les condamnations sont en petit nombre. Elles s'élèvent à un peu moins du sixième.

Sur trois cent vingt-six personnes qui passent en jugement, cinquante-trois seulement, dont quarante hommes et onze femmes sont condamnées à mort ; sept sont brûlées vives, les autres sont pendues ou garrottées.

On voit qu'à côté de Valdès poussant jusqu'à l'extravagance la monomanie des supplices, Torquemada de sinistre mémoire était un doux pasteur et un tendre père, torture à part [1].

La note qui domine dans le registre de Martin Quoca, c'est la confiscation des biens.

On peut diviser en six ou sept catégories les jugements rendus par le Saint-Office dans les trois cent vingt-six procès dont il s'agit :

1° L'arrêt de mort, « *condempnado* ou *condempnada* » selon le sexe ; on trouve parfois cette expression « *condempnado en personna* ».

2° La mort par le bûcher, « *condempnado y quemado en persona* ».

3° Les exécutions en effigie pour les contumax, « *condempnado y quemado en statua* » ; ne pouvant brûler l'homme on brûlait un mannequin. Il va sans dire que si, malheureusement pour lui, le condamné se laissait prendre, il montait à son tour sur le bûcher.

4° La pénitence publique sans confiscation, « *penitenciado simplemente sin confiscacion de bienes* ». Cas très rare que l'on ne rencontre que deux ou trois fois. L'accusé soumis à la pénitence publique et à l'amende honorable était d'abord fouetté de verges, puis conduit nu-pieds en chemise et la torche à la main devant une église pour abjurer publiquement l'hérésie.

[1] Ce n'est pas l'avis de quelques historiens qui portent à 105.294 le nombre des « victimes frappées par l'Inquisition, pendant les dix-huit premières années. » Voyez, par exemple, L. Grégoire, *Dict. encyclop. d'hist. et de géographie.*

Après cette pénitence, l'Eglise daignait l'admettre dans son sein, il se réconciliait avec elle, « *reconciliado* ».

5° La même peine avec confiscation, « *penitenciado con confiscacion de todos sus bienes* »; c'est l'arrêt prononcé contre la grande majorité des accusés.

6° L'acquittement pur et simple, « *retaxado* ». Ce cas est d'une telle rareté qu'il ne se présente pour ainsi dire jamais.

Les fugitifs condamnés par contumace et brûlés en effigie, « *quemados en statua* », nous intéressent d'une manière toute particulière puisque c'est en France, à Bayonne, à Bordeaux, à Toulouse, à Marseille qu'ils vinrent se réfugier en 1488 ou 1489. Ils sont au nombre de quarante et l'on retrouve aujourd'hui leurs descendants établis dans ces différentes villes. Tels sont les Julian, les Soria, les Navarre, les Loppès, les Saint-Angel, les Monfort, les Pérez, les Garriga, les Salvador, etc.

Beaucoup d'autres suivirent leur exemple dans les années postérieures et surtout lors de la grande expulsion de 1492 [1].

E. GAULLIEUR,
Archiviste de la ville de Bordeaux.

(*A suivre.*)

[1] Voir, dans cette même *Revue*, t. IX, n° 17, p. 66, le curieux et savant article de M. Isidore Loeb : *Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille en 1492*.

LETTRES INÉDITES

ÉCRITES A PEIRESC PAR SALOMON AZUBI

RABBIN DE CARPENTRAS

(1632-1633)

NOTICE

Le docteur Barjavel, dans l'article sur Salomon Azubi de son *Dictionnaire historique, biographique et bibliographique du département de Vaucluse*[1], se contente de nous apprendre que ce « savant rabbin de Carpentras fut mandé à Aix, en 1633, par le célèbre Peiresc qui s'occupait beaucoup d'astronomie ». Il cite, à l'appui de son assertion, ce passage de la vie de Peiresc par Gassendi : « *Accersivit quoque eodem tempore Salomonem Azubium Carpentoractensem Rabbinum, nihilo sane doctrinae specie antiquis illis inferiorem*[2] ». Analysant ensuite le récit de Gassendi, il ajoute : « Cet israélite lui porta des tables astronomiques composées en hébreu depuis 300 ans par Rabbi Emmanuel, de Tarascon [3], et accommodées à la longitude et à la latitude de cette ville.

[1] Carpentras, imprimerie de L. Devillario, 2 vol. grand in-8°, 1841, t. I, p. 128. Dans tous nos recueils biographiques généraux, même les plus considérables, on chercherait vainement la moindre notice sur Azubi.

[2] *Viri illustris Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc, senatoris Aquisextiensis, vita*, etc. *Liber quintus*, édition de La Haye, 1655, in-4°, p. 166. Le traducteur-abréviateur de l'ouvrage de Gassendi, Requier, a ainsi rendu ce passage (*Vie de Nicolas-Claude Peiresc, conseiller au parlement de Provence*, Paris, 1770, in-12, p. 280-281) : « L'autre savant que Peiresc voulut avoir auprès de sa personne [il vient d'être question du P. Athanase Kircher] était Salomon Azubius, rabin de Tarascon (*sic*. Le malheureux Requier a pris le nom latin de Carpentras pour le nom latin de Tarascon !), qui ne le cedoit en rien pour le sçavoir aux anciens rabins ».

[3] Tarascon fut, au moyen âge, un nid de célèbres rabbins. Voir, dans le t. XXVII de l'*Histoire littéraire de la France* (1877), le remarquable mémoire de M. Ernest

Peiresc le pria de lui en faire une copie et de lui en donner une explication, pour l'envoyer à Guillaume Schickard, professeur distingué d'hébreu et d'astronomie à Tubinge [1] ». Le docteur Barjavel cite, en outre, un passage de la *Vie de Pierre Gassendi* par Bougerel, passage sur lequel je reviendrai tout à l'heure, et qui est relatif au travail de transcription du « très habile rabbin de Carpentras », comme l'appelle le savant oratorien. En somme, l'auteur du *Dictionnaire historique du département de Vaucluse* ne nous a fait connaître qu'un tout petit épisode de la vie de Salomon Azubi.

Les lettres qui nous restent — en trop petit nombre — du rabbin de Carpentras nous donnent quelques renseignements de plus sur sa mystérieuse existence. Nous y voyons qu'avant la fin de 1632, il reçut dans la maison de Peiresc, à Aix, la plus gracieuse hospitalité, et qu'il paya son écot de la façon qui devait être la plus agréable à l'éminent antiquaire, en lui envoyant un travail sur les monnaies dont les Juifs se servaient autrefois, ainsi que divers renseignements bibliographiques. Deux autres lettres d'Azubi, datées du 3 janvier et du 9 mars 1633, nous le montrent toujours attentif à bien informer son docte correspondant, soit qu'il s'agisse de livres en langue hébraïque, ou de médailles anciennes. Le 2 septembre de la même année, il transmet à l'illustre curieux le récit des désastreux effets d'un coup de foudre aux environs de la capitale du Comtat-Venaissin, et il rend hommage d'une façon naïve et touchante à la bonté de son protecteur. Une lettre postérieure, déjà insérée dans un recueil périodique de province, et que j'ai cru devoir reproduire en appendice, prouve que, deux ans plus tard, son ardeur à satisfaire les nobles goûts de Peiresc ne s'était nullement refroidie, et qu'il mettait autant de zèle à entreprendre pour ce grand homme des excursions archéologiques, qu'à les lui raconter. Cette même lettre nous apprend que, le 5 juin 1635, Salomon Azubi était à la veille de quitter définitivement Carpentras, avec sa famille : il y prie son correspondant de lui faire obtenir un sauf-conduit qui lui permette de traverser la Provence sans inconvénient pour le voyageur et pour ceux qui l'accompagnent, parmi desquels il mentionne sa fille déjà grande [2].

Renan sur *Les rabbins français au commencement du* XIV^e^ *siècle* (p. 516). Voir, dans le même mémoire, diverses mentions des rabbins de Carpentras de la même époque (pages 441, 518, 688, 690, 715, 723). Rappelons, à ce propos, que la livraison d'octobre à décembre 1880 de la *Revue des Etudes juives* renferme un curieux et savant *Mémoire sur l'antiquité et l'organisation des Juiveries du Comtat-Venaissin.*

[1] Voir sur le professeur de Tubingue une note du fascicule VI des *Correspondants de Peiresc.* — *Balthazar de Vias*, Marseille, 1883, p. 36.

[2] Par une déplorable fatalité, on ne possède, dans les divers recueils de la corres-

Pour compléter ce rapide résumé des relations du rabbin avec l'abbé de Guitres, relations qui font également honneur à l'un et à l'autre, car on y trouve, d'un côté, autant de respect et de dévouement, que, d'autre part, de tolérance [1] et de cordialité, j'emprunterai quelques indications aux lettres encore inédites de Peiresc à Gassendi. Le 7 décembre 1632, le magistrat d'Aix écrit au chanoine de Digne : « Si vous persistez en vostre resolution de venir après les Roys, je vous prie de nous en advertir à l'advance, à ceste fin que nous puissions en donner advis au sieur Salomon Azubi qui se rendra icy en mesme temps pour avoir le bien de vous gouverner... [2] ». — Le 24 juillet de l'année suivante, le rabbin étant, pour la seconde fois, venu passer quelques jours chez Peiresc, ce dernier insiste sur le désir qu'éprouvait son visiteur de faire la connaissance de Gassendi : « Ce pauvre bonhomme a tant d'envie de vous voir, que je suis aprez à le faire resouldre d'aller en vos quartiers, et luy bailleray un de nos chevaux, affin qu'il aille demeurer deux ou trois jours avec vous ». Le voyage d'Aix à Digne, qui était alors long et pénible, ne se fit pas, car, le 31 juillet, Peiresc s'adresse en ces termes à son ami : « Le bon R [abbi] Salomon Azubi s'est retiré chez luy, sans avoir eu le courage de vous aller voir ». Le 20 décembre 1633, Peiresc annonce au savant astronome l'envoi du travail d'Azubi : « J'ay enfin receu la traduction en chiffre commun des tables du Rabby Manuel, fils de Jacob, escrittes à Tarascon depuis tant d'années [3], et suis resolu de les vous envoyer pour voir si vous y trouverez rien qui peust estre de vostre goust. C'est une traduction à demy françoise et à demy provençale selon que l'on la peut tirer du bon homme R. Salomon Azubi de Carpentras, mais vous ne laisrez pas d'en tirer pied ou aisle. » Gassendi ne crut pas qu'il fût possible de tirer, selon la pittoresque formule de Peiresc, *pied ou aisle* du travail d'Azubi. Voici comment il juge ce travail dans une lettre de la fin de dé-

pondance de Peiresc, aucune des lettres qu'il dut adresser en assez grand nombre au rabbin de Carpentras.

[1] Cette tolérance est d'autant plus louable que, dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, et tout près de l'aurore du siècle de Voltaire, l'honnête Chapelain écrivait, sans sourciller, à un de ses correspondants étrangers, Hermann Conringius, premier professeur en histoire et médecine à Helmstædt, au sujet du célèbre publiciste Jean Bodin : « Pour sa religion, il estoit juif caché, car *en France on n'en souffre point de descouvert* » (Lettre du 1[er] juillet 1673, dans le tome II de la correspondance de cet académicien). Il ne faut pas s'étonner, du reste, de voir le magnanime défenseur de Galilée tendre à un prêtre juif une main sympathique. Son large et généreux esprit avait de beaucoup devancé l'époque où il vécut.

[2] C'est-à-dire : vous faire fête.

[3] Voir sur Rabbi Emmanuel et les tables dont il est question ici *Revue des Études juives*, III, 245.

cembre 1633 citée par Bougerel et, d'après lui, par le docteur Barjavel : « Vous devez vous plaindre à ce rabbin, parce qu'il a altéré la première page de son manuscrit, en rapportant, non au temps du rabbin Emmanuel, les observations, mais au sien : par là il nous prive du moyen de connaître celui d'Emmanuel ; cela peut donner quelque ombrage sur le reste. Dans l'application aux éclipses dernières, il eût dû marquer les quantièmes des mois et quelques autres particularités sur le rapport des temps, sans lesquels la pratique des tables, quoique facile d'ailleurs, peut être trouvée très difficile ». Peiresc, en réponse à ces objections, transmit, le 5 janvier 1634, les explications suivantes à Gassendi : « Pour les tables du R. Manuel, j'avois desja faict les reproches dont vous vous plaignez au bon R. Salomon Azubi, lequel m'advoua qu'en la transcription première qu'il fit faire il avoit faict de bonne foy cette alteration comme font touts nos imprimeurs de breviaires quand ils raffraichissent les Tables qui se mectent en teste pour regler le kalendrier, mais j'ay l'original sur lequel il n'y a point d'alteration, qui monstre d'estre escrit depuis quelques centaines d'années ».

C'est là tout ce que j'ai pu recueillir sur Azubi. J'ajouterai seulement que j'ai souvenance d'avoir lu dans les manuscrits de Peiresc, soit à Aix, soit à Carpentras, que ce rabbin était grec d'origine.

Je cède maintenant la parole à mon ami M. Jules Dukas, qui joint aux profondes connaissances d'un spécialiste, tant d'autres riches connaissances diverses, non sans le remercier cordialement d'avoir si bien répondu à l'appel d'un biographe dans l'embarras. J'offre aussi l'expression de ma vive gratitude au premier des bibliographes sémitistes de l'Europe, M. Moritz Steinschneider, qui a daigné me fournir de précieuses indications, utilisées à merveille par M. Jules Dukas[1].

PHILIPPE TAMIZEY DE LARROQUE.

---

[1] L'auteur des *Recherches sur l'histoire littéraire du* XV^e^ *siècle* ne m'a pas seulement fait cadeau de sa notice complémentaire, mais encore de plusieurs notes que l'on reconnaîtrait facilement à leur qualité, quand même elles ne seraient pas signées de ses initiales.

NOTICE COMPLÉMENTAIRE

Nous nous considérons d'ordinaire comme entièrement édifiés sur un écrivain juif quand nous avons lu ce qui le concerne dans la *Bibliotheca Hebræa* de J.-C. Wolf, cette vaste nécropole. A ce point de vue, la notice de M. Tamizey de Larroque qu'on vient de lire serait complète, puisque Wolf n'a mentionné presque rien d'autre, dans ses deux articles (tome III et tome IV) sur *Schelomo Ezobhi,* comme il l'appelle, que ce qu'il a trouvé dans l'ouvrage modèle de Gassendi, *De Peireskii Vita*[1], que se sont bornés à traduire ou à paraphraser successivement Requier et le Dr Barjavel ; elle serait même, qu'on me passe l'expression, archi-complète, puisque mon savant et infatigable ami nous apporte un contingent notable de faits nouveaux tirés des lettres d'Azubi dont nous lui devons la découverte.

Cependant, en développant sur certains points de ces lettres, soit ici, soit dans les annotations que j'y ajouterai, quelques considérations que je qualifierai de techniques ; en donnant des détails empruntés à des sources qui n'ont été mentionnées que sommairement et très incidemment par Wolf ; en me servant des informations transmises à M. Tamizey de Larroque par M. Steinschneider, qui a pris le plus vif intérêt à notre sujet ; en faisant connaître le résultat de l'examen rapide qu'il m'a été permis de faire des manuscrits des sermons d'Azubi qui sont la propriété de M. le baron de Gunzburg[2], et pour le déchiffrement desquels j'ai

[1] Je ne me sers pas ici du titre proprement dit, mais c'est celui des têtes de chapitres de l'édition citée, et aussi son titre courant.

[2] Nos 387 à 392 du catalogue. — Ces manuscrits, dont il a été parlé déjà dans la *Revue des Etudes juives* (I, 73) par M. Isidore Loeb, forment six volumes petit in-4° cartonnés, d'inégale grosseur, et à pagination continue. Il y a, dans les derniers tomes particulièrement, des interversions de cahiers qui rendent fort difficile la collation exacte. Nous avons évalué approximativement, avec M. Neubauer, qu'ils contiennent en tout 1550 feuillets à peu près, dont plusieurs sont restés blancs, c'est-à-dire 3,000 pages en chiffre rond. L'écriture cursive demande, avant d'être lue sans trop d'arrêts, un certain temps d'étude préalable, à cause des ligatures et des formes de certaines lettres qui sont quasi personnelles a l'écrivain ; la plus grande attention est nécessaire notamment pour ne pas confondre, dans beaucoup de cas, נ et ג, ב et צ, ש et ע, et ד et ב. Je n'ai vu nulle part, à l'intérieur, l'intitulé *Faisceau d'hyssope*, אגודת אזוב, par une de ces doubles allusions si habituelles dans notre littérature à un passage de la Bible (Ex. 12, 22) et au nom de l'auteur ; le titre commun écrit au dos des volumes, très récemment à ce qu'il semble, porte דרושים — אגודת אזוב, et c'est tout. L'ouvrage n'est que la réunion des sermons prononcés par notre rabbin chaque samedi, chaque jour de fête ou dans d'autres occasions extraordinaires, pen-

été aidé par M. Ad. Neubauer, qui m'a indiqué en outre la plupart des passages notables, avec une obligeance dont je ne saurais assez le remercier ; en utilisant enfin les indications que fournit la collection de manuscrits parallèle à celle de M. de Gunzburg que j'ai acquise tout récemment [1], il me restera encore beaucoup à dire.

La principauté de Bulgarie, constituée de nos jours avec un des lambeaux arrachés en 1878 à l'empire Ottoman, a pour capitale Sofia, ville de 20,000 habitants. C'est là qu'est né Salomon

daut un certain nombre d'années, et qu'il recopiait sans doute chaque fois, car les ratures et les renvois sont tout à fait exceptionnels. Ils ne sont distingués d'ordinaire que par le titre de la *parascha* du jour, à laquelle sont empruntés les versets sujet du *derousch* ; très rarement le millésime est donné à la suite. Le seul lien qui paraisse rattacher entre elles les parties de cette collection homilétique consiste en une pièce rhythmée qui occupe le recto du premier feuillet, et dont je regrette infiniment de n'avoir point eu le temps de prendre copie. Elle est d'environ 25 vers à hémistiches séparés, et les 21 premiers donnent par leurs initiales la signature de l'auteur, ainsi qu'il suit : אני שלמה בכ"מ יהודה אזיבי (moi Salomon, fils du digne et honoré Rabbi Juda Azubi,) : le 22e commence par le mot חזק et ajoute ainsi à l'acrostiche proprement dit la formule connue de souhait de fermeté. Au verso de ce feuillet commence tout aussitôt le premier sermon, qui fut prononcé les deux jours du Nouvel An, dont l'un était un samedi, — en deux parties par conséquent — en l'an du monde 5381 (septembre 1620), « ici dans la sainte communauté de Carpentras », suivant l'intitulé que je reproduis :

דרוש שדרשתי בשני ימים של ראש השנה ושבת בזתים נא ק"ק
קארפנטרץ בשנת עשה שמים בנירנעור לציורה

Après le sermon du jour de la Pentecôte de 5384-(1624) (fol. 84v°, je n'ai plus trouvé aucune indication de date.

[1] C'est M. Steinschneider qui a signalé en juillet 1883 à M. Tamizey de Larroque l'existence de cette collection. Il supposait que c'était la même qu'avait achetée M. de Gunzburg. Mais après avoir eu communication de cette dernière et avoir remarqué les notables différences qu'elle présentait avec celle décrite dans le catalogue, indiqué par M. Steinschneider et qui se trouve dans la Bibliothèque de l'Alliance Israélite universelle sous le n° 5049, des manuscrits provenant des frères Azulai, mis en vente en 1872 par M. Samuel Schönblum de Lemberg, je me mis en rapport avec ce libraire érudit, sur le conseil du savant bibliothécaire de Berlin auquel j'avais fait part de mes doutes. J'appris alors que les cinq volumes Azulai étaient encore en la possession de M. Schönblum, et j'en ai fait l'acquisition.

Le lecteur n'attend certainement pas de moi, pour le présent, une analyse raisonnée et complète des cinq volumes, qui sont maintenant reconnus bien distincts des six de M. de Gunzburg, ni une dissertation sur la coexistence des deux suites, ni la détermination des parties de l'une et de l'autre qui sont ou ne sont pas véritablement autographes. L'importance de celle qui m'appartient, et dont je puis parler conséquemment avec quelque certitude, est assez grande pour qu'un travail tout spécial, dont ce n'est point ici la place, y soit consacré. Ce travail sera fait un jour, mais je ne prévois pas que ce soit par moi. Il sera beaucoup moins pénible et bien plus fructueux s'il est entrepris par une personne très familiarisée avec les textes bibliques et talmudiques, qualité à laquelle je me garde de prétendre. Le catalogue publié en 1872, par M. Schönblum (bien que je le rectifie plus loin sur divers points) donne déjà une idée de l'intérêt que présentent les mss. en question. Je cite d'ailleurs d'assez nombreux passages originaux qui le montrent encore plus clairement. Qu'on veuille bien noter que désormais je désignerai les mss. de M. de Gunzburg et les miens par les abréviations respectives « Mss. G. » et « Mss. D. ».

Azubi [1]. Le fait est incontestable, et ne saurait être infirmé par les textes connus jusqu'ici, au moyen desquels on voudrait soutenir que notre auteur était natif de Constantinople [2]; pas même par le texte des pièces liminaires, sur lesquelles je vais revenir tout à l'heure, du dictionnaire hébreu-latin intitulé *Planta Vitis seu Thesaurus synonymicus etc.* de Jean Plantavit ou Plantevit de la Pause [3], en tête desquelles on lit : SALOMONIS EZVVI CONSTANTINOPOLITANI ...CARMEN TRIPLEX ; et à l'objection, très forte en apparence, tirée du fait qu'Azubi prend lui-même la parole, immédiatement après l'en tête latin ci-dessus, en ces termes : « ...Moi, l'humble Salomon Eizoubhi de Constantinople... [4] », la seule réponse à faire est qu'il y a là nécessairement une synecdoche, que la capitale est prise pour le pays entier, et que מקוסטאנטינה, dans la pensée de l'écrivain, ne peut pas signifier autre chose que *sujet turc* [5].

[1] M. Steinschneider dans son *Catalogus*, 1458 *b*, a constaté que ce nom se rencontre dans les auteurs avec de nombreuses variantes de prononciation : « *Vox* אזובי *vario modo legitur* », dit-il. Mais pour ce qui concerne la personne de notre Salomon, la question est tranchée : lui-même vocalisait certainement *Azubi* les lettres hébraïques ci-dessus, puisqu'on peut voir au bas des originaux des lettres III et IV ci-après, la signature *Selomo Azubi* qui est incontestablement autographe. Quant à ses contemporains, il n'y a pas chez eux fixité complète. Une fois arrivé en Italie, le correspondant de Peiresc avait conservé l'habitude, qu'il paraît avoir contractée en France, d'écrire ses sermons sur le premier papier qui lui venait sous la main, — voir notamment Mss. D. III, 102-103, où le texte se confond avec la moitié déchirée d'une sorte d'obligation en français, — particulièrement sur des feuilles ne portant que son adresse, enveloppant les lettres qu'il recevait, et dont les plis sont restés visibles. Sur l'une de ces feuilles, où l'écriture hébraïque s'interrompt au-dessus de l'adresse pour continuer au-dessous, on lit (Mss. D., III, 181 *b*) :

Al molto Mag(nif)co Sig^re mio
oss(ervandissi)mo Il Sig^re Dottore
Salomone Azubj

et un peu plus loin, d'une écriture différente et extrêmement belle (*ibid.*, 193 *b*) :

Al mo(l)to Ilu(str)^e et Ecc(ellen)^te il S(ignore)
Salamone Ezubi m'i.^o
oss(ervandissi)mo ci Liuorno.

[2] Athanase Kircher, cité par Wolf, rapporte dans son *Œdipus Ægyptiacus*, Rome, 1652-1653, 3 vol. fol. (II, 94), au sujet d'un sicle d'argent dont il donne la figure qu'il avait déjà trouvée dans les *Promptuaria* de Menedrius et de Villalpand et qui remontait, soi-disant, au temps de Samuel (tandis qu'un autre, figuré sur une page précédente, aurait été frappé peu après la mort de Moïse!), qu'il a vu cette pièce de monnaie chez R. Sal. Azubi *de Constantinople* et qu'elle était beaucoup mieux conservée que celles qu'avaient fait dessiner les deux numismates dont il parle « ... *Hic numus argenteus habetur in Promptuario Menedrii et apud R. Sal. Azubi Constantinopol. cum me vidisse memini. Villalpandus quoque eum excusum habet... Quæ in Villalpandi numo desiderantur, in Azubiano integræ habentur* ».

[3] Lodève, Arnaud Colomiés, 1644 f°.

[4] אני הצעיר שלמוה איזובי מקוסטאנטינה.

[5] Je dois confesser cependant que j'ai été très frappé en lisant un remarquable passage d'Elisée Reclus (*Géographie universelle*, I, 206), où il est rappelé que Constantin

En effet Peiresc, qui assurément connaissait de façon pertinente toutes les circonstances de la vie du rabbin son protégé et une ou deux fois son hôte, a écrit, dans une lettre du 29 août 1634, à Luillier [1] :

... J'oubliois de vous dire que le Rabi Manuel n'a inseré aulcunes observations dans son œuvre ne aulcun rolle des lieux, a mon tres grand regret, puisque c'estoit ce qu'il eusse deub faire pour vostre contententement, et en attendant de vous envoyer l'original, je vous envoye la premiere de ses tables que j'avois faict transcrire avec des vers qui sont avant la preface et une copie de la mode que tient [2] Rabi Salomon Azuby DE ZOPHIA en Macedoine [3] residant à Carpentras pour se servir de ses tables quand il veut calculer ses eclipses. Vous excuserez la rusticité. C'est un fort bouhomme et qui a neantmoins bien leu dans les autheurs de sa nation.

Mais, il y a mieux encore, et un témoignage devant lequel il faut s'incliner nous est fourni par l'intéressé lui-même : il a écrit, en tête d'une de ses homélies : je l'ai composée [4] « lorsque j'ai

avait songé un moment à faire de Sophia la capitale de l'empire d'Orient. La tradition de ce fait s'est-elle perpétuée dans le pays? Et est-ce à cause de cela qu'Azubi appelle *Constantina* le lieu qui l'a vu naître? Je ne fais que poser la question sans prétendre aucunement y répondre.

[1] Cet extrait de la correspondance de Peiresc qui montre sur quel fondement certain reposait le souvenir dont parle, dans l'avant-dernier alinéa de sa notice, M. Tamizey de Larroque m'a été adressé par lui, — tout joyeux d'avoir retrouvé une si belle preuve dans ses notes prises en 1878 et 1879 à la bibliothèque de Carpentras pour la publication des *Lettres de Peiresc* qu'il prépare, et qui s'ajoutera, dans la *Collection des Documents inédits de l'Histoire de France*, à ses *Lettres de Jean Chapelain* — très postérieurement à l'envoi qu'il m'avait fait de son manuscrit.

[2] C'est-à-dire : de la méthode suivie par...

[3] Pour placer Sofia en Macédoine, Peiresc, qui possédait une science si profonde de l'antiquité, avait évidemment à l'esprit la Macédoine du temps d'Alexandre, qui comprenait la Thrace. Sardica, la ville ancienne dont Sofia occupe à peu près l'emplacement, appartenait en effet à cette dernière contrée, que les successeurs du grand conquérant se laissèrent bientôt reprendre.

[4] דרוש שחברתי על שמועה לא טובה שבאה אלי מארץ מרחקים צרפאה
ארץ מולדתי מפטרת הבאחרת עטרת ראשי נרת אבי תל״צבה אשר
נפטרת ביום כ״ד אלול ש״פג והגיע אלי השמועה ביום כ״ה ניסן ש״פד ,
Mss. G., 826 *b*.

Une autre constatation de l'origine bulgare de R. Schelomoh se trouve dans un sermon qu'il intitule, ainsi que plusieurs autres, *Kappara* (dénomination rituelle spéciale, semble-t il, à l'époque et au lieu), dont il prononça à Carpentras les diverses parties, successivement les deux jours du Rosch Haschana, dont l'un était un samedi, et le soir du Kippour de l'année 1625 (ש״פה), sur le texte biblique Job, v, 24, et le texte qui s'y rapporte de la Mischnah *Schabbath*, II. Voici le commencement de cette homélie en prose cadencée :

« 1. En l'année trois cent quatre-vingt-quatre,
2. Suivant notre supputation,
3. Et du nombre de celles du sixième millénaire,
4. Le trentième jour du cinquième mois,

» appris la funeste nouvelle, qui m'est parvenue d'une contrée » éloignée, de Sophia [1], *pays de ma naissance*, de la mort de la » femme révérée, [dont l'existence m'était aussi précieuse qu'une] » couronne sur ma tête, madame ma mère, puisse son âme parti- » ciper à l'autre vie, qui a quitté ce monde le 24 d'Eloul 5383 » (en septembre 1623). Cette nouvelle m'est arrivée le 28 de » Niçân 5384 (fin d'avril 1624) [2] ».

Je n'ai su trouver aucune indication certaine relative à l'époque de la naissance d'Azubi. J'avais d'abord cru pouvoir conclure de ce que le français lui était familier au point où nous le voyons par ses lettres [3] qu'il avait dû venir en France fort jeune ; et en me reportant à l'année 1595 où Sophia fut saccagée par les Hongrois, je supposais que c'était cette année-là même que, fuyant avec sa famille devant l'invasion, il avait été amené, âgé alors de dix à quinze ans, par l'un de ses proches jusque dans le Comtat Venaissin, où les Juifs jouissaient pour l'époque de si grandes libertés [4]. Mais j'ai reconnu bientôt que mon hypothèse n'était pas soutenable. Car, comment expliquer que sa mère fût demeurée à Sofia, où elle mourut vingt-huit ans après, ainsi que nous venons

5. Une vision m'apparut,
6. Car un rêve sur soixante est prophétique.
7. Et il me sembla, dans ma vision,
8. Que j'étais au milieu du bosquet de mon jardin,
9. Qu'il y a dans la maison de mon père, à Sofia pays de ma naissance... »

בשנת שלש מאות ארבעה ושמונים לציון שאנ/ מנים . מפרש האלף
השני׳ ביום שלשים לחדש החמשי׳ חזון אלי נראה׳ כי החלום אחד
ששים בנבואה׳ ואראה בחזוני׳ כאלו הייתי תוך פרדסי וגני׳ אשר
בבית אבי צופיאה ארץ מולדתי. Mss. D., II, 20 *b*.

[1] On lit dans le *Grand Dictionnaire historique etc.*, de Bruzen de La Martinière, Paris, 1741, 6 vol. fol., citant Davity, lequel écrivait en 1616, v° SOFFE, Sofiah ou Sophie, que cette ville « fut saccagée et brûlée par les Heiduques Hongrois en 1595... Les Juifs y ont plusieurs synagogues et y font un grand trafic ».

[2] Cet intervalle de plus de huit mois montre bien quel était l'état des communications d'Orient en Occident au commencement du XVII[e] siècle.

[3] Bien qu'il les ait dictées et que deux d'entre elles seulement soient signées de sa main, elles montrent toutefois qu'il parlait le français, avec « la rusticité » et les tournures provençales reprochées par Peiresc, je le veux bien, mais du moins avec une facilité remarquable et qu'on ne retrouve pas chez beaucoup de rabbins d'autres contrées avant les temps modernes. C'était d'ailleurs là une nécessité pour les *parladors* du Comtat, qui avaient l'obligation de « vulgariser et romancer les vers », c'est-à-dire sans doute les versets en hébreu du texte des prières dites par la *gessiva* (*Yeschibhâh*), qui ne comprenait que le provençal à peu d'exceptions près. Voir de Maulde, *Les Juifs dans les Etats français du Pape*, *Revue des études juives*, VII, 239 et IX, 101.

[4] Voir les statuts de 1558 de la communauté Juive d'Avignon, formant la partie documentaire du travail de M. de Maulde qui vient d'être cité, et qu'il a publiés d'après l'original du musée Calvet. Déjà, nous dit-il (VII, 228), Sixte IV avait ordonné que les Juifs de ses possessions cisalpines fussent considérés *tanquam veri cives*.

de le voir ? De plus, dans le récit de sa vision, dont j'ai reproduit le commencement plus haut, se trouve un passage impliquant, selon toute vraisemblance, que son séjour dans sa patrie se prolongea au delà du temps de son adolescence. Voici en effet le tercet qui fait immédiatement suite à ce que j'ai cité :

10. [J'y passais] comme auparavant, et un jour suivant l'autre, mes sabbats et mes néoménies.
11. Dans la société de mes amis et de mes connaissances.
12. Et d'une troupe de mes compagnons [1].

Enfin, un autre document prouve encore bien mieux qu'il n'émigra qu'après avoir atteint l'âge viril. Le premier feuillet de mes manuscrits — feuillet détaché et réuni après coup au volume, — contient au recto un acrostiche de vingt-quatre vers [2] (*bâtîm*) composé à l'occasion d'un mariage, et dans lequel est principalement développée l'idée de l'influence qu'exerce la femme vertueuse sur son mari pour l'encourager à l'étude de la loi, et des biens spirituels qui en découlent pour tous deux. Au verso du feuillet se trouve l'exorde du discours, ayant pour texte un passage du Talmud de Jérusalem, section *Kilayim*, se rapportant à l'agonie de Rabbi Zèra (ר' זירא חזון בעיי ניעוותיה וכו'), dont Azubi fit précéder la consécration de cette union ; voici l'introduction et le résumé de cet exorde :

Docteur et vous Messieurs,

Je ne m'attarderai nullement devant des personnes d'aussi haut rang que le vôtre à quelque apologie, car j'ai pour excuse bien connue de vous tous que ce n'est ni par pensée ni par résolution personnelles que je suis venu me présenter au milieu de votre saint campement [3].

L'orateur dit alors avoir été appelé expressément par le marié,

[1] בפעם בפעם יום ויום חדשי ושבתי' בחברת אוהבי ומיודעי' ואתוזת ני'עני'

[2] La mention, relative à cet acrostiche, du *Catalogue d'une collection Ancona*ne n'est pas suffisamment exacte. Ceux qui l'ont lue ont dû remarquer ce que présente d'anormal l'intitulé : « poème que j'ai composé (*scil.* pour être récité) avant LES SERMONS ». Tandis que tout devient naturel quand on a reconnu que le dernier mot est au singulier dans le ms. qui porte réellement :

שיר אשר חברתי קודם הדרשה על נישקל אלהי אל תהנני ושני וכנזיר בתחלת ראשי בתיו
אזמר אל אלהי כל אלהים בלב נדכה וברוח נשברה/.....
מירח ודבותי לא אאריך לעיכוך שום התנצלות לפני ניעלתכם להקוית
דהתנצלותי גלוי ונפורסם לעין כל כי לא נודעתי ורצוני באתי להתיצב
בקרב ניחניכם קדוש'

et il poursuit, en prose cadencée, en invoquant Dieu et les anges, puis en demandant la licence de parler (*Reschoût*) d'abord à la sainte assemblée, ensuite à l'illustre fiancé, ensuite à son père en ces termes :

Et avec la permission du seigneur mon père, puisse-t-il demeurer mon appui en ce monde, me dispenser abondamment et quotidiennement l'argent et l'or de ses enseignements ! J'abandonne mon esprit en ses mains jusqu'à la fin de ses jours [1].

puis à ses oncles, hommes illustres, puis à son maître Ezra, puis de nouveau à la communauté, et il termine par une dernière invocation au maître de l'Univers (*Rabba dekhóla*).

Où et quand fut prononcée cette allocution ? Cela n'est point exprimé ; mais d'après la composition de l'auditoire ainsi qu'il nous est décrit, la solennité pour laquelle il se trouvait réuni dut avoir lieu à Soffa, c'est plus que probable. Ce qui est certain d'autre part, c'est que Salomon Azubi, pour avoir été appelé à occuper dans la cérémonie la place principale, était déjà mieux qu'un étudiant, et qu'il avait tout au moins à peu près l'âge du fiancé, c'est-à-dire dix-huit ans, selon le précepte de la Mischnah qu'il rappelle dans son poème versifié [2] ; peut-être même était-il déjà marié.

Quand nous le retrouvons pour la première fois en France à une date certaine, en 1619 comme nous le verrons tout à l'heure, à titre d'*Abh beth Dìn,* de chef spirituel d'une communauté, ayant, deux ans plus tard, un suppléant, son élève, il devait nécessairement aussi être chef de famille.

J'imagine qu'il avait à ce moment là environ quarante ans, et voici comment.

Nous avons vu, à deux ou trois reprises, Peiresc, écrivant en 1633, parler du « bon homme » Azubi. Sans aller jusqu'à penser que, par cette expression, il a entendu désigner un vieillard [3], je

[1] וברשות אדוני אבי להוצאני לעולם הזה עזר |
יום יום ללמדני כסף וזהב פזר |
בידו אפקיד רוחי קד בא חלף

[2] Le neuvième vers porte : « Le temps voulu pour le mariage de l'homme, c'est » lorsqu'il a atteint dix-huit ans ».

זמן ראוי לזווג האנשים הוחתם בן שמונה עם עשרה

[3] On pourrait cependant le soutenir en s'appuyant de l'autorité de mon savant collaborateur, qui a dit, à propos d'un passage d'une lettre de Balzac de 1643 où il est question de son *bon homme de père :* « Bon homme voulait dire alors homme âgé ». Voir *Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac*, publiées par Philippe Tamizey de Larroque. Paris, imprimerie Nationale, 1873, in-4°, p. 20, note 2.

me crois sûr du moins que le docte magistrat n'a pu l'appliquer à un homme sensiblement plus jeune que lui. Or Peiresc, en 1633, avait cinquante-trois ans. Je ne dois donc pas me tromper de beaucoup en concluant de là que notre rabbin vint au monde entre 1575 et 1580.

On ne sait que fort peu de chose touchant sa famille. Nous avons vu que son père se nommait Iehoudah. Ce dernier comptait-il parmi ses ancêtres le poète du XIII[e] siècle auteur du *Oa-'arath Kéçeph*[1] Joseph Ezobhi ben Ḥanan ben Natan de Perpignan? Plantavit de la Pause a rapporté que c'était l'opinion commune, mais cela n'est rien moins que prouvé[2]. Salomon Azubi

[1] Le קערת הכסף *(sic)* est reproduit en entier, pp. 1136-1167 du t. IV de la *Bibliotheca hebraea*, avec la traduction en vers latins de Reuchlin et une préface de ce dernier, qui fit imprimer l'opuscule à Tubingue, chez Thomas Anshelm en 1512. Joseph Ezobhi écrivit le poème, qui contient des instructions religieuses et morales, pour le dédier à son fils Samuel qui se mariait. C'est Jean-Albert Fabricius qui avait donné ce rare petit volume, qui n'a que deux feuilles d'impression, à Wolf; mais celui-ci fit sa réimpression d'après un ms. sur vélin lui venant de la bibliothèque de C. T. Unger et portant les variantes recueillies dans deux autres. Il en confera le texte avec l'imprimé de 1512 et avec une autre édition, d'une rareté égale, donnée par Jean Mercier sur un ms. dont lui avait fait présent l'évêque de Mâcon, le célèbre Pierre du Châtel, laquelle édition, la troisième si on compte celle de Constantinople 1533 mentionnée par le *Siphtè Yeschènim*, forme un appendice du *Mouçar Hassèkhel*, de Rabbi Haï Gaôn, publié par Mercier en 1561, à Paris, chez Guillaume Morel, in-8°. Elle contient une préface en vers, omise par Reuchlin, à dessein on parce qu'elle manquait dans son ms., où il est dit en parlant de l'ouvrage :

נקרה שנוה קערת בסף.....
חברה בפרפיגנאן *(sic)* הוקרה (variante והקדיה)
הנשיגרה ר' יוסף האזובי

Le ms. de Wolf contenait, après cette épître, une lettre en prose qu'il n'a pu reproduire parce qu'elle était en partie effacée et que la fin manquait. Il a seulement rapporté que l'auteur y est appelé *Joseph Ezobhi ben Chanan*. Quant au nom de son grand-père Natan, je l'ai trouvé dans le *Catalogus* de M. Steinschneider à la page 1458 *b*, où j'ai remarqué, par parenthèse, l'erreur certainement typographique קערת יוסף, qui aura été probablement rectifiée dans les *corrigenda*; comme devra l'être aussi celle, attribuable à la même cause, que j'ai rencontrée dans l'article *Jüdische Literatur* de l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber (466 *b*), où Peiresc est appelé *Pereira*.

[2] On lit dans la *Bibliotheca rabbinica* du *Florilegium Rabbinicum*, Lodève 1644, in-fol., n° 624, p. 625 à l'article מַעֲבֶרֶת סֶפֶר יוֹסֵף אֶזוּבִי « Libellus moralis » rhytmicus R. Iosephi Ezui, Constantinopolitani, de cuius prosapia esse dicitur » R. Salomon Ezui Synagogarcha Liburnensis ex Carpentoratensi, præceptor » quondam noster in Rabbinicis... », sur quoi Wolf fait cette juste remarque (I, 502) : « Prodiit [Libellus] Cpoli 293, C. 1533, in-8° unde forte Plantavitius auctorem ip- » sum Cpolitanum esse suspicatus est ».

Mais l'expression *de cujus prosapia esse dicitur* cause quelque surprise, quand on considère que l'évêque de Lodève avait toute facilité pour s'assurer auprès de son ancien professeur, avec lequel il était resté en relation, si le bruit public à ce sujet était sérieusement fondé ou non. Aussi est-on porté à pencher vers la négative. Dans le cas contraire, c'est que les descendants du *meschôrèr* Joseph ben Ḥanan auraient été du nombre des Juifs qui, lors de la grande émigration d'Espagne, trouvèrent un refuge en Turquie. Et la plus forte présomption en faveur de l'assertion de Plantavit

portait, suivant une coutume qui s'est perpétuée, le nom de son grand-père paternel, lequel avait été docteur de la loi et n'existait plus vers la fin des vingt premières années du XVII[e] siècle. C'est ce que nous apprend le *Báyit Néemán*, recueil de sermons d'Isaac Véga de Salonique habitant de Nicopoli, publié en 1621, aux dépens de Joseph Azubi, à Venise [1], où celui-ci résidait semble-t-il ; et d'après la filiation indiquée par Véga, il n'est pas douteux que ce Joseph était un frère de notre auteur [2].

Aucune autre donnée que celles qui précèdent ne nous est parvenue relativement à la partie de sa vie qui s'est écoulée depuis sa naissance jusqu'au jour où, par suite de circonstances inexpliquées, il vint se fixer dans le Comtat, avant l'année 1619. Mais à partir de cette date, les informations, à tirer pour la plupart de ses œuvres manuscrites, sont extrêmement abondantes. Je vais les disposer dans leur ordre chronologique, en les discutant par intervalles, et l'on verra combien ces preuves nous révèlent d'événements de l'existence de notre intéressant personnage, en même temps qu'elles nous font connaître les noms de beaucoup de ses contemporains dont les homonymes, sinon les descendants existent encore. Je ne garantis pas cependant que la suite des temps sera exactement observée pour les documents non datés : je n'ai pu en effet que les supposer de la même époque que la pièce datée dont ils sont le plus rapprochés ; or il est facile de voir, par les cotes que je donne de mes manuscrits, que les productions les plus anciennes s'y enchevêtrent trop souvent avec d'autres qui ne sont venues que fort longtemps après ; ma méthode n'est donc pas exempte de chances d'erreur, mais je n'en avais point d'autre à choisir.

1619. — *Kappara* [3] à Avignon [4]. Azubi y habitait-il alors? ou

serait peut-être le nom de l'ancêtre supposé dont on aurait fait revivre la mémoire en Joseph ben Iehoudah Azubi de qui nous allons parler.

[1] Chez Bragadin, in-fol°, dit Wolf qui, comme nous l'a fait observer M. Steinschneider, s'est trompé en appelant l'auteur Isaac Biga, l'hébreu ביגא devant être lu Véga.

[2] Cette conclusion m'est personnelle, mais les informations qui la motivent sont dues à M. Steinschneider, qui a fait connaître à M. T. de L. l'existence du בית נאמן et de la mention relative aux Azubi qu'on lit au fol. 3 *a* de cet ouvrage. Il a même eu l'obligeance, postérieurement, de rechercher le passage dans l'exemplaire de la Bibliothèque Royale de Berlin et de nous en envoyer la substance que voici : Isaac Véga y « rend grâce à Joseph Ezobi FILS DE IEHOUDA, fils de l'intelligent et sa» vant qui a étudié et enseigné la loi dans Israel (אשר קבץ ורבץ תורה בישראל) Salomon Ezobi *beatæ memoriæ* שלמה אזובי ז"ל.

[3] Voir sur ce mot, p. 108 note 3.

[4] כפרה שעשיתי בהוותי מבפר בק"ק אוויניון יע"א בשנת ש"ם לפ"ק בשנה רציע של ראש השנה ושבת שבתים ברוב עם הדרת מלך מלכי המלכים הקב"ה ישתבח שמו.

bien y était-il venu prêcher exceptionnellement, le Rosch Haschana et le Kippour? C'est ce qu'il n'est pas possible de déterminer.

1620. — Sermon des deux jours de Roch-Haschana dont l'un était un samedi, à Carpentras [1]. Il paraît y être bien décidément alors en résidence fixe.

1621. — Ce n'est pas lui qui prêche le samedi de la section *Vayikrâ* (en février) : c'est son élève David Crémieu [2].

En novembre de la même année, le samedi 7 de kisley, il fait un sermon de circonstance, à la nouvelle qu'il avait reçue de la mort du savant accompli Rabbi Joseph Mardochée, habitant d'Avignon, survenue la nuit du mardi précédent [3].

1622. — En janvier, le samedi de la section *Beschallaḥ*, le sermon est encore de son élève David Crémieu, fils de Joseph [4].

1623. — Il prêche le dernier jour de Pâque [5].

1624. — *Kappara* à Carpentras les deux jours de Rosch-Haschana, dont un samedi, et le Kippour [6].

1627. — *Kappara* dans les mêmes circonstances [7].

1628. — *Kappara* semblable, le ר״ח tombant encore une fois un samedi, comme l'année d'avant [8].

1629. — C'est cette année-là, pour la première fois, que nous voyons Azubi en rapport avec les savants chrétiens, car Peiresc, comme nous allons bientôt le montrer, ne fut guère à même de le connaître que trois ans plus tard. Le premier des érudits d'un autre culte qui vint lui demander des enseignements fut Jean Plantavit de la Pause. On sait par les biographies, tout incomplètes qu'elles soient, que cet ex-protestant, converti à Béziers en 1604, à l'âge de vingt-huit ans, et en possession, depuis 1625, de l'évêché de Lodève, était déjà fort avancé en hébreu au collège protestant de Nimes [9], et qu'au cours des voyages — sur lesquels,

[1] דרוש שדרשתי בשני וניים של ראש השנה ושבת בתוכם פה ק״ק קארפינטראן בשנת עשה שלום במרומיו ליצירה
Mss. G., 1 *b*.

[2] בפרשת ויקרא דרש תלמידי דוד כהנו
Ibid., 332 *b*.

[3] פרשת ויצא׳ הוא דרוש שדרשתי על שנודעת בשורת החכם השלם כמוה״ר יוסף נהרדכי ז״ל מיתישבי אוניון אשר נפטר לליל יום ד׳ ד׳ כסלו שנת ש׳׳פב לפ״ק ודרשתיו בק״ק קארפ׳ ביום שבת ז׳ כסלו
Ibid., 542 *b*.

[4] פרשת בשלח לא דרשתי ועין כי דרש תלמידי דוד בר׳ יוסף ברבי
Ibid., 576 *b*.

[5] דרשתי ביום אחרון של פסח תש״פג. *Ibid.*, 707.

[6] Mss. D., II, 20 *a*.

[7] *Ibid.*, 51 *a*.

[8] *Ibid.*, 78 *a*.

[9] Poitevin Peitavi, *Notice sur Jean de Plantavit de la Pause*, etc. Béziers. 17.. in-8°, p. 7-8.

comme sur beaucoup d'autres points qui le concernent, les détails nous manquent complètement — qu'il fit après sa conversion, en Allemagne et en Italie, il étudia à Rome, en 1609, le chaldéen et l'hébreu sous le Juif renégat Dominique de Jérusalem « médecin habile », dit Poitevin Peitavi, et qui se vantait d'ailleurs d'avoir été l'un des sept médecins en chef du sultan Amurat [1]. D'un autre côté, Plantavit lui-même, dans le curieux article de la bibliothèque rabbinique de son *Florilegium rabbinicum* sur le *Midbar Iehoudah* de Juda Léon de Modène, rapporte que ce rabbin [2] lui donna des leçons d'exégèse talmudique, d'abord en 1609 à Florence, puis, deux ans plus tard, à Venise, et qu'il l'aida puissamment dans ses travaux bibliographiques [3]. Pour le même ordre d'études et bien postérieurement, Azubi ne fut donc que le troisième maître, ou plutôt le troisième conseil de Plantavit. Seulement leur travail commun de 1629 dura, nous dit Rabbi Schelomoh, dix mois consécutifs [4]. A qui demanderait maintenant comment le pasteur juif a

[1] *Ibid.*, p. 12. Ce Dominique donne à la pièce par laquelle il a contribué aux liminaires du *Planta Vitis* (qui, ainsi qu'on le verra ne peuvent être postérieures à 1639) l'intitulé suivant : *Dominici Hierosolymitani, ex hebræo christiani et e Turcici Imperatoris Medico, Censoris Romanæ Inquisitionis Librorum Rabbinicorum Illustrissimi Episcopi Lodovensis, Romæ ante XXX annos Præceptoris in Rabbinicis* (*Carmen*). שיר דומיניק זעיר יצעיר ירושלמי לפני ימים רבים אחד משבעתה רופאים הגדולים להמלך מורט אוטמני בקוסטנטינה. Suivent neuf vers d'un hébreu dont la pureté ne dépasse pas, à ce qu'il m'a paru, celle du titre ci-dessus. De façon qu'il valait peut-être mieux avoir le Dominique en question pour médecin que pour professeur.

[2] Il est l'auteur de l'ouvrage fort connu auquel Richard Simon — prenant le pseudonyme de SIEUR DE SIMONVILLE mais signant de son nom sa dédicace à Bossuet — donna, en le traduisant, le titre *Des Cérémonies qui s'observent chez les Juifs*.

[3] *Florilegium rabbinicum*, p. 588, n° 323. Voici un extrait de cet article : « *Desertum Judæ*. Liber concionum est R. Judæ Leonis Mutinatis, summæ inter hodiernos Italiæ Rabbinos auctoritatis, quem primum Florentiæ, anno 1609, deinde biennio post Venetiis præceptorem habuimus in Rabbinicis. Atque is ille est cujus maxima cura et studio Bibliothecam nostram Rabbinicam instruere cœpimus... »

[4] Dans la dédicace de son *Thesaurus Synonymicus* aux cardinaux et au clergé français. Plantavit nous apprend que l'ouvrage fut entrepris à l'instigation des cinq cardinaux Bellarmin, Du Perron, de la Rochefoucauld, Armand de Richelieu et de Bérulle, parce que l'hébraïsant renommé Genebrard se sentait trop âgé pour se vouer à une tâche aussi considérable, et qu'il lui fallut à lui-même trente ans pour l'amener à un point suffisant de perfection. « Ego triginta circiter annis perfectum » Opus inchoavi de consilio Eminentissimorum quinque Cardinalium Bellarmini, » Perronij, Rupefucaldij, Armaudi Richelæi et Berulæi... qui... illud... difficillimum censuerunt. Nam ipse Genebrardus... subinuuit ætatem suam sibi justo » breviorem videri ut ad negotiosum hoc volumen aggrederetur. Ausus tamen ego » sum et diuturno sudore parturij ». Et remarquons en passant que le *Planta Vitis* précéda, dans l'ordre de la mise sous presse, les deux autres in-folio d'égale rareté de l'évêque de Lodève, bien que tous trois soient datés sur le titre de l'année 1644, car l'avis *Benevolo Lectori* du premier se termine ainsi : « Quod si semel mihi consstitent id te æqui bonique consuluisse, *Florilegium Biblicum* statim subsequetur et

été mis en rapport avec l'évêque de Lodève, j'avoue être absolument incapable de répondre. Il est cependant permis de supposer que leur première entrevue a pu être ménagée par l'évêque de Carpentras, qui était alors Cosme de Bardi, légat d'Avignon pour Urbain VIII, et dont le successeur, en 1630, fut Alexandre Bichi [1].

1630. — Le samedi 9 de Tebet (vers les derniers jours de décembre), section *Vayiygasch*, Azubi prononce un discours à l'occasion du mariage de son ami Rabbi Gad de Lunel [2].

1631. — Sermon prononcé aux secondes noces du chef de famille Samuel Crémieu, fils de Josué, à Carpentras [3].

Sermon du premier jour de Pâque, et il y avait un marié [4].

› concitato gressu *Rabbinicum* comitem se dabit ›. Je vois là une raison de plus pour nous convaincre que le *Thesaurus synonymicus*, ainsi que tous les *Testimonia encomiastica* en diverses langues dont il est accompagné, étaient prêts à être remis à l'imprimeur dès l'année où l'auteur avait obtenu le droit de le publier. Or son privilège porte la date du 30 mai 1639, il le transféra, le 10 juin suivant, ‹ à Arnaud Colomiez de Tolose › ; et, bien mieux encore, un de ces *Testimonia*, l'*Eulogicum Testimonium* du chanoine et archidiacre de Soissons, Simon de Muis d'Orléans, professeur royal d'hébreu est daté de Paris ‹ in Musæolo Nostro XIII Kal Junii A. C., 1639 ›. Par conséquent, lorsque Salomon Azubi, dans ce que Plantavit a appelé la *Præfatiuncula* qu'on trouve dans les mêmes pièces liminaires, au devant du second de ses trois *Schirîm*, s'exprime ainsi :

דברי הצעיר וזעיר לכוצות האדון והיר
שלמה איזובי דר בהרום בלורנזלו

הנה נאז ראתה עיני זה עשרה שנים . בהיותי דר בקארפנטראס כי הארז אל עבד פני זוהר תזהר ברק פניו הנאדירים בספרים . ופנים אל פנים דברנו ויחדו סוד הניחקני בניו עשרה חדשים רצופים . בעניני הספר הנעזולה הזה ויתר חבוריו.....

il est évident que c'est en 1639 qu'il parle, étant alors à Livourne, et rappelant le souvenir des conférences laborieuses et si longtemps prolongées qu'il avait eues avec Plantavit dix ans auparavant à Carpentras.

Il est nécessaire de faire observer aussi qu'Azubi a dû, sur le moment même où il terminait la recension à laquelle il venait de travailler avec le prélat, dédier à ce dernier la pièce de vers louangeuse qui forme la première partie de son *Carmen triplex* des liminaires du *Planta Vitis*, et dont l'intitulé est le suivant :

שיר ושבח נעלת תהלת ספר המשיחפים השר והשפכר גבר חכם הוא הגכזון לדריבא שקלתיו במאזני שכלי אני הצעיר שלמה איזובי מקוסטאנטינה מדבריץ תזהה בק"ק קארפנטראץ רפ"א

Très vraisemblablement, ceci fut écrit dès 1629.

[1] *Gallia Christiana*, I, 913 et Tamizey de Larroque, les *Correspondants de Peiresc* (VIII). — *Le cardinal Bichi, évêque de Carpentras ;* Paris et Marseille, 1885, in-8°.

[2] דריש שהרשתו ביום ש"ק פר' ויגש בנשואי אחובי כנ"ר גד דלונזל
רצ"ו מ' יגיום לחדש שבת משנת ה'ש'צ'א' ליצירה.
Mss. D., IV, 239 *b*.

[3] . . . . בנשיאים שניים נט"ב שמואל בן יהושע כרבני יצ"ו ניק"ק
קארפי' בשנת ה'ש'צ'א'. *Ibid.*, II, 250.

[4] . . . . ליום ראשון של פסח . . . . ש'צ'א' וחתן
Ibid., II, 257.

1632. — Sermon des deux premiers jours de Pâque, et à l'occasion du mariage de Josué Léon, fils d'Isaac [1].

Sermon du samedi intercalaire de la fête des Tabernacles [2].

? — Un samedi de novembre, section *Hayyé Sarah*, sermon « avant la lecture de la loi, pour exciter le cœur des assistants à » multiplier leur bienfaisance, afin de doter une fiancée, orphe- » line de père et de mère et extrêmement pauvre » [3].

? — Sermon funèbre à l'expiration du mois écoulé depuis la mort du digne Abraham Albuquerque [4].

Nous voici arrivés au temps où Rabbi Schelomoh mit sa science au service du grand érudit provençal à qui il a adressé la correspondance publiée plus loin, de ce Mecène auquel il n'a manqué qu'un Horace pour populariser son nom au même degré. Mais demandons-nous d'abord comment il connut Azubi, et à quelle époque.

Tout me fait croire que ce fut par l'entremise d'Athanase Kircher, et pas avant l'automne de 1632. Il faut se souvenir, en effet, que Peiresc venait de passer plus de sept ans à Paris quand il revint en Provence, en 1623 [5]; que jusqu'en 1625 il ne quittait pas le chevet de son père malade [6]; que, l'année suivante, il souffrit lui-même au point de ne pouvoir reposer [7]; que ses souffrances vinrent trop souvent interrompre les travaux auxquels il se livrait et dont son biographe a bien spécifié le genre chaque fois, et cela jusqu'en 1629 où la peste l'éloigna d'Aix [8]; et enfin, que lorsqu'il y revint, au mois de septembre 1632, les maux qui le tourmentaient l'ayant mis plusieurs fois en danger de mort au printemps précédent [9], il était demeuré pendant tout le cours de ces trois ans

[1] . . . . בשני ימים ראשונים של פסח ה'ש'צ' בנשואי יהושע בן יצחק ליאון
Ibid., II, 197.

[2] חרוש לשבת וח"ה של סוכות ה'ש'צ'ג' *Ibid.*, II, 190.

[3] דרוש שדרשתי ביום ש"ק פר' חיי שרה קודם קריאת התורה לעורר לבות האנשים להדבות נדבתם כדי להשיא יתומה נאב ואם כלה ואביונה בתכלת (*Sic*, probablement pour בתכלית, comme je le crois avec M. Loeb.) Mss. D., II, 205.

[4] הספד עשיתי בתשלום החדש לחוקר אברהם אלבוקורקו ז"ל. *Ibid.*, II, 220.

[5] Discessit ergo Mense Augusto, hoc est post menses aliquot supra septennium Parisiis exactos... October jam erat cum domum accessit. *Viri illustris ...Fabricii de Peiresc... Vita*, édit. cit., p. 119 et 121.

[6] Assiduus adeo ut, nisi urgentibus in Senatu negotiis, a latere Patris non discederet. *Ibid.*, p. 127.

[7] Rediit domum rheumate insigni laborans... incommoda alia... ne in ipso quidem lecto permiserunt conquiescere. *Ibid.*, p. 129.

[8] Coactus tandem fuit medio septembri excedere. *Ibid.*, p. 143.

[9] Relatus Belgenserium (ex Tolone)... non diu constitit... valetudo : siquidem

dans son domaine de Beaugencier, près Toulon [1]. D'ailleurs, le début de la lettre I, ci-après, du 17 décembre 1632, avec ses effusions de reconnaissance pour l'accueil fait à Aix à l'écrivain, est conçu de façon à rendre, selon moi, clair comme le jour le fait que c'est dans les deux mois environ qui ont précédé [2] que Peiresc et Azubi se sont vus pour la première fois « face à face », selon l'expression biblique employée par celui-ci dans une occasion analogue [3]. Mais ils avaient dû correspondre auparavant, soit directement, soit par un intermédiaire. J'ai avancé qu'ils furent mis en rapport par le P. Kircher et je vais chercher à le démontrer.

Athanase Kircher a trouvé, de nos jours, et dans la célèbre Compagnie à laquelle il a appartenu, un biographe très enthousiaste, ne fût-ce que comme compatriote, mais des plus exacts, qui nous apprend que son héros, ordonné prêtre à vingt-six ans, en 1628, se trouvait, en octobre 1631, à Würzbourg, d'où il partit, lui quatre-vingtième, fuyant, avec ses collègues, à l'approche des armées de Gustave-Adolphe, et que, chassé également par l'invasion de Mayence, puis de Spire, il passa en France et trouva enfin un refuge tranquille dans la maison-professe de son Ordre à Lyon, bien que la peste y sévît violemment alors et mît à de rudes épreuves le zèle du clergé [4]. Très peu de temps après, on l'envoya à Avignon.

La Compagnie y dirigeait une importante maison d'éducation, et de plus, c'était aux Révérends Pères qu'incombait la charge des exhortations à abjurer à faire périodiquement aux Juifs et que ceux-ci étaient contraints d'aller écouter [5]. Kircher eut-il parfois à prononcer de ces sermons, d'un effet assez platonique, comme on

statim tempore verno... anni sexcentesimi, ac trigesimi secundi sic varie divexatus fuit, ut actum de eo sæpius videretur. *Ibid.*, p. 158. — Ce *Belgenserium* est aujourd'hui, selon l'orthographe officielle, Belgentier, commune du département du Var, arrondissement de Toulon, canton de Solliès-Pont.

[1] Triennio Belgenserio exacto, redit in urbem mense Septembri. *Ibid.*, p. 163.

[2] Je dis *dans les deux mois*, quoique Peiresc fut de retour depuis trois, parce que, pour les motifs si clairement expliqués dans la lettre IV, le rabbin de Carpentras ne pouvait quitter son poste qu'en octobre.

[3] V. p. 115-116, note 3.

[4] *P. Athanasius Kircher. — Ein Lebensbild entworfen von Karl Brischar, Priester der Gesellschaft Jesu.* Würzburg, 1877, in-8°, 91 pp, 33-35. Le livre a pour epigraphe un passage d'une lettre écrite le 16 mai 1670 par Leibnitz à Kircher, où le grand philosophe souhaite au savant Jésuite l'immortalité, à laquelle il lui paraît prédestiné par son prénom, en ces termes : « Uebrigens wunsche Ich Dir, der Du der Unsterblichkeit würdig, soweit sie den Menschen zu Theil werden kann, wie dein Name es gluckverkundend anzeigt, in krattigem, jugendfrischem Alter die Unsterblichkeit ».

[5] K. Brischar, *l. c.*, p. 37, citant Cordara, *Historia Societatis Jesu*, liv. XI, p. 51.

sait [1], et qui n'excluaient nullement, une fois l'obligation remplie de part et d'autre, les bons rapports entre ceux qui prêchaient dans le désert et leurs auditeurs du peuple « à la nuque dure »? On ne nous le dit point. Mais Kircher qui, outre les mathématiques et les sciences physiques, professait au collège d'Avignon les langues orientales, Kircher hébraïsant consommé et s'occupant déjà de vastes recherches archéologiques, devait, quand ce n'eût été que sur ce que lui rapportaient d'Azubi les Pères qui le connaissaient assurément, se sentir irrésistiblement attiré vers ce rabbin d'une ville si voisine d'Avignon et qui y venait parfois, vers ce savant né au pied de l'Hémus, à qui le turc et l'arabe étaient aussi familiers que l'hébreu et le français, et qui possédait certains exemplaires de monnaies des plus rares.

Plantavit de la Pause, qui fut un des amis de Kircher [2], avait dû aussi, dans sa correspondance ou verbalement, lui faire un grand éloge de Rabbi Schelomoh. Il résulte, en tout cas, du texte de l'*Oedipus*, cité plus haut, que le rabbin reçut Kircher chez lui à Carpentras. J'estime que ce fut dans l'un des premiers mois de 1632, puisque Kircher fut envoyé, vers le déclin de la même année, en mission géographique dans le midi de la France; qu'en 1633, il explorait la plaine de la Crau, et que, lorsqu'il se rendit de là auprès de Peiresc [3], on n'était encore qu'au printemps, ainsi que le constate Gassendi qui était présent [4]. De là ma ferme conviction qu'il se sera passé ceci : Kircher, à la suite de sa visite à Azubi, l'aura vivement recommandé à Peiresc, qui était encore à Beaugencier, et ce dernier, dès son retour à Aix, en septembre 1632, aura fait dire au rabbin de venir le voir aussitôt qu'il le pourrait. La preuve que les événements se sont enchaînés comme je le suppose manque dans ce qui est parvenu jusqu'à nous des lettres reçues et écrites par Peiresc, mais peut-être la trouverait-

[1] Voir Perugini, *L'Inquisition Romaine et les Israélites*, Revue des Etudes juives, III, 94-97 et Dejob, *Documents sur les Juifs des Etats Pontificaux*, *ibid.*, IX, 77, 91 et *passim*.

[2] Le second des *Testimonia* en hébreu du *Planta Vitis* (le premier est de Philippe d'Aquin) est un « Tristichon Tricolon » de Kircher, qui commence ainsi :

גילו כל לבב המבקשים
שמחו כל בעלי פסוקים
המנוסרים והמדוקדקים

[3] « ...Er wurde nach Narbonne geschickt, um eine Landkarte aufzunehmen... Im Jahre 1633 besuchte er, 4 Stunden von Arles, eine weite Ebene die von den Bewohnern der Gegend *La Crau* genannt wird... In Aix traf er mit dem berühmten ...Peiresque zusammen ». Brischar, *l. c.*, p. 37.

[4] Ver erat ...Aderam ipsi interea dum accersitum quoque voluit Athanasium Kircherum... Avenione tum commorantem ». *Vita*, p. 165, *sub A°* 1633.

on dans la volumineuse correspondance de Kircher que le P. Brischar dit être conservée à Rome au Gesù.

C'est ici le lieu de faire remarquer qu'il doit nécessairement y avoir, eu de la part de Gassendi, une erreur de mémoire, quand il a présenté le premier voyage d'Azubi à Aix, comme postérieur à celui de Kircher, puisque la date de notre lettre I met à l'abri de toute discussion le fait qu'Azubi était venu voir Peiresc environ six mois avant Kircher [2].

Je ne veux faire ressortir pour le moment des révélations que

[1] Le P. Brischar a raconté les singularités du voyage de Kircher, lorsqu'il quitta la France peu de temps après, et je crois devoir les résumer ici, tant parce qu'elles dépeignent bien les risques et les retards auxquels s'exposaient alors ceux qui avaient à faire des traversées même très courtes, et dont il se peut qu'Azubi ait eu à souffrir deux ans plus tard, — ce qui expliquerait dans une certaine mesure la lacune que nous allons rencontrer dans cette époque de sa vie, — que parce qu'elles montrent avec quelle ardeur s'employait Peiresc, quand les intérêts de la science lui paraissaient en jeu, pour mettre ceux qu'il avait jugés devoir faire la progresser à leur vraie place. Ces détails ne se trouvent d'ailleurs chez aucun autre biographe que je sache, pas même chez Gassendi, si attentif cependant à signaler les moindres faits qui sont à la louange de son illustre ami.

L'Empereur Ferdinand II, après avoir réorganisé l'université de Vienne, avait demandé à la Compagnie de Jésus de prendre dans la Capitale, ainsi que dans de nombreuses villes de ses Etats, la direction de collèges où l'enseignement, basé sur la pure doctrine catholique, serait donné par ses plus habiles professeurs. La Société n'avait rien à refuser à ce Souverain (la réciproque étant vraie), et sur une lettre spéciale de lui au P. Walter Mundbrot. Proviucial de la Haute Allemagne, ce dernier manda Kircher à Vienne pour y professer les mathématiques. Contraint d'obéir, quoique occupé alors des grands travaux d'égyptologie dont les matériaux lui avaient été fournis par Peiresc, le R. Père alla voir celui-ci pour lui faire part de la mission qu'il recevait de ses supérieurs et prendre congé de lui, en se rendant à Marseille pour y preudre passage pour l'Italie, qu'il comptait traverser en suivant la route de terre jusqu'en Autriche. Peiresc, en apprenant cette nouvelle, éprouva, paraît-il, une véritable commotion. Il se promit bien de faire tout au monde pour que les fruits déjà acquis du travail qu'il avait fait commencer ne fussent point stérilisés au milieu des soins absorbants du professorat à Vienne, et pour que le rare talent du travailleur allât se produire sur le seul théâtre assez vaste pour lui. En attendant, Kircher était allé, au commencement de septembre 1633, s'embarquer pour Gênes. Il n'y arriva qu'après une traversée des plus pénibles et, après un repos obligé de deux semaines, il se remit en mer pour aller à Livourne et, une fois là, gagner Trieste. Mais le navire qui le portait fut poussé vers le Sud par une terrible tempête, dut aller chercher un refuge dans une île voisine de la Corse et, quand il appareilla de nouveau, les vents lui furent encore une fois contraires et il ne put aborder qu'à Civita Vecchia. Se trouvant en cette ville, Kircher considéra comme un devoir d'aller saluer à Rome les Pères de son Ordre. Qu'on juge de sa surprise quand ceux-ci, le recevant avec de grandes démonstrations de joie, lui dirent que les accidents qu'il venait d'éprouver sur mer étaient vraiment providentiels, puisqu'il se trouvait maintenant rendu à sa vraie destination, sans qu'il fût besoin de faire usage des lettres envoyées à tous les Supérieurs des maisons de la Société de Jésus dans les provinces qu'il devait traverser, pour qu'on le fît rebrousser chemin à son passage. Il apprit alors que Peiresc avait tant insisté auprès du général, le P. Vitelleschi, qu'il connaissait, et avait fait faire de si fortes représentations à Urbain VIII par son neveu le cardinal Barberini, que le Pape avait intercédé auprès de l'Empereur, pour le faire renoncer à avoir Kircher à Vienne, et qu'il avait été décidé qu'on le ferait venir à Rome. V. Brischar, *Athanasius Kircher*, p. 41-42.

nous apporte la première lettre de notre rabbin que deux choses : d'abord l'« infortune » dont il se plaint, — ce qui prouve, malgré les « faveurs » c'est-à-dire les libéralités dont il a été l'objet, qu'il n'avait guère d'autres ressources que son modeste traitement et certains accesssoires dont nous nous occuperons plus loin, et qu'il avait de lourdes charges de famille ; — ensuite, le fait que Peiresc le recevant chez lui et pour plus d'un jour, sans nul doute, à Aix, où il n'y avait point de Juifs, je le suppose bien, il fallut qu'il lui assurât, dans la maison même, les moyens de vivre sans transgresser la moindre de ses obligations religieuses. Cette réflexion donne lieu à un rapprochement involontaire avec ce qui a été souvent raconté de notre temps, et qui cause tant de surprise aux non initiés, de la condescendance de la reine Victoria envers le vénérable patriarche Sir Moses Montefiore, à qui elle permettait, lorsqu'il était son invité, de se faire servir à la table royale des mets préparés selon les rites israélites par un de ses propres serviteurs. Mais, comme l'a dit mon collaborateur, — sans penser, à coup sûr, que son expression s'appliquait d'une façon bien caractérisée à une circonstance qu'une grande partie de mes lecteurs sait n'être rien moins qu'un détail négligeable, — en fait de tolérance, Peiresc devançait son époque ; et les recommandations d'ordre tout particulier que dut faire à ses domestiques, pour la réception d'Azubi, l'illustre magistrat témoignent bien de cette bonté extrême, de cette affabilité que les douleurs physiques n'avaient pas le pouvoir d'altérer, et qui se lisaient sur sa figure en même temps que la finesse d'esprit, d'après un ou deux des nombreux portraits que nous avons de lui, si imparfaits qu'ils soient tous au dire de Gassendi [1].

1633. — Nous voyons pendant presque toute l'année suivante, d'après les lettres II et IV, Azubi s'employant activement pour Peiresc, tantôt à cette transcription qu'il lui fait faire des tables

[1] « Tota facie eximiam præ se comitatem, et affabilitatem tulit : quanquam nullus pictor ita foelix fuit, ut talem exhibuerit, qualis revera exstitit »... *Vita*, p. 208. — Dans la collection du Cabinet des Estampes, sur les quinze pièces environ qui sont inscrites comme portraits de Peiresc et qu'on peut rapporter à quatre ou cinq types différents, la seule gravure de Claude Mellan, faite pour orner l'édition originale et qui porte la date de 1637, mais qui est ajoutée à beaucoup d'exemplaires de la *Vita* de 1655, offre un caractère marqué de ressemblance ; on le trouve aussi dans la copie en réduction qui paraît en avoir été faite pour l'édition in-12 de 1651 et qui est signée, dans la pièce de la Bibliothèque Nationale, mais point dans la vignette du livre, « Gaywood, Londres, 1656 ». Le portrait par Van Dyck, gravé avec talent par L. Worsterman, mais pitoyablement par d'autres, représente un homme encore assez jeune et doit avoir été peint pendant le séjour de Peiresc à Rome. J'aimerais à savoir ce qu'est devenu le tableau original. Quant au buste qu'on voit au Louvre dans la salle des Houdon, d'après Caffieri, c'est un Peiresc tout à fait de convention, et, au point de vue historique, l'œuvre est absolument sans valeur.

astronomiques de Rabbi Immanuel, tantôt à la rédaction de mémoires sur des points d'archéologie sacrée pour l'éclaircissement desquels, sans doute, il demande avec instance que la carte de la Terre-Sainte publiée à Amsterdam lui soit procurée, tantôt à rassembler pour son protecteur les livres rares et les manuscrits en hébreu qu'il lui envoie, et à lui signaler, pour les manuscrits des Pentateuques arabe et samaritain qu'il possède déjà [1], les variantes qu'ils présentent par rapport aux textes canoniques ; il se fait même son mandataire pour les négociations parfois assez difficiles qui doivent le mettre en possession des objets d'antiquité profane destinés à enrichir son musée, et il se charge de lui faire tenir cette relation du vicaire de Mazan si abondante en expressions de piété chrétienne, dont il ne se scandalise nullement, lui dévot interprète de la loi de Moïse, ce qui n'est peut-être pas le moins curieux des traits de leur correspondance.

Mais les *iomîm nôrâîm*, les « jours redoutables » sont arrivés, et les devoirs pastoraux de Rabbi Schelomoh le réclament : il les accomplit en écrivant une *Kappara* de plus de quarante pages dont une « assistance nombreuse, honneur du Roi [2], souverain de tous les monarques, le Saint, béni soit-il », vient écouter dans « l'école » de Carpentras, les diverses parties, les deux jours du Roch-Haschana, dont l'un était un samedi, et le soir du Kipour : et il choisit pour thème le verset émouvant du Deutéronome (x, 12). « Et » maintenant, ô Israël ! ce que l'Eternel ton Dieu te demande » uniquement, c'est de révérer l'Eternel ton Dieu, de suivre en » tout ses voies, de l'aimer, de le servir de tout ton cœur et de » toute ton âme » [3].

Environ deux mois après, il se trouve à l'Ile-sur-Sorgue. Il y est venu assister à ses derniers moments l'un de ses amis les plus chers, Rabbi Hayim Juda Sègre, homme respecté et grand savant, fils de l'illustre rabbin feu Jacob Sègre, et qui rendit le dernier soupir le samedi à l'heure de la prière de l'après-midi ; le lende-

[1] Ces manuscrits avaient été envoyés à Peiresc, en 1629, par le religieux de l'ordre des Minimes, Théophile Minucci. V. *Vita*, p. 139.

[2] Proverbes, XIV, 28.

[3] בפרה שעשיתי בהיותי בכפר בק"ק קרפנ' יע"א בשני ימים של ראש השנה ושבת שבתום ולוז העשיר נשמת ה'ש'צ'ד' ליצירה ברוב עם הדרת מלך גלגלי הגלגלים הקדוש ברוך הוא.

Mss. D., II, 120-141. — Je donne ici du verset ועתה ישראל וכ' textuellement la traduction de mon respectable ami le grand rabbin Lazare Wogue ; le savant traducteur du Pentateuque, l'auteur de l'*Histoire de l'Exégèse biblique* n'a évidemment pas sans motif sérieux pris le commencement de la période affirmativement, et non interrogativement comme l'ont fait les Septante, saint Jérôme et Luther.

main dimanche 12 de Kislev à l'office du soir, il prononce un sermon en souvenir du défunt [1].

1634. — Tout au commencement de l'année d'après, le samedi néoménie de Schebat, sermon pour un mariage où l'époux avait répudié sa première femme [2].

Vers ce temps-là, les occupations d'Azubi paraissent avoir été nombreuses. Ce fut au point qu'à l'office des derniers jours de Pâque, il parla sur de simples notes, mentionnant en abrégé à défaut de loisir, dit-il, les points qu'il voulait mettre sous un nouveau jour, au lieu d'écrire son sermon entier à l'avance, ainsi qu'il en avait l'habitude comme nous l'avons vu [3]. Quelles pouvaient être les occupations dont il s'agit, en dehors de celles que lui donnait Peiresc, et de ses devoirs professionnels? Il y a dans mes manuscrits une page qui projète sur cette question une remarquable lumière. Elle montre que le rabbin de Carpentras remplissait à l'égard de ses fidèles, dans leurs transactions avec les chrétiens, un véritable rôle de tabellion, mais de tabellion en quelque sorte préparatoire, les obligations contractées devant témoins non juifs, en sa présence, étant ultérieurement sanctionnées par ses soins, suivant les formes juridiques. Et en effet, ce qu'on va lire a bien le caractère d'un simple *memorandum*. Voici, quoi qu'il en soit, ce que j'ai trouvé sur le recto de la feuille portant au verso l'inscription que j'ai reproduite plus haut [4].

Toute la partie droite est blanche, à l'exception des mots דרוש לחתן, (le marié en question étant, l'on s'en souvient, Rabbi Gad de Lunel).

A gauche, en beaucoup plus gros caractères, et disposé ainsi qu'il suit, on lit :

[1] דרוש להספד דרשתי בהמצאי בק״ק לישלאש יו״א על פטירת ידיד נפשי יוכ׳ החכם הנעלה כמוה״ר חיים יהודה סגרו נ״ע בן האלוף מיוחה״ר יעקב סגרו ז״ל נפטר ביום ש״ק בשעת המנחה והרשתי בכיל שנותרתי יום ב׳ י״ב בטבו ה׳ש׳צ׳ד׳ ליצירה.

Ibid., II, 226.

[2] דרוש שהרשתי על חתן אשר גרש אשתו ראשונה ונשא אשה אחרת ביום שב׳ק ד׳ח שבט ה׳ש׳צ׳ד׳.

Ibid., II, 150 *b*.

[3] נתח שהרשתי בינים האחרונים של פסח הש״צד אשר לאפס פנאי אינו כותב כי אם ראשי פרקים מהחדושים שהרשתי

Ibid., II, 185. — Comme ce sermon offre autant de développements que tous les autres, il m'a fallu considérer אינו comme mis pour לא היה. Car autrement, et en prenant cet intitulé à la lettre et le verbe strictement au présent, il faudrait croire que le prédicateur parlait chaque fois d'abondance et transcrivait ensuite de mémoire ce qu'il avait dit, chose que l'examen d'ensemble de ses manuscrits rend tout à fait invraisemblable.

[4] Page 116, note 2.

פֿראנשי בארוֹנן
לויון בויאס
בושה כהן
גאן ויזקיאי גורדאן

ביאיר גיליאנל מיזראן
י׳ מצ׳ שנתן אליו בעד
יהונתן

תתנית פרעון יהונתן

יחזיר אליו תתנית מארגין
גאנין הערר ויעירבה אי יכשה
אליו ביאיר שהוה פרוע נתנו׳

פירדין בוגיר ואוריאש רוֹדיליֹן
קבל חלקו מבּ מצ׳ והוא חייב
באחריות ואם יקבל יותר ניתנו׳
יהיה בחצאין

Ce que je traduis, sauf les contradictions auxquelles je m'attends bien et sur lesquelles je ne chercherai pas à anticiper :

Franci (s) Baronin,
Lauren Boutau,
Moïse Cohen,
Jean et Miquiau Jourdan.

Déclaration de Guillaume(t) Morand, de 17 écus qu'il (?) lui a donnés pour compte de Jonathan.

La signature d'acquit [donnée par] Jonathan.

Il (?) lui rapportera la signature de Margon Janin [1] de la ville de Menerbe [2], ou il lui fera une déclaration comme quoi il a été payé par le susdit.

Féron Baugier et Urias Roudèliu a (*sic*) reçu sa part de 22 écus et il est tenu d'en donner caution et, s'il reçoit davantage du susnommé (?), ce sera à partager par moitié.

[1] Mes recherches pour savoir s'il y avait, à l'époque, un fonctionnaire d'un ordre quelconque ayant le titre de *Janin*, ou tout autre correspondant à l'hébreu גאנין. sont demeurées infructueuses ; mais je persiste à penser que ce deuxième nom n'est pas un nom propre, qui exigerait à la suite, au lieu de l'état construit, l'ablatif de la question *Unde :* מיצר.

[2] Commune de 1.418 habitants qui fait partie aujourd'hui de l'arrondissement d'Apt, canton de Bonnieux ; mais ceux qui ont eu l'occasion de parcourir l'*Histoire de Provence* de César de Nostredame, savent qu'au temps de la Ligue, Meuerbe était une place assez importante pour qu'il fallût en faire le siège en règle.

On voit donc que si Salomon Azubi n'était pas lui-même, comme le copiste des Tables astronomiques dont il parle, « un peu dans les affaires », — et cependant ses remerciments de la lettre IV, pour le gain de son procès, feraient croire tout l'opposé, — les affaires de ses coreligionnaires devaient parfois exiger beaucoup de son temps et de ses soins.

Vers la fin de juillet, il eut à consacrer successivement deux unions et à adresser aux fiancés, le samedi précédent, les allocutions habituelles, la première à un nommé Aser Vidal : on lisait ce jour-là la section *Vâethhanan* [1] ; la seconde, préparée pour un des jeunes rabbins ses adjoints, Sémaḥ Dalpuget [2], fut, en raison de cette circonstance, l'objet de sa sollicitude particulière : pour faire honneur à son disciple, il la commença par la récitation d'un acrostiche composé à l'intention du futur [3].

JULES DUKAS.

(*A suivre.*)

[1] דרוש שדרשתי בנשואי אשרו וידאל פר' ואתחנן נשנת ש"צד
Mss. D., II, 171 *a*.

[2] דרוש לחתן עשיתיו בעד תלמידי צנח דלפוגיט
Ibid., 177 *b*.

[3] Cette pièce, que je trouve, dans l'ensemble, inférieure à celle du même genre du temps de la jeunesse de l'auteur dont j'ai dit quelques mots, est d'un mètre tout différent, qui n'est pas non plus celui du morceau placé en tête des mss. G. Ici les vingt-six vers ne sont point monorimes, mais les hémistiches riment entre eux. Le texte a en marge plusieurs variantes de la main du poète. Il y a un vers surabondant, à part lequel l'acrostiche donne le nom d'Azubi sous la forme אני שלמה בכנ"הר יהודה אזובי חזק. Il se termine par une invocation au Très-Haut pour qu'il bénisse le fiancé, afin que celui-ci soit témoin de la splendeur prédite par Isaïe (la reconstruction du Temple) ; pour qu'il se souvienne en faveur des fidèles des mérites de leurs ancêtres justes et pieux et les sauve du péché ; pour qu'il accueille leurs prières, et qu'il envoie enfin le Messie pour la Résurrection (ou « parmi les hommes », מתים ayant on le sait, un double sens).

תתנ' תברך אל עליה — ויזכה לחזות נועם ישיה
זכות הורים קדושים ורחסידים — זכור כי' ופדנ' מכשברים
קשוב נא את תפלתינ' אלהים — ושלח לנ' נשיח לו במתים

LES JUIFS DE METZ

ET LA VILLE DE VERDUN EN 1748

Nous nous proposons de raconter, dans ce qui suit, un incident curieux de l'histoire des Juifs de Metz, au XVIII[e] siècle. Il est relaté dans les pièces suivantes qui se trouvent en manuscrit aux archives municipales de Verdun [1].

1° Requête présentée en 1748 par la communauté des Juifs de Metz pour avoir le droit de s'établir à Verdun et d'y commercer.

2° Réponse de la ville de Verdun et de celles des trois principales corporations.

3° Lettre de l'Intendant de Metz du 9 juin 1745, permettant d'arrêter les Juifs qui chercheraient à trafiquer à Verdun.

A ces pièces est joint un exemplaire imprimé d'un arrêt du conseil d'Etat du 20 février 1731, dont il sera question plus loin [2].

Toutes ces pièces se rapportent à un litige entre les Juifs de

[1] Nous remercions M. Dommartin, greffier de la justice de paix de Verdun, qui a bien voulu nous signaler l'existence de ces pièces.

[2] Cette pièce a le titre suivant : « Arrest du Conseil d'Etat du Roi, du 20 février 1731, qui casse deux arrests rendus au Parlement de Dijon, les 22 juin 1721 et 29 juillet 1730... Paris, imprimerie royale. » Voici le résumé de la pièce : Par lettres-patentes de juin 1723, les Juifs Portugais domiciliés dans la généralité de Bordeaux et d'Auch furent autorisés à y demeurer, vivre, trafiquer et négocier, au même titre que tous les sujets du Roi. Le Parlement de Dijon, s'appuyant sur ces lettres-patentes, rendit successivement en 1724 et 1729 deux arrêts dont le premier permit aux nommés Saine Roger, David Ranez et Joseph de Saint-Paul, et le second aux nommés Lange Mossé, David Petit et Jacob Dalpugé, tous commerçants établis à Bordeaux, de commercer pendant un mois de chaque année dans toutes les villes, bourgs et lieux de son ressort. A la suite des réclamations présentées par les commerçants de Dijon, et pour empêcher, à l'avenir, l'extension des privilèges accordés aux Juifs, le Roy, estant en son Conseil, ordonne que les lettres-patentes de 1723 soient exécutées selon leur forme et teneur, casse et annulle les deux arrêts du Parlement de Dijon, lui interdit d'en rendre de semblables à l'avenir et défend aux Juifs de commercer dans aucune ville autre que celles où ils sont domiciliés.

Metz et certains corps de métiers de Verdun. Ceux-ci ne voulaient pas permettre aux Juifs de Metz de venir faire des affaires à Verdun, et, sur leurs instances, M. de Watronville, subdélégué de l'Intendant, leur interdit, en 1744, l'entrée de Verdun [1]. La communauté de Metz réclama, tout de suite probablement, contre cette mesure auprès de l'intendant, qui en référa à son subdélégué mais celui-ci sans doute sut faire valoir assez de raisons auprès de son supérieur pour obtenir son approbation. Cette approbation fut accordée en 1745, comme il résulte de la pièce ci-dessous.

Copie de la lettre ecritte le 9 juin 1745 par Monsieur l'Intendant à M. Watronville, subdélégué à Verdun.

J'ay reçu M. la lettre que vous auez pris la peine de m'ecrire le 5 de ce mois, pour me rendre compte du placet qui l'accompagne de la Commuuauté des Juifs de Metz qui se plaint des Ordres qui ont été donnés pour empêcher que les Juifs ne séjournent à Verdun. Il est certain que cette nation ne peut ny ne doit y vendre ny achetter. Aiusy lorsque quelque Juif sera trouvé dans le Cas de faire l'un ou l'autre de ces Commerces, vous pourrez le faire arrêter en vertu de cette Lettre qui vous servira de pouvoir en m'en informant sur le champ.

Je suis etc : (Signé :) De Creil. Pour copie : Watronville.

En 1748, la communauté des Juifs de Metz demanda de nouveau avec instance le rappel de la mesure. Sa requête fut transmise par l'intendant au subdélégué, pour être communiquée aux différents corps de métiers et au conseil des échevins de Verdun, qui devaient donner leur avis. Nos documents renferment les réponses de trois corporations, celles des marchands, des tailleurs d'habits et des orfèvres, et celle de la municipalité.

Il ressort de la première pièce que, depuis l'annexion des trois évêchés à la France, en 1559 [2], les Juifs de Metz entraient à Ver-

[1] « Au commencement de 1744, un Juif de Metz, ayant séjourné trois jours à Verdun, en fut chassé sur les ordres de M. de Watronville subdélégué de l'Intendant. » *Notes sur les Archives de l'Hôtel de Ville de Verdun*, par Charles Buvignier, Metz, 1855.

[2] Avant cette date, selon M. Ch. Buvignier (*ibid.*), les israélites n'avaient jamais pu obtenir non seulement de résider à Verdun mais même de traverser la ville. L'intolérance religieuse autant que l'opposition des divers corps de métiers leur en fermait les portes. Il est vrai qu'un des rabbins commentateurs du Talmud au XII[e] siècle se nomme Rabbi Isaac, de Verdun, mais rien ne nous permet d'affirmer que ce soit plutôt Verdun sur la Meuse, que Verdun sur la Garonne ou Verdun sur le Doubs. L'historien Wassebourg (*Antiquitez de la Gaule Belgique*, Paris, 1549, in-fol., tom. II ; F. CCCCLXXXI, p. 1) raconte qu'en 1433, au concile de Bâle, le chanoine Guillaume Chaney, député par le chapitre et la ville de Verdun, demanda, pour

dun et dans les autres localités du pays verdunois et y faisaient le commerce sans être inquiétés. C'est sur cette tolérance et sur des lettres-patentes des rois Henri IV, Louis XIII, Louis XIV et Louis XV, que les Juifs de la requête se fondent pour demander l'annulation de l'arrêté rendu contre eux.

Nous n'avons rien de spécial à dire des arguments invoqués de part et d'autres. Les Juifs, outre des lettres-patentes plus ou moins favorables à leur cause, invoquent les principes de droit commun et les bonnes règles d'administration et d'économie sociale. Les marchands leur répondent par les arguments sur lesquels s'appuyait le monopole à cette époque et surtout par des injures.

Voici la première pièce de cette série de documents :

Requête des Juifs.

A Monseigneur le marquis de Creil, conseiller d'Etat, intendant de la généralité de Metz et pays adjacents [1].

Monseigneur,

La Communauté des Juifs de cette ville représente à Votre Grandeur qu'ils y sont établis par Lettres patentes de nos rois Henri IV, Louis XIII, Louis XIV et Louis XV glorieusement régnant, qui tous les ont adoptés au nombre de leurs sujets, avec cette différence qu'ils ne peuvent posséder d'autres immeubles que quelques maisons dans leur rue, pour leur habitation, ni exercer aucuns arts et métiers.

Tout étant borné à leur égard à tenir la banque ou prest d'argent, faire commerce, vendre et débiter toutes sortes de marchandises de quincaillerie, mercerie et autres de cette espèce. De sorte qu'ils n'ont pour toute ressource que leur industrie dans le cambiage et le négoce, soit dans cette ville, soit dans les autres du royaume et singulièrement de cette généralité; ce qui n'empêche pas qu'ils ne contribuent aux charges ordinaires et extraordinaires de l'Etat, et, comme Votre Grandeur le sait, beaucoup plus que les autres sujets, proportion gardée.

relever la situation financière de cette ville, l'autorisation d'y admettre une colonie israélite, « laquelle (ville), dit-il, par le moyen d'eulx pourroit retourner en grande opulence et richesse, comme sont à présent Romme, Bononge Auignou et autres citez de la chrestienté ». « Cette demande, ajoute-il, fut agitée et traictee, puis rejectee et refusee bien rigoureusement. » Ainsi jusqu'en 1559, l'accès de Verdun resta interdit aux Juifs. Cependant, selon M. Buvignier (*ibid.*), ils y faisaient un commerce considérable, mais par mandataires, comme on peut s'en convaincre, d'après les anciennes minutes des études de notaires de Verdun.

[1] Cette pièce n'est pas datée ; mais la requête des échevins qui la mentionne lui donne la date du 4 novembre 1748.

Il leur seroit absolument impossible d'y satisfaire et de subsister, s'il ne leur étoit pas permis de continuer, comme ils ont fait jusqu'à présent, tant à Metz qu'ailleurs, la vente et le débit de toutes sortes d'effets. Aussi personne n'avait pensé, jusqu'à présent, à donner atteinte à la liberté que nos rois leur ont donnée et dont ils ont usé partout depuis leur établissement.

Cependant, au préjudice de leur possession de plus de cent cinquante ans, les chaussetiers et fripiers de la ville de Verdun se sont avisés de vouloir les en empêcher, et, comme ils ne le pouvaient par les voies ordinaires de la justice, ils en ont pris une indirecte en s'adressant au sieur de Watronville, subdélégué de Votre Grandeur, dans cette dernière ville, dont ils ont surpris la religion au point de l'engager à empêcher les Juifs d'y rester pour vaquer à leurs affaires et de les obliger à en sortir presqu'aussitôt qu'ils y sont arrivés par les ordres qu'il leur en fait donner par des cavaliers de la maréchaussée qu'il leur dépêche.

C'est, Monseigneur, ce qui oblige les supliants de recourir à la justice et à l'équité de Votre Grandeur, pour qu'il lui plaise d'y pourvoir et de faire cesser de son autorité un abus aussy contraire à toutes les règles, capable, par le mauvais exemple, de détruire la volonté de nos Rois et de causer la ruine totale de la Judée.

Les supliants se rendent justice : ils savent qu'il ne leur est pas permis de se former des établissements ni de domiciles permanents dans aucune autre ville de la généralité que celle de Metz, à moins d'une permission expresse de Sa Majesté et de nouvelles Lettres patentes ; qu'ils ne peuvent pas plus y tenir des magazins ni des entrepôts de marchandises au préjudice des différents Corps de marchands et des autres arts et métiers qui y sont établis ; aussy n'y ont-ils jamais pensé. Mais s'ils sont sujets du Roi, on ne peut leur ôter la liberté qu'ont tous les autres d'entrer dans toutes les villes du royaume indistinctement et d'y séjourner autant de temps qu'il leur faut et que l'exigent d'eux leurs affaires particulières, ce qu'on ne refuse pas aux étrangers, à moins qu'il n'y ait des raisons d'État pour les en empêcher.

Les Juifs, comme tout autre sujet, sont souvent dans la nécessité de s'absenter et d'aller dans d'autres villes, soit pour raison de leur commerce et cambiage, compter et se régler avec leurs correspondants, soit pour recouvrer ce qui peut leur être dû ou payer ce qu'ils doivent eux-mêmes et solder leurs comptes courrants, soit pour suivre les procès qu'on leur suscite plus qu'à tous autres, soit, enfin, pour affaires particulières qui peuvent les y retenir ; il est donc de la dernière injustice de les en éloigner et de les empêcher d'y vaquer.

Rien ne peut les empêcher, pendant le temps de leur séjour, d'y acheter ce qu'ils jugeront à propos, même d'y faire des marchés par une suite de commerce qui ne peut leur être interdit, puisqu'il

a plu à nos rois de leur en accorder la liberté à laquelle ils sont bornés.

Les chaussetiers et fripiers de Verdun ne peuvent s'y opposer non plus qu'aucun autre Corps de métier, et s'ils le font, ce ne peut être que dans des vues condamnables, pour se rendre seuls maîtres de leurs professions et d'établir un monopole au préjudice du public.

Les chaussetiers ont pour eux la façon des marchandises qu'ils sont en droit de débiter; les fripiers ont l'achat et la vente.

Les Juifs n'ont rien entrepris et n'entreprendront jamais rien contre les chaussetiers; ils ne peuvent et ne savent donner la façon à aucune des marchandises de leur objet, et si quelqu'un d'entre eux s'y immissait, les suppliants déclarent qu'ils l'abondonnent à toute la sévérité des lois.

A l'égard des fripiers, ils pensent, s'ils sont en Corps avec des Statuts et attours dans les règles, avoir le débit exclusif, mais non l'achat qui est permis à tout le monde, pour toutes sortes d'effets, ni les veutes sans boutiques ni magazins et qui se font de la main à la main.

C'est cependant ce qu'ils veulent interdire aux Juifs et tout séjour dans la ville de Verdun, en faisant entendre qu'ils y achèteroient toutes sortes d'effets, principalement des officiers qui y passent en revenant de l'armée et qui s'y défont de leurs équipages ou de partie d'yceux, et qui ne peut leur être défendu; tout le monde, encore un coup, est maître d'acheter ce qui bon lui semble.

S'il en était autrement, la voie serait ouverte au monopole contre l'intérêt publiq et celui des particuliers. Si les chaussetiers et fripiers de Verdun étaient seuls en droit d'y acheter, ils mettraient tels prix qu'ils aviseraient à ce qui se mettrait en vente et forceraient l'officier, comme toute autre personne, à leur abandonner leurs effets pour ce qu'ils voudraient, chose intolérable et qu'on ne peut autoriser au préjudice de l'intérêt et de la liberté publique.

Ceux qui envient aux Juifs leur petit commerce ne sont conduits que par leur avidité toujours oposée au bon ordre. Si les particuliers qui ont quelque chose a vendre ou à acheter s'adressent aux Juifs, ce n'est pas certainement dans l'idée de les préférer à d'autres. Le seul avantage qu'ils y trouvent les y détermine et, en cela, on ne doit considerer que ce qui est plus utile au général, qui marche toujours, et en toutes choses, avant le particulier.

C'est pour toutes ces considérations qu'aucune ville de la généralité ne s'est avisée de se plaindre du commerce que les Juifs y ont fait; ils n'ont jamais entrepris sur le droit des Corps des particuliers et, s'ils le faisaient, il y a des voies assurées pour les en punir. Il en serait de même, s'ils manquaient de satisfaire aux droits qui peuvent être dus soit au Roy, soit aux villes; aucune n'en a porté de plainte, ni d'aucune autre contravention de leur part; s'ils en commettent on peut les réprimer.

Enfin, ils sont sujets du Roy, autorisés à commercer comme tous

les autres; c'est l'unique privilège qui leur est accordé et le seul moyen qu'ils ont pour subsister et payer les charges qui leur sont imposées. Si on les en privait, ce serait les réduire à la dernière misère et les obliger à quitter leur établissement ou à faire pir. Mais ils n'en ont rien à craindre, on ne peut leur ôter ce que nos rois leur ont accordé, ni leur refuser ce qui est libre aux plus étrangers du royaume et à toutes les Nations, comme une suite du droit naturel et des gens.

C'est, Monseigneur, ce qui fait espérer à la Communauté des Juifs de Metz qu'il plaira à Votre Grandeur de leur continuer sa protection, en conséquence, permettre aux Juifs de faire leur séjour et leur commerce ordinaire dans la ville de Verdun, comme dans toutes les autres de la généralité, avec deffense au sieur de Watrouville et à tous autres, de plus les inquietter ou troubler à ce sujet, et tous continueront leurs vœux pour la santé et la prospérité de Votre Grandeur.

En marge : Renvoyé au sieur de Watronville, notre subdélégué, pour communiquer aux M^es^ des différents Corps d'arts et métiers et aux officiers de l'hôtel de ville de Verdun, qui y fourniront incessamment des réponses pour nous en être rendu compte par le sieur de Watronville avec son avis.

Fait à Verdun, ce 4 novembre 1748.

Signé : De Creil.

Conformément à la demande de M. de Creil, les différents corps intéressés firent connaître leur avis sur la demande des Juifs. Nous donnons ici la plus intéressante des trois réponses qui lui furent faites.

Réponse des marchands.

Les maîtres jurez, Gardes, Sindic, Corps et Communauté des marchands drapiers et merciers des ville et faubourgs de Verdun, qui, en conséquence de l'ordonnance de Monseigneur l'Intendant, du quatre du présent mois de novembre, étant en tête de la requeste à luy présentée par la Communauté des Juifs de la ville de Metz, ont eu communication la ditte requeste pour y fournir des réponses.

Observant qu'il y a lieu d'être indigné de l'audace que lesdits Juifs font paraître par laditte requeste.

1° Cette portion de ce peuple dispersé, qui n'est adopté par aucune nation, ne feint pas, dans tout le contexte de cette requette, de s'identifier, pour ainsi dire, et de se metre au niveau des vrays sujets du Roy et des naturels françois.

2° Comme l'aveuglement est leur partage et qu'ils n'ont d'autre guide qu'une avidité afreuse, ils s'offusquent dans leur idée, jusqu'au point de prétendre qu'à Verdun, comme par toutes les villes

du royaume, et singulièrement dans celles de la généralité de Metz, tout objet, toute matière, tout aspect de commerce et de négoce leur est permis.

Selon eux, ils peuvent s'y ériger en cambistes, c'est-à-dire y faire la banque générale.

Ils peuvent y vendre et débitter touttes sortes de marchandises, de quinquallerie, merserie et de touttes sortes d'effets, c'est pourquoy ils ne s'en donnent aucunes bornes.

Ils ont si peur de s'en donner, que pour avoir une carrière absolüe, ils ont le front d'avancer qu'ils ont droit de séjourner à Verdun autant de temps, disent-ils, que l'exigent leurs affaires, c'est-à-dire aussi longtemps, aussi souvent et en tel nombre qu'ils voudront.

Que rien ne peut les empêcher, pendant leur séjour, de faire des prêts d'argent, d'achepter, de faire des traités, des marchez avec quiconque, et non seulement des ventes de la main à la main, mais touttes sortes d'entreprises qui regardent le négoce ; que les particuliers qui ont à vendre ou à achepter peuvent s'adresser à eux.

Tout ce à quoy ils se restreignent est de ne rien fabriquer et de n'avoir à Verdun ny magazin, ni boutique ouverte.

3° Ils s'émancipent jusqu'au point de se plaindre ouvertement et nomément, dans cette requette, de Monsieur de Watronville, votre subdélégué ; de pareilles plaintes forment pour luy le plus beau et le plus pur des éloges.

4° Ils ont l'arrogance de conclure à ce qu'il leur fût permis de faire leur séjour et leur commerce ordinaire dans la ville de Verdun comme dans touttes les autres de la généralité, avec deffense audit sieur de Watronville et à tous autres de les inquietter ou troubler à ce sujet.

5° Enfin, ce qu'il y a de plus singulier et de plus monstrueux, c'est que la licence qu'ils veullent empretter, ils la qualifient de liberté de commerce que nos Roys, disent-ils, leur ont accordée, tant à Metz qu'ailleurs, et ils ont l'impudence de s'écrier que telle est la volonté de nos Roys.

La volonté de nos Roys est tracée dans l'histoire, dans les lettres-patentes et les arrêts du Conseil; pour confondre les Juifs et les convaincre d'une grossière imposture, il n'y a qu'à puizer dans ces trois sources.

Dagobert fut le premier de nos Roys qui, par un édit de l'an 633, chassa les Juifs du royaume. Ces expulsions ayant été réitérées sous plusieurs *reignes*, enfin, Charles Six, par ses lettres-patentes du 17 septembre 1394, les bannit à perpétuité de ses Etats et leur fit deffense d'y demeurer à peine de la vie.

Ils se retirèrent dans les pays voisins et principalement en Allemagne.

Plusieurs familles s'établirent dans la ville de Metz: cette ville auoit été autrefois à la France et capitale du royaume d'Austrasie.

Les Empereurs l'avoient depuis usurpée et rendüe libre, comme les autres villes impérialles ; cela y facilita aux Juifs leur établissement. Henry II la reprit, en 1552, et par le traité de Munster, en 1648, elle fut réunie incommutablement à la couronne. Nos Roys y ont effectivement toléré les Juifs qu'ils y trouvèrent établis, mais cette tolérance ne fut pas générale, elle fut réduite à un certain nombre de familles.

Ce n'a donc été qu'à titre de simple tolérance que les Juifs ont été soufferts à Metz, cantonnez dans une rue et mis à l'écart.

De là, il faut conclure que les Juifs s'oublient beaucoup lorsqu'ils ont l'audace, eux, qui sont étrangers et qui forment une nation étrangère, de se metre au rang de sujets naturels français.

Il n'en a pas été de même à Verdun qu'à Metz. Nos murs n'ont jamais voulu renfermer ny schismatiques ni hérétiques et, à l'égard des Juifs en particulier, nous sommes ici dans le droit public et commun du royaume. La prohibition générale portée contre les Juifs par les lettres-patentes de Charles Six subsiste en son entier ; cette prohibition est sous peine de vie. Voilà, au vray, quelle est pour Verdun, vis-à-vis les Juifs, la volonté de nos Roys.

Cette volonté si sacrée, et que les Juifs ont l'affectation de méconnaître, est encore marquée par plusieurs autres diplômes, mais pour trancher court, les marchands se borneront, à un arrest du Conseil d'Etat du Roy, du 20 février 1731. Voici ce qui y a donné lieu :

Par lettres patentes données au mois de janvier 1723, le Roy, pour les causes y contenues, permit aux Juifs portugais résidents, établis et domiciliés dans l'étendüe des généralités de Bordeaux et d'Ausch, d'y demeurer, vivre, trafiquer et négocier, ainsi que font les sujets naturels du Roy.

Ces lettres patentes présentent d'abord une réflexion qui écarte bien au loing les veües des Juifs de Metz. En effet, ces Juifs portugois étoient résidents, établis et domiciliés dans l'étendue des généralitez de Bordeaux et d'Ausch, sans doutte en vertu d'une permission émanée du Roy. Néanmoins, tous ces résidents, établis et domiciliés qu'ils étaient dans ces deux généralités, pour y fabriquer, il leur a fallu des lettres patentes ; ors les Juifs de Metz n'en ont point pour Verdun.

Sur le fondement de ces lettres patentes, le parlement de Dijon rendit un premier arrest, le 22 juin 1724, par lequel il permit à cinq juifs, résidents à Bordeaux, de trafiquer, vendre et négocier, pendant un mois de chaque saison de l'année, dans toutes les villes, bourgs et lieux du ressort dudit parlement de Dijon.

Par un second arrest, du 22 juillet 1730, le même parlement de Dijon accorda pareille permission à trois autres juifs établis à Bordeaux.

Cet arrest du Conseil du 20 février 1731 s'explique ainsy contre ces deux arrêts de Dijon :

Attendu que des dispositions portées par ces deux arrêts sont con-

traires auxdittes lettres patentes, en accordant aux Juifs domiciliés dans l'étendue des généralitez de Bordeaux et d'Ausch des privélèges plus étendus que ceux qui y sont contenus, et que, si ces dispositions subsistaient, elles causeraient un prejudice considérable au commerce non seulement aux marchands des différentes villes et lieux de la province de Bourgogne, mais encore de ceux établis dans les autres villes et lieux du royaume où lesdits Juifs pourroient prétendre de jouir des mêmes privélèges ; à quoy Sa Majesté désirant pourvoir et expliquer plus précisément ses intentions, veu les mémoires présentez par les marchands de la ville de Dijon ; ensemble l'avis des députes du commerce ;

Le Roy étant en son Conseil, a ordonné et ordonne que lesdittes lettres patentes, du mois de juin 1723, seroient exécutées selon leur forme et teneur. En conséquence, a cassé et annullé, casse et annulle lesdits deux arrêts du Parlement de Dijon, des 22 juin 1725 et 29 juillet 1730 ; fait Sa Majesté deffense audit Parlement d'en rendre des semblables à l'avenir et aux Juifs de trafiquer, vendre et débiter des marchandises dans aulcunes villes et lieux du royaume outre que celles où ils sont domiciliés conformément auxdittes lettres patentes ;

Enjoint Sa Majesté aux sieurs intendants et commissaires départis pour l'exécution dans les provinces et généralitez du Royaume de tenir la main à l'exécution du présent arrest, etc.

Cette loi est si claire, si nette et si précise qu'elle n'a pas besoin de commentaire ; elle est fondée sur le grand principe que les privélèges et les grâces ne s'étendent pas ni d'une personne à une autre personne, ni d'un lieu à un autre lieu. Cet arrest du Conseil porte que les Juifs ne peuvent trafiquer que dans les endroits où ils sont établis, par tettres patentes ; ors, ils n'en ont point pour Verdun, par conséquent tout négoce, tout séjour, leur doit être interdit.

Cet arrest du Conseil, rendu sur l'avis des députez du commerce, porte encore que ces sortes d'entreprises des Juifs dans les villes pour lesquelles il n'ont point de lettres patentes, causent un préjudice considérable au commerce de ces villes, et le Roy ne veut pas que ce préjudice soit porté.

Ainsi de quel œuil doit-on regarder les Juifs ? quel excès de hardiesse de leur part, de réclamer aussy fort, contre vérité, la volonté du Roy.

C'est cette volonté du Roy que Monsieur de Watronville, votre subdélégué, a voulu faire exécuter à Verdun par les Juifs. Le zèle de votre subdélégué pour le bon ordre et pour la manutention des ordonnances, et sa vigilance contre touttes sortes d'infractions ne lui permettaient pas d'en agir autrement.

Les Juifs, cependant traittent son procédé d'un abus contraire à touttes les règles, capable, ajoutent-ils, par le mauvois exemple, de détruire la volonte de nos Roys et de causer la ruine totale de la Judée. Peut-on pousser plus loing l'irrévérence ?

L'arrest du Conseil du 20 février 1731, qu'on vient de rapporter, étant combiné avec la requette des Juifs de Metz, montre combien peu les Juifs sont soumis et combien peu ils respectent l'authorité souveraine. Mais sous l'azile de cette authorité, et par les traits qu'elle a formés, il est facile de réfutter en peu de mots la requette des Juifs.

1° Ils en imposent lorsqu'ils avancent qu'ils peuvent commercer dans touttes les villes, et surtout dans celles de la généralité. Ils sont confinés à Metz et ils ne peuvent s'étendre ailleurs. Aucune ville ne les souhaite et il n'y en a point qui soit moins disposée à les souffrir que Verdun.

2° S'ils veullent être cambistes, qu'ils fassent leur cambiage à Metz; ils n'ont pas le droit de le venir faire à Verdun.

3° Sans respect, sans discrétion, ils prétendent avoir, à Verdun, la liberté indéfinie de toutte sorte de commerce, à l'exception seulement de tenir magazin et boutique ouuerte. La liberté qu'ils auroient d'aller de maisons en maisons pour y achepter, pour y vendre, pour y faire de gros et menus marchez, rendroit bientost les magazins des marchands inutiles et leurs boutiques désertes et les marchands se trouveraient bientost sans commerce et sans fortune.

Néanmoins on sçoit combien le Corps des marchands à Verdun est obéré, il doit plus de (le chiffre manque).

Non seulement touttes les familles des marchands de Verdun seroient ruinées, mais dans les besoins de l'Etat, il ne leur serait plus possible de subvenir aux taxes et impositions.

4° On sçoit combien le séjour des Juifs dans une ville est dangereux et pernicieux, soit pour les prêts d'argent, soit par rapport aux enfans, domestiques et ouvriers; l'intérêt public s'y oppose et l'intérêt du particulier. De leur séjour il en résulterait mille inconvénients.

5° C'est en vain qu'ils reppettent si souvent, dans leur requette, qu'il est permis par le droit naturel et des gens à un chacun d'achepter. Cela est bon quant aux achapts que chacun est nécessité de faire pour ses besoins personnels, mais le trafic qui consiste à achepter pour vendre est interdit par les lois générales et par les différents statuts des corps à ceux qui n'ont pas droit de commercer. Ors, le droit de commercer n'est point attribué, en France et à Verdun, aux Juifs.

6° Les marchands sont bornez; chaque art, chaque métier, est borné aussi à son objet particulier. Si on ne réprimoit les Juifs, ils feraient, à Verdun, tout ce que peuvent faire les marchands; ils feroient encore plus, ils pourroient vendre tout ce que les artisans fournissent, ils seroient pour la vente et pour l'achapt, autant que les marchands et les artisans ensemble. Comment une nation étrangère oze-t-elle tenter de s'attribuer pareilles prérogatives au préjudice des vrays subjets du Roy?

7° Vit-on jamais indécence plus choquante que celle que font paroître les Juifs en disant, dans leur requette, que ceux qui envient aux Juifs leur petit commerce, ne sont conduits que par leur avidité toujours opposée au bon ordre. Si les particuliers qui ont quelque chose à achepter ou à vendre s'addressent aux Juifs, disent-ils, ce n'est pas dans l'idée de les préférer à d'autres, le seul avantage qu'ils y trouuent les y détermine et, en cela, on doit considérer, continuent-ils, ce qui est le plus utile au général, qui marche toujours et en touttes choses avant le particulier.

Les Juifs prouvent combien ils sont dénués de pudeur en reprochant aux autres la cupidité qui fait le caractère particulier de la Judée. Mais c'est sans fondement qu'ils réclament l'intérest général. On frémit de voir les Juifs employer ce moyen ; ce sont des sangsues qui n'ont point d'autre substance que celle qu'ils arrachent du général et du particulier, et, pour leur imposer silence, il suffit de leur retracer une seconde fois ce qui, sur l'avis des depputez du commerce, est retenu dans l'arrêt du Conseil du 20 février 1731. On y voit que permettre aux Juifs d'achepter, vendre et négocier dans d'autres villes que celles où ils sont fixés, ce seroit ôter le commerce aux François, le donner aux Juifs et porter un préjudice considérable aux vrays et fidèles sujets du Roy. Les Juifs, expulsés de la Bohême, refluent où ils peuvent. A Metz même, ils s'embarrassent par leur nombre ; on voit que leur dessein est d'empietter et d'envahir Verdun et toutte la généralité, qui bientost ne seroit pas assez spacieuse pour eux, et loing que le bon ordre et l'intérest public mintient (militent ?) en leur faveur, au contraire, le bien de la nation, l'interêt des sujets, le bon ordre et une saine prévoyance s'arment pour les écarter.

8e On aurait peine à le croire si on ne le lisait dans leur requette : pour qu'ils ne soient pas misérables, ils veullent que tous les commerçants et tous les artissans de Verdun tombent dans la misère, sans quoy, disent-ils, en finissant leur requette, nous serons obligés de quitter notre établissement ou à faire pire. Ces lamentations déplacées, ces menaces malsonnantes et injurieuses à la bonté du Roy et à Sa Majesté, mérite d'être secrètement (lisez sévèrement) réprimez.

En tous cas, il est toujours vray de dire, quant à Verdun, ils sont barrez, exclus et expulsez de tout commerce et de tout séjour, par les lettres patentes de Charles Six, à peine de la vie, et, en se fixant à la dernière émanation de l'authorité royale, par l'arrest du Conseil du 20 février 1731, toutte vente, achapt et commerce leur y sont prohibez.

C'est pourquoy les marchands concluent à ce que tout commerce et séjour de la ville de Verdun soient deffendus aux Juifs ; c'est ce que les marchands espèrent de la justice de Monseigneur l'intendant.

Fait à Verdun, ce vingt novembre mil sept cent quarante-huit.

(*Signé :*) Hallot, avocat dudit Corps et Communauté des Marchands.

La *réponse des tailleurs d'habits et fripiers* est, à peu près conçue dans les mêmes termes. Les tailleurs et fripiers aussi regardent les Juifs comme « une nation errante et dispersée », comme « étrangers et sans pays »; les prétentions des Juifs comme « marquées à des traits qui caractérisent leur passion dominante, l'avidité »; eux aussi font appel à l'arrêt du roi du 20 février 1731, et ils concluent comme suit :

Tout s'élève contre cette prétention des Juifs ; elle blesse tous les droits des particuliers et du public, elle forme un attentat direct aux ordonnances et à l'arrêt du Conseil d'Etat du Roy du 20 février 1731.

1° Les arts et métiers tomberaient si les Juifs avaient la liberté indéfinie de la vente et de l'achat, en un mot le commerce des marchandises de toute espèce. Ils réuniraient toutes les professions et embrasseraient tous les objets, toutes les parties qui se divisent entre les marchandises et les artisans et entre les différents arts et métiers.

2° Si les Juifs avaient ce droit à titre de commerce, le public ne jouirait plus de l'avantage qu'il trouve et que l'on s'est proposé dans l'erection des arts et métiers en corps fermés ; la vue a été d'une plus grande perfection dans les ouvrages et d'écarter les fraudes. On verroit bientôt pululler ces fautes et dans le prix et dans la façon et et dans la qualité de la matière.

3° A l'égard des tailleurs d'habits et fripiers de cette ville, leur corps en souffriroit sensiblement. Leurs statuts homologués, le 2 may 1645, par arrêt du parlement de Metz alors séant à Toul, deviendroient inutiles, si le droit exclusif qui y est porté en faveur des maîtres, de travailler et de vendre tout ce qui fait partie de leur profession, ne leur était conservé particulièrement contre les Juifs.

4° L'article 5, entre autres, de ces statuts porte cette disposition : qu'aucune personne ne pourra distribuer ni mettre en vente habits à usage d'homme ou de femme qu'il n'ait fait chef-d'œuvre et qu'il ne soit admis dans la communauté, à peine de confiscation des habits.

Les Juifs qui venoient en cette ville y entroient avec deux ou trois habits chacun sur leur corps qu'ils vendoient ensuite et trompoient ainsi les fermes de la ville et les tailleurs et fripiers.

5° Ces tailleurs et fripiers occupent à Verdun soixante et dix boutiques dont une partie très considérable est bornée à la friperie. Tous ces particuliers et leurs familles seroient bientôt sans ressources, réduits à la dernière misère et à la mendicité, si les Juifs avoient le droit d'acheter, vendre et commercer dans cette ville.

6° Le Roy a depuis peu réuni à leur communauté six charges qui leur coûtent considérablement. Cette communauté est d'ailleurs sujette aux impositions que les nécessités de l'Etat occasionnent, au

dixième, à l'industrie, aux anciennes rentes et aux dettes pour deniers royaux dont elle est chargée. Tout concourt et détermine ainsi à la conservation de leurs droits. On ne parlera pas du guet, de la garde, du logement et fournitures des gens de guerre et des autres charges publiques ; on sait que les particuliers ne peuvent y subvenir que par les secours de leur profession.

7° Les Juifs ne nuiroient pas moins au public et aux arts par la vente de la main à la main que par la vente en gros et à boutique ouverte. Tenir magazin et boutique ouverte ou vendre et distribuer des marchandises de la main à la main, c'est toujours trafic. Ces sortes de vente porteraient un égal préjudice aux parties intéressées et ruineroient de même le commerce. L'arrêt du Conseil d'Etat du Roy ne distingue donc pas, il condamne indifféremment toutes sortes de négoce, de vente, de débit de marchandises de la part des Juifs dans les villes où ils ne sont pas domiciliés.

8° L'intérêt public seroit même encore plus engagé par les achats et les ventes de la main à la main, qu'en tenant magazin et boutique ouverte. Le commerce de la main à la main étant plus secret, plus mystérieux et par conséquent plus périlleux surtout avec des juifs, on n'ignore pas de quel danger ce trafic ménagé par la science des Juifs est à l'égard des ouvriers, des domestiques, des fils de famille, des soldats. Les marchands et les artisans de cette ville ne vendent qu'à ceux qui ont le pouvoir d'acheter et n'achètent que de ceux qui peuvent vendre. Les choses dérobées se retrouvent aussi à l'instant et sûrement par leur canal ; l'expérience en convainc. Il n'en est pas de même des Juifs auprès de qui on ne peut faire de perquisition utile, qui s'éclipsent et qu'on ne connoit pas.

9° On voit par conséquent que l'achat ne doit pas moins être interdit aux Juifs que la vente, puisqu'il entraîne même des conséquences plus dangereuses. D'ailleurs, tout commerce leur étant deffendu à Verdun, et l'achat de toutes sortes d'effets et de marchandises pour les revendre étant un véritable commerce, la prohibition tombe également sur l'achat et la vente, qui sont les deux parties qui composent le commerce des Juifs.

10° Leur séjour dans cette ville emporte les mêmes inconvéniens que leur commerce. D'ailleurs l'un donneroit lieu à l'autre. Etant icy, ils commerceroient secrètement et impunément dans les auberges et dans l'intérieur des maisons. Quelques Juifs, à Verdun, à qui d'autres succéderoient et ainsi continuellement, les uns étant relevés par les autres et les présens étant chargés par les absens, ils y trouveroient la même possibilité pour le commerce que s'ils y étoient tous et toujours et avec le pouvoir d'y négocier. Le séjour des Juifs doit donc être fixé à Metz, l'intérêt public demande qu'ils n'aient pas icy ce droit qui envelopperoit en même temps celui du commerce et qu'ils ne peuvent avoir que dans les villes où ils ont droit de demeurer, vivre et négocier. Verdun n'est heureusement point dans ce cas.

11° Les édits et déclarations de nos Rois et singulièrement les lettres patentes de Charles VI qui interdisent aux Juifs toute communication, tout séjour et tout commerce dans le royaume, ne cessent d'avoir lieu que dans les villes où leur établissement a été expressément autorisé par des lettres patentes.

12° Les Juifs de Metz ne sont même pas dans la situation de ceux à qui nos Rois ont permis de s'établir ; leur établissement, loin d'être l'ouvrage de nos Rois, n'a été formé qu'en conséquence de leur expulsion et sous une domination étrangère[1].

13° Les Juifs, quoique fondés en lettres patentes pour demeurer, vivre et commercer dans une province, comme les Juifs portugais dans l'étendue des généralités de Bordeaux et d'Auch, ne peuvent étendre ce commerce dans d'autres villes que celles de leur habitation personnelle. Donc les Juifs qui ne sont établis que dans la ville de Metz, et non dans la généralité indéfiniment, peuvent beaucoup moins commercer dans Verdun et ailleurs que dans Metz.

Le document est signé : Labriot, avocat des tailleurs et fripiers.

La réponse des orfèvres ne fait que répéter ce qui se trouve dans les deux documents précédents. Elle insiste principalement sur ce que les jeunes gens, par la facilité qu'ils auraient d'emprunter chez les Juifs en faisant des billets du double, se ruineraient, et elle prévoit que les Juifs, par l'habitude qu'ils auraient d'arrêter dans la rue les domestiques et les enfants pour leur demander s'ils n'ont rien à vendre, les amèneraient à voler leurs maîtres et parents.

Le *Mémoire pour les maîtres échevins, conseillers, échevins, habitans et communauté de la ville de Verdun,* débute ainsi :

Qui l'eût jamais pensé que les Juifs, si détestés dans tous les tems à Verdun, oseroient un jour tenter la permission d'y faire leur séjour et leur commerce ordinaire. C'est cependant à quoy tend précisément une requête par eux présentée à Monseigneur l'Intendant, le 4 novembre dernier, requête qui quoyque fondée uniquement sur la témérité, le déguisement, la subtilité et l'habitude de cette nation à s'exposer aux refus et aux affronts les plus mérités et les plus sanglants, ne laisse pas d'allarmer les Verdunois, tant ils ont d'aversion pour les Juifs et tant ils craignent leur fréquentation et leur commerce.

Pour les signataires, les Juifs sont une « engeance maudite » qui veut venir « infecter » la ville.

Les mêmes motifs qui, dans tous les tems, ont obligé les Rois très

[1] Sous la domination allemande et parce que les Juifs, expulsés de Metz sous la domination française, s'étaient réfugiés en Allemagne.

chrétiens à chasser les Juifs de leur Etat, subsistent encore aujourd'hui. Ce sont, en général, des ennemis de chaque Etat qu'ils habitent, qui regardent toutes les nations et notamment les chrétiens comme des Cananéens et des possesseurs injustes, qui, par ce principe, les extermineroient et envahiroient les trônes mêmes et les couronnes, si la force étoit de leur côté, et, en particulier, ce sont des trompeurs, des sangsües et des usuriers outrés, qui ne cherchent qu'à s'engraisser de la substance des vrays et fidèles sujets du Roy et de l'Etat. Telle est l'idée que l'on a des Juifs à Verdun, idée que trop justifiée par le sentiment et la relation des habitans des villes où cette nation a quelque azile.

Pourquoi les Juifs ne montrent-ils pas les prétendues lettres-patentes d'Henri IV, Louis XIII, Louis XIV et Louis XV sur lesquelles ils appuient leurs prétentions? La règle qui doit prévaloir est celle de l'arrêt du 2 février 1731, « dont la ville de Verdun conserve soigneusement un imprimé ».

Leur impudence à vouloir lier leur admission et la liberté de leur commerce dans toutes les villes du royaume avec l'intérest public et le bien général, révolte, car on sçait au contraire que l'intérest public et le bien général de l'Etat s'y oppose, et l'arrest du Conseil d'Etat, dont on vient de parler en contient encore la preuve, puisqu'il y est dit, en termes formels, que si les dispositions des arrêts du parlement de Dijon rendus en faveur des Juifs subsistoient, elles causeroient un préjudice considérable au commerce des marchands établis dans toutes les villes et lieux du royaume. Par cet arrest, le commerce des marchands des villes du royaume est protégé et maintenu contre celuy des Juifs. Donc leur commerce, dans les villes du royaume répugne au bien et à l'intérêt public.

Fait en Chambre, le 5 avril 1749.

Nous ne savons quelle a été la décision de l'Intendant de Metz, mais elle a dû être conforme à son arrêté de 1745. On ne trouve en effet, aucune trace d'établissement des Juifs à Verdun avant la Révolution et ce n'est qu'à partir de 1792 que les actes de l'état civil mentionnent des noms de familles israélites.

Emile Lévy.

NOTES ET MÉLANGES

DOCUMENTS POUR SERVIR A L'HISTOIRE DES JUIFS DE FRANCE

Le dépôt des archives du ministère des Affaires étrangères, à Paris, accessible au public depuis quelques années, est classé par pays. Le fonds de France, subdivisé à son tour selon les anciennes provinces de notre territoire, contient cinq pièces concernant les Juifs, disséminées dans cinq volumes. Les voici par ordre chronologique :

A

Au ms. n° 1700 se trouve la prétendue lettre des Juifs d'Arles à ceux de Constantinople et la réponse de ces derniers, en date du mois de février 1489, publiées ici-même par M. Arsène Darmesteter (*Revue*, 1880, t. I, pp. 119-123; Morel-Fatio, *ibid.*, t. II, pp. 301-4). Cette copie, que l'on peut ranger à côté des exemplaires analogues des bibliothèques d'Espagne ou de la Bibliothèque nationale de Paris, offre peut-être quelque intérêt au point de vue de la philologie romane dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

B

Au ms. 1729 (p. 314), il y a un document écrit en caractères de la basoche du XVII^e^ siècle, à l'alphabet bizarre, capricieux, souvent difficile à lire, où l'on ne sait ce qui laisse le plus à désirer, du style ou de l'écriture, sans compter l'orthographe encore arbitraire du temps, surtout à l'extrémité méridionale de la France.— En tête, un timbre à la fleur de lys.

En marge gauche, d'une écriture plus lisible et qui paraît plus récente :

Extrait tiré des Registres des Asseurances de Marseille qui certifie que Villareal et compagnie, marchands juifs, ont asseuré, depuis le 2 juin 1670 et jusques en décembre 1679, pour 856,400 l., la prime à 1,812 l. ; ce qui prouve qu'eux seuls font plus de négoce en ladite ville que tous les autres estrangers.

(Texte). Nous, Jean-Baptiste Audimar, notaire royal héréditaire en ceste ville de Marseille, soubsigné, certiffions et attestons à tous qu'il appartiendra avoir en nostre pouvoir l'extrait, en abregé, des asseurances faites en ceste ville de Marseille, sur plusieurs bastimans dounés pour divers endroictz, par Joseph Vay Villareal et compagnie, marchands juifz, résidant en ceste ville de Marseille, commençant depuis le 2 juin 1670 et finissant au mois décembre 1679, qui ont esté exactement par nous trouvés sur les originaux, pour les s^rs^ Villareal, Exibar, Mesmo, Justaut, Retirar, lequel est assureur, sont et faictes taut par moidit notaire, que par plusieurs autres notaires censeurs juré de ceste dicte ville, au nombre de 706 ; montant et revenus toucte les sommes assurées celle de 856,400 livres, la prime en cousté d'icelle 50 louis 1812 livres. Le touct en deux parties dans un caier ou les assurances sont couchées en abrégé, comme je dict l'avoir relu moidict notaire et sur lequel j'ai faict le présent certificat pour que la vérité soit. Au requis dudict Villareal je le lui ai expédié pour lui servir à valoir ainsi qu'il verra bon estre.

Signé : AUDIMAR.

Audict Marseille, le 21 décembre 1679.

Nous, Jean-François de Billon, com^re^ du Roy, lieutenant-général civil et criminel de la marine, au siège de ceste ville de Marseille et dépendances, certifions et attestons à tous qu'il appartiendra, que M^e^ Audimar qui a signé ci-dessus est notaire royal audit Marseille, au seing duquel plaine foy est adjoustée tant à l'intérieur que dehors, en tesmoins de quoi nous avons signé en posant et fait aposé le seel royal acoustumé. A Marseille, le 18 janvier 1680.

(Cachet de l'intendance aux trois fleurs de lys).

Signé : BILLON.

C

Au ms. 1467, fol. 50 *a*–55 *a*, se trouve une longue ordonnance, relative à l'administration de l'Alsace, dont nous extrairons le « Titre dixième : Des Juifs, de leurs contrats et conventions usuraires des contrats et conventions usuraires des chrétiens et du Monopole ». Ce titre commence en ces termes :

Il appert, par les anciennes chroniques et livres historiques, combien d'entreprises promtes et criminelles, de pratiques dangereuses et cruelles les Juifs et ceux de leur secte ont médités par diverses fois dans cette ville principalement au temps de leur bannissement de ladite ville, et que si par une juste et gracieuse providence du Très-Haut le mal n'eut été découvert et ne fut retombé sur eux, ils auraient exécuté leurs pernicieux desseins.

Et quoique ces Juifs ne trament plus aujourd'hui de pareilles énormités de crimes, comme cy-devant, ils ne laissent pas cependant d'être onéreux et à charge aux chrétiens en différentes manières par leurs contrats et conventions...

Nous, à ces causes et autres raisons importantes,... réitérons, renouvelons les ordonnances et sentences cy-devant rendues contre les Juifs, leurs établissements et leurs conventions usuraires.

Voici ces dispositions, en résumé. Défense à tout Juif de demeurer à Strasbourg ou ses dépendances, et même d'entrer dans cette ville ou de s'y arrêter, ne fût-ce qu'un peu de temps, sans un sauf-conduit de la municipalité.

Défense aux habitants de conclure avec les Juifs des contrats, échanges, ventes, emprunts et engagements, ou « de commercer avec eux de quelque manière que ce soit, ni secretement, ni publiquement dans l'étendue de huit lieues à la ronde, à peine de 200 livres d'amende payable par chacun des contrevenents », excepté toutefois le commerce des vivres, selon l'ordonnance de 1668.

Le rédacteur rappelle que ces défenses ont été établies en 1661, et contre la disposition de l'édit de 1648, le trafic des chevaux est autorisé avec les Juifs, à la charge toutefois « d'en faire faire l'enregistrement[1] ».

L'ordonnance sévit non moins contre les accapareurs (chrétiens) des récoltes, soit en grenier, soit sur pied. Objurgation est faite à tous les agents de la justice et de la police « de veiller aux contraventions qui pourraient s'y commettre, tant par les Juifs que par les chrétiens ». Injonction est faite aux bourgeois de dénoncer les actes contraires à la présente ordonnance, et « la sixième partie de l'amende à laquelle les délinquants seront condamnés sera délivrée au dénonciateur ». — « Fait à Strasbourg, ce 15 janvier 1700. »

On sait que peu après, un « Décret de la chambre de MM. les XV de la ville de Strasbourg », en date du 19 février 1700, interdit

[1] Voir, Isidore Loeb, *Les Juifs à Strasbourg*, dans *Annuaire de la Société des Etudes juives*, II, pp. 144-5.

aux Juifs le trafic des objets précieux, selon l'ouvrage : *Les Juifs d'Alsace doivent-ils être admis au droit de citoyens actifs?* (s. l. 1700, in-8°), *pièces justificatives*, p. 10.

Plus tard, un Règlement du Sénat et des XXI, en date du 24 janvier 1716, défend à tous les bourgeois et habitants de la ville de Strasbourg ou des bailliages le commerce en général avec les Juifs, sauf celui des comestibles.

D

Au ms. n° 1587, fol. 292 *a* à 295 *b*, après l'entête « sept. 1728 », se trouve ce qui suit :

Le S^r de Pressigny,
représente que la tolérance qu'on a eue dans ces derniers tems pour les Juifs qui se sont établis à Bordeaux, à Bayonne et dans toute la province de Guyenne, est d'une dangereuse conséquence, en ce qu'il en vient un nombre si considérable d'Espagne et de Portugal qu'ils égaleront bientôt le nombre des chrétiens dans cette province ;

Que la plupart de ces Juifs nez dans des pays catholiques baptisés et élevez dans notre religion y renoncent publiquement pour se faire circoncir et embrasser les superstitions du Judaïsme et que le scandale est au point qu'il y a desja des sinagogues naissantes en plusieurs endroits de la Guyenne ;

Qu'ils s'authorisent de lettres-patentes du Roy expediées au mois de juin 1723 qui, en annulant un arrest du Conseil, du 21 février 1722, tendant à la confiscation de tous les biens fonds acquis par les Juifs dans la province de Guyenne, leur ont assuré la jouissance des biens-fonds dont ils se trouvent en possession, et leur ont de plus accordé la faculté d'en acquérir de nouveaux, et la liberté de s'établir indiférament dans toute cette province ;

Que le s^r de Pressigny avait esté chargé de l'exécution de l'arrest de 1722 pour confisquer au profit de l'ordre militaire de Saint-Louis les biens-fonds acquis par les Juifs dans toute la Guyenne, et que ces biens se trouuoient alors monter à plus de 1500 *m* liures, mais que depuis sa reuocation le nombre des Juifs qui viennent acquérir des fonds dans cette province augmente de plus en plus ;

Que les Juifs ne peuvent estre redevables de cette révocation portée par les lettres-patentes de juin 1723 qu'à quelque protection particulière qui n'a pu agir en leur faveur que par un lâche motif d'interest ;

Que le s^r de Pressigny est en état de dévoiler ce mistère d'iniquité, et qu'il est d'autant plus important d'y remédier qu'il est notoire dans la Guyenne que les Juifs ont sçu se ménager de si fortes protections qu'il est plus dangereux dans ce pays d'avoir affaire a un Juif qu'à un chrétien ;

Qu'il peut suffire pour cet effet de retablir contre eux les anciennes loys du royaume;

Que Charles VI les a chassés à perpétuité de ses Etats par ses lettres-patentes du mois de septembre 1394;

Qu'à la vérité, le roi Henry II accorda, par des lettres patentes, à quelques familles juives, qui s'estaient réfugiées du Portugal à Bordeaux et à Bayonne, les mêmes privilèges dont jouissaient ses sujets naturels et que ces lettres patentes furent renouvelées dans la suite par le Roy Henri III; mais que ces Juifs en faveur de qui elles avoient été accordées avoient tous embrassé le Christianisme, de sorte que leurs familles se confondirent insensiblement parmy les autres sujets du Roy;

Qu'en effet, Louis XIII par une déclaration du 23 avril 1615 bannit depuis de son Royaume tous les Juifs, leur faisant deffense d'y demeurer sous les peines portées par les Ordonnances des Roys ses prédécesseurs.

A la suite se trouve la pièce suivante :

Réflexions sur les représentations du s^r^ Pressigny contre les Juifs de la province de Guyenne.

Pour juger certainement de la sévérité des anciennes ordonnances de nos Roys contre les Juifs en général, et de l'étendue de la tolérance dont ils ont usé en quelques cas particuliers pour cette mesme nation, il faudrait avoir des copies des différentes lettres-patentes, déclarations et arrests donnés successivements sur cette matière. Nous en avons de fidèles extraits à Versailles, et ceste affaire pourra estre traitée à fond à notre retour après le voyage de Fontainebleau. En attendant, on pourroit consulter ceux qui exerçent l'autorité du Roy dans la Guyenne pour sçavoir certainement si le nombre des Juifs dans cette province se multiplie aussy considérablement que le s^r^ de Pressigny veut le faire entendre, s'ils ont véritablement des sinagogues et s'il y a quelqu'autre sorte de scandale de la part de ceux qui judaïsent, si les Juifs actuellement judaïsans ou reconnus comme faisant profession du judaïsme possèdent réellement beaucoup de bien-fonds dans cette province; enfin si les privilèges accordés par les Roys Henry II et Henry III, aux Juifs d'Espagne et de Portugal refugiez à Bordeaux et à Bayonne, ne regardaient véritablement que ceux qui s'estoient convertis, ou se convertiroient à la foy catholique.

L'auteur anonyme de ces *Reflexions* ne se contente pas de mettre en doute et de combattre les insinuations aussi perfides que fausses du s^r^ de Pressigny. Il rappelle que le roi Henri II et ses successeurs ont permis aux Juifs de s'établir à Metz, et qu'il est dans l'intérêt de la France d'avoir aussi des Juifs habitant

la Guyenne. Il continue en ces termes, qu'il est bon de citer textuellement :

En effet, lorsque le sr de Pressigny a donné à entendre que la province de Guyenne se remplit de plus en plus de Juifs d'Espagne et de Portugal qui acquierent des fonds dans cette province ; il en résulte que ces Juifs apportent dans le royaume l'argent nécessaire pour faire des acquisitions ce qui n'est pas un mal pour l'Etat, et l'on peut croire que les lettres-patentes de 1723 données en leur faueur ont eu cet objet pour motif.

Il est vrai que ce motif d'intérest ne mériteroit aucune considération s'il donnait lieu à peupler la Guyenne de Juifs faisant profession du judaïsme, puisque la constitution politique de cette province en serait bientost totalement bouleversée ; mais les officiers qui y commandent de la part du Roy sont à portée de sentir si cet inconvénient est réel ou s'il y a sujet de l'appréhender.

Le sr de Pressigny, en voulant remuer cette affaire, ne cherche-t-il pas à vouloir se procurer de l'emploi et à retrouver les profits qu'il a manqués par l'inexécution et la révocation de l'arrêt de 1728 portant confiscation des biens-fonds acquis par les Juifs de la province de Guyenne?

Quoy qu'il en soit, il peut estre utile de l'écouter.

E

Au ms. nº 1284, fol. 386 *a* à 390 *a*, sous la rubrique 1733, se trouve une longue pièce, dont voici les principaux passages :

Extrait des mémoires remis à Monsieur de Gaumont, conseiller d'Etat, intendant des finances, pour le rétablissement des droits de protection de joyeux avenement et de l'office de receveur général des droits sur TOUS LES JUIFS TOLÉRÉS EN FRANCE.

Le droit de protection est aussi ancien que la couronne ; il est imprescriptible et inaliénable, et faisait autrefois le neuvième du revenu du domaine des roys de France, ce qui se trouve scavemment prouvé par une consultation d'habiles jurisconsultes et par plusieurs titres de la chambre des comptes.

Tous les souverains qui tolèrent des familles juives dans leurs Etats perçoivent le droit. L'Empereur et l'Empire le relèvent sur plus de cent mille familles.

L'empereur, sitot apres son couronnement, perçoit un droit d'oblation, ou droit d'aydes, ou de joyeux avenement, et annuellement un droit de protection. Cela est prouvé dans l'histoire de l'empire, par Heis, chapitre des droits que l'empreur perçoit après son couronnement.

Les seigneurs des lieux ou les Juifs habitent après avoir obtenu des lettres-patentes, peuvent percevoir le droit d'habitation et de manance s'ils sont fondés en titre, mais jamais le droit de protection, qui est la marque de la toute puissance et de la souveraineté, puisque sans le concours et la conciliation des vassaux et sujets, le prince souverain législateur peut bannir et proscrire les Juifs suivant son bon plaisir et sa suprême volonté, ce que les roys de France ont fait en plusieurs occasions comme il est prouvé par différentes déclarations citées dans l'histoire ancienne des Juifs.

Les Juifs, quoique tolérés dans un Etat, n'y peuvent jamais acquérir le droit de bourgeoisie suivant le droit romain. Et depuis leur déisme (déicide ?) ils ont été condamnés à la servitude et à l'esclavage, et n'en peuvent jamais être relevés a cause de leur endurcissement. Le droit de protection est la macule qui les distingue des vrais et fidèles sujets.

Les Juifs établis à Bordeaux, Bayonne, Auch et Guyenne, ne font aucun libre exercice de leur religion. Ils ne judaïsent que dans l'intérieur de leurs familles, parce que ce sont des proscrits des royaumes de Portugal, qui, après avoir été baptisés, retournent au judaïsme. Et comme ils méritaient le feu pour un si grand crime, ils se refugient en France où ils sont tolérés avec defense de faire aucun exercice public de leur religion; ce qui est permis aux Juifs allemands, soufferts à Metz et en Alsace, qui ont des synagogues parce qu'ils persistent dans leur endurcissement.

Les Juifs portugais ont été près de deux siècles sans habiter la France, Louis XIII avait donné de sévères déclarations pour les en éloigner : ils y venaient seulement comme voyageurs et commerçans ; mais depuis la déclaration de 1656 qui leur permet d'y rentrer, il s'en établit quelques familles à Bordeaux, Bayonne et en Guyenne dont le nombre est considérable aujourd'hui et fait un objet pour le droit de protection et de joyeux avènement.

Les Juifs de Metz et pays messin ne sont à la France que depuis le traité de Munster, en 1648, que les trois évêchés ont été réunis à la France.

Les Juifs établis en Alsace ne sont sous la domination du roi que depuis le traité de Riswick, en 1697. Ils ont les uns et les autres, dans ces deux provinces le libre exercice de leur religion, c'est-à-dire des synagogues, parce qu'ils n'ont pas été baptisés ; ils ne peuvent acquérir aucun bienfonds : ils possèdent seulement du mobilier.

Le droit de protection ne faisait point un objet pour les rétablir quoiqu'il soit domanial, puisqu'il y avait peu de familles à Bordeaux, Bayonne, Auch et Guyenne ; que ceux de Metz, de Haute et Basse Alsace, n'étaient pas sous la domination du roy, mais presentement il peut annuellement monter à des sommes considérables et dans peu, jusqu'à 600,000 livres et par la suite au double. On ne

peut négliger un si précieux domaine de la couronne et qui marque le plus toute l'étendue de l'autorité royale.

L'office de receveur général, juge gardien des communautés juives et du droit de protection est un office des plus anciens de la monarchie, et a subsisté dans tous les temps qu'on les a soufferts et qu'on a relevé le droit ; son rétablissement n'est pas une nouveauté. Il est d'une grande utilité, afin qu'ils ne se multiplient pas trop, pour infester la France et corrompre la fidélité de l'obéissance des vrais sujets, ce qu'ils ont fait en différentes occasions, surtout du temps de la guerre avec les anglais qui disputaient le royaume de France ; ils voulurent livrer Bordeaux.

Les Juifs tolérés en France ne sont jamais confondus avec les sujets du roy, en conséquence exemps de guet et garde, corvées, logis des gens de guerre, charois, réparation des chemins royaux. Ils ne servent pas dans les armées, ne fournissent pas de militaires, ne contribuent pas aux réparations de nos saints temples, ni aux ornements pour la célébration de nos mystères, ni à l'entretien de ceux qui servent à nos autels. Ils forment une communauté distincte, séparée.

Les Juifs sont en horreur à toutes les nations, même les plus opposés à notre croyance; ils sont nés cruels, barbares, peu affectionnés au service des princes souverains ; ils restent dans leur endurcissement, ce qui les rend ennemis irréconciliables de ceux qui vivent dans l'exercice de notre religion ; ils font profession de l'usure, monopole...

M. le duc de Brancas, en 1715, a obtenu des lettres pour percevoir le droit de protection sur les Juifs de Metz et pays messin, pendant trente ans, ce droit qui lui rapporte suivant un abonnement la somme de 20,000 livres par an, est imprescriptible et inaliénable. Il n'a jamais pu être détaché de la couronne et on lui a accordé avec aussi peu de raison et de justice que de lui céder et abandonner la couronne, puisque ce droit seul marque la toute-puissance, la souveraineté, l'autorité royale, le bon plaisir et la suprême volonté du législateur. Depuis que ce don abusif et insoutenable a été fait, il y a eu quelques arrêts du Conseil qui les ont révoqués et annulés.

Si les Juifs de Metz ont payé le droit de protection depuis janvier 1716, ceux de Bordeaux, Bayonne, Auch et Guyenne le doivent de même. Ce droit est acquis du jour où le Roi a accordé les lettres-patentes pour leur établissement dans quelques provinces du royaume. Les Juifs de Haute et Basse-Alsace le doivent aussi depuis le traité de Riswick en 1697 : ils sont tous d'égale condition. Et ce qu'on doit retirer des Juifs de Bordeaux, Bayonne, Auch et Guyenne, Haute et Basse-Alsace, en prenant l'époque du paiement de ceux de Metz, du 1er janvier 1716, monterait à plus de 4 millions, qui peuvent se modérer suivant la sage et prudente économie des ministres, ou se relever en plusieurs années avec le droit de protec-

tion annuelle de 40 livres. La perception de ce droit pour le passé ne doit pas être regardée comme ayant un effet rétroactif, mais comme un droit et une servitude contractés du jour de l'établissement des Juifs (depuis 1656)...

L'auteur de la proposition rappelle d'autres exemples analogues, fait ressortir l'importance fiscale du droit de protection, et finalement dit :

Pour faciliter les payements, on peut leur demander moitié en rente sur les tailles et l'autre en argent comptant.

Les Juifs quoiqu'ils paraissent peu aisés soit par leurs habillements, soit par la façon de s'entretenir dans leurs maisons, ont cependant de quoi vivre ; ils affectent un air de malpropreté, afin d'éviter les charges de l'Etat; toute la vie d'un juif se passe à surprendre et à tromper toutes les autres nations.

Ainsi, d'une part, la pièce D, de l'an 1728, ne montre pas encore l'esprit de tolérance d'un Voltaire, encore moins son orthographe ; mais du moins on y respire déjà, dans l'avis final, un certain sentiment d'équité. D'autre part, la dernière pièce E n'est pas revêtue de quelque observation d'une autorité supérieure qui ait eu à se prononcer sur ce sujet. Pourtant il eut suffi de rappeler, pour couper court à tous ces projets et à toutes ces insinuations malveillantes, que les lettres-patentes de Louis XV, du mois de juin 1723, avaient confirmé aux Juifs les privilèges à eux accordés par ses prédécesseurs. Cette faveur a été payée par eux cent mille francs, plus deux sous par livre pour droit de joyeux avènement. Tout avait donc été réglé.

Moise Schwab.

LES MARTYRS D'ANCONE

Trois cent vingt ans après que le pape Paul IV avait fait tuer, à Ancône, vingt-quatre Juifs portugais, un chanoine, César Garibaldi, dans un petit écrit intitulé *Un asserto autodafé sotto Paolo IV* (Bologne, Mareggiani, 1876), entreprit la tâche vaine d'effacer ce douloureux épisode des annales pontificales en cher-

chant à démontrer que c'était une pure fable inventée par les Juifs. Il s'appuyait sur ce que les archives civiles et les historiens d'Ancône n'ont conservé aucune relation de cet autodafé. On montre encore, il est vrai, à Ancône, sur le *Campo della Mostra*, l'endroit où l'on a pendu et brûlé les malheureux Juifs ; chaque année encore on récite, dans la synagogue d'Ancône, l'élégie composée par Jacob de Fano sur les pauvres martyrs : notre chanoine ne croit pas aux traditions juives. Mais les témoignages chrétiens abondent. Garibaldi aurait déjà pu en trouver un, irréfutable, dans les *Informationi* déjà cités par Graetz (Histoire des Juifs, tome IX, note 5). Il y en a d'autres qui nous sont donnés par C. Feroso, dans son petit écrit intitulé *Gli Ebrei portoghesi giustiziati in Ancona sotto Paolo IV* (Foligno, 23 décembre 1884, 21 pages in-8°). Feroso renvoie, avant tout, à un protocole concernant les synagogues d'Ancône, déjà utilisé par le professeur Ciavarini, et qui fut dressé, avec les Juifs d'Ancône, les 25 et 26 décembre 1565. Dans ce protocole, trois témoins mentionnent la synagogue que les Juifs portugais avaient élevée dans la maison de Nicolo Gratioli, mais qui, *depuis que ces Juifs ont été brûlés*, n'a pas été relevée. Ici donc l'autodafé est mentionné par les Juifs, en présence du commissaire ecclésiastique Giulio Marcello, comme un fait connu et non contesté. Plus intéressants encore sont les témoignages tirés par Feroso des lettres du cardinal Michele Ghislieri, plus tard pape Paul V, adressées au duc de Ferrare, et d'une réponse de ce dernier. Le 4 février 1559, le cardinal se plaint d'un livre composé à Ancône à la louange des maranes « qui ont été si justement brûlés, » (*che tanto giustamente furono già fatti abbruciare*) ; il voudrait faire punir l'auteur, qui séjourne à Ferrare, et en tout cas l'imprimeur. Il voudrait aussi que le vicaire archiépiscopal de Ferrare, chez qui se trouvent une foule d'exemplaires de ce « livre scélérat », les fît brûler publiquement le plus tôt possible.

Que pouvait bien être ce livre criminel, où on entonne la louange des martyrs ? Feroso pense que c'était le *Schalschélet haccabala* de Guedalia ibn Yahia, mais on sait que cet ouvrage a été imprimé pour la première fois en 1587 seulement. Evidemment le petit livre persécuté est le *Schillé ha-guibborim* de Jacob Fano. Cet opuscule a été imprimé בחדש אב שנת טר"ן נדחים [1] l'impression fut achevée en ellul, dans l'imprimerie d'Abraham ibn Usque, à Ferrare, donc un mois à peine après l'autodafé. Il se compose de 16 feuillets petit in-8°, les derniers deux feuillets et demi con-

[1] Deut., xxii, 1.

tiennent, sur les vingt-quatre martyrs, une élégie commençant par les mots : אוי אם אשכחך ירושלם. M. Neubauer a fait réimprimer, dans le *Letterbode*, tome X, page 124, le poème misogyne qui remplit le reste de l'opuscule, parce que les exemplaires de cet ouvrage sont des plus rares. L'auteur a été de passage à Ferrare vers le temps de l'autodafé, comme le prouvent les vers finals de son élégie :

קינה הרא זאת ותהי לקינה
נאם השפל צעיר יעקב
ויכו [l. וצוֹ] מפאנו שר"ן רי"ד ואי"ו שנה
פה פיראדה גר ובשם ינקב
אלה הנשרפים ואל קנא
רבער על האח כל אח ויעקב [1]

C'est ce livre, évidemment, dont un grand nombre d'exemplaires furent confisqués au vicariat archiépiscopal et très probablement brûlés à l'instigation de Ghislieri (dans la réponse à Ghislieri, le duc, au nom du vicaire, laisse entrevoir qu'il les fera brûler publiquement avec d'autres livres qu'il attend). On comprend maintenant comment cet ouvrage, imprimé par Usque, est devenu introuvable. Grâce à l'amitié de M. Giuseppe Jaré, j'ai en mains l'exemplaire de la bibliothèque du Talmud Torah de Ferrare, exemplaire qui a été conservé dans un état irréprochable. On l'avait, sans aucun doute, caché aux yeux d'Argus de la censure, car on n'y voit aucune de ces notes ni de ces noms de censeurs comme on en trouve d'ordinaire dans les livres italiens de cette époque.

Outre Guédalia, Josef Haccohen, dans sa Vallée des Pleurs, parle aussi des martyrs d'Ancône. Il dit que vingt-quatre hommes et une vieille femme furent brûlés au mois de sivan ; nous verrons qu'il n'y a eu que vingt-trois hommes et une femme, et que l'autodafé n'a pas eu lieu en un seul mois et en un seul jour, mais à différents jours du mois d'iyyar et de tammuz. Nous ne sommes pas, en effet, réduits à l'élégie de Jacob Fano et au récit de Guédalia, qui a copié les noms d'après Fano et les a, en partie, mal reproduits à l'impression. Nous avons une source plus claire et plus abondante dans l'élégie, d'ailleurs d'une haute valeur poétique, composée par Salomon Hazzan, d'Ancône, et que M. Neubauer a publiée, d'après un manuscrit d'Oxford, dans le *Libanon*,

[1] Si je comprends ce vers, il signifie : Que Dieu brûle dans le foyer tous les maux de Jacob. Allusion à Jérémie, IX, 3, et XXXVI, 22 ; אח est l'exclamation (voir Ezéch., VI, 11).

V, 343. Salomon avait été un témoin oculaire des événements, comme cela résulte, du reste, des détails qu'il donne et des renseignements originaux qu'il possède sur les noms des martyrs. C'est lui qui nous donne les dates précises : les martyrs furent brûlés les 3 et 8 iyyar, 7 et 12 tammuz, probablement après avoir été mis à mort par pendaison [1]. Un autre témoignage sur la catastrophe d'Ancône serait le poème de Mardochée ben Juda di Blanes, et qui, au témoignage de J. S. Graziano (comme je l'ai montré *Revue*, IV, 93 à 96), était récité le 9 ab à Pesaro ; malheureusement le texte de ce poème n'a pas encore été découvert.

Par la comparaison des données contenues dans les deux élégies de Fano et de Hazzan, nous pouvons restituer les noms des malheureux martyrs, défigurés et rendus méconnaissables dans Guédalia et chez Feroso. Je conserverai la suite des noms telle qu'elle se trouve chez Fano. Celui-ci a une prédilection marquée pour les anagrammes et autres jeux de mots ; en décomposant les noms des martyrs en mots hébreux ou en les ramenant, par assonance, à des mots hébreux, il fournit des indications utiles sur leur prononciation.

1. Josef Oheb. Je soupçonne que chez Hazzan, dans la ligne יוסף ושמואל גאקון, le mot אוהב est tombé.

2. Siméon b. Menahem, que Fano nomme Siméon-le-Saint.

3. Josef Papo (פאפו).

4. Abraham Cohen.

5. Salomon ibn Yahia. Chez Hazzan יחייא est évidemment une faute d'impression, Fano écrit יחויא ; Guédalia, ר' יחייא.

6. Josef Wardaï (F. יוחדאי, H. ורדאי, G. ורדא).

7. Isaac ibn Nahmias.

8. Jacob Moço (F. מיצי, H. מיסטר, G. מאצו) ; Feroso met Moleo.

9. Jacob Cohen.

10. Moïse Faço (F. G. פאצו, H. פאגיוסים לאיש [2]).

11. Salomon Aguades (F. אגואדיס בהדס, H. אגואדיש, G. אגודיץ) ; Feroso : Gorizia.

12. Abraham Cirolio (Fano a, sans aucun doute, lu ainsi, puisqu'il joue sur le nom : אברהם צירולית הצור בחר, c'est-à-dire צרור

[1] P. 344, au lieu de נדונו בידת חנם, je lis נדות חנק ; cf. *ibid.*, צלובים ושרופים. — Dans la même strophe, au lieu de חרפה וגירופה, lisez וגדופה וגירופה. — Dans la même strophe, au lieu de נוצאתי נזית נקדישים נדרש, lisez נוצאתי נזית נקדושים קדושים, allusion au dicton concernant la suite des sections sabbatiques.

[2] M. Neubauer m'écrit qu'il pense, après nouvel examen, qu'il faut lire ר' נושה פאגיו הוה לאיש, de sorte que le passage devient clair. — Peut-être faut-il transcrire Posso, nom encore en usage chez les Juifs portugais de France.

ליה, « sa crainte, sa souffrance est pour Dieu » ; H. סרדילוזא, G. צרולה ; chez Feroso, Zeragà).

13. Abraham Lobo (F. G. לובו, H. לובי ; chez Feroso, Loria).

14. Jacob Montalbano (F. מונטאלבנו, H. מונטאלבן ; chez Feroso, Montalbaro).

15. David צדיקאדו (F. דוד צדיקאדו דקד תנית, H. צאקדיאדיאו, G. צדקדוד ; Feroso, D. Zadichiaro).

16. Samuel Guascon (F. גוראסן, H. גאקין, G. גסקון. Le mot de Fano הוסק הוסק prouve que le nom contenait un *s*).

17. Josef Molkho.

18. Josef Barcelon (ברצילון, cf. *Revue*, IV, 64 ; G. ברזלאין ; Feroso, Gius. Barzilaï).

19. Salomon Pinto.

20. Abraham Spagna (F. ספאניה, H. מספאניה, G. דספניה).

21. David Ruben ; chez Feroso, D. Zalon.

22. Abraham Falcon (H. פאלקין, G. פלקין ; cf. Is. Loeb, *Revue*, IV, 72).

23. David נחש. Chez H., il faut lire דוד au lieu de דור ; G. a נגש, d'où Feroso, D. Names.

24. Donna מארה (F. מארה ; chez H., au lieu de ובגדת מי אורה, lire ובמדת מיאורה ; G. מיורה). M. Graetz, IX, 365, écrit : Dona Majora ; Feroso a Miora. Zunz n'a pourtant pas transcrit ce nom dans sa *Synagogale Poesie*, p. 336 ; dans ses *Namen* (*Ges. Schriften*, II, 68), il s'est borné à dire « מארה, lisez מיורה, chez Guédalia. » Le nom d'Ibn Major, de Briviesca, par exemple, est écrit en hébreu : מאיור, ce qui est peu favorable à l'explication de ce nom de femme par Majora. Ne pourrait-on penser à Maura? Zunz et Graetz suivent Guédalia en disant que cette martyre était une vieille femme, mais Guédalia paraît avoir employé arbitrairement les épithètes de זקן, de שלם et de זקנה.

Budapest, 25 juin 1885.

DAVID KAUFMANN.

M. le grand-rabbin Mario Mortara, de Padoue, a publié, sur le travail de Feroso (pseudonyme de Michele Maroni), une intéressante notice, dans le *Mosè*, numéro de juillet 1885, p. 214. Il y décrit un manuscrit qu'il possède et qui contient un certain nombre de pièces relatives à l'affaire des martyrs d'Ancône. Deux de ces pièces contiennent les noms des martyrs.

M. D. Kaufmann nous a envoyé une copie de l'élégie qui se trouve dans l'ouvrage de Jacob de Fano, comme cet ouvrage est presque introuvable, nous la reproduisons, ici, d'après la copie et avec les notes de M. Kaufmann. A la suite, à partir de la strophe 31, on trouvera encore 17 strophes inédites, elles nous sont envoyées par M. Marco Mortara a qui elles ont été communiquées par M. Is.-A. Tedeschi. Elles ne paraissent pas être du même auteur.

ועוד הנסיך שרית ידו בעלת הנאצן
בהגה"ר **יעקב מפאנו** יחידבר
את דברי הקינה
הזאת :

אני אם אשכחך ירושלם — שניתי אל התמדבר זמם עבריה
אם לא אזכרכי ראש שמחתי — ועל כל אלה אני בוכיה
ועיני עיני יורדה מים — אחד [אחד?] אחד בספרי בספריא

שקעתי דבריה בשיריתי — ר׳קם אי׳דב היא תהי בצדיה
אין זה ביתך שחוק וקלות ראש — אהיב לניעלה נחניד לעטה
רק להיות מבשול נעדתי — שנועי׳ן קד׳ש שנו פלילה

אנוש זכר אהבך יגיש ניראש — ר׳קם באפי׳ לבית פיפיס נעטה
צרות תכיפת זו לעינית זו — אברהם תכהי׳ן כהן אל אל
כיס יין חיכה שתינו עד ראש — ושלנה ותהי׳א בחיי עטה

לא אתן תפלה לאל ועמו — ר׳כם ור׳דאי יהה עם פנעיאל
כי תשך נשמה ניעיניני — יצחק נתניאש נחם ולא ניש
הן אל ישמים ולא באש רועי — י׳עקב מי׳צי ניצא פדהאל

אם צר צדיני בחיזכיותיני — יעקב בהן בעיבדיה שנש
נעדים יוקמים כצאן מבחה — נישה׳ פאצי׳ פצה ה׳ אחד
עוד בא לציון גיאל צפיני — שלעי׳ן אגואדיס כהדש כנש

אנידר בכי נהי אנחה — אברהם צרי׳לית הצניר פתח
אכרי יאיר אשא ונקול קוני — צניר חייב צניר הניר עלם
כי עדת הדרן התנים נצחה — אלה נתצריהם איש לא נבחר

ואם זאת נילאבת אנשי ניגה — כתנה הוסיפה לשבלה
ואני לא באתי עד תבינתה — לא השיבה אחור נכלה
כל נידרי לבא באציותה — תרב ניקנית נירא עלולה

גענש וגעש יחיד בקהלתה — על אברה׳ם לי׳בי ריב התגלע
על נפשית נקיים זיע אב״ם — רבי התהילה כתצרת שנית
החכיכה נצבה בעיניהה — יעקב מי׳נאלבני יכלע

בבי בכה להוילבים אל רם — דיד צדוקא׳יתו דקד תנית
ארבעה יעשרון וקדושתן — שנואל גיי׳אסקין הוסק הוסק
אשר ביסיריים צפד עיבם — יוסף נילבו׳ נגלך בתקוף הוסנית

דון אהרב ניתית בם ופרושים — ויסף ברצי׳לון רצה בעסק
יצאה נשמתם בטהרה — לעב לנפשיה ישלנה פיעטי׳
בעיר אנק׳וה על אח ואי׳שים — פניקטיה ניאם חוכא לא פסק

אברהם ספאניי"ה בבא יתו
נאסף והנייא ליה שיטתיה
דוד ראובן בן כי דוד אתו

אברהם פאלקו"ן פלי לן ביתיה
דוד נחש מהר לא נח ונחש
אפיח בלועיה נפיק נשמתיה

עד פאן עלי צור דרך הנחש
שרף עקרב עק' רב' גרד גורר
כלם אנשים טוב לבב [לבם ?] רחש

סבתא סומא טבתא שבר פורר
נקטוה ואיתוה בתבערה
דונה נאו"רה דרכה סורר

כל אלה חברו אורח חברה
הקדיש שם שמים בפרהסיא
הדלק האש הבער המדורה

הן אראלם צועקו בפמליה
אין כל בריה דרה בחיצתן
כהרוגי לוד כלפי לי"ה

אם אנטונינוס ידע בביאתן
וקטיעא בר שלום או ההוא כובס
יתעוררו לעשות לויתן

מלכא עילא סב חיבט חובט
ייתי פריקיה לן בירושלם
ועיר מיון ישצו גונב קובס

קינה היא זאת ותהי לקינה
נאם השפל צעיר יעקב
ר"ע' מפאנו' ש"ן ו"ד וא"ו שנה

פה פיראנא גר ובשם ויקב
אלה הנשרפים ואל קוא
יבער על האח כל אח יעקב

לא אנחם שמה שפרורה
הבטחתי בנבואת עמוס
סיבה היתה לשרפת התורה

מיני קדם התחיל אפוסטמוס
לשרוף התורה שבכתב היפה
אשר בכל שנה ושנה עניי יעמוס

אוי לנו כי חזק ולא רפה
מכתי טריה ולבי שואה
בשריפת התורה שבעל פה

חלחלה במתני לבי דוה
והסיבה שריפת התלמוד
אבלו קורציהון דיהודאי

זלעפה אחזתני כי גלמוד
נשארתי בלי משנה וגמרא
סיבה היתה פרא מדבר למוד

ניעדר מיי עיון ואגדה
נשרפו בשוקים ובחוצות
ווי לן דאבדין צור תעודה

יחשכו רש"י ותוספות
אשר פני חכמים מאירים
כל אלה גרמו העונות

צר לי כי תנאים ואמוראים
נשרפו עד שמיתם סרו מפי
גרמו פשעים וחטאים

ובאתי הנחם חרה אפי
באהר שנרבין בשמחה
כמעט נשארה נפשי בכפי

נירדפי הצדוק ברוחה
בלבוש מלכות הכלת וחור
נהפך לי לגון ואנחה

אחלה לקוני לבי עכור
ינחמוהו בבואת הגואל
יקבץ עם העזוב ועצור

שומו שמים התפוררה ארץ
חשבו מאורות בלתי אורה
כי תחת זרח נשאר לנו פרץ

יאמין היא לישראל ישראל
יהמול וחזור עטרה ליושנה
יחדש תורתו כי אין כאל

קראתי בכל לב אל אמונה נא תחיית המתים איר בשלמה
זבנו בבנין בית המקדש עושה זבח לשפים אלף
ראית שלש פעמים בשנה ואז תהלל כל נשמה.

וברוב חסדיך לב נתחדש הורינו ה' דרך חקיך
לשוב לאל בתשובה שלמה וכלח לעונות ופשעים
ונהלל לה' בשיר חדש והושיענו למען חסדך

LA SYNAGOGUE DE CORDOUE

L'explication donnée par la *Revue*, X, 247, des mots בן שעה dans l'inscription de la synagogue de Cordoue est assurément très ingénieuse. On peut seulement s'étonner de trouver sous cette forme épigrammatique et énigmatique une pensée aussi importante que celle qui est contenue dans ces deux mots, et même qu'une telle pensée soit exprimée ici. Je crois en avoir trouvé la raison. Les mots נבנה שנת שבעים וחנוך qui précèdent ont probablement fait naître dans l'esprit du poète, que l'on voit très familiarisé avec les jeux d'acrostiches, l'idée de transcrire cette date de la fondation de la synagogue par l'abréviation שנת ע"ה (שע"ה, an 75). Une fois cet acrostiche trouvé, le poète l'a utilisé dans un double sens, pour indiquer la date d'abord, puis dans le sens de בן שעה, fils de l'heure, comme l'a indiqué la *Revue* et comme le prouve le vers suivant. Le mètre indique, du reste, qu'il faut en réalité lire בן שָׁעה et non שָׁעה. Mais שָׁעה n'est pas un mot hébreu, cela suffit pour que le lecteur s'aperçoive, sans que le sculpteur soit obligé de mettre un signe spécial, que le mot est une abréviation. Cela me fait croire que le mot נָחֹב aussi est une abréviation, et on pourrait conclure de tout cela que toutes les fois qu'on trouve, dans les vers hébreux, une forme grammaticale ou un mot inconnu mais dont la forme est garantie par le mètre, on a ou au moins on peut avoir affaire à un acrostiche.

David Kaufmann.

אלולי, אלמלא ET אלימא

J'ai lu avec plaisir l'intéressant article de M. Lambert sur אלמלא. On me permettra d'ajouter à cette étude quelques simples notes.

I. אלולי a quelquefois le sens de לו et exprime l'optatif; ainsi dans Nombres Rabba, II : אילולי הוא מגדיל עלי אהבה. Il répond en ce cas au mot הלואי.

II. Pour אלמלא, אילמלא signifiant à la fois *si* et *si ne pas,* il y a un exemple remarquable dans un même passage du Tanhuma, Huqqat, I : 1° אלמלא תופשה באזניו : « s'il restait prisonnier dans l'oreille, il pénétrerait jusqu'au cœur et l'homme mourrait » ; 2° אילמלא מי התחוסם כרוחין שמעבירין אתו : « si l'humeur qui est dans le nez ne l'arrêtait pas (la mauvaise odeur), l'homme mourrait ».

III. Au lieu de אלמלא, on trouve dans Nombres Rabba, XVIII, vers la fin, le mot אלימא et אילימא, ayant également la double signification de *si* et de *si ne pas :* 1° אלימא תופשה באזניו ביתקשרת ובזית ; 2° אלימא מי התחוסם כרוחים שמעמידין אותו.

IV. Ce qui a lieu pour les termes dont nous venons parler, se présente dans la Bible pour le mot אולי : Nombres, XXIII, 33 : אולי נצהה מפני : « si elle ne s'était pas écarlée devant moi » ; Hosée, VIII, 7 : אולי יעשה : « si le blé produisait de la farine ». La langue hébraïque n'avait pas encore de signe distinctif pour indiquer les deux sens, elle laisse au lecteur le soin d'en déterminer le sens par le contexte.

V. Voici comment, à mon avis, on pourrait expliquer cette double signification. La syllabe לא, לי est mise tantôt pour לו *si* (avec le sens d'optatif), tantôt pour לֹא, en chaldéen לָא *ne pas.* אלו est donc mis tantôt pour אם לו *si donc,* ou pour אם לא *si ne pas.*

De même אלולי, אילולי, אלולא est mis : 1° pour אילו לו = אם לו לו : *Ah ! si,* comme dans le passage de Nombres Rabba, II, א' הוא מגדיל ; 2° אם לו לו *si,* accompagné immédiatement du verbe sans y être lié par ש ou ד, comme dans Tanhuma Huqqat ; 3° אם לו לא (אין לו לא) *si ne pas,* (sans que), accompagné de ש ou ד ou d'un nom sans copule aucune, comme dans le Targum Jer. Deutér., I, 1 : אלולי דדבר.

Il en est de même pour אילו בָּא 1° : אלמלי, אילמלא, אלמלא (לו) לָא *si d'une façon quelconque*, c'est-à-dire *si*. *Megilla*, 24 *b* : אלמלי אתה לוי (ms. de Munich, אלמלא לוי אתה, « si tu étais un Lévite » ; 2° אילו מא לא *si ne pas*, suivi, comme אלולי, de ש et ד ou simplement du nom. Voir les exemples dans l'article de M. Lambert. Des cinq exemples que M. Lambert a cités et qui font exception à sa règle (n° 87-91) celui qui se trouve sous le n° 87 ne prouve rien, si on lit avec le ms. du Targum sur Ps., xciv, 17 (cité par le dictionnaire du Targum de M. Levy) אלולי י״י לולי״י אזרתה לי כעיד לי כעיד, qui est la traduction littérale de : « si Dieu n'était pas un appui pour moi, ou, selon M. Lambert, sans Dieu, mon appui. »

Les autres cas (n^os^ 88 à 91) peuvent être considérés comme des archaïsmes ou comme des débris de l'époque où la langue hébraïque qui laissait au lecteur le soin de déterminer le sens.

M. Jastrow.

MANUSCRITS HÉBREUX DE LA BIBLIOTHÈQUE MAZARINE

La bibliothèque mazarine de Paris possède cinq mss. hébreux ; quelque minime que soit ce nombre, nous croyons devoir donner les numéros de ces mss. avec la désignation du contenu. Lors d'une première visite à cette bibliothèque, il nous a été dit qu'elle ne renferme aucun ms. de ce genre. Nous espérons que pareille réponse ne sera plus donnée aux visiteurs curieux de voir les *Hebraica* de cet établissement.

N° 442. — In-folio, vélin. Moïse de Coucy, ס׳ מצות גדול. *Grand livre des préceptes*, ou les 613 lois. Manque la fin à partir du n° 314 (sur 365) de la deuxième partie, ou préceptes négatifs. Ecriture allemande du commencement du XIV^e^ siècle, à trois colonnes, sans titre. Provient du couvent parisien des Minimes. — Se trouve dans la plupart des collections de mss. et a été imprimé dès 1488 (Voir mes *Incunables*, n° 47).

N° 795. — In-4°, vélin, comprend deux parties : 1° Livre des Psaumes, en grands caractères carrés, avec points-voyelles et accents. Manque feuillet 1, et commence au dernier verset du psaume 1 ; 2° Rituel allemand jusqu'au *Moussaf* du samedi matin ; les lettres ר

et ℵ sont assez semblables. Plusieurs pages du milieu manquent. Ce rituel a été écrit de plusieurs mains, également du XIVe siècle. Le ms. n'a pas de date ; mais, dans une sorte d'avis aux scribes, à la fin, sur la manière d'écrire les nombres, on lit, comme exemple, le nombre 5100 de la création (= 1340 de J.-C.), ce qui cadre bien avec l'écriture.

N° 3044. — Petit in-4°, papier. פירוש כוונות של נרבוני. Commentaire de Moïse b. Josué de Narbonne sur l'ouvrage arabe d'Al-Gazali « Opinions des philosophes », traduit en hébreu par R. Isaac Albalag. — Très fréquent, douze fois à la Bibliothèque nationale de Paris ; non imprimé. Voir Munk, *Mélanges*, p. 369 et suiv. Ecrit vers la fin du XIVe siècle. Les dernières pages manquent (120 p.).

N° 3045. — In-4°, papier. צורת הארץ, *forme de la terre*. Ouvrage d'astronomie d'Abram b. Hiyya, espagnol. N'est pas rare : huit exemplaires à la Bibliothèque nationale ; a été imprimé plusieurs fois[1], et même traduit en latin par Schreckenfuchs, à Bâle, 1546, in-4°, 67 pages. Même date d'écriture.

N° 3046. — Recueil de trois pièces, in-4°, papier, ensemble 296 p., fin du XIVe siècle (paginé à l'envers) :

I. Traduction avec commentaire des deux livres d'arithmétique de Nicomaque de Gerasa, traduit de l'arabe en hébreu par Kalonimos b. Kalonimos b. Méir. — Rare. Est à la Bibliothèque nationale, mss. hébreux nos 1028-9, 1093[2], 1095[6]. Il faut donc modifier la note placée en tête du ms. : « N'est pas à la Bibliothèque nationale », comme le disait M. Renan, le 29 octobre 1851, au donateur, le Dr Daremberg, alors conservateur à la Mazarine.

II. Traduction du livre apocryphe Καρπός, ou *Centiloquium*, attribué à Ptolémée, avec commentaire par Abou Djafar Ahmed b. Youssouf b. Ibrahim ; version hébraïque par Kalonimos du Magreb. — N'est pas rare ; à la Bibliothèque nationale, nos 1028[4], 1055[7]. Version latine en 1493 (Steinschneider, *Mss. de Leyde*, p. 368).

III. Commentaire de Moïse Maïmoni sur les aphorismes d'Hippocrate. — Peu rare. A la Bibliothèque nationale en trois exemplaires. Non imprimé.

MOÏSE SCHWAB.

Par suite de l'abondance des matières, la Bibliographie est ajournée au prochain numéro.

---

[1] « Non imprimé », dit une note écrite sur la garde du volume.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome IX. — P. 286, l. 20, lisez « eruditus » au lieu de « edoctus ». — P. 287, l. 1, lisez « Gerardi » au lieu de « Gerardus ». — *Émile Ouverleaux.*

Tome X. — P. 94 et 95, l. 1, lisez David Messer Leon au lieu de Juda. — P. 100. Le document depuis ושוחטי jusqu'à שנים p. 103 vient de paraître dans la préface de M. Schönblum à son édition du ספר מקרים d'Isaac Latif. M. S. l'a tiré du même ms. que nous. — *Ad. Neubauer.*

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU CONSEIL DU 30 AVRIL 1885.

Présidence de M. Joseph Derenbourg.

Le Conseil décide que la conférence de M. Gaston Paris aura lieu le 11 mai 1885.

L'ordre du jour appelle la suite de la discussion sur l'organisation des prochaines conférences.

La majorité des membres du Conseil verrait avec plaisir fonctionner le système préconisé par M. Vernes de nombreuses conférences, six au minimum, ayant lieu à des intervalles réguliers. Le Conseil conclut en demandant au Comité de publication de s'occuper pour l'hiver prochain de la réalisation du projet de M. Vernes.

SÉANCE DU CONSEIL DU 25 JUIN 1885.

Présidence de M. Joseph Derenbourg.

M. Israel Lévi demande si le Calendrier perpétuel de M. Loeb sera distribué à tous les Sociétaires ou seulement à ceux qui le demanderont.

Cette dernière solution est adoptée.

Le Conseil décide que le vote par correspondance sera admis pour les prochaines élections.

M. Schwab fait une communication sur l'histoire des Juifs d'Angleterre : il existe à Westminster-Abbay un assez grand nombre de chartes hébraïques inédites du XIII^e^ siècle qui mériteraient une étude.

Les Secrétaires, AB. CAHEN et TH. REINACH.

Le gérant responsable,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

LES JUIFS A ROME

DEVANT L'OPINION ET DANS LA LITTÉRATURE

(SUITE ET FIN [1])

III

Les rapports politiques des Romains avec le peuple de Judée et ses souverains, quoique troublés par quelques désaccords généralement résolus en faveur du plus faible, s'étaient maintenus, depuis l'élévation d'Hérode, aussi satisfaisants que possible ; et la nation juive tout entière, qui chaque jour se répandait davantage dans les diverses parties de l'empire, puisait dans la politique d'apaisement, de prudence et de conciliation pratiquée par ses souverains, la force de résister aux antipathies religieuses, aux jalousies économiques de ses ennemis [2]. La mort d'Agrippa le Grand mit fin à cet heureux état de chose. Le revirement cependant ne fut pas subit et les grandes calamités ne se déchaînèrent pas aussitôt. Pendant vingt années encore, Romains et Juifs continuèrent à vivre, sans rupture violente, sur la foi de l'amitié traditionnelle.

Les noms d'Hérode et d'Agrippa, le souvenir des services qu'ils avaient rendus à la cause des Jules, des bienfaits qu'ils en avaient reçus, l'illustration qu'ils avaient répandue sur le nom juif, à Rome et en Asie, garantirent une sécurité relative. Il arriva même que,

[1] Voir *Revue*, t. VIII, p. 1, et t. XI, p. 18.

[2] Voir l'exposé de cette politique et l'éloge des Romains dans le discours du grand-prêtre Ananus, *Bel. Jud.*, IV, 3, 10. Cf. un discours analogue d'Agrippa II, *ibid.*, II, 16, 4; et surtout celui de Josèphe pendant le siège, *ibid.*, V, 9, 4 : Δίδουσι δ'ἡμῖν τἄλλα, γενέας τε ἐλευθέρας καὶ κτήσεις τὰς ἑαυτῶν νέμεσθαι καὶ τοὺς ἱεροὺς νόμους σώζουσι.

vers la fin du règne de Claude, Cumanus, gouverneur de Judée, accusé par une ambassade, à la tête de laquelle se trouvait le grand-prêtre Jonathan, fut condamné à Rome, et le différend entre Juifs et Samaritains où il avait pris parti, solennellement résolu en faveur des premiers [1]. Félix, frère de l'affranchi Pallas, dont la personnalité domine toute l'histoire de la cour impériale durant ces temps [2], nommé gouverneur à la demande des Juifs, épousait Drusilla, la sœur du roi Agrippa II; quant à celui-ci, élevé à Rome, et fort avant dans les bonnes grâces de l'empereur, peut-être aussi d'Agrippine [3], il ne demandait pas mieux que de continuer dans la voie où son frère avait marché avec tant de succès. Mais la violence des passions nationales et religieuses, perfidement exploitée par une série de gouverneurs qui poussaient à la révolte pour en faire sortir l'asservissement, ne tarda pas à triompher des conseils de modération [4]. La douzième année du règne de Néron, sous le gouvernement de Gessius Florus, éclata la grande révolte, qui devait désigner une dynastie nouvelle à l'empire de Rome, et conduire le peuple juif à la ruine complète.

Lorsque Virgile dit que le propre du génie romain est d'épargner ceux qui se soumettent et d'abattre les intraitables [5], il fait plus que condenser dans un beau vers son sentiment personnel, il définit le fond même de l'âme romaine dans ses rapports avec les peuples étrangers. Toutes les croyances traditionnelles peuvent se dissoudre, toutes les institutions chanceler sur leur base : il y a une conviction qui reste debout chez quiconque est citoyen de Rome, conviction fondée sur l'expérience d'un glorieux passé, corroborée par les événements de chaque jour, exaspérée à certaines heures de l'histoire par la crainte même du lendemain, c'est que Rome a un droit absolu à la domination universelle; c'est qu'une seule défaillance dans l'application de ce droit compromet la sécurité de l'empire tout entier. Le jour où la nation juive, qui moralement avait toujours été en insurrection contre l'esprit romain et payen,

[1] La révolte avait eu pour cause l'outrage d'un soldat au temple pendant les fêtes de Pâque, *A. J.*, XX, 5, 3, et *B. J.*, II, 12, 1 ; en l'an 52, après J.-C.

[2] Tac., *Hist.*, V, 9 ; Suét., *Claud.*, 28. Ce mariage avec un payen était contraire à la loi ; pour le contracter, Drusilla divorça avec Azizus, roi d'Emesa ; elle périt avec son fils dans l'éruption du Vésuve, en 76, *A. J.*, XX, 7, 2.

[3] *A. J.*, XIX, 9, 2 ; XX, 1, 1 ; 6, 3. C'est à la prière d'Agrippa auprès d'Agrippine que Claude rend justice aux Juifs, dans l'affaire des Samaritains.

[4] Cumanus (48-52); Félix (52-60); Porcius Festus (60-62); Albinus (62-64) et Gessius Florus (64-66), le pire de tous. Cf. Schürer, *Neutestam. Zeitg.*, p. 362 et suiv.

[5] *Æn.*, VI, 851 : *Tu regere imperio populos, Romane, memento ; Hæ tibi erunt artes, pacique imponere morem, Parcere subjectis et debellare superbos.* Voir l'interprétation de ce sentiment par une de ses victimes, Tac., *Agric.*, 30.

passa à l'insurrection matérielle, tout ce qui était romain ou flatteur de Rome lui appliqua la loi proclamée par Virgile : c'est-à-dire que le Juif fut mis hors la loi, et cela avec une rigueur d'autant plus implacable, que la longue tolérance dont il avait été l'objet apparut aux hommes d'État comme une faute ; il semblait que, tôt ou tard, la revendication du droit théorique de penser et de prier autrement que le reste du monde devait aboutir à cette revendication matérielle, par les armes, de la vraie autonomie nationale. Aussi le sourd murmure de critique et de raillerie qui a accueilli parfois les Juifs à Rome, depuis les victoires de Pompée, se change-t-il tout à coup en cris de colère, en imprécations. La raison d'état, exploitant les divergences d'opinion qui étaient devenues de moins en moins sensibles, donna à la persécution un mot d'ordre officiel. Les écrivains qui sont, les uns des classes dirigeantes, les autres, flatteurs et parasites de ces classes, enflent le ton, rééditent, en les réchauffant, les vieilles calomnies près de s'éteindre, et répondent à la guerre d'un peuple qui ose tenir tête à Rome, par une guerre de publicité haineuse et de diffamation.

Les auteurs latins du temps des Flavius, que l'on désigne communément comme les ennemis déclarés des Juifs, sont Pline l'Ancien, Quintilien, Martial, Tacite et Juvénal. Mais il a dû en exister d'autres ; dans une société où, depuis Néron, le dilettantisme littéraire a pris les proportions d'une folie publique [1], où la flatterie à l'adresse des puissants, qui ne va jamais sans l'outrage aux faibles, était, peu s'en faut, le seul déversoir pour cette intempérance de littérature, on se figure aisément ce que la grande guerre de Judée dut enfanter de prose et de vers officiels, jusqu'à la mort de Domitien. Il n'y a pas de témérité à affirmer que la plus grande partie de l'histoire et de la poésie anti-judaïques, élucubrées durant cette période, nous manque ; et cette partie était aussi la pire. Les beaux talents, même dans l'expression des préventions et des préjugés, gardent une dignité et une mesure qui leur est propre ; les médiocres et les inférieurs, organes fidèles des régions où ils sont condamnés à vivre par la pensée sinon en fait, ont le mépris trivial et la haine déclamatoire. Pour avoir une idée à peu près exacte de ce qui se débitait couramment à Rome contre les Juifs

[1] Voir Sén., *Ep.*, 106, 12 : *Litterarum intemperantia laboramus ;* cf. Pétr., *Sat.*, 118 ; Juv., I, 2 et seq ; III, 9 ; VII, 50, etc. ; Plin., *Ep.*, VII, 25 et passim ; et le début des Histoires de Tacite : *Simul veritas pluribus modis infracta, etc.*, et II, 101 : *Scriptores temporum qui potente rerum Flavia domo monimenta belli hujusce* (de l'an 69) *composuerunt... corruptas in adulationem causas tradidere.* Domitien avait formé le projet de tirer une épopée de la guerre de Judée, Val. Flac., I, 7 et suiv. Il est tout au moins singulier qu'on ne rencontre chez Stace, poète officiel de ce règne, aucune allusion ni à la guerre de Judée ni aux choses du Judaïsme.

sous les Flavius et les Antonins, il nous faut donc considérer les témoignages qui nous restent comme les plus réservés dans l'invective. A vrai dire, si l'historien Tacite s'était perdu en même temps que les écrivains subalternes dont il s'inspire, il y aurait plutôt lieu pour nous de vanter chez les autres une modération relative, que de protester contre des outrages exagérés. Or, on peut accuser Tacite d'injustice et de partialité relativement aux Juifs ; on ne saurait lui contester d'avoir exprimé, sur leur compte, ce qu'une grande partie de la bourgeoisie payenne en pensait autour de lui.

Pline l'Ancien est de tous les penseurs de la latinité classique le plus résolu contre le polythéisme officiel [1]. Jusqu'à lui, les auteurs qui, comme Sénèque, ont traité des aberrations religieuses de leur milieu, s'en sont pris surtout ou à celles qui avaient une origine étrangère, ou à celles que l'initiative des foules greffait sur les croyances traditionnelles. Ils blâmaient en somme ce qu'à Rome on entendait par le mot *superstitio*, ce que les Grecs désignaient par le terme de δεισιδαιμονία, exactement traduit en latin, chez Horace, par *timor deorum* [2]. Pline va bien au-delà de ces timides restrictions, il est, dans toute l'acception moderne du mot, un libre-penseur, un esprit fort, fondant des négations radicales, dans le domaine de la spéculation religieuse, sur des arguments et des intuitions scientifiques [3] : « C'est le propre de la faiblesse humaine, dit-il, de chercher à se représenter l'image et la forme de Dieu. » Supposer que Dieu peut être plusieurs, comme l'enseigne la théologie officielle de Rome, c'est passer l'extrême limite de la sottise : *ad majorem socordiam accedit*. Aux yeux de Pline, l'anthropomorphisme pris dans son ensemble n'est qu'un amas de puérilités et de songes creux : *puerilium prope deliramentorum est*. Dire qu'un homme qui a des idées aussi audacieuses sur le problème qui est à la base même de la seule religion approuvée par l'opinion régnante de son temps, en veut aux Juifs de professer, sur les dieux, les convictions qu'il professe lui-même, c'est dire une chose absurde. Or, on fait généralement figurer Pline parmi les ennemis attitrés du Judaïsme sur la foi d'une seule phrase [4], celle où il constate que cette religion se distingue

[1] Cf. Friedländer, ouv. cit., IV, 162 et suiv.

[2] Hor., *Sat.*, II, 3, 295.

[3] *H. N.*, II, 5 : *Effigiem Dei formamque quærere, imbecillitatis humanæ est ;* et tout le chapitre.

[4] Geiger, ouv. cit., p. 24, qui croit que le pluriel *numinum* comprend aussi l'idée d'un Dieu rationnel ; Pline n'était pas aussi ignorant que cela des institutions religieuses du Judaïsme. Hausrath, ouv. cit., p. 160, note, qui par erreur écrit : *contumelia deorum ;* etc.

par le mépris profond qu'elle témoigne aux dieux : *gens contumetia numinum insignis* [1]. La Judée étant plusieurs fois nommée dans l'*Histoire naturelle*, à raison de ses productions, c'est en parlant d'une certaine espèce de dattes, que l'auteur est amené à faire sa remarque. Ces dattes, les païens les présentaient comme offrandes à leurs divinités ; les Juifs, pour ce motif, les appelaient *des dattes de rien, chydaeos*. En interprétant ces idées de Pline sur la religion juive par ses convictions philosophiques, on serait tenté d'y voir un éloge plutôt qu'une critique.

Il est vrai que le philosophe, prêt à préférer le monothéisme rationnel au Panthéon gréco-romain, ne sera point sympathique aux pratiques dont ce monothéisme est hérissé. Quoiqu'il soit lui-même, dans les petites choses, d'une crédulité qui surprend chez un esprit aussi critique [2], il condamne en bloc toutes les croyances [3] qui défendent de manger de certains mets, qui prescrivent une nourriture spéciale, sous prétexte de religion, qui imposent des mortifications, retranchent le sommeil, ne font contracter mariage et concevoir des enfants qu'après avoir pris conseil de la divinité. Sans doute, parmi ces critiques, il en est qui s'adressent aux diverses variétés du paganisme, soit officiel, soit toléré ; mais les principales semblent avoir été inspirées par le spectacle du formalisme juif, qui mêle étroitement les préoccupations religieuses aux actes les plus indifférents de la vie, et qui fait une assez large part à l'esprit ascétique. Ce qui le démontre, c'est que, donnant, dans un autre passage [4], la recette du *garum*, sorte de condiment préparé par les Juifs avec des poissons sans écailles, Pline ajoute : « Ce plat figure parmi les pratiques juives et les superstitions mortifiantes : *easlimoniarum superstitioni etiam sacrisque Judaeis dicatum.* » Si Pline est d'accord avec les Juifs pour ne pas concevoir Dieu sous une forme périssable, il ne l'est plus lorsque la religion du Dieu invisible se compromet par des pratiques, plus puériles à ses yeux que l'anthropomorphisme lui-même [5]. Il signale d'ailleurs [6] Moïse parmi les

[1] XIII, 9, 5.

[2] Cf. Renan, *Antechrist*, p. 323, note 3.

[3] II, 5 : *Damnant et excogitant cibos ; imperia dira in ipsos, ne somno quidem quieto, irrogant ; non matrimonia, non liberos, non denique quidquam aliud, nisi juvantibus sacris deligunt.*

[4] XXXI, 44, 1.

[5] C'est aussi l'avis de Strabon, XVI, 2, 37.

[6] XXXI, 2. 6. Le texte n'est pas sûr ; Geiger lit : *Est et alia magices factio, a Mose Janne et Lotapea Judæis pendens :* d'autres *Jamne et Jotape ;* d'autres : *a Mose etiam nunc et Jotape. Jamnia* et *Jotapata* sont des villes de Galilée ; il est probable que Pline prend le Pirée pour un homme dans ce passage ; on perdrait son temps à le rendre clair et sensé.

magiciens fameux, en compagnie d'Orphée et de Zoroastre, comme un homme qui a fait servir la connaissance des secrets de la nature, à éblouir la foule et à la dominer. Si nous possédions son grand ouvrage historique, où le récit de la ruine de Jérusalem a trouvé place, nous saurions au juste à quoi nous en tenir sur le fond de sa pensée concernant l'œuvre de Moïse et l'esprit de la nation que ce législateur avait façonné. Dans l'*Histoire Naturelle*, écrite au lendemain de ces événements, il fait allusion aux résistances héroïques des Juifs, dans des termes qui n'excluent pas une sorte d'admiration [1]. Parlant du baume, cultivé en Judée, il rappelle l'acharnement apporté à le défendre contre la rapacité romaine [2] : « Cet arbre est asservi maintenant, dit-il, et il paie le tribut avec la nation même dont il est originaire. Les Juifs ont exercé sur lui leur rage comme sur leur propre personne ; il a fallu que les Romains prissent sa défense ; on a livré bataille pour une simple plante. Aujourd'hui, c'est le fisc qui prend soin de la propager. » On ne saurait demander à un Romain plus de modération dans la critique d'une nation vaincue, plus d'expansion dans son éloge.

En passant de Pline à Quintilien, nous descendons des régions où la science pure apprend à respecter toute conviction sincère, dans celles où la déclamation, mise au service des intérêts officiels, n'enseigne que la fausseté pour la flatterie, par conséquent pour la calomnie [3]. C'est le temps où l'impôt des deux drachmes, imposé aux Juifs par Titus en retour du libre exercice de leur culte, était exigé avec la dernière rigueur [4] ; où ceux-là même qui sans être juifs, au sens exact du mot, mais prosélytes de premier degré, et les Juifs qui cachaient leur origine, étaient contraints par des vexations de toute sorte à ce tribut onéreux. Si les adhérents au Judaïsme sont de plus en plus nombreux dans les diverses classes de la société [5], on ne trouve nulle part d'indication que leur cause soit défendue à la cour, dans l'entourage de Domitien ; au contraire. Et Quintilien n'était pas homme à épouser une

[1] L'œuvre historique de Pline, dont Tacite, Suétone et Plutarque se sont servis, commençait au règne de Néron (*H. N.*, præf., 20) et comprenait certainement la guerre de Judée.

[2] XII, 54, 1.

[3] Sur Quintilien, voir notre introduction au X^e^ livre des *Inst. Orat.*, p. VI et suiv.

[4] Suét., *Dom.*, 12 : qui vel improfessi Judaicam viverent vitam, vel dissimulata origine, imposita genti tributa non pependissent ; et le souvenir de jeunesse que rapporte l'historien. Cf. Jos., *Bel. Jud.*, VII, 6 ; Dion Cas. (Xiph.), 66, 7. Nerva mit fin à ces vexations, Saint-Jérôme, *Comm. in Am.*, 3, 1543.

[5] Graetz, *Die Jüdischen Proselyten im Römerreiche* (dans le *Jahresber.* du séminaire israélite de Breslau), 1884, p. 2 et suiv.

cause condamnée en haut lieu. Avec tous les écrivains connus de ce règne, il a brûlé sur l'autel de la famille des Flavius l'encens de ses plus pompeuses épithètes [1] ; il a célébré la divinité du Néron chauve. Celui-ci ayant chassé de Rome et d'Italie les professeurs de philosophie, l'auteur de l'*Institution oratoire* qui, au début de son ouvrage, avant cette mesure de proscription, avait parlé d'eux avec modération et convenance, tout d'un coup les couvre d'injures ; il les présente comme des charlatans dangereux pour la sécurité publique, comme des maîtres funestes pour les mœurs de la jeunesse romaine [2]. Très peu philosophe lui-même, incapable de se former sur les grandes vérités métaphysiques et religieuses une opinion arrêtée, ni platonicien, ni stoïcien, ni épicurien [3], Quintilien n'apprécie, chez les philosophes qu'il juge dans son livre, que certains procédés de discussion et de style, dont, à l'occasion, l'orateur, le déclamateur ont avantage à se parer. Chaque fois qu'il touche aux matières qui ont avec les vérités métaphysiques quelque rapport, il s'élève à peine au-dessus de la religiosité vague d'un bourgeois lettré ; il mêle les théories stoïciennes sur l'esprit universel à des formules toutes faites, puisées aux sources des croyances traditionnelles. Rhéteur avant tout, c'est-à-dire professeur de mensonge, et s'acquittant de cette tâche avec l'inconscience naïve qui dans un tel milieu équivaut à de l'honnêteté, Quintilien n'est pas de ceux qui sacrifient à une conviction, je ne dis pas la vie, mais seulement la faveur. Avocat habitué à plaider toutes les causes, à les estimer moins par elles-mêmes que par les ressources qu'elles offraient à l'orateur, il plaidera pour une juive, lorsque, sous Titus, la cause doit attirer la foule au forum, lorsque la cliente de sang royal va jeter de l'éclat sur son avocat [4]. Professeur, il réunit dans son

[1] *Inst. Or.*, IV, procem., 3 ; III, 7, 9. Cf. la note de notre édition à X, 1,91. p. 64.

[2] L'expulsion est de l'an 94. Voir Dodwell, *Annal. Quint.*, 26. Les philosophes sont pris a partie par Quintilien, XI, 1, 3 ; XII, 3, 11 ; 3, 5 et dans la préface de l'œuvre, qui fut écrite en dernier lieu. Ailleurs, le ton est convenable ; voyez I, 4, 5 et X, 1, 123 ; *ibid.*, 35. L'Institution oratoire commencée vers 92 a été terminée entre 94 et 95. On voit que l'outrage aux philosophes est amené par les événements.

[3] Voir Babucke, *De Quint. doctrina*, p. 11-16 ; cf. Friedlaender, ouv. cit., IV, p. 162.

[4] Ce fut en l'an 75 que Titus ramena Bérénice de Judée à Rome, et sur les instances de l'opinion la renvoya quelque temps après. Elle revint entre 79 et 80, lorsque Titus fut empereur, mais n'obtint point l'exécution des promesses de mariage qu'elle avait emportées. Quintilien plaida pour elle durant son premier séjour, car c'est peu après qu'il quitta le forum pour l'école. Il n'est pas douteux que le procès ait roulé sur une contestation d'intérêt ; la reine présida elle-même le tribunal (*Inst. Orat.*, IV, 1, 19), en vertu de l'organisation judiciaire dont, par privilège, les Juifs jouissaient dans l'empire. Cf. Schürer, *Die Gemeindeverfassung*, p. 12 ; et notre édi-

école tout ce que l'aristocratie romaine compte de rejetons avides des faciles succès de la déclamation. Il reçoit un traitement de l'Etat [1] et justifie de son mieux le traitement qu'il reçoit, par le bon esprit de son enseignement, par le respect profond du maître qui l'en a chargé. Il a ses entrées au palais même de l'empereur qui le charge de l'éducation de ses petits-neveux, des fils de Flavius Clemens et de Domitilla [2]. C'est sans doute cette circonstance qui, d'une façon assez imprévue, l'amène à parler des Juifs dans son ouvrage.

Traitant des lieux communs qui reposent sur l'idée du blâme, il se croit obligé de citer des chefs d'états qui ont fondé des cités funestes aux autres nations [3] ; « c'est le cas, dit-il du chef de la nation juive. » L'outrage aux Juifs se trouve du coup érigé en lieu commun oratoire, par le maître officiel de la déclamation. Il serait intéressant de connaître à quelle date précise Quintilien s'est livré à cette manifestation d'hostilité. Nous savons en effet par lui-même que, vers l'an 94, tandis qu'il se hâtait de terminer son grand ouvrage commencé en 92, il avait reçu de Domitien la mission de former à l'empire les deux fils de Flavia Domitilla, sa nièce, et de Flavius Clemens, revêtu dans le même temps du consulat [4]. Les jeunes gens, sur lesquels nous ne possédons d'ailleurs aucun autre renseignement, ne furent pas en faveur bien longtemps : élevés par un caprice de Domitien, ils furent précipités peu après, eux et leurs parents; le père fut mis à mort et la mère exilée en l'an 96 ; sans doute que les enfants l'y suivirent. Mentionnés avec affectation dans la préface du IV^e^ livre de l'*Institution oratoire*, ils en disparaissaient après, quoique l'occasion de parler d'eux se fût offerte encore toute naturelle à leur professeur. Or, Flavius Clemens et Domitilla, la démonstration en a été faite d'une façon fort ingénieuse par Grætz [5], appartenaient à la

tion de Quintilien, p. XII. L'histoire racontée par Dion Cassius (Xiph., 66, 15) des outrages que deux philosophes cyniques, Diogène et Hiéras, adressèrent à Bérénice au théâtre et qui leur valurent des châtiments rigoureux, n'a point de rapport avec ce procès. C'est au civil seulement que le membre le plus élevé en dignité de la communauté juive, ou peut-être un membre quelconque tiré au sort (le premier cas est plus vraisemblable) présidait. Voy. Jos., *A. J.*, XIV, 10, 17 : τὰ τε πράγματα καὶ τὰς πρὸς ἀλλήλους ἀντιλογίας κρίνουσι. Cf. *Cod. Theod.*, II, 1, 10 : *in civili duntaxat negotio*...

[1] Suét., *Vesp.*, 18; Saint-Jérôme, *Chron. Eus.*, ol., 216.4.

[2] *Inst. Orat.*, IV, proœm 2.

[3] *N. H.*, III, 7, 21.

[4] Suét., *Dom.*, 15; qui manifeste ses sentiments anti-judaïques en accolant au nom de Flavius Clemens la qualification de : *contemptissimæ inertiæ*; cf. Dion Cassius (Xiph., 67, 17).

[5] *Op. cit.*, p. 28 et suiv. Dion Cassius dit que la famille de Flavius ne fut pas seule frappée pour ce fait, mais que beaucoup d'autres Juifs subirent le même sort : ἐς τὰ

religion juive. Domitien motiva même leur disgrâce sur l'accusation d'athéisme, c'est-à-dire de religion défendue. Jusqu'à quel point Quintilien, le maître des enfants, s'était-il montré respectueux pour les croyances de la famille? Pensait-il avoir à prendre quelques précautions contre les soupçons de l'empereur, lorsqu'il publia l'*Institution oratoire?* A-t-il profité d'une occasion quelconque pour dire du mal des Juifs, comme il s'est empressé d'en dire des philosophes, dans la crainte qu'il ne fût soupçonné d'en penser du bien? Cet excès de prudence chez Quintilien n'a rien d'invraisemblable. Les hommages réitérés à la divinité impériale et les paroles de mépris à l'adresse de la nation juive, sont les deux articles d'une profession d'orthodoxie officielle. Quintilien, à deux époques différentes de sa carrière, a fréquenté des Juifs de marque; il s'est montré aimable pour eux, comme il était aimable pour tout le monde, quand il n'y avait pas de danger. Il ne pouvait, avec Domitien, prévoir l'avenir; mais il était toujours bon de racheter le passé.

Si le débonnaire rhéteur s'est fait violence pour donner aux Juifs une place défavorable dans l'*Institution oratoire*, Martial, son compatriote, n'a eu pour les caricaturer qu'à se laisser aller à la pente de son génie. Lorsque l'on voit, dans les ouvrages sérieux où sont racontées les luttes du paganisme gréco-romain et du monothéisme judéo-chrétien, citer et commenter avec gravité les plaisanteries bonnes ou mauvaises, distinguées ou malpropres, qui remplissent les *Epigrammes*, il est difficile de ne pas essayer aussi l'épigramme, non plus contre les Juifs, mais contre leurs trop zélés historiens [1]. Du moins Martial revenant au monde et constatant l'usage que l'on fait de ses vers, aurait-il peine à contenir sa verve. Parmi les Romains offerts à son observation, il n'a mis en scène que les grotesques et les corrompus, tantôt raillant leurs vices, leurs travers et leurs ridicules, tantôt les flattant ou les exploitant; de même il n'a voulu voir, parmi les Juifs habitant Rome que les misérables et les vicieux et seulement par le côté de leur misère et de leurs vices qui prêtait au ridicule. En conclure, comme on le fait communément

τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες. A cet argument établissant le judaïsme du personnage consulaire, Graetz en ajoute trois autres : 1° Le fait que l'annaliste Bruttius ne parle pas du christianisme de Flavius, mais seulement de celui de sa femme ; 2° Des témoignages talmudiques citant un illustre prosélyte romain du nom de *Clonimos;* 3° Le passage de l'Evangile de saint Matthieu (xxv, 15), où il est question d'un voyage entrepris par les Synhédristes au loin, pour faire ἕνα προσήλυτον. Toute cette démonstration est bien autrement fondée, que les fables vagues sur Clemens Romanus que les écrivains ecclésiastiques tentent d'identifier avec Flavius Clemens.

[1] Cf. Joël, *Blicke*, II, p. 127 et suiv.

avec le plus grand sérieux, que ni Rome ni Martial n'en ont connu d'autres, est aussi absurde que de juger la société payenne tout entière sur les peintures des satiriques. M. Renan a fait remarquer quelque part[1] « qu'on se laisse trop préoccuper par les passages des satiriques latins où les vices des femmes sont âprement relevés. » Si cette restriction part d'un sentiment de généreuse galanterie, elle est en revanche insuffisante; et il la faut introduire par esprit de justice, dans toute espèce de tableau des mœurs romaines sous l'empire. Grouper ensemble, quand il s'agit des Juifs, des épithètes désobligeantes recueillies çà et là dans un millier d'épigrammes, les arranger avec art, les renforcer au besoin avec des documents pris n'importe où et même sans documents d'aucune sorte, puis donner à cet ensemble conventionnel une réalité permanente et générale, c'est composer des tableaux de genre pour le plaisir et non écrire l'histoire pour la vérité[2]. Si encore tous les détails, apparemment puisés dans la poésie satirique, étaient interprétés rigoureusement et signifiaient ce qu'on leur fait dire! Mais loin de là : quand des citations de certains ouvrages on se reporte au texte même des auteurs cités, on s'aperçoit trop souvent que des développements entiers de l'historien prétendu insinuent une opinion qui ne repose sur rien de réel, sur des malentendus, sur des bagatelles. Tel vers de Martial sera gravement invoqué pour justifier dans un portrait trois traits au moins; et c'est à peine, si vérification faite, il répond à l'un d'entre eux[3].

Lorsqu'on lit Martial avec un esprit libre de toute prévention, en rassemblant dans un seul coup d'œil, sans y rien mettre du sien, les diverses allusions qu'il fait aux Juifs, on voit s'ouvrir sur leur situation à Rome, au temps de Domitien, des coins de perspective assurément fort intéressants pour l'histoire, mais très restreints et tels qu'elle aurait tort de s'en contenter. Martial nous initie au langage d'une certaine partie, qui n'est pas la meilleure, de la société romaine, quand elle s'égaye sur le compte des Juifs. Les idées ob-

[1] *Les Apôtres*, p. 307, note.

[2] Ce défaut est choquant chez Hausrath, I, 157, dans le chapitre qu'il consacre à l'opinion romaine sur les Juifs; M. Joël l'a relevé avec beaucoup de finesse chez M. Renan, *Apôtres*, p. 288 et suiv.

[3] L'épigramme 57 du XII^e^ livre est citée chez M. Renan six fois de la page 290 à la page 293, toujours comme justification de quelque nouveau ridicule attribué aux Juifs. Pour qui ne vérifie pas, cette épigramme prend l'importance d'une satire en règle. Or j'y trouve en tout, concernant les Juifs, ce vers : *A matre doctus nec rogare Judaeus;* le suivant n'est pas sûrement à leur compte : *Nec sulphuratae lippus institor mercis* : cf. cependant, I, 41, 4, où le marchand d'allumettes est appelé « *transtiberinus ambulator* », ce qui conduit à l'identifier avec un Juif.

scènes y sont surtout en faveur, et on y possède pour la gravelure une ingéniosité qui confine au génie[1]. Aussi, quelle bonne aubaine que la circoncision ! C'est elle qui offre au poète la matière de ses plus nombreuses et, si l'on veut, de ses meilleures plaisanteries[2]. Vient ensuite, mais en passant seulement et fournissant des traits à des peintures d'ensemble, l'allusion aux misères sordides ou grotesques. Voici des petits mendiants juifs, dressés à ce métier par les leçons de leur mère[3] ; M. Renan en fait un type ; d'autres, qui n'ont pas l'art délicat des nuances, s'imagineront que les Juifs ont introduit à Rome la mendicité inconnue avant eux[4]. Tous les Juifs cependant ne mendient pas ; il y en a qui sont colporteurs, qui vendent des allumettes ou les troquent contre du verre cassé[5] ; il en est, dans le nombre, qui ont les yeux chassieux. Infirmité commune sur les bords du Tibre, la chassie sera un des traits caractéristiques du Juif romain[6]. Il y faut ajouter l'haleine mauvaise : il est vrai que Martial ne la prête qu'à ceux ou plutôt à celles qui ont jeûné et comme une conséquence du jeûne[7]. Il n'importe : certains Juifs selon Martial, sont malpropres, chassieux, mendiants, nauséabonds, marchands d'allumettes. Voilà des historiens, ses interprètes, qui transforment une nation de cinquante mille hommes au moins en un ramassis de cette catégorie.

Cependant, lorsqu'on lit Martial, il faut tout lire ; alors on remarque que le poète lui-même est servi par un esclave juif, vigoureux gaillard dont l'haleine ne paraît pas incommoder le maître[8]. Dans le monde, qui n'est pas celui des brocanteurs, nous avons affaire à un poète juif, à un acteur, à un critique littéraire[9] ; nous en rencontrons, non pas certes dans les maisons

[1] Cf. Joël, ouv. cit., 129 et suiv. ; Friedlaender, ouv. cit., IV, 113.

[2] VII, 30, 5 ; 35, 3 ; 55, 6 ; 82, XI, 94.

[3] XII, 57, 13 ; cf. Renan, *Apôtres*, p. 293.

[4] La mendicité était une des plaies de Rome, comme de toutes les grandes villes. Voir, entre autres, Juv., V, 8 ; XIV, 134 ; 300, etc.

[5] I, 41, 3. *Transtiberinus ambulator, qui pallentia sulphurata fractis permutat vitreis.* Cf. XII, 57, 14, où il est appelé *tippus* mais n'apparaît pas évidemment comme Juif.

[6] Horace souffrait de ce mal ; voir *Sat.*, I, 5, 49, et y fait de fréquentes allusions.

[7] IV, 4, 7. La mauvaise odeur est caractérisée par une dizaine de comparaisons au nombre desquelles : *Quod jejunia sabbatariarum ;* au féminin dans les meilleurs mss. On voit que Martial se plaint du peu de charme que lui offre une maîtresse juive, le jour où elle a jeûné. L'intention est tout autre que celle qu'on lui prête d'ordinaire. Il est vrai qu'on commente avec Ammien Marcellin, XXII, 5, qui avait écrit : *Judaeorum petentium et tumultuantium*, ce qui a un sens, *petere et tumultuari* formant gradation. *Fetentium* pour *Petentium* est une correction de seconde main (Ed. Eyssenhardt, p. 232) ; elle rend la phrase inepte. Cf. Joël, 131, note.

[8] II, 35.

[9] XI, 94 : *Verpe poeta, etc. ;* VII, 82.

de prière[1], qui ont tous les vices de la petite bourgeoisie romaine, et que l'on dirait *nés sur l'Aventin, nourris des fruits de la Sabine*[2]; il y en a même d'apostats qui jurent par Jupiter tonnant[3]. Bien mieux, les femmes ne les repoussent pas toujours, témoin celui qui, rival de Martial, triomphe où Martial avait échoué; le souvenir de Jérusalem brûlée, la flétrissure du tribut imposé aux vaincus ne suffisent pas, le poète nous le rappelle dans un mouvement d'indignation comique, à faire pencher la balance pour les non-circoncis[4]. Sans doute que leurs rivaux ont dû leurs succès à d'autres causes qu'à l'haleine mauvaise, à la malpropreté, aux ressources du commerce d'allumettes et de verre cassé. Ainsi, ce que l'on est en droit de conclure, après la lecture de Martial, relativement à la condition des Juifs dans Rome, c'est qu'il y a dans la communauté, en bas, beaucoup de misère, à un degré plus élevé de l'échelle sociale, des vices et aussi des ridicules. Mais il y a autre chose dont Martial ne parle pas, dont il ne pouvait pas parler, soit qu'il l'ignorât, soit que, le sachant, ce n'était ni son affaire, ni son goût de le dire. Il y a la masse des Juifs honnêtes et laborieux, surveillés d'un œil jaloux par la police romaine, rançonnés par le fisc, qui détourne, au profit de l'empereur ou de Jupiter Capitolin, le tribut naguère envoyé au temple, et que le temple ne peut plus recevoir. Il y a ceux qui travaillent, qui prient, qui espèrent, même quand il n'y a plus d'espérance. Ceux-là n'ont pas eu d'histoire, quoiqu'ils ne fussent point parmi les peuples heureux[5]: pourquoi veut-on qu'ils aient trouvé place dans la satire?

On a vu par un détail, obscène dans la forme, mais sérieux au fond, que la frivolité de Martial a ressenti vivement l'impression que causait à Rome la lutte suprême des Juifs et la ruine de la ville sainte. L'imagination des payens en est frappée d'autant plus, que la dynastie des Flavius y conquit la meilleure part de son prestige, et que les soldats romains, déshabitués de combattre contre des ennemis héroïques, venaient de refaire un dur apprentissage. Depuis l'implacable guerre de destruction faite à Carthage

[1] VII, 30, 5; 55, 7.

[2] Juv., III, 84: *Infantia caelum Hausit Aventini baca nutrita Sabina.*

[3] XI, 94, 7.

[4] VII, 55, 6.

[5] Il faut la deviner par le peu qu'en dit Josèphe, *B. J.*, VI, 9, 2. Nulle part l'égoïsme et la bassesse de l'historien n'éclatent mieux que dans l'insistance qu'il met à énumérer les bontés des Flavius à son égard, et leurs rigueurs envers les Juifs qui avaient été ses ennemis, tandis qu'il passe sous silence et la fin glorieuse d'Eléazar et les misères de la communauté juive de Rome. *Vit.*, *sub fine*., cf. Graetz, III, p. 583 et 593 et suiv.

par les contemporains de Caton, on avait rencontré des adversaires redoutables dans les Gaulois avec Vercingétorix, dans les Germains avec Arminius ; mais il paraissait tout naturel que des Occidentaux se battissent en braves. L'Orient, la Macédoine et la Grèce avaient accoutumé à de plus faciles victoires ; les expéditions de Paul-Emile, de Lucullus surtout et de Pompée, n'avaient été le plus souvent que des courses triomphales, variées par des batailles qui ressemblaient à des massacres, par des sièges qui étaient des pillages. En Judée, ce fut une autre affaire ; pour briser la résistance d'un petit peuple, il fallut des années, les troupes les plus solides, commandées par les meilleurs généraux avec une rigueur de discipline inusitée. Cette résistance remplit les Romains à la fois de stupeur et de colère [1]. Aussi l'acharnement après la victoire fut-il sans exemple. En Judée, il se traduit par des égorgements en masse ; à Rome, l'opinion se met à l'unisson de ces fureurs militaires. Les plus sceptiques sont secoués de la rage féroce qui, aux époques décisives de la république, sut organiser savamment l'anéantissement d'un peuple, sans laisser de place à un sentiment chevaleresque. Comme on avait piétiné sur Carthage jusqu'à en effacer les dernières traces, comme on avait traité Vercingétorix en vulgaire bandit, ainsi on s'acharna sur le pays de Judée et sur les chefs de la résistance. Les Gaulois, du moins, avaient trouvé grâce au lendemain du triomphe, et la mort du chef sauva son peuple de tout outrage posthume. Simon Bar Gioras et Jean, qui avaient combattu, qui s'étaient rendus comme le héros gaulois, périrent comme lui [2]. Cependant l'écrasement matériel des Juifs ne suffit pas aux rancunes de Rome ; elle tenta sur eux l'écrasement moral qu'elle avait épargné à tous ses vaincus, sauf à Hannibal [3]. On peut dire que la nation juive obtint ainsi dans la réprobation dont les vainqueurs poursuivirent son nom et ses institutions après cette terrible campagne, une place privilégiée. Elle en fut redevable, non pas, comme l'ont répété grand nombre d'historiens, à ces institutions mêmes, qui jusqu'à la dernière lutte avaient laissé les Romains assez indifférents, mais aux vertus indomptables que ces institutions avaient trempées, à la ténacité de résistance que leurs fidèles y avaient puisée.

Enfin, ce qui acheva d'exaspérer la fierté romaine, au lendemain du triomphe où l'empereur et son fils donnèrent en spectacle

[1] Tac., *Hist.*, V, 10 : *Augebat iras quod soli Judaei non cessissent.*

[2] La ressemblance est frappante jusque dans les détails. Voir Jos., *B. J.*, VII, 5, 3 et 2, 2.

[3] Entre autres, Tit.-Liv., XXI, 4 et XLIX, 1.

les résultats de leur campagne [1], c'est que, si complète que fût la victoire, les Juifs, par Bérénice, la sœur du roi Agrippa, en remportaient une sur le cœur du jeune Titus, qui faillit élever une Juive au rang occupé naguère par Livie, par Agrippine [2]. Antoine, du moins, n'avait pas étalé aux yeux de Rome son amour pour Cléopâtre; et si César s'était laissé prendre aux charmes de l'Egyptienne, il n'avait jamais songé à l'associer à l'empire. Quand le dictateur triompha des Gaulois, ses soldats chansonnèrent la défaite infâme que lui avait fait subir le beau Nicomède de Bithynie [3]. On suppose aisément quelles furent les épigrammes qui suivirent le char de Titus, quand on répéta dans le public que la belle Bérénice l'asservissait au point de lui ôter toute prudence, tout sentiment de dignité romaine. Quelle était donc la magie de ce peuple, qui savait prendre de telles revanches, au sein même de ses défaites ? On sait que, cédant enfin à l'opinion, Titus renvoya celle qu'il avait médité d'associer à l'empire [4]; quand elle revint, plus tard, réclamer l'exécution des promesses reçues avant que Titus ne fût empereur, elle fut éconduite par son ancien amant. Mais les Romains de vieille roche qui avaient arraché ce dénouement au maître, ne pardonnèrent pas aux Juifs de les avoir fait trembler une fois de plus pour le prestige de l'empire [5].

IV

L'homme qui a le mieux traduit l'irritation de ce chauvinisme contre les Juifs est Tacite. Ecrivain d'une rare puissance, historien d'une criante partialité, il a flatté ainsi, en la résumant, l'opinion régnante de son siècle ; il a, par le prestige du talent, façonné quelque peu celle des âges suivants ; il pèse encore aujourd'hui sur la réputation du peuple juif ; il contribue pour sa part, à entretenir des haines, dont la ténacité n'a d'égale que la patience de ceux qui en ont été l'objet. Il y a trente ans encore, les

[1] Jos., *B. J.*, VII, 5, 3 et suiv.
[2] Tac., *Hist.*, II, 2; Dion Cas., 66, 15 et 18; Suét., *Tit.*, 7.
[3] Suét., *Caes.*, 49.
[4] Aur. Vict., *Epit.*, 10 : *Ut subiit pondus regium, Berenicen nuptias suas sperantem regredi domum et enervatorum greges abire praecepit.* Ces *enervati* sont un non-sens qui dérive d'une imitation d'Horace (*Od.*, I, 37, 9) parlant des eunuques de Cléopâtre : *Contaminato cum grege turpium morbo virorum.*
[5] Voir chez Dion Cassius par l'aventure des deux philosophes cyniques (Xiph., 66, 15) à quel diapason l'opinion était montée.

procédés de critique admirative dominant dans l'histoire littéraire, on eût été mal venu ou de contester la bonne foi de Tacite ou même d'accuser sa partialité inconsciente. La valeur artistique de son œuvre faisait passer condamnation sur toutes les exagérations dans le blâme, sur l'invraisemblance de certains récits, sur les contradictions et les absurdités même qu'il était possible d'y relever quelquefois [1]. Cependant les restrictions sur le fond des choses semblent d'autant plus naturelles, que le talent de mise en œuvre paraît plus considérable. Ce que l'on peut appeler la puissance *subjective* d'un historien, est si peu la garantie de sa sincérité *objective*, qu'elle n'est pas loin, en quelque cas, d'en être la négation. Que sera-ce, si son génie est la résultante d'un milieu où l'impartialité est impossible, où il y a surtout de la sincérité dans les préventions et dans les haines traditionnelles [2], où l'éducation littéraire, dès le premier âge, est une école de mensonge, tout au moins d'exagération ? Tacite a été formé par la discipline déclamatoire qui depuis Néron a gâté à Rome les meilleurs esprits ; quoiqu'il se défende de rien abandonner dans son œuvre ni à la faveur, ni au dénigrement, comment aurait-il pu dépouiller, sous les Flavius d'abord, la manie de noircir le passé pour flatter le présent ; plus tard, sous les Antonins, le besoin généreux de dresser l'acte d'accusation de la tyrannie en général, pour rendre hommage au régime libéral qui lui avait succédé ? Sa vie publique commence sous Vespasien, sa faveur grandit sous Titus ; elle ne s'arrête pas avec Domitien, elle arrive au sommet avec la dynastie nouvelle [3]. Tacite épouse toutes les rancunes des Flavius contre les empereurs précédents ; il compose les *Annales* et les *Histoires*, moins sur la foi des documents originaux, qu'en condensant les libelles, les mémoires, les monographies de toute sorte, où des auteurs, pour la plupart inconnus aujourd'hui, écrivaient non pas tant sous la dictée des faits que sous celle de leurs rancunes ou de leurs intérêts [4]. En ce qui concerne les Juifs, il est trop évident que Tacite a manqué au premier

[1] Des défauts de ce genre dans les ouvrages de Tacite ont été relevés par Süvers (*Tiberius und Tacitus ;* cf. Duruy, *De Tiberio imperatore*), Stahr, *Bilder aus dem Alterthum*, passim, Karsten *De Taciti fide, etc.*, H. Schiller, *Geschichte des Rœm. Kaiserr.*), etc., etc.

[2] Tacite a fort bien jugé ses prédécesseurs à ce point de vue ; mais peut-il se flatter d'avoir échappé aux influences qu'ils ont subies tous ? Nous ne le pensons pas. Voir *Hist.*, I, 1 : *Simul veritas infracta plurimis modis, etc.*, surtout : *Ambitionem scriptoris facile averseris ; obtrectatio et livor pronis auribus accipiuntur.*

[3] *Hist.*, I, 1.

[4] H. Schiller, ouv. cit., 14 et suiv., surtout p. 7 : « *Archivalische Studien hat er nie gemacht.* »

devoir d'un historien, qui est de s'informer, avec un égal soin, des deux partis en cause. Il a raconté les faits de la grande guerre, avec des *Mémoires* de Vespasien [1] et un ouvrage de M. Antonius Julianus, qui fut procurateur de la Judée, au moment du siège de Jérusalem. Mais il a négligé de recourir aux ouvrages de Josèphe et de Justus de Thibériade, dont il n'a pu cependant ignorer l'existence, puisque les premiers, du moins, avaient été écrits à Rome et soumis à l'approbation de Titus [2]. Il les a dédaignés, dit un critique allemand [3], parce qu'ils étaient d'un Juif et d'un affranchi ; et, s'il en faut croire ce critique, il fit bien d'en user ainsi. Des opinions de ce genre sont jugées quand on les a citées. Si Tacite a été volontairement partial comme historien, il lui a manqué encore de tempérer la raideur de son bourgeoisisme romain par une certaine dose de philosophie indépendante et nettement définie [4]. Comme Quintilien, dont il a été l'élève, il appartient à la foule des payens intelligents, qui, ayant goûté un peu aux doctrines des diverses écoles philosophiques sur les grandes questions de métaphysique et de morale, n'ont su, franchement, ni en adopter ni en rejeter aucune, qui se bornent à les accommoder, tant bien que mal, aux absurdités du polythéisme officiel. On s'en aperçoit sans peine lorsqu'on lit les renseignements qu'il a condensés au cinquième livre de ses *Histoires* sur les institutions politiques et religieuses de la nation juive. S'il est superflu de relever ses erreurs, nous croyons qu'il est intéressant de les rapprocher des sources où elles furent puisées. Le tableau suivant parlera assez de lui-même : nous initiant aux procédés de l'historien, il juge à la fois sa sincérité et sa compétence :

Judæos Creta insula profugos, novissima Libyæ insedisse... inclytum in Creta Idam montem, accolas Idæos.... Judæos vocitari. (*Hist.*, v, 2.)	Orphen (Arphen, chez Eus., *Præp. Ev.*, IX, 20, p. 422 B), descendant d'Abraham, occupa la Libye. — Alexandre Polyhist., *Fragm. Hist. Græc.*, III, 214, 7. Pour la descendance crétoise, voir le rapprochement de Minos et de Moïse, Jos., c. A., II, 16. Il y a des Juifs nombreux en Crète, au temps d'Auguste, *A. J.*, XVII, 12, 1.

[1] Dont parle Josèphe, *Vit.*, 65. Antonius Julianus (sur son rôle dans la guerre, voy. Jos., *Bel. J.*, VI, 4, 3) est cité comme historien de la guerre des Juifs par Minut. Felix, *Oct.*, 33, 4. Le rapport avec Tacite a été conjecturé par J. Bernays, *Sulpic. Sev.*, p. 56.

[2] Jos., *Vit.*, 65 ; *Cont. Ap.*, I, 9.

[3] Nipperdey, Introd. à son édit. des *Annales*, p. 30 (édit. Weidmann) : « *Und daran wird er auch im wesentlichen recht gethan haben* ».

[4] Sur l'absence de vraie philosophie chez Tacite, voy. Friedlænder, IV, p. 161.

Exundantem per Ægyptum multitudinem... Expulsion par Bocchoris sous prétexte de lèpre et d'impiété. (Voir le chap. III).	Manetho, chez Jos., c. A., I, 26; Chérémon, *ib.*, 32; Lysimaque, *ib.*, 34; et II, 2. Probablement aussi Posidonius, rapporté par Diodore de Sicile, XXXIV, frag. I; éd. Didot, p. 531.
Æthiopum prolem...	Opinion dont la source est inconnue; repose sur des traditions relatives à Moïse, qui chasse les Ethiopiens d'Egypte (chez Jos., c. A., II, 10) et sur la pratique commune de la circoncision. *Ib.*, I, 22. D'après Josèphe, elle est venue d'Egypte, *A. J.*, VIII, 10, 3.
Assyrios convenas.	Trogue Pompée, chez Justin, XXXVI, 2.
Clara... Judæorum initia...	Le poète Chœrilus, contemporain d'Alexandre; Jos., c. A., I, 22; Aristote, cité par Cléarque, *ib.*
La sortie d'Egypte, ch. III.	Apion, chez Jos., c. A., II, 2 et suiv. Dans les *Fragm. Hist. Græc.*, III, 508 et suiv.
Moïse magicien, *ib.* : sibi ut cælesti duci crederent.	Pline, *H. N.*, XXXI, 2, 6, qui a pris lui même chez Apollonius Molon et Lysimaque, Jos., c. A., II, 14 : τὸν μὲν ὡς γόητα καὶ ἀπατεῶνα διαβάλλοντες.
Novos ritus, contrariosque ceteris mortalibus... profana illic omnia quæ apud nos sacra etc.; *ib.*, IV.	Posidonius, chez Diod. Sicil., XXXIV, frag. 1, p. 531 (éd. Did.) : μόνους γὰρ ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινονήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας.
Culte de la tête d'âne. (Aussi chez Florus, historien du second siècle, III, 5).	Posidonius : ex ea historiarum parte ubi de Antiocho Sidete Judæam invadente et Hierosolyma oppugnante, sermo erat. (Müller, *Fragm. Hist. Græc.*, III, 256); chez Diod. Sicil., *loc. cit.* — Apion, chez Jos., c. A., II, 7.
Sue abstinent, memoria cladis qua ipsos scabies quondam turpaverat.	Apion, chez Jos., c. A., II, 13; Lysimaque, *ib.*, I, 34.
Le jeûne, souvenir de la famine.	Trogue Pompée, chez Justin, XXXVI, 2.
Le repos du sabbat : ignaviæ datum.	Sénèque, chez saint Aug., *C. D.*, VI, 11.
Septimo die otium... Tacite n'en donne pas la raison aussi absurde qu'odieuse.	Apion, chez Jos., II, 2 : ὀδεύσαντες... ἑξ ἡμερῶν ὁδὸν βουβῶνας ἔσχον, etc.
Cetera instituta sinistra, fœda, pravitate valuere, *ib.*, V.	Apollonius et Lysimaque, Jos., c. A., II, 14 : τοὺς νόμους δὲ κακίας ἡμῖν καὶ ὀδδεμιᾶς ἀρετῆς φάσκοντες εἶναι διδασκάλους. Diod. de Sicile; *loc. cit.* : τὰ μισάνθρωπα καὶ παράνομα ἔθη τοῖ Ἰουδαίοις.

Inter se nihil illicitum... projectissima ad libidinem gens...	Θυεστεῖα δεῖπνα.... οἰδιπόδειοι μίξεις (Just. Mart., *Dial. c. Tryph. Jud.*, 17). — Source inconnue mais grecque (voir Joël, *Blicke*, II, p. 17) et, comme on voit, antérieure à Tacite. — Ces expressions étaient appliquées aux Juifs avant de l'être aux chrétiens. Sur l'anthropophagie des Juifs, Apion, chez Jos., c. A., II, 7.
Adversus omnes alios hostile odium. Separati epulis, discreti cubilibus...	Posidonius, chez Diod. Sicil., *loc. cit.*, et XL, 3 : ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο (Moïse). Manetho, Lysimaque, Chérémon, chez Jos., c. A., I, 34 : μήτε ἀνθρώπων τινι εὐνοήσειν μητε ἄριστα συμβουλεύειν, ἀλλὰ τὰ χείρονα... Apion, *ib.*, II, 10 : μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ μαλίστα δὲ Ἕλλησιν [1].
Nec quiequam prius imbuuntur quam contemnere deos.	Apion chez Jos., II, 6 : Quomodo, si sunt cives, eosdem deos, quos Alexandri, non colunt. Cf. Tatien, *Orat. ad Gr.*, 44. Manetho, Lysimaque et Chérémon : Θεῶν τε ναοὺς καὶ βωμοὺς... περιτρέπειν. Chez Jos., c. Ap., I, 34.
Mente sola unumque numen. — Cf., *ib.*, 9 : Nulla intus deum effigie...	Diod. Sicil., XL, 3 : τὸ μὴ νομίζειν ἀνθρωποπόμορφον εἶναι τὸν θεὸν, ἀλλὰ τὸν περιέχοντα τὴν γῆν οὐρανὸν μόνον εἶναι θεὸν... Varron, chez St. Aug., *C. D.*, IV, 31, 2.
Non regibus hæc adulatio...	Apion, chez Jos., II, 6 : Derogare nobis Apion voluit, quia imperatorum non statuamus imagines.
Liberum Patrem coli.	Souvenir de la confusion qui se fit dans les esprits, à Rome, lors des premières prédications des Juifs, en 139. (Voir notre premier article, p. 6, note 4. Cf. Plutarque, *Banq.*, IV, 5, rattachant l'étymologie du mot *Sabbat* au Σάββος du culte orgiastique de Bacchus.

Deux choses, ce nous semble, ressortent de cette comparaison avec évidence : la première, c'est que Tacite, pour exposer et apprécier les institutions de la nation juive, ne fait que rééditer en bloc, sans les vérifier, les calomnies de leurs ennemis

[1] Cf. Philostrate, *Apollon. Thyan.*, V, 11 : Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ πάλαι ἀρεστᾶσαν οὐ μόνον Ρωμαίων, ἀλλὰ καὶ πάντων ἀνθρώπων — κτλ. A écrit au temps de Septime Sévère.

héréditaires; à peine, sur un ou deux points, il s'abstient de reproduire ce qu'elles renfermaient de plus odieux et de plus invraisemblable[1]. La seconde, c'est qu'il ne s'est pas même préoccupé des contradictions flagrantes qui existent entre quelques-uns de ces témoignages. On dirait qu'il puise au hasard dans le répertoire connu, laissant au lecteur le soin de se débrouiller, s'il le croit nécessaire; plus désireux de produire une impression défavorable que de se conformer sinon à la vérité, tout au moins à la vraisemblance des choses. Ce qu'il dit du culte de la tête d'âne est inconciliable avec la constatation d'une religion qui a pour objet la divinité rationnelle et invisible. Affirmer des Juifs qu'ils ne reconnaissent ni patrie, ni famille, rend suspects les sentiments de solidarité, de charité mutuelle qui sont constatés ailleurs. Y a-t-il un payen sensé qui, relevant chez une nation la croyance à l'immortalité de l'âme et à l'existence d'un Dieu unique, n'hésiterait ensuite à accumuler sur elle des qualificatifs infamants comme : *Instituta sinistra, fœda... Pessimus quisque... Projectissima ad libidinem... Nihil illicitum... Mos absurdus sordidusque?* Je veux bien que, dans tout ce tableau, la confusion des chrétiens et de leur détachement des choses terrestres avec les Juifs proprement dits, dont la pure croyance est d'un caractère plus positif, a dû embarrasser un payen superficiel. Mais Tacite en est-il plus excusable d'avoir négligé des renseignements qui étaient sous sa main, de n'avoir pas fait un effort d'équité pour établir les choses vraies, en supprimant les choses contradictoires? Aussi, de tous les écrivains de l'antiquité gréco-latine, sans en excepter les calomniateurs de profession comme Apion, dont les exagérations tombaient d'elles-mêmes, pas un n'a parlé des Juifs avec un dédain plus grand, non seulement de la justice, mais d'une saine méthode historique. Ajoutons qu'il a aggravé les erreurs des autres par le ton d'ardente conviction qu'il apporte à l'expression de toutes ses idées. A l'heure où les Juifs ont à se défendre, et contre le polythéisme surexcité par leur résistance, et contre la propagande chrétienne, qui rompait enfin une solidarité compromettante, Tacite jeta ses flétrissures en pâture aux passions politiques et religieuses. Dans un milieu où la polémique historique réfutant les erreurs, éprouvant les témoignages et triant la vérité, était à peu près inconnue, il put impunément faire la loi à l'opinion; il servit également des hostilités contraires. Le résultat a été tel que, durant des siècles, les juge-

[1] L'anthropophagie et la cause pathologique assignée par Apion au repos du Sabbat.

ments de Strabon, de Trogue-Pompée, de Dion-Cassius, sans parler de plusieurs autres que nous avons discutés dans cette étude, se sont trouvés étouffés en quelque sorte par la voix de Tacite.

Il va de soi qu'ayant ainsi apprécié d'une façon générale et théorique le caractère du peuple juif, l'historien juge avec la même partialité haineuse son rôle dans les événements divers auxquels ce peuple s'est trouvé mêlé. Nous n'avons plus ni le récit du règne de Caligula, ni une grande partie de celui de Claude ; la fin du règne de Titus et celui de Domitien en entier manquent également (70 à 96) : ces événements, en dehors du siège, se réduisent donc à deux principaux, à l'expulsion des partisans de la religion juive et des cultes égyptiens sous Tibère, à la persécution des chrétiens sous Néron. Le premier nous est connu par des écrivains antérieurs à Tacite ou du même temps que lui ; le second, mentionné par Suétone seulement, qui peut l'avoir pris dans Tacite, a défrayé surtout la littérature chrétienne depuis Tertullien. Quand nous aurons dit des rigueurs déployées par Tibère contre les Juifs, qu'elles ont l'approbation de l'historien, qu'il y ajoute même de son fonds des commentaires injurieux, nous pourrons nous dispenser d'insister davantage [1].

Il n'en est pas de même du récit de la persécution que Néron aurait fait subir aux chrétiens, après l'incendie de Rome [2]. Bien des détails étranges y soulèvent des doutes ; si l'ensemble saisit l'imagination comme un véritable cauchemar, les poètes et les historiens qui font de la poésie, y ont trouvé une riche matière [3] ; les esprits critiques, curieux avant tout de l'exactitude des choses, y ont relevé des contradictions et des obscurités [4]. Il paraît tout d'abord étrange que la distinction entre chrétiens et Juifs fût dès lors assez nettement établie pour que les Romains sévissent contre les uns en épargnant les autres. Josèphe, loin de mentionner aucune persécution durant le règne de Néron, semble insinuer, au contraire, que l'on a chargé la mémoire de cet empereur de forfaits dont il ne fut point l'auteur [5]. L'incendie de Rome a été de ceux-là. D'autre part, aucun écrivain avant Ta-

[1] *Ann.*, II, 85 : *Si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum.*

[2] *Ann.*, XV, 44.

[3] Voir, entre autres, Latour Saint-Ybars, *Néron*, p. 435 et suiv. ; cf. Renan, *Antéchrist*, p. 145 et suiv., racontant ces faits dans un mélange vraiment enchanteur de poésie et d'histoire.

[4] Ewald, *Gesch. des Volkes Israel*, VI, p. 628, n° 1 ; et surtout H. Schiller, ouv. cit., p. 433 et suiv.

[5] *Ant. Jud.*, XX, 8, 3. Tous les récits de persécutions pour cause de christianisme avant Trajan sont du domaine de la légende. Voir Joel, II, p. 2 et suiv.

cite, dont les *Annales* ne virent le jour que vers 117, ne parle d'une persécution religieuse à cette époque[1]. Si on remarque que le récit de Tacite, en ce qui concerne Néron aussi bien que les chrétiens, implique des contradictions tout au moins singulières[2], on est amené à cette double hypothèse : ou Tacite raconte un fait qui n'a pas eu lieu comme il le raconte ; ou le récit mis sous son nom est une supercherie littéraire, pareille au prétendu témoignage de Josèphe sur Jésus[3]. C'est cette dernière opinion qu'a soutenue récemment, avec plus de conviction que de rigueur scientifique, un amateur de paradoxes, dans les *Annales* de la Faculté des lettres de Bordeaux[4]. Malheureusement pour la thèse de cet auteur, il ne suffit pas de relever chez un historien des contradictions et des invraisemblances pour en déduire l'inauthenticité de ce que les manuscrits affirment être son ouvrage. Il y faut noter d'abord des impossibilités concernant les faits, relativement à celui qui les raconte ; ensuite, et ce sont là les arguments les plus solides, une altération du style par des procédés d'imitation maladroite. A ce dernier point de vue, la démonstration de M. Hochart est manquée ; tous les détails du tableau tracé par Tacite portent la marque de sa main ; son vocabulaire, sa syntaxe, le tour abrupt et concis de sa pensée s'y reconnaissent sans peine[5]. Les inductions tirées de la *Chronique* de Sulpice Sévère sont sans valeur, car la *Chronique* a été fabriquée à vue des ouvrages de Tacite ; elle comporte de ce chef deux latinités très différentes : l'une de l'his-

[1] Pline mentionne l'incendie (XVII, 1, 4), qu'il met au compte de Néron, ce qui est faux. Les passages de Sénèque, *De Ira*, III, 6 ; *Ep.*, 14, 4, de Martial, X, 24, 5, et de Juvénal, I, 155, VIII, 235 ne font que des allusions au supplice des incendiaires en général, à la *tunica molesta ;* le passage de Juv., I, 155, est des plus obscurs. Ce qui prouve que ces supplices sont antérieurs à Néron, c'est un passage de Philon, ouv. cit. par Borghesi, V, p. 532, où ils sont décrits dès le règne de Caligula.

[2] *Ant. Jud.*, XVIII, 3, 3. Voyez Schürer, *Neutestam. Zeitgesch.*, p. 286 et suiv.

[3] Voir H. Schiller, *Ein Problem der Tacituserklaerung*, dans les *Commentationes in honorem Th. Mommsen*, p. 41 et suiv.

[4] *La Persécution des Chrétiens sous Néron*, par M. Hochart ; deuxième série, 1844, nº 2, p. 44 et suiv.

[5] Je ne sais si M. Hochart s'imagine qu'il est facile de fabriquer du Tacite et de dérober cette supercherie à la critique. Les objections qu'il tire du style tendraient à le faire croire ; elles sont au nombre de deux. M. Hochart est choqué par *auctor nominis*, pour désigner le personnage dont le nom a été donné à ses adhérents ; or Tacite a, avec un sens tout à fait pareil, *Ann.*, XI, 14 : *Cadmum ...artis ejus auctorem*, c'est-à-dire *inventorem ;* et, XV, 44 : *Juliae stirpis auctorem Æneam*. Comment a-t-il pu dire ensuite que *imperitare* au sens de *être empereur* n'est pas du temps de Tacite ? Sans parler d'autres auteurs, il y en a dans les *Annales* une dizaine d'exemples au moins ; entre autres XII, 65 : *Si Nero imperitaret ;* XIII, 32 : *Imperitante Claudio*. Cf. III, 24 ; IV, 62 ; XI, 14 ; XIII, 42 ; XV, 44. Voilà en vérité une démonstration bien fondée !

torien payen, qui est caractéristique ; l'autre, du narrateur chrétien, remarquable par sa platitude [1].

Si du style nous passons aux faits, les impossibilités relevées par M. Hochart se réduisent à une seule : c'est que le nom de chrétien était inconnu non seulement au temps de Néron, mais encore au temps de Tacite. Quoi! près de cinquante années après la destruction du temple, soixante ans après la présence de saint Paul à Rome ? J'accorde que l'argument tiré des *Actes des Apôtres* en faveur de l'antiquité de ce nom, n'a pas, devant la science, une autorité considérable, la composition de cette œuvre devant être placée, suivant les plus grandes probabilités, dans la seconde ou la troisième dizaine du IIe siècle, c'est-à-dire au temps même où Tacite venait de publier ses Annales (117 ap. J.-C.) [2]. Mais si l'on trouve des sceptiques pour mettre en doute l'authenticité de la correspondance de Pline et de Trajan [3], n'est-ce pas pousser la négation systématique aux limites de l'absurde, que de retrancher encore une phrase à Suétone [4], puis une autre à Tacite, celle que rapporte Sulpice Sévère sur la distinction des chrétiens et des Juifs [5] ? Etait-il donc si invraisemblable que les payens de Rome, à qui la propagande de saint Paul avait répété à chaque phrase (voir les *Epîtres*) le nom de *Christ*, en eussent tiré, au bout d'un demi-siècle, le mot *Christianus*, comme ils formaient couramment des noms de ce genre dans des cas analogues (*Herodiani, Cæsariani*, etc.)? Pour prouver qu'il n'y eut pas une persécution de chrétiens sous le règne de Néron, il y avait de meilleurs arguments; M. Hochart a préféré s'embarquer dans une démonstration impossible, qui se ramène, en fin de compte, à une pétition de principes.

Il n'en reste qu'une chose, et d'autres l'avaient dite avant lui : c'est que Tacite et Suétone ont transporté un mot, qui n'était en usage que depuis Trajan, dans le récit d'un événement auquel ce mot a été étranger. C'est qu'ils s'en sont servis pour rendre un peu

[1] Où en serions-nous s'il fallait rejeter tous les textes qui ont été plagiés plus tard ! Est-ce que M. Hochart voudrait par hasard que Tacite eût copié Tertullien et Sulpice Sévère ? et s'il a été copié par eux, est-ce une raison pour qu'on le supprime? Voir ouv. cit., p. 141 et suiv.

[2] Zeller, *Apostelgesch.*, p. 476.

[3] Havet, *Le Christianisme et ses origines*, IV, p. 156.

[4] Suét., *Ner.*, 16 : *Afflicti supplicis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.* Sans compter le passage du même auteur, *Claud.*, 25 : *Chresto impulsore tumultuantes.*

[5] Sulp. Sév., *Chron.*, II, 30, 6 : *Quippe has religiones, licet contrarias sibi, iisdem tamen auctoribus profectas; Christianos ex Judaeis extitisse, radice sublata stirpem facile perituram.* Cf. J. Bernays, *Sulpic. Sev.*, p. 57. M. H. ne connaît pas cette phrase, et il a négligé de lire le travail de Bernays.

plus clairs et plus plausibles des faits qui, sans lui et même avec lui, restent obscurs et invraisemblables. Au lendemain de l'incendie que Néron n'avait pas allumé, les choses se sont sans doute passées de la façon suivante :

Lorsque Rome fut éprouvée par ce cataclysme, le plus effrayant qui l'eût frappée depuis l'invasion gauloise, il est probable que des Judéo-chrétiens, pour qui le Messie était venu ou sur le point de venir, ne cachèrent point leur satisfaction[1]. Depuis longtemps des voix prophétiques annonçaient la destruction de l'empire infâme par le feu du ciel, promettaient la revanche des croyants qui regardaient vers l'Orient. Que ceux-ci, en manifestant leur joie, aient donné l'éveil à la police romaine; que les plus compromis aient été traduits en justice et punis du supplice des incendiaires, cela est fort vraisemblable. Mais la répression n'a pas plus frappé sur un peuple en masse, que Néron n'a été lui-même l'auteur de l'incendie. Or, ces deux affirmations sont connexes chez Tacite; elles le restent chez les écrivains ecclésiastiques; toutes deux sont destinées, sous les Antonins, à rendre Néron odieux; après Tacite, elles servent à séparer la cause des chrétiens de celle des Juifs, quand celle-ci devenait, de jour en jour, plus odieuse. Quant à l'accusation, que les Juifs zélés de Rome ont dû se faire les délateurs de la secte nouvelle, sortie de leur sein, et assouvir leur fanatisme en réclamant l'intervention de Poppée auprès de l'empereur, elle est contraire à toute vraisemblance; elle n'a d'autre fondement que l'imagination complaisante de quelques modernes[2].

Tacite est bien vraiment l'auteur de la sinistre peinture qui nous montre les sectateurs d'une religion nouvelle éclairant, torches vivantes, les jardins où Néron se donnait en spectacle à la foule. Mais il faut ajouter qu'il a tracé cette peinture beaucoup plus avec les idées de son milieu, qu'avec celles des temps où les faits ont pu se passer. De là, ses exagérations de langage à l'endroit de Néron et à celui de ses victimes. L'un est un monstre dont la cruauté passe toute croyance; les autres sont un ramassis de misérables, moins coupables d'avoir allumé l'incendie que de haïr tout le reste de l'humanité[3]. Nous retrouvons la plume qui, dans les *Histoires,* a calomnié le peuple juif; c'est la même pen-

[1] Cf. H. Schiller, ouv. cit., p. 432 et suiv. ; Renan, *Antechr.*, p. 154.

[2] Latour Saint-Ybars, p. 430; Aubé, *Hist. des persécutions de l'Eglise*, p. 86 et suiv. (2e édit.) ; en dernier lieu Renan, *Antechrist*, p. 159. Elle a pris naissance dans les Eglises chrétiennes : il était d'une bonne politique de confondre la cause du peuple déicide avec celle du monstre le plus extraordinaire que le paganisme ait produit.

[3] *Haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.*

sée, ce sont les mêmes expressions[1] ; comme si Tacite, au moment où il est surtout occupé à noircir la mémoire de Néron, était incapable de modérer ses sentiments anti-judaïques, comme s'il préférait justifier un peu le monstre d'avoir déchargé le crime d'incendie sur une race exécrable, plutôt que de taire sa haine, même en face de pareils supplices. En nommant les chrétiens, il ne les distingue pas des Juifs ; il les choisit de préférence, en vertu des idées de son temps, comme les plus déterminés d'entre les croyants venus de Judée ; c'est comme Juifs qu'il les traite avec mépris ; et si les Juifs proprement dits avaient été, en quelque chose, responsables de leur sort, il n'eut pas manqué de nous l'apprendre, peut-être même de trouver les chrétiens dignes de pitié, non pas d'exécration.

En même temps que Tacite, illustre consulaire, consacrait par le prestige de son nom et par son talent extraordinaire les préventions et les haines romaines contre les vaincus de Titus, un obscur bourgeois d'Aquinum leur donnait place à sa manière dans des satires qui, à peine remarquées de leur temps, ne tardèrent pas à conquérir une grande célébrité. Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons écrit ailleurs sur la personnalité de Juvénal et sur le caractère propre de son ouvrage[2]. Il nous suffira de rappeler que le satirique, né à peu près en même temps que Tacite et mort quelques années après lui, appartient par les idées au même milieu intellectuel : qu'à un degré plus bas de l'échelle sociale, il a mené une existence semblable. Flamine, dans son municipe, du divin Vespasien ; client, à Rome, des plus illustres maisons ; ami de Martial et cherchant avec lui le sujet de ses peintures dans ce que la vie de la grande ville a de plus abject, il s'élève bien plus haut et par la vertu de son vigoureux pessimisme, et par l'application de la déclamation à outrance à la censure des vices, des ridicules et des travers. Si les vices de la débauche occupent, dans ses satires, le premier rang, on peut dire que les ridicules de la superstition viennent aussitôt après[3]. Juvénal cédait ainsi à la pression des idées de son temps ; il suivait l'exemple d'un grand nombre de comiques et de satiriques grecs

[1] Cf. *Hist.*, V, 5 : *adversus omnes alios hostile odium* = *Ann.*, XV, 5 : *odium generis humani*. — *Per flagitia invisos* (*Ann.*) = *contemnere deos exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere, nihil inter se illicitum, projectissima ad libidinem gens* (*Hist.*). — *Superstitio rursum erumpebat* (*Ann.*) = *Gens superstitioni obnoxia*, et : *pervicacia superstitionis* (*Hist.*, II, 14). Cf. Schiller, ouvr. cit., p. 46.

[2] *Juvénal, Notes biographiques ;* Paris, 1884, et *Bulletin de la Faculté des lettres de Poitiers*, année 1883, p. 170 et suiv. ; 1884, p. 14 et suiv. ; 267 et suiv. ; 409 et suiv.

[3] Voir notamment *Sat.*, VI, 314 et suiv. ; 507 et suiv. ; XIII, 38 et suiv. ; XIV, 95 et suiv. ; XV, 1 et suiv.

ou latins, ses prédécesseurs[1]. Mais tandis qu'en Grèce les licences de la satire s'étendaient même aux pratiques et aux croyances de la religion officielle, à Rome la force de la tradition et le respect de tout ce qui touche à l'organisation de l'Etat, dans lequel le culte forme un important rouage, parquait le poète dans la censure des superstitions étrangères, de celles qui altéraient la pure essence des croyances nationales. La satire religieuse y est donc surtout celle des religions orientales, tolérées le plus souvent, réglementées quelquefois, jamais traitées avec faveur par les pouvoirs publics. Vis-à-vis de ces cultes exotiques, la littérature peut prendre toutes les libertés, sans que les magistrats s'émeuvent, sans que les collèges des prêtres officiels crient au sacrilège. Et quelle riche matière de raillerie que les pratiques bariolées, les divinités étranges, les fables extraordinaires importées de l'Egypte, de la Syrie, de la Perse, de la Phrygie!

Depuis Aristophane, elles sont la matière en quelque sorte obligée de la caricature littéraire; les Juifs, qu'Aristophane ne connaissait pas encore[2], n'ont pas dû être surpris d'y prendre place à leur tour. Etant donné qu'il est toujours doux, pour l'envie de médire, de rencontrer, dans un milieu aussi peu libéral que Rome, l'impunité avec une matière aussi intéressante, il y a plutôt lieu de s'étonner de la modération des poètes romains jusqu'à la fin du premier siècle, que de leur reprocher des abus de diffamation facile. Les Juifs, en particulier, qui ont beaucoup à se plaindre de la littérature sérieuse, ont été fort peu malmenés par la littérature amusante. Cela tient sans doute à ce que leur religion n'y prêtait guère, si leur personne y prêtait quelquefois. Mais Juvénal inaugure un genre de satire, où l'élément plaisant joue le moindre rôle; il affectionne les sujets graves et sombres; il pousse au noir des ridicules assez ordinaires, il fait tonner l'indignation à propos de ceux qui dépassent la mesure commune. Un tel talent semble *a priori* fort dangereux pour la religion juive, s'il prend fantaisie au poète d'en faire l'objet de ses attaques; l'on devine, par Tacite, à qui l'histoire imposait une modération relative, ce qu'un déclamateur enflammé pouvait faire avec la caricature des Juifs dans l'empire romain, avec le tableau de leurs résistances morales, de leurs luttes matérielles, des calomnies accumulées sur eux par des ennemis de tout genre. Or, Juvénal, qui fut ce déclamateur, Juvénal, qui, sur les religions polythéistes de l'Asie,

[1] Voir notre thèse latine, *Aristophanes impietatis reus*, Paris, 1880.

[2] On a cru voir une allusion aux Juifs dans le *Plutus*, 265 et suiv., à cause du mot ψωλός = *recutitus*. Cf. Geiger, p. 20, qui a raison de rejeter cette opinion.

a déversé les couleurs les plus crues de sa palette, paraîtra terne avec les Juifs, si l'on rapproche ses satires de l'histoire de Tacite. Et nous croyons qu'il en fut ainsi tout simplement, parce que Juvénal a apprécié les cultes étrangers au point de vue de leur action morale, parce que la religion juive seule lui apparut, à côté d'eux, comme une religion *morale*. C'est pour cette raison que le satirique s'en prend surtout aux superstitions venues de la Grèce, de l'Egypte, de l'Asie payenne, superstitions qui, toutes sans exception, étaient des stimulants de cruauté et de débauche. Les mystères de la Bonne Déesse et ceux de Bellone, le culte d'Isis et d'Anubis, le charlatanisme des astrologues, des devins, des haruspices de toute provenance, les pratiques grotesques, les mœurs infâmes des prêtres eunuques et des prêtres mendiants, lui fournissent la matière de peintures inoubliables. On comprend, en les lisant, que la polémique chrétienne fasse un jour de Juvénal son poète favori[1]; ses satires, dans leur ensemble, sont, contre le polythéisme en décomposition, un argument foudroyant. On les peut tourner sans trop de peine, même contre les fables qu'elles respectent, lorsqu'elles ne peuvent faire autrement. Encore le cas échéant, ces fables paient tribut, comme toutes les autres, à la verve irrévérencieuse du poète[2].

Sur ce fond de tableaux aux couleurs crues et heurtées, la peinture du Judaïsme se détache comme un coin triste et gris ; le bourgeois de Rome, à la façon de Juvénal, élevé suivant les idées de sa caste, s'y trouvera mal à l'aise ; il craindra, en s'y mêlant autrement que pour le critiquer, d'y paraître ridicule. Mais rien ne démontre qu'il s'y sente déshonoré; et ce serait tout autre chose, s'il participait aux orgies, avec les adorateurs de Rhéa Cybélé ou de Bellone. Juvénal, comme Martial, a surtout pratiqué le Juif pauvre, celui qui, victime de la guerre d'extermination faite à sa race, n'a d'autre ressource, pour vivre à Rome, que la pitié des passants ou leur sympathie religieuse. Dans la satire III[3], qui a dû être, avec toutes celles de son groupe, composée vers 110, en plein règne de Trajan, Juvénal nous montre une sorte de campement de Juifs misérables, installés le long de la voie Appienne, dans le bois sacré des Camènes. C'est non loin de là, auprès d'une source sacrée, que la légende plaçait les entretiens du roi Numa, avec la nymphe Egérie, sa divine conseillère[4]. L'emplacement

[1] Le nombre des manuscrits et les citations fréquentes des Pères en témoignent.
[2] *Sat.*, XIII, 40 et suiv.
[3] III, 13.
[4] Ov., *Fast.*, III, 273 et suiv. ; *Met.*, XV, 485 et suiv., etc.

avait été affermé, moyennant une redevance, à quelques pauvres diables, qui n'avaient pour tout mobilier qu'un panier et un peu de foin [1]. « Il n'y a pas un arbre qui ne paie un loyer au peuple romain ; la forêt d'où l'on a chassé les Camènes est devenue un repaire de mendiants. » Sans doute que la place était bonne pour une population de ce genre, la haute société fréquentant assidûment la promenade de la voie Appienne. Nous y pouvons loger, sans crainte de nous tromper, et la diseuse de bonne aventure que Juvénal nous présente dans la VI[e] satire, et ces colporteurs que Martial nous montre installés aussi au Transtévère, échangeant des allumettes contre du verre cassé, et les mendiants enroués, comme il en habite aussi de l'autre côté du pont, sur le versant des jardins de Salluste, et les petits enfants déguenillés à qui leur mère enseigne à mendier. L'antithèse des souvenirs sacrés que suggère ce lieu et de la population qui, moyennant redevance, y obtient droit de séjour, ne manque point de piquant ; d'autant plus que la piété des Romains ne paraît pas souffrir d'un tel mélange. Les mêmes mendiants, on les retrouve aux alentours des lieux de prière ; l'ivrogne insolent qui, de nuit, heurte un passant inoffensif, lui crie par manière d'injure [2] : « Dis-moi où tu as installé ta boutique? Dans quelle synagogue faut-il te chercher ? » Un passage curieux du mathématicien Cléomède [3], qui a écrit au IV[e] siècle de notre ère, caractérise le style des Epicuriens, en disant qu'on y rencontre un mélange grotesque d'expressions triviales, les unes

[1] *Quorum cophinus fenumque supellex ;* cf. VI, 542. Ce panier et ce foin, deux fois cités pour caractériser les Juifs pauvres, ont beaucoup exercé les commentateurs. Il y en a qui, pour le panier, citent un fragment de Nicolas de Damas, chez Stob., *Flor.*, 44, 40, où il est question de Béotiens traînant sur la place publique de mauvais débiteurs et leur couvrent la tête d'une corbeille (κόφινος) en signe d'*atimie*. Nous ne saisissons pas le rapport des deux passages, pas plus que celui des Béotiens et des Juifs. M. Hochart (p. 103) voit dans *cophinus* et *fenum* deux termes de mépris désignant, l'un un coffret mystérieux servant à des opérations de magie, l'autre l'hyssope : *herba mirabilis* ou *sacra*, employée pour les purifications. *Supellex*, dit-il, désigne d'une façon générale la *marmotte* des chasseurs de démons ; or, pour lui, tous les Juifs de Rome exercent ce métier. Cette latinité et cette histoire sont aussi fantaisistes l'une que l'autre ; pas un texte ne cadre avec ce qu'on lui fait dire. Si *cophinus* et *fenum* servaient à des opérations magiques, comment, dans la *Sat.*, VI, 542, le poète pourrait-il écrire que la vieille juive, qui va dire la bonne aventure, laisse les instruments de son art dans son taudis : *cophino fenoque relicto?* Le sens le plus naturel est aussi le meilleur ; ce foin et cette corbeille sont la caractéristique d'un ménage de mendiants. Peut-être Juvénal a-t-il remarqué le panier où de pauvres gens tâchaient de conserver quelque chaleur à une nourriture cuite de la veille, pour le Sabbat, en entourant leurs plats de foin. Du moins dans nos souvenirs d'enfance nous retrouvons une impression semblable, sur ce que pratiquaient les Juifs pauvres en Alsace, vers 1860.

[2] III, 296. Pour *consistere, tenir boutique*, cf. Caes., *Bel. Gal.*, VII, 37, 42 ; Orelli, *I. L.*, 4085.

[3] Κυκλὸς θεωρ, II, 1, p. 112.

empruntées au langage des femmes célébrant les Thesmophories, les autres à celui des synagogues et des mendiants qui en obstruent les abords : « style de Juif, ajoute-t-il, incorrect et plus rampant que les reptiles ». Le personnage brutal, dépeint par la satire, se donne avec le passant toutes les licences de grossièreté et de mauvais traitement, sous prétexte qu'il est Juif, et Juif de la dernière catégorie. Ce sont les représailles populaires de la grande guerre de Judée.

Dans la satire VI[e], nous quittons le bois des Camènes en compagnie d'une des pauvresses qui l'habitent ; elle laisse là son mobilier de misère ; toute tremblante, car elle prévoit de dures rebuffades, elle va mendier en disant la bonne aventure. Si déguenillée qu'elle soit, elle n'en est pas moins une interprète des lois de Jérusalem [1] ; elle est prêtresse à sa façon ; son temple est l'arbre près duquel est installé son grabat, et elle annonce les volontés du ciel [2]. Pour une faible somme, elle racontera à la riche Romaine, qui lui ouvre ses portes, toutes les billevesées qu'elle voudra. Qu'on rapproche cette ironie triste de l'emportement railleur déployé par le satirique contre les charlatans d'Egypte, d'Arménie, de Commagène, de Chaldée et de Phrygie, qui exploitent, eux aussi, la religiosité maladive des Romaines : on ne refusera pas à Juvénal d'avoir ressenti comme une sorte de compassion pour la grande misère des Juifs, que la ruine de la patrie a entassés à Rome sans ressource, et qui n'en gardent pas moins, jusqu'à vouloir la communiquer aux autres, la foi dans la puissance de leur Dieu, l'espérance dans un avenir meilleur, le sentiment de leur mission providentielle.

Cependant Juvénal n'a pas seulement envisagé la société juive de Rome par en bas ; il en connaît aussi les splendeurs passées ; il déclare même implicitement, en déterminant avec soin la catégorie dont il a voulu parler dans ces divers passages [3], qu'il y a autour de lui d'autres Juifs que des mendiants et des diseurs de bonne aventure. Sur le forum se dresse la statue d'un arabarque, dont il ne veut savoir au juste s'il est Juif ou Egyptien [4]. Et de fait, il était à la fois l'un et l'autre, avant que, par l'apostasie, il ne devînt chevalier romain, procurateur de la Judée, préfet d'Egypte et fina-

[1] *Magna sacerdos arboris.* Le sel de cette plaisanterie résulte de ce fait, que les arbres du bois sacré ont été affermés, comme le sont les places sur nos marchés publics : dans le sacerdoce du bois des Camènes, la vieille a la part d'un arbre. Voir *Sat.*, III, au début.

[2] *Summi... caeli*, cf. *Sat.*, XIV, 97 ; et le fragment attribué à Pétrone : *Summi... caeli auriculas*. Voir plus bas, p. 191.

[3] Tel est en effet le sens du *foin* et de la *corbeille* ; cf. le *Juvénal* de Weidner, aux pass. cit.

[4] I, 130.

lement général dans l'armée de Vespasien, à qui il prêta, dans la guerre contre ses coreligionnaires, un appui dévoué. La statue est celle de Tiberius Julius Alexandre, fils de l'arabarque Alexandre Lysimaque [1]. Comme si Juvénal s'associait à l'irritation que causa aux Juifs la conduite de ce renégat, il s'irrite de ne pouvoir, sans se brouiller avec la police, insulter à son image, à la manière dont l'impie d'Horace insulte aux cendres de ses pères [2]. Sans doute, c'est par fierté romaine que Juvénal, qui a la haine profonde de l'étranger vivant aux dépens de Rome [3], s'est indigné ainsi ; mais il n'en est pas moins curieux de remarquer que son irrévérence n'était pas plus faite pour déplaire aux Juifs fidèles dans leur foi, qu'aux Romains entichés du privilège de leur naissance.

Juvénal a été frappé aussi de l'extraordinaire destinée de Bérénice et de son frère [4] ; le trait de mœurs auquel il mêle leur nom nous révèle même, ce dont nous nous doutions d'ailleurs, que cette destinée a vivement passionné l'opinion, défrayé les conversations, enrichi la chronique scandaleuse. Certaine femme dépensière entend que son mari lui procure le diamant fameux que porta Bérénice et qui à son doigt devint plus précieux. Ce diamant, disait-on, lui avait été donné par son frère avec lequel elle entretenait des relations incestueuses ; il venait du pays étrange « où les rois pieds nus, célèbrent le sabbat, où une complaisance traditionnelle laisse vieillir les porcs [5] ». La Romaine qui a envie de ce bijou, qui se passionne pour les personnalités éminentes et les pratiques extraordinaires du judaïsme, mêlant ensemble la curiosité mondaine, une religiosité inquiète et une coquetterie raffinée, est certainement un type observé sur le vif, dont les exemplaires ont dû être nombreux à Rome, du temps des amours de Titus.

Lorsque l'on voit ainsi Juvénal porter son attention sur ce que le sort de la nation juive présentait à ses regards de plus misérable à la fois et de plus extraordinaire, on s'étonne moins que, dans une de ses dernières satires, il soit au courant d'une des particularités intimes de leur foi [6]. Le passage est connu ; il sert à varier pour

[1] Cf., sur ce personnage, *Ant. J.*, XX, 5, 2 ; cf. XVIII, 8, 1 ; *Act. Ap.*, XI, 28-30. Sur l'identification avec le personnage de Juvénal, *Rhein. Mus.*, II, p. 64 et suiv., 133 et suiv.

[2] *Cujus ad effigiem non tantum meiere fas est ;* cf. Pers., I, 113 ; Hor., *Ars poet.*, p. 471.

[3] Voir *Sat.*, III, 60 et suiv.

[4] VI, 156.

[5] Le *mero pede* est-il une allusion à la pénitence de trente jours à laquelle se soumit Bérénice, pour fléchir la colère du ciel, avant de se présenter au gouverneur Florus ? Cf. Jos., *B. J.*, II, 15, 1 et, dans notre précédent article, l'application de ce passage au *tricensima sabbata*.

[6] XIV, 96. Cf., sur ce passage, Bernays, dans les *Commentationes in honorem*

sa part ce thème : que les exemples des parents ont sur les mœurs et le caractère des enfants une profonde influence. La superstition, comme la prodigalité, la débauche, la ladrerie, la manie de bâtir et la rage de posséder, passe de génération en génération, plus accentuée chez le fils qu'elle ne l'était chez le père. Celui-ci n'était qu'un demi-prosélyte, pratiquant le sabbat et l'abstinence de la viande de porc, adorant le Dieu du ciel, le Dieu insaisissable qu'Aristophane personnifiait dans les *Nuées,* Anaxagore dans le *Tourbillon* céleste [1]. Le fils se fera circoncire, il se soumettra, dans toute leur étendue, aux prescriptions de la loi de Moïse; il sera notamment l'ennemi de quiconque ne professera pas la même foi, se refusant de montrer aux payens le chemin ou de leur indiquer une source, alors que le père se bornait à passer la septième partie de sa vie à ne rien faire ; enfin il s'habituera à mépriser la loi romaine [2]. Ces insinuations, ces appréciations nous sont connues; ce qui est nouveau, dans la littérature payenne, c'est la distinction nettement tracée entre les *metuentes* (*hayyereïm, yirè adonaï,* σεβόμενοι, φοβούμενοι τὸν θεὸν, θεοσεβεῖς) [3] et les Juifs proprement dits. Longtemps les commentateurs de Juvénal, qui avaient à leur disposition plus de renseignements philologiques que de connaissances historiques, ont expliqué le *metuentes sabbata* le plus vaguement possible [4]. L'interprétation que nous indiquons, a été développée, avec un grand luxe de preuves à l'appui, par J. Bernays dans une dissertation modèle, qui figure parmi les travaux réunis en l'honneur de Th. Mommsen par les philologues d'outre-Rhin. Elle est entrée dans le domaine de la science française par une conférence célèbre de M. Renan ; il nous sera donc permis de n'y pas insister davantage.

Cependant, aux textes cités par ces deux maîtres, nous pouvons en ajouter un, non moins curieux que les vers de Juvénal, et qui semble avoir échappé jusqu'à ce jour à tous les historiens [5]. Nous

Th. Mommsen, p. 563 : *Die Gottesfürchtigen bei Juvenal* ; Joël, *Blicke*, II, p. 135 et suiv. ; Renan, *Le judaïsme comme race*, conférence faite au cercle Saint-Simon, et Graetz, *Die roemischen Proselyten*.

[1] Le *nubes* de Juvénal est très probablement un souvenir classique de la comédie d'Aristophane.

[2] Reproduction des calomnies grecques et alexandrines ; cf. plus haut.

[3] *C. I. L.*, V, 1, n° 80 : *judaicae religioni metuenti ;* et les textes bibliques chez Bernays, ouv. cit., p. 566. C'est à Bernays que revient l'honneur d'avoir découvert l'expression talmudique du latin *metuens*.

[4] Encore Weidner : *Peregrinae judaeorum superstitioni deditum ;* il renvoie à Hor., I, 9, 69.

[5] Nous ne l'avons rencontré ni chez Hausrath, ni chez Renan, ni chez Joël, ni chez Bernays ; Geiger en cite deux vers, les moins importants ; ouv. cit., p. 34.

« *Iudaeus licet et porcinum numen adoret, Et caeli summas advocet auriculas, Ni*

voulons parler d'un fragment, sous forme de distiques, que l'on fait figurer d'ordinaire à la suite des œuvres de Pétrone, mais qu'il nous paraît difficile d'attribuer à l'auteur du *Satyricon*. Il nous faut dire d'abord pour quelles raisons, extérieures au fragment lui-même. L'auteur présumé de ce roman de mœurs, le fameux C. Petronius, que l'on surnommait à la cour de Néron : *arbiter elegantiarum*, et dont la mort fournit à Tacite un de ses plus intéressants tableaux [1], était d'une famille qui avait appris à connaître les Juifs de près, qui leur avait même, dans la personne de P. Petronius, gouverneur de la Syrie sous Caligula, témoigné de la bonne volonté et rendu des services [2]. Il est possible que dans le *Satyricon*, dont nous ne possédons qu'une faible partie, les Juifs aient joué un certain rôle ; il y est fait allusion à la circoncision, proposée par des aventuriers qui ont des raisons pour se cacher, comme un moyen, ou de se travestir ou d'échapper à un châtiment mérité. Le roman étant mêlé de prose et de vers, il n'y a pas de motifs pour ne pas considérer, comme en ayant fait partie, les divers morceaux, poétiques ou autres, qui figurent à la suite des manuscrits.

Mais ceux qui dans l'édition de Buecheler portent les chiffres de XXXI à XL, ont été simplement attribués à Pétrone par Claude Binet, parce que Fulgence lui en attribuait d'autres, qui ont avec ces derniers quelque parenté de vague provenance : la raison est insuffisante. Ce qui fait penser à un auteur très différent de C. Petronius, c'est que dans le premier de ces morceaux, d'origine incertaine, parlant en son propre nom, le poète dit qu'il est né dans l'Inde d'une famille sacerdotale et qu'il a échangé contre le latin sa langue barbare [3]. Le fragment concernant les Juifs porte le numéro XXXVII ; il répond à deux ordres d'idées, l'un comportant

tamen et ferro succiderit inguinis oram Et nisi nodatum solverit arte caput, exemptus populo graia migrabit ab urbe, Et non jejuna sabbata lege premet. » Geiger au lieu de *caeli* propose *cilli* = *asini*, se fondant sur le passage de Florus, III, 5, où il est dit qu'Antiochus, sous la vigne d'or, trouva dans le temple *cillum*, l'image d'un âne. Cf. *supra*. La correction est inutile. Il y dans le vers 2 un calembour qui suggère l'idée de l'âne par *auriculas* et la dissimule par *caeli summas*. L'édit. Pankouke de Pétrone traduit comme s'il y avait *cilli*, tout en laissant *caeli* au texte. Sur *ciel* pour *Dieu* (Schamayim), cf. Bernays, ouv. cit., p. 568.

Voici le quatrième distique, qui ne fait pas suite aux trois autres, quoiqu'il leur succède dans le ms. : *Una est nobilitas argumentumque coloris Ingenui, timidas non habuisse manus.*, dans le *Pétrone* de Buecheler, XXXVII, p. 117.

[1] Tac., *Ann.*, XVI, 18-20 ; cf. Pline, *H. N.*, 37, 20.

[2] *Ant. Jud.*, XVIII, 8, 2. Il y en eut encore un autre, qui, sous Auguste, fut préfet d'Egypte et l'ami d'Hérode, à qui il envoie du blé pendant une famine ; *ibid.*, XV, 9, 2.

[3] XXXI : *Indica purpureo genuit me litore tellus... hic ego divinos inter generatus honores Mutavi latio barbara verba sono.*

trois distiques, l'autre un seul ; tous deux appartenant au même développement. Le distique isolé accentue contre les Juifs une accusation qui, on ne saurait trop le faire remarquer, est absolument seule, parmi celles que l'antiquité a formulées contre eux [1], mais elle répond davantage à des préventions toutes modernes : « La seule noblesse, la seule preuve d'une descendance honnête, est chez eux de n'avoir pas les mains timides ». C'est la première fois que l'antiquité reproche à la nation juive l'avidité mercantile, qui de notre temps fournit le plus de motifs de haine ; si variées et si étendues que soient les calomnies de l'école d'Apion, si nombreuses qu'aient été les occasions à Rome depuis le procès de Flaccus jusqu'à l'institution du tribut judaïque, de jeter à la face des Juifs, l'invective caractéristique de rapacité, il ne s'en rencontre d'autre exemple que celui que nous citons. Cela prouve ou que les Juifs ne l'avaient pas méritée en effet, ou que l'antiquité avait une autre façon que notre temps d'envisager le côté économique de la question juive [2].

Les trois autres distiques nous ramènent aux idées développées par Juvénal dans la XIV[e] satire; mais elles y ajoutent un détail nouveau, puisé dans les démêlés des communautés juives relativement à la circoncision [3] : « Le Juif a beau adorer la viande de porc et invoquer les hautes oreilles du ciel, s'il ne pratique sur lui-même la circoncision, il sera exclu de son peuple, il quittera la ville grecque et supprimera le sabbat, célébré sous la loi du jeûne [4]. » L'auteur, quel qu'il soit, de ces vers connait la distinction des *metuentes* et des Juifs au sens complet du mot ; il la motive, comme Juvénal, en prêtant aux premiers l'abstinence de la viande de porc, dont il fait par caricature une adoration, et le culte du Dieu habitant dans le ciel, dont il insinue méchamment qu'il est le culte de la tête d'âne. Mais ce payen, ennemi du judaïsme, sait quelque chose de plus. Il a été initié à la polémique, où saint Paul a joué le principal rôle, sur les nécessités de la circoncision, que les uns

[1] Je ne connais en ce genre que l'accusation lancée contre les Juifs à Alexandrie, durant une famine, d'accaparer le commerce des grains. Voir notre précédent article, p. 47. On la retrouve plus tard chez Rutilius Namatianus, qui écrivit au commencement du v[e] siècle après J.-C.; I, 383 et suiv. Cette tirade bien connue est un ramassis de ce que Sénèque, Tacite et leurs modèles alexandrins ont dit de plus haineux contre les Juifs.

[2] La lecture de Juvénal, III, 21 et suiv., flétrissant le mercantilisme des Grecs ne laisse point de doute qu'il n'eût enveloppé les Juifs dans ses invectives, s'ils y avaient donné lieu.

[3] Cf., sur ce point, Renan, *Saint Paul*, p. 60 et suiv.

[4] Sur la confusion permanente du sabbat et du jeûne, cf. notre précédent article, p. 38.

considéraient comme une partie intégrante de la foi ; que les autres, ce sont les partisans de l'apôtre, regardaient comme une formalité accessoire. Et il place cette discussion dans une cité où les Juifs semblent disposer d'une sorte de puissance séculière, pour retrancher de leur communauté celui qui ne se conformera pas à la loi entière. Le mélange de compétence et de mauvaise foi qui caractérise ce morceau, l'allusion formelle qui y est contenue et qui fait date, dans une certaine mesure, pour l'histoire du judaïsme, ne suffisent pas pour nous le faire attribuer à un temps et à un auteur déterminé. C'est au moment où les discussions intérieures des synagogues, qui jetteraient tant de jour sur ces questions restées douteuses, commencent à s'agiter dans l'opinion, que tout à coup se fait la nuit, et que les témoignages des payens, juges haineux, mais sincères, nous font défaut.

Nous n'essaierons pas de pénétrer au delà : aussi bien l'objet que nous nous proposions est atteint. A l'heure où les générations d'écrivains, qui ont vu se lever l'astre des Flavius, disparaissent de ce monde, disparaît aussi le judaïsme en tant que puissance politique. Un rôle nouveau, des épreuves et des luttes nouvelles commencent pour lui ; sa résistance contre le paganisme est terminée ; par l'anéantissement de l'autonomie nationale, il obtient, à quelques restrictions près, la liberté de ses croyances à l'abri de la loi romaine ; l'opinion et la littérature vont se détourner de lui pour se fixer, avec une attention toujours croissante, sur l'Eglise chrétienne issue de son sein. Notre question est donc épuisée : du mépris prétendu dont la civilisation romaine aurait honoré le judaïsme par privilège spécial, il n'y a chez les écrivains latins aucune trace avant la grande guerre qui ruina son indépendance. Le principe monothéiste de la foi juive, les scrupules religieux découlant de ce principe ont été respectés depuis Pompée par les pouvoirs publics de Rome ; ils ont obtenu de l'opinion, représentée par des écrivains illustres, plus d'un hommage. Les résistances à l'apothéose des empereurs ont valu aux Juifs, jusqu'à Néron, quelques rigueurs auxquelles la voix publique ne semble pas plus avoir applaudi, qu'elle ne s'est irritée sérieusement de ces résistances, tant qu'elles se sont concentrées dans le domaine de la spéculation religieuse. C'est la guerre sanglante, terminée par Titus, qui a allumé chez les payens des haines, dont l'expression tâche à revêtir les formes du mépris. Cependant, lorsqu'on va au fond des paroles de mépris prononcées alors, le véritable sentiment qui les inspire apparaît comme une crainte vague pour l'avenir de l'esprit payen. Cette crainte, depuis longtemps justifiée par un prosélytisme de plus en plus envahissant, passe de l'esprit des hommes d'état dans celui

de la foule, parce que la lutte suprême engagée autour de Jérusalem, a donné à tout le monde la mesure de la puissance morale du Judaïsme. Alors on médite la parole profonde de Sénèque : « Cette nation scélérate, répandue sur toute la terre, quoique vaincue, a donné des lois aux vainqueurs ! » et l'on veut tuer par la diffamation ceux que l'on a écrasés par les armes. Mais la colère dont témoignent les manifestations diverses de ce sentiment est le plus bel hommage qu'un peuple asservi ait recueilli dans l'histoire.

J.-A. Hild.

NOTES D'ARCHÉOLOGIE TALMUDIQUE

I

LE NOM DE KALILA-WA-DIMNA DANS LE TALMUD

Le recueil de fables sanscrit[1] qui porte le nom de Pantschatantra dans l'Inde a été, comme on le sait, traduit en langue pehlevie à l'époque des Sassanides. La version pehlevie a été traduite plus tard en syriaque sous le titre de *Kalilag-wa-Dimnag,* et c'est par l'intermédiaire de la traduction arabe de ce texte syriaque que les fables de *Kalila-wa-Dimna*, כלילה ודמנה, sont parvenues aux peuples chrétiens de l'Occident.

Le nom de Kalila-wa-Dimna ne s'est trouvé, jusqu'à présent, mentionné chez aucun auteur préislamique, il y a donc un certain interêt à annoncer que je viens de le constater dans le Talmud de Babylone, qui a été notoirement rédigé sous les Sassanides. Je parle en ce moment du nom de l'ouvrage pehlevi, non de l'ouvrage même. Bien que les rabbins en aient certainement connu la teneur, il n'est pas sûr qu'ils l'aient lu. Mais la mention seule du nom est déjà assez importante, parce qu'elle limite et restreint les incertitudes relatives à la date de la traduction pehlevie.

Ce nom figure dans un passage si particulier et avec une orthographe si corrompue qu'on ne s'étonnera pas que l'idée d'y voir le titre du célèbre recueil indien ne soit venu à aucun lexicographe moderne du Talmud. On sait que Kalila et Dimna sont les noms de deux chacals qui prennent alternativement la parole pour enseigner, au moyen de paraboles ingénieuses, les principes de la sagesse et de la morale. Eh bien, dans le Talmud, ces noms, mis au pluriel sous la forme altérée de קרוקי ודרנרנקי, s'appliquent, soit

[1] Voyez la note de la page 40.

comme je le crois, aux Guèbres fanatiques qui, le soir de certaines fêtes, allaient ravir le feu dans les maisons israélites, soit, comme le pensaient les anciens commentateurs, aux instruments ou vases dont ces Guèbres se servaient pour enlever les charbons ardents.

L'examen suivant du passage talmudique auquel je viens de faire allusion fera voir, je l'espère, le bien fondé de mon affirmation.

Dans le traité de Sanhédrin, 74 *b*, les rabbins discutent le principe posé par les Tannaïm, d'après lequel l'Israélite, contraint par la force, peut transgresser tous les préceptes de la Loi, à l'exception de ceux qui sont relatifs à l'idolâtrie, à l'adultère et au meurtre (ע"ז גלוי עריות ושפיכות דמים). Le cas d'Esther, qui consent à devenir l'épouse d'Assuérus, soulève de graves scrupules, car, grâce à une subtilité d'exégèse des plus étranges, les rabbins croyaient qu'Esther avait été l'épouse légitime de Mardochée[1]. Abayé se tranquillise avec cette idée que la pieuse reine était restée indifférente aux caresses de l'époux couronné qu'on lui avait donné malgré elle (אכתר קרקע עולם היתה[2]). Râbâ admet, au contraire, comme principe général, que le concours involontaire prêté par l'Israélite à l'accomplissement d'actes défendus ne constitue pas un crime assez grave pour qu'il soit obligé de s'y soustraire par le martyre (הנאת עצמן מאני). Il ajoute immédiatement ces mots : « Car, s'il n'en était pas ainsi, comment pourrions-nous donner du feu aux קוזקי ודיבורנקי (דאי לא תימא הכי קוזקי והדיבורנקי היכי יהבינן להו נורא)? Dans la version précédente je me conforme à la leçon acceptée dans le texte d'Alfassi et qui figure aussi dans le manuscrit de Munich, textes qui ont après להו le mot נורא « feu ». D'autres manuscrits portent לנורא « pour le feu », tandis que la plupart des éditions omettent entièrement ces mots et terminent la phrase par להו. On verra plus loin la raison de ces variantes.

Sur le sens général de la phrase, les exégètes du moyen âge, comme l'auteur de l'Aroukh et R. Salomon de Troyes, ont suivi l'explication attribuée, peut-être à tort, à R. Ahâ Gaon de Schab-

[1] *Meguilla*, fol. 13.

[2] C'est, sans aucun doute, le sens primitif de cette phrase relative au seul cas d'Esther, comme le prouve le verbe היתה. Le fameux apophthegme de Mahomet נסאכם חארת « vos épouses sont (votre) champs » est la copie généralisée et sensuellement interprétée de cette énonciation rabbinique. Chose curieuse, quelques commentateurs talmudiques depuis Rab Ahâ, influencés par les idées de l'Islamisme, ont eux aussi penché vers une interprétation analogue. R. Salomon de Troyes, bien qu'il y voie l'expression d'un principe général — il a lu היא pour היתה — explique קרקע עולם assez exactement par היא אינה עושה מעשה.

baha, une des autorités talmudiques du huitième siècle. Dans les *Questions* (שאלתות) de ce Gaon, à la fin du chapitre XLII, on lit le commentaire suivant :

ובמלכות פרסים היו חברים שבהן מחזרים בכל בתי ישראל ומכבין את הנרות וחיתין את הגחלים ומוליכין אותן לבית האור שלהן שהוא ע"ז ולא היו יוזבים לא אש ולא גחלים שילנו [1] בלילה חוץ לעבודת שלהן שהוא בית האור כדאמרינן בהמביא גט אתא ההוא חברא שקלא לשרגא מן קמיהו והיו מוליכין אותן בקורקי ודימונקי דהוו להו נשמשי אלילים ואע"ג דמשמשי ע"ז הן כיון דלא לעבודי אסורי לישראל קא מיכווני אלא להנאת עצמן מותר לנו ליתן להם.

« Dans le royaume des Perses, les Guèbres d'entre eux allaient à la ronde dans toutes les maisons israélites, y éteignaient les lumières, enlevaient les charbons allumés et les portaient au temple du feu (celui-ci est leur dieu). Ils ne permettaient point de conserver la nuit ni feu, ni braises partout ailleurs que dans leurs temples ou pyrées. Le Talmud mentionne cette coutume des Guèbres dans le chapitre *Hammêbî Gêt* (Gittin 14 *b*) en racontant qu'un Guèbre avait enlevé la lumière devant Rabbâ bar Barhana. Ils emportaient le feu dans des קורק ודימונק, instrument dont on se sert pour le culte du faux dieu. Malgré leur destination idolâtrique, comme les Guèbres n'ont pas le dessein de faire commettre aux Israélites une action illégale et qu'ils ne visent qu'à leur propre satisfaction, il nous est permis de les leur donner. »

Pour le sens propre des mots קורק et דימונק, la tradition oscille également fort peu. Le premier est une sorte de pelle avec laquelle on ramène les charbons allumés d'un endroit à l'autre (כלי עשוי לחתות בו גחלים ממקום למקום); le second est expliqué tantôt par « pelle », tantôt par « éteignoir » (פ"א קורק כלי של ברזל ודומה לעצרין וכשמהחנם אדם כנגד המדורה ורוצה לישן כופה איתו על הגחלים כדי שלא תצא האש בבית). » On voit par là que l'interprétation de R. Ahà suppose dans le passage talmudique la leçon de nos éditions qui finit la phrase par le mot להו « à eux », soit celle qui ajoute le mot לנורא « pour le feu », ce qui ne modifie pas le sens de la proposition. Au contraire, quand on retient le mot נורא, on est obligé de prendre l'expression קורקי ודימונקי pour une épithète des Guèbres eux-mêmes et le sens de la phrase est : « Comment pourrions-nous fournir du feu aux קורק et דימונק qui viennent le chercher chez nous ? »

[1] J'ai adopté la leçon de l'Aroukh au lieu du שיולינו des שאלתות.

Laquelle de ces deux interprétations doit être préférée? Je crois que c'est bien celle qui se fonde sur la leçon זרא et cela pour une raison péremptoire. En effet, l'analogie du cas d'Esther montre, à n'en pas douter, qu'il s'agit d'une action défendue à laquelle l'Israélite participe lui-même en personne. Il est donc très vraisemblable que les Guèbres contraignaient les Israélites à mettre eux-mêmes les braises dans les vases à feu qu'ils emportaient avec eux. C'était une participation directe à une pratique franchement payenne que la contrainte, jointe à l'absence de l'idée de conversion dans l'esprit des Guèbres, a seule pu excuser. A cette occasion, les Juifs n'étaient pas seulement violentés dans leur conscience, mais ils perdaient encore les vases de cuivre que les ravisseurs ne songeaient probablement jamais à restituer à leurs propriétaires. Sous le gouvernement des Sassanides, les Juifs étaient trop habitués à des spoliations plus importantes pour se plaindre de ces petits larcins dont leurs pelles de cuivre étaient l'objet une ou deux fois par an. Mais on comprend que ces fanatiques zoroastriens, qui prenaient d'assaut les maisons israélites, dans la nuit, pour enlever le feu et les pelles, n'étaient pas bien vus de leurs victimes. Comme toujours, le peuple se venge de ses tourmenteurs par des plaisanteries piquantes; il leur appliqua donc comme sobriquet, les noms des célèbres chacals de la fable, Kalila et Dimna, qui, malgré les paroles de vertu qu'ils ont dans la bouche, vivent de rapine et conservent leur caractère de fauves nocturnes.

On voit, par ce qui précède, que j'admets l'exactitude générale de l'interprétation traditionnelle et que je n'en laisse tomber que l'attribution des mots קוניקי et דיבינקי aux instruments à feu. Bien que je sois d'accord avec M. Jastrow que le commentaire précité des שאלתות peut ne pas appartenir à R. Ahâ Gaon, je suis néanmoins d'avis que rien ne nous autorise à rejeter tout à fait la tradition pour frayer la voie à de nouvelles hypothèses. A l'égard d'une interprétation aussi ancienne, il faut procéder avec plus de ménagements. Je ne puis donc pas me rallier aux tentatives faites par quelques auteurs modernes de voir dans קוניקי דיבינקי une agglomération de termes gréco-latins obscurs qui devaient rester inintelligibles aux Juifs de Babylonie. L'étymologie, présentée par M. Jastrow, toute ingénieuse qu'elle est, ne tient pas non plus debout. Ce savant, s'appuyant sur une variante à laquelle je reviendrai tout à l'heure, voit dans קיראקי ודיבינקי deux noms d'églises chrétiennes, l'un en grec, Κυριακή, l'autre en latin, *Dominica*. Il s'agirait de Juifs chargés d'allumer le feu le dimanche dans les églises, et le passage talmudique en question signifierait :

« Comment aurions-nous le droit de fournir du feu pour les églises? » M. Jastrow a oublié que le Talmud parle d'un concours forcé dont le refus pourrait causer la mort de l'Israélite; or, en Perse, les chrétiens étaient eux-mêmes persécutés sous les règnes de Sapor et de Cosroès; ils ne pouvaient donc pas exercer de violences envers les Israélites. Du reste, les chrétiens les plus judaïsants n'ont jamais hésité à faire du feu et à chauffer les églises le dimanche, si besoin en était. En Perse, il est vrai, un pareil besoin semble bien anormal. Joignez à cela l'invraisemblance d'une double dénomination en deux langues occidentales pour les églises chaldéennes d'Orient, et le peu de fondement de l'étymologie en question ressortira pour tout le monde. En réalité, les mots קוקי ודימונקי, étant des noms propres sanscrits, ne peuvent avoir d'étymologie ni dans les langues occidentales ni en persan, et c'est la vraie cause de l'échec subi par les philologues modernes.

Il faut maintenant rétablir la forme correcte de l'expression talmudique. La forme קוקי ודימונקי, que j'ai citée jusqu'ici, est la leçon générale des éditions en usage. Le deuxième de ces mots est orthographié דמוניקי, dans le manuscrit de Carlsruhe, et דמונקי, dans le manuscrit de Munich; nous acceptons cette dernière leçon. On ne doit tenir aucun compte de la leçon רימונקי que donnent les éditions postérieures de l'Aroukh. Pour l'expression קוואקי on trouve, dans le manuscrit de Carlsruhe, la variante קורקי et elle est excellente, seulement il faut corriger le ו en ר. La confusion de ces lettres analogues est toute naturelle. De telle façon, nous avons la forme correcte קררקי ודמונקי, dont le singulier est קררק ודמונק « Kararak-wa-Damonak », c'est-à-dire la copie exacte de la forme pehlevie *Kararak-wa-Damanak* dont les Syriens ont fait *Kalilag-wa-Damanag*. Il est avéré que l'expression pehlevie vient des formes sanscrites *Kara'taka* et *Damanaka*.

Je crois avoir prouvé ma proposition. Les noms des chacals du célèbre recueil de fables indiennes ont pénétré chez les Juifs de Babylonie dès le IVe siècle de notre ère, sous le règne de Sapor II (309-379), ce qui infirme la tradition persane qui place la traduction du Pantschatantra en pehlevi au temps de Cosroès Anouschirvan. La tournure railleuse prise par ces noms dans la bouche des Juifs montre, d'une part, que ceux-ci étaient familiers avec le contenu de la composition indienne, de l'autre, que la traduction n'était déjà pas de très fraîche date; qui sait si elle n'est pas même antérieure à Sapor II ?

Voici ce qui semble donner un corps à ce sentiment. Le Talmud ne connaît pas seulement les noms des chacals fabuleux, il con-

naît même le nom commun du chacal, également d'origine indienne. On sait que la désignation sanscrite de ce fauve, *çrigala,* a passé par le pehlevi en syriaque sous la forme *schîgal* (שיגל) [1] ; or, par suite d'une tradition dont ils ne se rendent pas compte eux-mêmes, certains docteurs talmudiques traduisent le mot hébreu שֵׁגָל, spécialement au verset Néhémie, 1, 2 par כלבתא « chienne [2] ». Au premier aspect, cette tradition paraît vide et arbitraire ; après réflexion, on y trouve un écho du pehlevi *schîgal* « chacal ». Pour ce qui est d'abord de la différence du genre, elle s'explique simplement par cette circonstance qu'en hébreu שֵׁגָל est du genre féminin. Quant à la différence spécifique entre « chien » et « chacal », elle n'existait pas pour les talmudistes, car le mot qui désigne le chacal est כלב הבופרי « chien sauvage ». Donc, les rabbins du v[e] siècle n'avaient du mot indo-pehlevi qu'un souvenir très confus, n'est-ce pas parce que l'introduction de ce mot était déjà d'ancienne date ?

Une dernière considération. Le fait qu'en langage talmudique le mot כלב désigne à la fois le chien et le chacal semble avoir été le point de départ des commentateurs pour appliquer l'expression קרדקי ודמונקי aux instruments à feu. Dès le moment que le mot נורא était tombé ou remplacé par לגורא, ils étaient obligés de changer les noms propres en noms communs et, comme ils savaient, par tradition, qu'il y avait l'idée fondamentale de כלבי « chiens-chacals », ils ont instinctivement songé au verbe כָּלַב « manier des crocs, piquer d'une façon inégale à l'instar des crocs de chien », d'où כולב « pince, tenaille ». Puis, comme il a fallu des vases pour emporter le feu, ils se sont arrêtés à l'idée de מחתות, ou pelles. Les métamorphoses subies par les noms indiens Kararak et Damanak chez les talmudistes sont donc les suivantes : chacals, ravisseurs du feu, crocs de chiens-chacals = instruments à feu, pelles-éteignoirs.

Pour l'histoire de la propagation des fables indiennes, le fait que nous venons de constater ne manque pas d'intérêt. Comme partout, les Juifs, sous les Sassanides, furent des premiers à s'approprier les nouveautés littéraires de leur patrie adoptive. Chaque fois que leur religion n'était pas menacée, ils s'assimilaient les productions profanes et y puisaient les vues larges et les connaissances variées des grandes nations civilisatrices.

[1] Cette forme purement prâcrite a dû se trouver déjà dans l'original indien et c'est pourquoi j'incline à croire que le traducteur persan avait sous ses yeux un ouvrage rédigé en prâcrit d'où serait issu plus tard le Poulschatantra sanscrit.

[2] *Rosch Haschschana,* 4 *a.*

II

בִּידִין וְזַכּוּרִין

L'expression hébraïque אוֹב וְיִדְּעוֹנִי, qui désigne l'esprit de la magie funèbre ou de la nécromancie, est rendue dans la paraphrase araméenne d'Onqelos par בִּידִין וְזַכּוּרִין. Mais, tandis qu'en hébreu le deuxième composant, יִדְּעוֹנִי, ne s'emploie jamais isolément, en araméen, c'est le premier composant, בִּידִין, qui ne se rencontre pas ailleurs, du moins à ma connaissance. Le terme זכור est, au contraire, souvent employé non seulement dans le Talmud, mais aussi dans la littérature syriaque.

Avant de nous enquérir du nom, enregistrons l'opinion des anciens sur la chose. Les Septante rendent אוֹב régulièrement par ἐγγαστρίμυθος « ventriloque ». Pour יִדְּעוֹנִי, ils donnent tantôt ἐπαοιδός « enchanteur, magicien », tantôt γνώστης « divin ». Cette dernière traduction calque étroitement le terme hébreu, qui vient de ידע « savoir, connaître ». La version syriaque ou Peschitta en fait de même en rendant ידעוני par ידוּעא, mais elle fait correspondre אוב à זכורא, expression qui ne diffère que par le nombre du זכורין d'Onqelos. Ces versions s'accordent à voir dans אוב וידעוני la désignation de l'opérateur ou du nécromancien, et cette opinion est contredite par l'usage des mots en question dans la Bible, qui désigne le nécromancien par בעל אוב. La Vulgate offre tantôt *spiritus pythonicus et divinationis*, tantôt *magus et ariolus* ou d'autres expressions analogues. L'hésitation du traducteur est manifeste, il ne laisse pas même voir qu'il s'agit de nécromancie. Les docteurs talmudiques, avertis par le célèbre récit de la pythonisse d'Endor (I Samuel, xxviii, 3, 7-9), accentuent particulièrement le sens de nécromancie, bien que, en parfait accord avec la Vulgate, ils retiennent le grec πύθων pour אוב (*Sanhédrin*, 65 *a* : אוב זה הפיתום). On sait que πύθων est proprement le nom du serpent tué par Apollon à Delphes ; l'identification de la prétresse d'Apollon pythios avec la nécromancienne juive a été amenée par cette circonstance que les divinités payennes sont considérées dans l'Écriture comme des esprits infernaux. La Mischna (l. c.) dit que le בעל אוב place l'ombre prophétisante du mort sous son aisselle (מדבר משחיו, Raschi) ou sur son bras (Tossaphistes,

Menahot, 37), tandis que le ידעוני produit l'oracle par la bouche (מדבר בפיו). D'après la Baraïta, ce dernier tient dans la bouche un os d'un animal nommé ידוע (*ibid.*, 65 *b*). Il paraît peu probable que la Peschitta, en rendant ידעוני par ידיעא, ait pensé à l'animal mentionné par le Talmud ; on peut y voir avec plus de vraisemblance l'analogue du γνώστης des Septante. Plus remarquable est ce fait que la même Peschitta rend אוב par זכירא, équation qui est aussi supposée par une autre Baraïta (*ibidem*), où l'on distingue deux sortes de בעל אוב : l'un fait remonter le mort à l'aide du *Zakur* (המעלה בזכורו), l'autre consulte une tête de mort (נשאל בגלגלת). Je prends זכורו [1] au sens de moyen magique, suivant l'opinion des Tossaphistes qui rejettent avec raison la signification de membre viril que lui donne Raschi et qui se heurte au récit de Saül. L'emploi inexact de זכור pour בידען, dans cette Baraïta, a également été remarqué par ces commentateurs. Dans *Siphrê*, section *Schophetim*, la distinction dont nous venons de parler est rattachée à דורש אל המתים, mais, dans tous les cas, la signification de « moyen magique » pour זכור est certaine, puisque les rabbins parlent de plusieurs espèces de *Zakur* (שבעה מיני זכור, *Sanhédrin*, 65 *b*).

Résumé net : בידען ne reçoit aucun éclaircissement, זכור est un moyen magique employé en nécromancie.

Si la tradition des anciens est tout-à-fait insuffisante, l'étymologie présentée par les lexicographes modernes ne semble pas très heureuse. On prend d'ordinaire בידען pour la transcription du gréco-latin *Python*, mais il est facile de voir ce qu'une telle transcription a d'anormal. Nulle part, à ma connaissance, on ne trouve dans les Targumin le *p* grec exprimé par un ב, ni le *th* par un ד. C'est là une raison péremptoire, à ce que je pense, pour rejeter cette identification. D'autres prennent בידען pour le correspondant du terme hébreu בַּדִּים « menteurs », qui s'applique aux mages (Isaïe, XLIV, 25), mais ici on s'attend à la désignation propre du thaumaturge, non à un sobriquet railleur. Quant à זכור, on le considère d'un commun accord comme un terme sémitique, le parallèle du grec ζάκορος « nocore » n'offrant rien de satisfaisant, et on l'explique par l'arabe زَكَرٌ « outre ». L'araméen זכורא serait ainsi le synonyme de l'hébreu אוב, qui a la même signification (Job, XXXII, 19). Ce rapprochement, tout séduisant qu'il est, a le plus grand inconvénient imaginable, celui de ne s'accorder avec aucune des significations traditionnelles précédem-

[1] זכורו est une contraction pour זכורותו ; comparez les formes רבו, שבלתנו, מולכו, etc., du livre de Daniel.

ment citées. L'inexactitude en est d'ailleurs prouvée par la forme דכורין qu'emploie le Targum de Jérusalem ou pseudo-Jonathan. Comme le ד araméen ne correspond jamais à ז en arabe, il devient clair que nous avons affaire ici à un terme tiré de la racine arabe ذَكَر, non de זכר.

Cette observation de philologie comparée nous montre en même temps que le lieu d'origine de זכורא est la Babylonie méridionale, la Chaldée proprement dite. En effet, l'emploi de la sifflante ז au lieu du ד des autres dialectes araméens est particulier au dialecte sud-babylonien, et tout nous donne à penser que c'est de ce côté-là qu'il faut chercher le mot de l'énigme. Maintenant, le témoignage formel de Jamblique (ap. Phot. cod., XCIV, p. 133, éd. Hoeschel) fait voir que nous sommes sur la bonne voie, car cet auteur dit : Ἐγγαστρίμυθον ... Βαβυλώνιοι Σακχούραν ἀποκαλοῦσι. Sous le titre de Babyloniens, il faut probablement entendre les habitants contemporains de l'écrivain, c'est-à-dire les Araméens et, par suite, interpréter זכורא par « adjuration, incantation », de זכר, דכר « mentionner, prononcer ». Dans ce cas, le talmudique זכור « moyen magique », comme le syriaque ܙܟܘܪܐ « démon », seraient l'un et l'autre proprement « objet d'incantation », sans allusion précise à l'esprit du mort.

La possibilité d'une telle explication doit être admise; on se demande cependant s'il ne convient pas de remonter à l'époque préaraméenne de la Babylonie, caractérisée par la domination de la religion et de la langue assyriennes. A cette époque, le culte des mânes était général ; les morts étaient soigneusement pourvus de nourriture et de boisson sous forme d'offrandes funéraires souvent renouvelées. La croyance de tous les peuples admettait d'ailleurs que les génies funèbres — en Assyrie on les appelait *ekimi* — devenaient bons ou mauvais suivant qu'on pratiquait ou négligeait leur culte. Dans le récit de la consultation nécromantique de Saül (I Samuel, XXVIII), la pythonisse évoque par des moyens magiques (קסם) le prophète Samuel et le fait remonter (העלה) du tombeau. Si l'araméen זכורא était un legs de la religion antérieure, il ne serait pas sans intérêt de rappeler qu'en assyrien le verbe זכר, outre le sens sémitique commun de « mentionner, adjurer », possède encore celui de « rendre haut, élever », circonstance qui ferait soupçonner qu'en principe le זכורא est celui qui met debout le génie couché dans la tombe. Plus tard, ce mot aurait été appliqué au génie même qui subit l'évocation. Tout cela est malheureusement très peu sûr, et c'est de la littérature babylonienne seule qu'on peut espérer quelque lumière.

N'abandonnons pas ce déplaisant mais inévitable domaine des

conjectures avant de signaler une coïncidence d'analogie qui m'a beaucoup frappé. Le targumique בִּידִין rappelle involontairement le nom Κιδῆνας que porte le premier des philosophes chaldéens mentionnés par Strabon (XVI, 6) : Μέμνηνται δὲ καὶ τῶν ἀνδρῶν ἐνίων οἱ μαθηματικοί, καθάπερ Κιδηνᾶ τε καὶ Ναβουριανοῦ καὶ Σουδίνου καὶ Σέλευκος ὁ ἀπὸ τῆς Σελευκείας χαλδαῖός ἐστι καὶ ἄλλοι πλείους ἀξιολογοι ἀνδρες. L'identité entière s'établit soit en corrigeant בִּידִין en בָּבִידִין ; soit, au contraire, en émendant Βιδῆνας pour Κιδῆνας. L'une et l'autre de ces corrections, n'ayant rien de violent, seraient parfaitement acceptables, mais les citations de Pline qui nous occuperont tout à l'heure confirment la première correction. Cela ne donne lieu à aucune difficulté considérable, mais voici ce qui complique singulièrement le problème. Le nom du second philosophe Ναβουριανος présente également une certaine analogie avec זבידין quand on change le B de NABOR en NAKOR, et s'y adapte tout à fait quand on suppose que la leçon primitive était ZAKORPIANOS. Des altérations de ce genre dans les noms étrangers ne sont pas rares chez Strabon ; on y en trouve de plus fortes encore. Ceci admis, avons-nous dans כִּידִין (?) et זַבּוּדִין les noms de deux philosophes chaldéens regardés, plus tard, comme des nécromanciens, voire comme des génies évoqués par la nécromancie ? Je signale ce point d'interrogation à l'attention de M. H.-J. de Goeje, dont les récents travaux ont répandu un jour inattendu sur la dernière phase du mysticisme araméen.

Chose curieuse, la forme *Zakourian* – זַבּוּדִין, conjecturée sur le fond d'une simple assonnance, nous remet, à son tour, dans la mémoire l'écrivain, également babylonien, *Zachalias,* dont Pline [1] cite un traité sur les qualités actives des pierres précieuses. Les paroles de Pline : *Zachalias babylonius in his libris quos scripsit ad regem Mithridatem gemmis humana fata attribuens,* sont fort instructives, ainsi qu'on le verra plus loin ; mais, pour le moment, ce qui nous occupe, c'est la question de savoir si l'auteur babylonien cité par Pline peut être identifié avec l'un des philosophes chaldéens dont parle Strabon. La réflexion suivante permet d'y répondre affirmativement. Strabon dit formellement qu'il est fait souvent mention dans les ouvrages des mathématiciens des trois auteurs chaldéens : Κιδῆνας, Ναβουρίανος et Σούδινος. Or, Pline mentionne dans son *Histoire naturelle* deux d'entre eux sous une forme presque identique. A *Cidenas,* il emprunte une opinion sur la distance de Mercure au soleil (II, 39) ;

[1] *Hist. nat.,* XXXVII, 60.

les références à *Sudines* sont plus nombreuses et se rapportent notamment à la conchyliologie (IX, 115) et à la lythologie (XXXVI, 59; XXXVII, 25, 34, 90, 114, 133). Faut-il admettre que Ναβουρίανος seul ait échappé à son érudition ? Je pense que le contraire est beaucoup plus vraisemblable. S'il en est ainsi, la correction Ζακουρίανος pour Ναβουρίανος viendra à propos pour introduire dans le célèbre ouvrage de Pline le troisième cosmographe chaldéen, car entre les formes onomastiques *Zacurianus* et *Zachalias* l'analogie est frappante, surtout quand on en rapproche la forme intermédiaire Σακχούρας conservée par Jamblique.

Une considération d'une nature toute différente semble aussi favoriser la correction que nous venons de suggérer. La notice historique que Pline donne sur la date à laquelle les livres de Zachalias furent composés nous met en mesure d'identifier ce dernier avec le célèbre historien et polygraphe Teucros de Cyzique. M. Alfred von Gutschmid [1], à qui nous empruntons tout ce que nous savons sur cet auteur, a depuis longtemps signalé l'existence de rapports très étroits entre Cyzique et Babylone; ainsi l'historien Agathocles est appelé tantôt Babylonien, tantôt Cyzicénien. Il semble que les Hellénistes de Babylone descendaient, en majeure partie, de pères grecs, souvent originaires de Cyzique, et de mères babyloniennes, ce qui explique la tendance de ces auteurs à combiner la science hellénique avec le symbolisme oriental. Parmi les nombreux ouvrages de Teucros de Cyzique, on mentionne un livre « sur la terre aurifère »; or, minéralogie et lythologie sont des disciplines très proches et presque inséparables. Que s'il y avait encore le moindre doute dans cette identification, il serait levé par le fait suivant. Outre les ouvrages restés inconnus, l'ouvrage minéralogique que nous venons de mentionner et les écrits d'intérêt purement hellénique, Teucros a encore composé : 5 livres sur les Actes de Mithridate, 5 livres sur la ville de Tyr, 5 livres sur les Arabes, et une histoire juive en 6 livres. On le voit, notre auteur joint à ses connaissances minéralogiques un profond intérêt à la personne de Mithridate et aux peuples syro-arabes. Ce dernier trait le ferait déjà ranger dans cette pléiade d'auteurs d'origine sémito-hellénique, tels que Bérose, Philon de Byblos, Nicolas de Damas et tant d'autres, qui cherchèrent à répandre chez les Grecs une connaissance plus exacte des peuples orientaux. Les deux premiers faits ont toutes les chances d'être dans une connexité étroite, car on sait que Mithridate lui-même s'occupa beaucoup de minéralogie, surtout au

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XV, p. 104-106.

point de vue thérapeutique. Mais cet auteur qui montre tant de sympathie pour Mithridate vaincu et poursuit les mêmes tendances que lui en minéralogie, serait-il différent de l'auteur, également minéralogiste thérapeutique, qui avait dédié ses ouvrages à Mithridate vainqueur? Je ne le pense pas : la réunion de pareils traits et de pareilles conditions est tellement rare qu'il n'est pas aisé de les attribuer à deux personnages différents qui auraient vécu à quelques années d'intervalle. En effet, M. von Gutschmid, avec l'admirable intuition historique qui le distingue, a déjà conclu de la nature en apparence disparate de cette polygraphie que l'écrivain a vécu peu de temps après la troisième guerre des Romains contre Mithridate. Tout nous fait donc présumer que nous sommes en présence d'un seul individu ayant été en un rapport plus ou moins étroit avec le vaincu de Pompée. En un mot, Zachalias de Babylone et Teucros de Cyzique ne font qu'un seul auteur, contemporain des guerres de Mithridate. Ainsi qu'il a été dit précédemment, les déterminations locales se concilient parfaitement par l'origine mixte du personnage ; circonstance qui rend également compte de la dualité de son nom. *Teucros* n'est autre chose que la forme grécisée du *Zachalias* babylonien, au même titre que l'est, par exemple, chez les Juifs *Jason* à *Josué* et *Hégésippe* à *Joseph*. A l'époque gréco-romaine, les Orientaux de condition prenaient volontiers des noms grecs ayant une analogie de son ou de sens avec leurs noms natifs. L'assonnance de *Teucros* et *Zachalias* embrassant les trois consonnes fondamentales du nom, ne laisse rien à désirer et met d'autant plus en évidence la forme Ζακχυόρης-זַכּוּר qui paraît leur servir de base. Quant à la leçon conjecturale de *Zacurianos*, dans le passage de Strabon discuté plus haut, elle en reçoit un appui remarquable, aussi bien par l'analogie de cette forme avec la forme grecque *Teucros*, que par cette considération qu'un auteur *chaldéen* aussi distingué n'aurait pas été passé sous silence par le célèbre géographe.

Une autre question est celle de savoir si notre Teucros est identique avec l'astrologue *Teucros de Babylone*, auteur d'un écrit dont la teneur est brièvement signalée par Porphyre l'aîné dans *Introductio in Ptolemæi librum de effectibus astrorum* (p. 200, éd. Basil.) par ces mots : sont exposés les effets (τὰ ἀποτελέσματα) des décans, de ceux qui se lèvent à côté d'eux (τῶν παρανατελλόντων αὐτοῖς) et des figures (τῶν πρεσώπων), par Teucros le Babylonien ».

Michel Psellos, auteur du XI^e^ siècle, est plus circonstantiel sur cet écrit, dans un passage du livre Περὶ παραδόξων ἀναγνωσμάτων (Wes-

termann, *Paradoxographi*, p. 147 suiv.), qui peut se traduire comme suit : « On peut apprendre beaucoup de choses très merveilleuses par les livres de Teucros le Babylonien, et au moyen des signes zodiacaux y figurés des astres qui se lèvent près de chacun d'eux (τῶν παρανατελλόντων ἑκάστῳ τούτων) et des soi-disant décans, on peut se procurer des chances nombreuses par des pratiques diverses. On choisit notamment dans chaque signe zodiacal trois décans de formes diverses, l'un, comme Peltaste, l'autre, pourvu de l'attribut d'une autre figure ; maintenant, si tu fais graver les figures et attributs sur l'enchâssure destinée à encadrer la gemme, ils éloigneront de toi le malheur. Ainsi, comme il vient d'être dit, Teucros et ceux qui ont étudié les signes célestes, d'après son système... » Cela rappelle singulièrement l'opinion relative à l'influence des gemmes sur les vicissitudes de la vie humaine (*humana fata*) attribuée par Pline à Zachalias. D'autre part, K. Müller et Ewald n'ont pas hésité à identifier Teucros le Babylonien avec Teucros de Cyzique. M. von Gutschmid est moins affirmatif sur ce point. Nous partageons cette réserve parce qu'il n'y a pas de certitude que l'usage des gemmes à figures astrologiques ait déjà été répandu en Orient au siècle qui précède l'ère vulgaire. L'emploi même des figures zodiacales par les astronomes de cette époque ne nous paraît pas encore démontré. Pline ne fait aucune allusion aux gemmes *gravées* dans un but magique, et ce silence nous paraît significatif. Nous considérons donc, jusqu'à plus ample informé, cette composition astrologique comme une imitation de l'ouvrage du vrai Teucros, contemporain de Pompée, et nous n'en relevons que ce témoignage que Teucros était un Babylonien. La variante *Zeuchros* qu'on trouve, paraît-il, dans un manuscrit se rapproche encore plus de *Sacchuras-Zakkûrîn*. Peut-être doit-on ajouter à cette série le nom de l'auteur babylonien *Dhaghrîlh*[1], qui est l'une des autorités du livre apocryphe d'Ibn Wahshia intitulé : « La culture nabatéenne ».

Chez les Arabes, la personne de Teucros fut dédoublée par la corruption du nom en *Tinqerûs* (טינקרוס) et en Thenqelosh ou Thenqelôshâ. Ibn Wahshiya attribue à Thenqelôshâ le livre intitulé : « Sur les figures des degrés des sphères et sur ce qu'elles indiquent relativement à l'état de ceux qui sont nés sous leur influence ». C'est probablement une imitation apocryphe du Περὶ τῶν προσώπων ζῳδίων, dont il a été question plus haut. Il se peut que

[1] Surtout en lisant avec modification des points diacritiques de la dernière lettre : *Dhaghrîn*.

Arsatabolos dont l'autorité est parfois invoquée par Thenqelôshâ ne soit autre qu'Aristobule le Juif, philosophe d'Alexandrie. La mention dans le livre primitif de Teucros d'un auteur juif ne doit pas surprendre dès que l'on sait qu'il a écrit une histoire juive pour laquelle il a dû, avant tout, puiser ses informations dans les ouvrages des Juifs alexandrins. C'est là un nouvel indice en faveur de l'identité supposée par nous de Zachalias le Babylonien avec Teucros de Cyzique.

Pour revenir au point de départ de cette recherche, nous nous bornerons à émettre une opinion qui renferme une affirmation et une hypothèse : les termes עִירִין (?) et זַבְּרִין, au sens d'opérations de nécromancie, ne prêtent à aucune étymologie satisfaisante. La chose devient moins obscure, quand on y voit deux noms propres d'auteurs babyloniens que les générations postérieures auraient envisagés comme symboles de la divination de bas étage et de la magie noire.

J. Halévy.

CONTES JUIFS

I

LE CHAMEAU BORGNE.

Tout le monde connaît l'amusant chapitre de *Zadig* intitulé « le chien et le cheval ».

Zadig, se promenant près d'un petit bois, vit venir à lui le grand veneur et d'autres officiers du roi qui couraient à la recherche d'un cheval échappé des mains d'un palefrenier dans les plaines de Babylone. Le grand eunuque demanda à Zadig s'il n'avait point vu le cheval du roi. « C'est, répondit Zadig, le cheval qui galope le mieux ; il a cinq pieds de haut, le sabot fort petit ; il porte une queue de trois pieds et demi de long ; les bossettes de son mors sont d'or à vingt-trois carats ; ses fers sont d'argent à douze deniers. — Quel chemin a-t-il pris ? où est-il ? demanda le grand veneur. — Je ne l'ai point vu, et je n'en ai jamais entendu parler. » Le grand veneur et le premier eunuque ne doutèrent pas que Zadig n'eût volé le cheval du roi ; ils le firent conduire devant l'assemblée du grand desterham, qui le condamna au knout et à passer le reste de ses jours en Sibérie. A peine le jugement fut-il rendu, qu'on retrouva le cheval. Alors Zadig exposa ce qui l'avait fait ainsi parler : « ...J'ai aperçu les marques des fers d'un cheval : elles étaient toutes à égale distance. Voilà, ai-je dit, un cheval qui a un galop parfait... » La suite se devine ou à peu près.

Voltaire eût été bien surpris si on lui eût dit que cette historiette est d'origine juive. Il aurait répondu qu'il l'avait prise dans un recueil de contes orientaux, *les Soirées bretonnes* de Gueulette (p. 312), paru en 1712[1]. En effet, dans cet ouvrage, il est raconté

[1] Loiseleur-Deslongchamps, *Essai historique sur les contes orientaux*, introduction aux *Mille et une nuits*, dans le *Panthéon littéraire*, p. XXII ; Dunlop-Lebrecht, *Geschichte der Prosadichtung*, p. 212.

que le *cynogéfore* (sorte de chameau) d'un roi ayant disparu, celui qui le cherchait rencontra trois princes tout près de la ville. Il leur demanda s'ils n'avaient pas rencontré sa monture. « N'était-ce pas un chameau boiteux du pied gauche de devant, borgne de l'œil droit et chargé de sel et de miel ? » lui dirent tour à tour les trois princes. « Vous l'avez donc vu ? » répliqua l'officier. Sur leurs dénégations, il les mena devant le roi, les accusant d'avoir dérobé l'animal. Ils n'eurent pas de peine à se disculper, et le roi, charmé de leur sagacité, leur offrit l'hospitalité et donna un festin en leur honneur. Pendant le repas, les princes se récrièrent sur la qualité des mets, mais ils ajoutèrent que le chevreuil qu'ils avaient mangé avait été nourri du lait d'une chienne, et que le vin qu'ils avaient bu provenait d'une vigne plantée sur une montagne où s'était livrée une bataille.

Voltaire, on le voit, a amputé le modèle qu'il copiait pour rendre son récit plus vraisemblable. Gueulette lui en avait d'ailleurs donné l'exemple, car il avait altéré la source où il puisait. On soupçonne cette altération au manque d'équilibre de la rédaction : les personnages étant trois, il est conforme aux lois de ces productions populaires que les remarques qu'ils font aient également ce nombre. Or, à table, des trois princes il y en a un qui reste muet. L'auteur dont Gueulette tenait notre conte n'a pas manqué à cette règle de composition. C'est un certain Christoforo, qui fit paraître à Venise, en 1557, un roman intitulé comme suit : *Peregrinaggio di tre giovani figlivoli del re di Serendippo per opra di M. Christoforo Armeno dalla Persiana nell' Italiana lingua trapportato* [1]. Benfey a consacré à cet ouvrage un excellent article, malheureusement inachevé, où il montre que ce roman n'est certainement pas traduit du persan, qu'il est composé de plusieurs morceaux rapportés et qu'il est l'œuvre d'un chrétien d'Europe [2].

Ce livre s'ouvre par l'histoire des trois fils du roi de Serendip qui, n'ayant pu s'entendre sur le partage de la succession paternelle, se rendent, sur la recommandation du défunt, auprès d'un sultan voisin, afin de vider leur querelle. Arrivés près de leur lieu de destination, ils s'assoient sur le gazon et remarquent les traces d'un chameau qui a passé par là. Ils découvrent qu'il était borgne, qu'il lui manquait une dent, qu'il était boiteux, qu'il portait d'un côté du beurre, de l'autre du miel, et, sur son dos, une femme en-

[1] Cet ouvrage a été traduit en français par le chevalier de Mailly, sous ce titre : *Le Voyage et les Avantures* (sic) *des trois princes de Sarendip traduits du persan*; Paris, 1719.

[2] *Orient und Occident*, t. III, p. 257 et suiv.

ceinte. Cette fois, ce n'est plus un officier du roi qui vient leur réclamer l'animal, c'est un simple marchand, lequel en était le propriétaire. A table, les trois princes disent que le vin a été donné par une vigne qui a poussé sur un tombeau, que l'agneau a été allaité par une chienne et que l'empereur a fait mourir pour un crime le fils du vizir, qui ne songe qu'à se venger.

Benfey croit que cet auteur s'est servi de la version de Gafarri, auteur persan du xv^e^ siècle. Que ce soit de Gafarri ou d'un autre chroniqueur, en tous cas, ce récit appartient à la branche arabe de notre conte, laquelle se caractérise par le différend qui sert de préambule, la réclamation du propriétaire et le jugement rendu par le sultan sur le procès qui divise les trois princes. Il y a peu de fables qui aient rencontré plus de succès dans la littérature musulmane : on compte un nombre considérable d'écrits où elle est entrée ; je citerai notamment Tabari [1], Maçoudi [2], Meydani [3], le Kitab el Aghani, le Kossat Antar et le Haivetol Haivan [4], Ibn Kaldoun, Ibn Badroun, le commentateur du poème d'Ibn Abdoun [5], Abou Bekr ben Hodjdjah, Taki Eddin Fasi [6], et les Mille et une nuits [7].

Cette popularité est due particulièrement au rôle que la tradition fait jouer, dans cette légende, à un des ancêtres de Mahomet, et à un proverbe qu'un incident de cette histoire aurait fait naître. Joignez à ces raisons la nature même de ces remarques qui devaient surtout plaire aux Orientaux friands de ces jeux d'esprit [8].

Je me bornerai à citer une des versions les plus anciennes, celle de Tabari (ix^e^ siècle) [9] :

Nizar, surnommé Abou-Rabia ou Abou-Yyad, avait quatre fils, qui se nommaient : l'aîné Rabia, le deuxième Yyad, le troisième Modhar, et le dernier Anmar. Nizar, qui avait une grande fortune, à sa mort partagea ses biens entre ses quatre fils, mais d'une façon si énigmatique que lui-même leur dit : « S'il s'élève entre vous une contestation, allez à Nadjran, où demeure un devin nommé Afa,

[1] Zotenberg, *Chroniques de Tabari*, traduites du persan, t. II, p. 356 et suiv.
[2] Barbier de Meynard, *les Prairies d'or*, t. III, p. 228.
[3] *Les proverbes arabes de Meidani*, traduits par Quatremère de Quincy, dans le *Journal asiatique*, 1838, p. 246.
[4] Cités par de Hammer, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, p. 307.
[5] Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme*, t. I, p. 123.
[6] Quatremère, *ibid.*
[7] Dans la continuation de J. Scott, p. 689 de l'édition du *Panthéon littéraire*.
[8] D'après Benfey, notre conte aurait été déjà connu des Arabes au premier siècle de l'hégire. C'est bien probable.
[9] Ce récit est abrégé dans certains manuscrits, mais son intégrité nous est attestée par Maçoudi, qui l'a presque copié.

et prenez-le pour arbitre ». Les dissensions prévues se produisirent, et ils se rendirent à Nadjran. Sur la route, ils s'arrêtèrent en un endroit couvert d'herbe, dont une partie était broutée et l'autre intacte. Modhar dit : « Le chameau qui a mangé cette herbe est borgne de l'œil droit. » Yyad ajouta : « Il a la queue coupée. » Rabia continua : « Il s'est échappé des mains de son maître, parce qu'il est farouche. » Un peu plus loin, ils rencontrèrent un homme monté sur un chameau, qui leur conta qu'il cherchait un chameau disparu. Modhar lui dit : « N'est-il pas borgne de l'œil droit? — Oui. — Ne penche-t-il pas du côté droit? dit Rabia. — Oui. — Il n'a pas de queue, dit Yyad. — C'est vrai. — Et il est farouche, ajouta Anmar. — Oui, et où est-il? — Nous ne l'avons pas vu. — Si vous ne l'aviez pas vu, comment pourriez-vous m'en donner le signalement? Rendez-le moi ! » Il leur demanda où ils allaient. Les frères lui dirent qu'ils se rendaient à Nadjran, auprès d'Afa, le devin. Cet homme s'attacha à leurs pas et les suivit jusqu'à cette ville.

Afa ne les connaissait pas, mais il les reçut gracieusement et leur demanda le sujet de leur voyage[1]. Ils le lui dirent. Le propriétaire du chameau demanda au roi d'arranger d'abord l'affaire qu'il avait avec eux, et il lui exposa sa plainte. « S'ils n'avaient pas vu mon chameau, ajouta-t-il, comment pourraient-ils m'en donner le signalement? » Modhar dit : « J'ai reconnu que ce chameau était borgne de l'œil droit, à ce qu'il avait brouté l'herbe d'un côté seulement, et qu'il ne l'avait pas touchée du côté où elle était la meilleure. » Rabia dit : « J'ai remarqué que son pied droit avait imprimé sur le sol des traces bien marquées, et je n'ai pas vu celles de l'autre pied ; par là j'ai su qu'il penchait du côté droit. » Yyad dit : « J'ai vu que ses crottins étaient réunis en tas, comme ceux du bœuf, et non comme le sont ordinairement ceux du chameau, qui les écrase avec sa queue, j'ai reconnu par là qu'il n'avait pas de queue. » Anmar dit : « J'ai remarqué que l'herbe n'était pas broutée à un seul et même endroit, mais qu'il avait pris partout une bouchée, j'ai su ainsi que le chameau était d'un caractère farouche et inquiet. » Le devin admira le savoir et l'intelligence des quatre frères. Cette manière de juger fait partie de l'art de la divination et on l'appelle *bâb-al-tazkin* ; c'est une des branches de la science. Ensuite le devin dit au plaignant : « Va-t-en, ces gens n'ont pas ton chameau. »

Puis, s'étant fait décliner leur nom, il se souvint qu'il avait été lié avec leur père, et leur offrit l'hospitalité. On leur servit un agneau rôti et une cruche de vin, et ils mangèrent. Lorsque le vin leur monta à la tête, Modhar dit : « Je n'ai jamais bu un vin plus doux que celui-ci, mais il vient d'une vigne plantée sur un tombeau. » Rabia dit : « Je n'ai jamais mangé de viande d'agneau plus succulente que celle-ci, mais cet agneau a été nourri du lait d'une chienne. » Anmar dit : « Le blé qui a servi à faire le pain que nous mangeons

[1] Dans Maçoudi et les autres versions, Afa réserve cette question pour la fin.

a été semé dans un cimetière. » Yyad dit : « Notre hôte est un excellent homme, mais il n'est pas un fils légitime : sa mère l'a conçu dans l'adultère. » Le devin recueillit leurs paroles, mais ne leur dit rien[1]. Quand la nuit fut venue, il appela son intendant et lui demanda de quelle vigne provenait ce vin. L'intendant répondit : « Une vigne a poussé sur le tombeau de ton père et elle est devenue grande : ce vin en provient. » Ensuite le roi fit venir le berger. Celui-ci dit : « Quand cet agneau vint au monde, il était très beau, mais sa mère mourut et il n'y avait alors pas de brebis qui eût mis bas. Une chienne avait eu des petits ; je mis cet agneau avec la chienne jusqu'à ce qu'il fût grand. Je n'en ai pas trouvé de meilleur à t'apporter, lorsque tu m'en as fait demander. » Enfin le devin manda le métayer, qui dit : « D'un côté de notre champ est un cimetière. Cette année j'ai ensemencé une partie du cimetière, et c'est de là que provient le blé que je t'ai apporté. » Le devin, fort étonné de ces explications, s'écria : « Maintenant, c'est le tour de ma mère. » Il alla trouver celle-ci, et lui dit : « Si tu ne m'avoues pas la vérité, je te fais mourir. » Sa mère répondit : « Ton père était chef de ce peuple et possédait de grandes richesses. Comme je n'avais pas d'enfant de lui, je craignis qu'à sa mort, ses biens ne tombassent entre des mains étrangères et qu'un autre ne prît le pouvoir. Un Arabe, homme de belle figure, étant un jour l'hôte de ton père, je m'abandonnai à lui et c'est à lui que tu dois ta naissance. J'ai dit à ton père que tu avais été engendré par lui[2]. »

Le lendemain le devin demanda aux jeunes gens comment ils avaient pu faire toutes ces remarques et ils le lui expliquèrent...

Généralement les contes arabes proviennent directement des Juifs, ou des Indiens par l'intermédiaire du persan. Notre histoire se retrouve-t-elle chez les uns ou chez les autres ? Chez les deux peuples à la fois.

Dans un recueil tamoul, intitulé *Alakeswara Katha*, que l'on suppose traduit du sanscrit, se lit un récit qui est presque mot pour mot celui des Arabes[3] :

Sous le règne d'Alakendra Raja, roi d'Alakapuri, quatre personnes honorables qui voyageaient sur la grande route rencontrèrent un marchand qui avait perdu un chameau. Un des voyageurs lui demanda si le chameau n'était pas boiteux d'une jambe, un autre s'il n'était pas borgne du côté droit, le troisième s'il

[1] Dans Maçoudi, Afa donne commission à un esclave de recueillir leurs moindres paroles et de lui en rendre compte.

[2] Dans les *Mille et une nuits*, l'adultère disparaît : la reine est accouchée d'une fille en même temps que sa cuisinière d'un fils. Craignant que le sultan ne perde son amour pour elle, elle fait un échange avec sa cuisinière.

[3] *Mackenzie Collection*, t. I, p. 220 ; traduction française dans Loiseleur-Deslongchamps, p. XXII.

n'avait pas la queue plus courte que d'ordinaire et le quatrième s'il n'était pas sujet à la colique... La deuxième partie de l'histoire, le repas donné aux princes, manque dans cette version. Le roi fait de ces quatre personnes ses ministres ; bientôt ceux-ci sont accusés d'avoir violé l'appartement intérieur de la reine, et ne regagnent la faveur du roi qu'en lui racontant tour à tour des historiettes dans le goût des Mille et une nuits.

Si, dans ce texte tamoul, manque le deuxième acte, par contre, dans un autre ouvrage indien, le Bytal Puchisi, c'est cette partie seule qui est conservée [1]. En réunissant ces deux fragments, on reconstitue la version originale, telle qu'elle devait exister en sanscrit.

Ces conclusions, acceptées implicitement par Loiseleur, ne me paraissent aucunement justifiées. C'est précisément la trop grande ressemblance de la version tamoule avec l'arabe qui m'inspire des doutes. En effet, est-il vraisemblable que le conte primitif ait traversé sans altération les nombreux intermédiaires qui le relient à la version arabe, à tel point que celle-ci coïncide parfaitement avec un texte qui lui-même ne serait qu'un dérivé ? En outre, ces ouvrages sont d'une époque incertaine, et l'on sait que, depuis plusieurs siècles, les productions musulmanes sont accueillies avec faveur dans les Indes. Enfin, le détail de ces remarques accuse une main récente et n'a pas de caractère antique : deux d'entre elles sont des imitations des deux autres. Il est donc presque sûr que notre conte, au lieu d'être venu des Indiens aux Arabes, a, au contraire, passé de ceux-ci à ceux-là.

Ces conclusions sont encore corroborées par l'étude du conte talmudique, qui porte en lui-même la marque de son origine juive, et date du IIIe siècle, au plus tard, c'est-à-dire d'une époque où les Israélites palestiniens avaient encore peu de relations avec la Perse payenne.

Voici en effet, ce qu'on lit dans le Talmud de Sanhédrin, au folio 104 :

Deux Israélites, faits prisonniers sur le Carmel, marchaient conduits par leur maître. Chemin faisant, ils se disaient l'un à l'autre : « Le chameau qui va devant nous est borgne, même il porte deux outres, l'une de vin, l'autre d'huile, et de ses deux conducteurs l'un est juif, l'autre payen. — Peuple au col rebelle, s'écria le maître,

[1] *Bytal-Puchisi or the twenty five tales of Bytal*, translated from the Brujbhakha into english, by Raja Kalee-Krishen Bchadur, Calcutta, 1834, p. 138. Cet ouvrage est une traduction du *bradjbhakha* du *Vetala Pantchavinsati*, ou « les vingt-cinq contes du Vetala ».

d'où prenez-vous tout cela ? — Nous avons dit qu'il est borgne parce que, mangeant l'herbe de la route, il n'a brouté que d'un côté, du chemin. Nous avons reconnu que des deux outres qu'il porte, l'une est d'huile, l'autre de vin, à ce que les gouttes de vin s'enfoncent en terre, tandis que celles de l'huile font des bulles à la surface. Enfin, ce qui nous fait croire que l'un des conducteurs est juif et l'autre payen, c'est qu'un payen urine au milieu de la route, tandis qu'un juif, par décence, se met à l'écart et se tourne de côté. » — L'homme aussitôt courut vérifier leur dire et il constata qu'ils ne s'étaient point trompés. A son retour, il se jeta à leur cou [1], puis les fit entrer chez lui, où il les invita à un grand festin en dansant devant eux. A cette vue, les deux Juifs s'écrièrent : « Ne dirait-on pas que notre maître est fils du danseur royal ? [2] » L'homme, sur ces mots, courut auprès de sa mère et lui dit : « Si tu ne m'avoues pas la vérité, je te mettrai à mort. » Elle lui révéla que, le jour de son mariage, son époux étant sorti, le danseur royal était entré dans la chambre nuptiale et lui avait fait violence. Il revint vers les jeunes gens en leur apportant de la viande. Après l'avoir flairée, ils s'écrièrent : « Cette viande sent le chien ! » De nouveau il alla menacer sa mère de mort, si elle ne lui confessait pas la vérité : « Cette viande, répondit-elle, provient d'une brebis qui a été allaitée par une chienne, parce que sa mère était morte. » Puis il leur servit du vin : « Il sent le mort ! » dirent-ils. Une troisième fois il alla sommer sa mère, sous peine de mort, de lui dire la vérité. Elle lui raconta que ce vin venait d'une vigne dont les branches s'étaient étendues sur le tombeau de son père. Il revint les embrasser et leur dit : « Béni soit le Dieu qui a élu la postérité d'Abraham ! » Puis il les renvoya en paix chez eux.

Ce récit a toutes les apparences d'un abrégé ; en plusieurs endroits, il faut, pour le comprendre, sous-entendre des phrases entières ; il manque une transition entre le dernier épisode du voyage et l'arrivée des trois personnages à leur lieu de destination ; aussi croyons-nous que, pour établir la version à peu près exacte du conte original, il est nécessaire de combiner la ré-

[1] Nos éditions du Talmud s'arrêtent ici, en ajoutant seulement que le maître se mit à danser devant eux. Mais l'Aruch, au mot קלסטר, et Raschi, sur ce passage, témoignent que leur exemplaire contenait également la suite. Nous donnons celle-ci d'après le ms. de Munich et le *Menorat Hammaor*, 304. — M. Wilhelm Bacher, *Monatsschrift* de Graetz, 1870, p. 68-72, et M. Perles, *ibid.*, 1873, p. 61, qui ont consacré quelques lignes à la comparaison du texte talmudique et de la version arabe, ne connaissaient pas cette dernière partie.

[2] Le mot קלסטר me paraît une corruption du latin *saltator*. La suppression d'un *t*, quand il y en a deux dans le vocable exotique, n'est pas rare. Ainsi אירטא, à côté de אסטרטא, de στράτα ; אסרטיא, de στρατία ; אסרטיוס, de στρατιώτης. Le sens de « danseur » est assuré ici par la version du Yalqout citée plus loin et par le contexte. L'Aruch traduit ce nom par « bourreau », le confondant probablement avec un autre קלסתור.

daction que nous venons de traduire avec celle du Yalqout (*Ekha*, 1000).

Nous ne reproduisons pas la première partie de l'historiette, d'après ce recueil ; elle ne diffère pas sensiblement du récit du Talmud, sauf qu'à la place de l'huile portée dans une des outres elle met du vinaigre, comme cela se trouve dans une autre version que nous verrons tout à l'heure. Voici la suite du Yalqout :

Les trois hommes arrivèrent aux portes de Rome. Un des Juifs dit à son compagnon : « Je sens l'odeur de légumes cuits dans des pots de Kefar-Hanania [1]. » Le maître avec colère : « Eh quoi ! votre Dieu n'a pu vous supporter, et moi je vous supporterais ! » Pendant qu'il jurait ainsi, arriva le pourvoyeur du roi [2] : « D'où viens-tu? lui demanda le maître. — Du pays de Juda. — Comment est-ce possible, puisque le chemin est de 400 parasanges [3] ? — Un vent favorable nous a conduits, et, si tu veux t'en assurer, vois ces légumes de Judée qui cuisent dans un pot et que je n'ai pas encore goûtés [4]. »

Le maître ensuite entra chez lui. Sa mère tua un agneau et l'apprêta, puis ouvrit un tonneau de vin, et se mit à table avec lui. Quant aux deux jeunes gens, ils se tenaient debout devant lui. L'un d'eux dit à son camarade : « Cet agneau sent le chien, et ce vin, le mort. » Le maître interrogea sa mère à ce sujet : « J'avais une brebis, répondit-elle, que j'élevais; elle mourut en donnant le jour à un agneau. Or, notre chienne ayant mis bas en même temps, j'ai fait allaiter l'agneau par elle, mais depuis je l'ai nourri d'orge et d'herbage. C'est lui que tu as mangé. Quant au vin, il provient de la tombe de ton père, sur laquelle s'était étendue la vigne qui, tu le sais, était la meilleure que nous eût laissée ton père. J'ai rempli du vin qu'elle a donné un tonneau que j'ai bouché, me promettant de ne l'ouvrir qu'à ton retour. Quand tu es revenu, toute joyeuse, j'ai tué l'agneau et défoncé ce tonneau. » L'homme alors se mit à manger et à boire, s'estimant plus heureux de l'acquisition de ces jeunes gens qui devinaient toujours si juste que de tout ce qu'il avait rapporté. Puis, son repas terminé, il se mit à danser : « Regarde, dit un des jeunes gens, notre maître a les jambes en balance : sa mère a dû entretenir des relations coupables avec un musicien-danseur. » A ces mots, le Romain prit son épée, courut chez sa mère et lui demanda si tout cela était vrai. « Si tu ne me réponds pas franchement, ajouta-t-il, je te tuerai. — Mon fils, s'écria-t-elle, ne me tue pas, je vais tout

[1] Ville de la Galilée renommée pour ses pets de terre ; voir Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 226.

[2] פלטנסר.

[3] Le texte est obscur ; cela signifie probablement : comment as-tu pu venir de si loin *en un jour*, puisque la distance est de 400 parasanges ?

[4] Cet épisode, qui ne se retrouve d'ailleurs dans aucune autre version, dérange l'harmonie du récit, qui se divise exactement en deux parties comptant chacune trois scènes.

t'avouer : Ton père amena une fois un danseur doué d'une belle voix; comme je n'avais pas encore d'enfants, j'ai péché avec ce danseur et tu es le fruit de ma faute. » — « J'ai donc amené des esclaves pour divulguer ma honte ! » se dit-il. Alors il retourna vers eux et leur dit : « Soyez libres, je ne suis pas digne d'être votre maître. » Puis, les ayant comblés de toutes sortes de provisions, il les accompagna, ensuite il s'en revint chez lui bien content.

La main qui a tracé ces lignes est assurément plus experte que celle du rédacteur talmudique : l'intérêt est mieux ménagé et la scène à effet, l'aveu de la naissance irrégulière du maître, est réservée pour la fin. En outre, le Romain, comme il est naturel, ne menace sa mère de mort que lorsque son honneur est en jeu. Lui mettre dans la bouche une telle menace pour un sujet aussi futile que la provenance équivoque d'un vin ou d'un agneau, c'est manquer à toutes les règles de l'art. Peut-être la version du Yalqout, comme souvent on le remarque dans les passages aggadiques, a-t-elle conservé un écho plus fidèle de la rédaction primitive.

Dans quelles circonstances est née cette historiette ? Le Talmud le dit clairement, à ce qu'il semble. Notre récit y est cité, d'après une *bereita*, pour commenter ce mot des Lamentations (ch. I, v. 1) : « La princesse parmi les nations... », mot que les docteurs expliquent ainsi : « Le peuple dont les enfants deviennent les princes de leurs maîtres ». Les Talmudistes ont donc bien senti, ce qui saute d'ailleurs aux yeux, que cette histoire a été composée pour glorifier les Israélites malheureux aux dépens de leurs vainqueurs, et les consoler de leur défaite. Elle est un témoignage des sentiments des Juifs après la ruine de Bétar, nous n'oserions pas dire de Jérusalem, lorsqu'ils gardaient encore le souvenir du grand nombre d'Israélites emmenés prisonniers et pensaient encore avec tristesse à leurs déplorables revers.

On peut donc placer l'époque de la rédaction de cette histoire entre les années 150 et 250 après l'ère chrétienne. On ne peut pas descendre plus bas que 250, puisque le Talmud donne expressément ce texte comme étant une *bereita* et que les bereitot, sauf de très rares exceptions, sont antérieures à cette date [1]. Tous les manuscrits du Talmud attribuent cette origine à notre récit, et cette indication ne peut être un *lapsus*, car les bereitot renferment rarement des sujets de ce genre. Du même coup, nous apprenons que le lieu de la rédaction est la Palestine, les bereitot ayant été écrites en ce pays.

Ce récit talmudique contient deux scènes qui se retrouvent

[1] D'ailleurs ce texte est cité par Rabbi Yohanan, rabbin du IIIe siècle.

dans toutes les rédactions connues et qui attestent, à notre avis, une origine proprement juive, ce sont celles où les deux jeunes juifs font entendre de si étranges paroles au sujet du vin et de la viande. S'ils déclarent que la viande sent le chien, et le vin le mort, n'est-ce pas, dans la pensée du conteur, outre une preuve de divination, une excellente défaite pour ne point violer la prescription religieuse qui interdisait aux Juifs la chair et le vin des payens? Quoi de plus naturel qu'un auteur juif ait choisi de préférence ces deux défenses religieuses, puisqu'elles apparaissent seules aussi dans un livre biblique qui met pareillement en scène de jeunes captifs à qui un roi, sans malveillance, veut faire manger de la chair et boire du vin de sa table (Daniel, I, v. 5-8)? Remarquez d'ailleurs que le récit s'arrange pour que les deux esclaves juifs soient renvoyés le jour même par leur maître, conséquemment sans avoir enfreint leur loi. Plus tard, même chez les Juifs, on ne prit plus garde à la double intention du conteur, on ne vit plus dans cette histoire que la surprenante faculté de divination des deux jeunes gens, et tantôt on les fit assister au repas en simples spectateurs, comme dans le Yalqout, tantôt on les fit même goûter à ces mets défendus, comme dans la version du Midrasch Ekha Rabbati dont nous allons parler.

Ce Midrasch relate, comme on sait, une foule de plaisanteries de Hiérosolomytains s'amusant aux dépens des payens, à qui ils montrent ainsi leur supériorité. Les vaincus, dans ces joutes, ne sont plus les Romains, mais les Athéniens, le peuple qui, aux yeux des Israélites aussi, passait pour le plus spirituel de la terre. Notre historiette devait naturellement prendre place dans ce recueil; elle y sert également à commenter le verset des Lamentations; seulement le Midrasch a scindé la bereita en l'altérant gravement. Le premier passage est formé de la seconde partie du récit du Talmud, et est ainsi conçu :

Quatre Hiérosolomytains, étant allés à Athènes, reçurent l'hospitalité chez un habitant de la ville, qui leur fit, le soir, un festin. Quand ils eurent quitté la table, il leur dressa quatre lits, dont l'un était en mauvais état et s'appuyait sur un autre. Lorsqu'ils furent couchés, il se dit : « J'ai appris que les gens de Jérusalem sont très sages; je vais entendre ce qu'ils vont dire »; aussi alla-t-il se cacher dans l'intérieur de la chambre. Celui qui était couché sur le mauvais lit se leva et dit à ses compagnons : « Vous croyez que je suis couché sur un lit, détrompez-vous, je suis couché par terre et suis suspendu en l'air. » Un autre ajouta : « La viande que j'ai mangée sentait le chien. » — « Et le vin que nous avons bu, répliqua un troisième, avait le goût d'un tombeau. » Enfin le dernier s'écria : « Vous vous étonnez

de tout cela ! eh bien, notre hôte est un bâtard! » — « Voilà, s'écria l'Athénien, une vérité et trois mensonges. » Le lendemain matin, il se rendit chez le boucher et lui demanda de la viande qu'il lui avait servie la veille. « Je n'en ai plus, répondit le boucher. — D'où venait-elle? — Nous avions une brebis qui allaitait et qui mourut; comme nous avions aussi une chienne qui avait mis bas, nous lui avons fait nourrir le petit agneau. Or, hier nous n'avions que juste la viande qu'il nous fallait; comme tu es venu en demander et que nous n'en avions pas d'autre que celle de l'agneau, nous t'en avons servi. » — « Cela fait deux vérités et deux mensonges », se dit-il. Il alla ensuite chez le marchand de vin : « Donne-moi du vin, dit-il, que tu nous as servi hier. — Je n'en ai plus. — D'où venait-il? — Nous avions une vigne placée sur le tombeau de notre père, le vin qu'elle m'a procuré, je l'ai mis en réserve. Hier, nous n'avions plus que celui-là; comme tu es venu en demander, nous t'en avons donné. » — « Cela fait trois vérités et un mensonge ! » Il se rendit ensuite chez sa mère et lui dit: « De qui suis-je le fils? — De ton père. — Dis-moi la vérité, ou je te tranche la tête. — Mon fils, ton père ne me donnait pas d'enfants et je craignais que ses parents n'héritassent de ma fortune, j'ai alors failli pour que tu eusses tous mes biens. » — « Eh quoi ! s'écria-t-il, les Hiérosolomytains ne viennent que pour nous faire bâtards ; convenons maintenant de ne plus leur accorder l'hospitalité [1]. »

Une ou deux pages plus loin, se lit l'autre partie :

Un Athénien, qui était venu à Jérusalem pour y apprendre la sagesse, y resta trois ans, sans atteindre son but. Au bout de ce temps, il acheta un esclave borgne et dit : « Après trois ans et demi, j'ai acheté un esclave borgne! » Le marchand lui répliqua : « Par ta vie, c'est un homme très intelligent et très clairvoyant. » Quand ils furent sortis de la ville, l'esclave lui dit : « Hâte-toi, que nous rejoignions la compagnie. — Y a-t-il donc du monde qui nous précède? — Oui, et il y a aussi une chamelle borgne qui porte deux petits et est chargée de deux outres, l'une de vin, l'autre de vinaigre. Elle est à quatre milles de nous et le chamelier est un payen. — O peuple au col brisé! avec un seul œil comment peux-tu voir que cette chamelle n'a qu'un œil? — Parce qu'elle n'a brouté l'herbe que d'un côté de la route. — Et comment sais-tu qu'elle porte deux petits? — Parce qu'elle s'est accroupie et a marqué l'empreinte des deux petits. — Comment sais-tu qu'elle est chargée de deux outres, l'une de vin, l'autre de vinaigre? — Les gouttes de vin s'enfoncent dans le sol, celles de vinaigre font effervescence à la surface. — Comment sais-tu que le chamelier est un payen? — Parce qu'il a uriné sur la

[1] On remarquera combien la ressemblance est grande entre cette version et celle des auteurs musulmans.

route et qu'un juif se met toujours à l'écart. — Comment enfin sais-tu qu'ils sont à quatre milles de nous. — Parce qu'on ne reconnaît le sabot d'un chameau qu'à cette distance. »

Le rédacteur de ces deux passages n'avait évidemment pas la bereita sous les yeux ; ce sont des récits populaires qu'il a mis par écrit, aussi emploie-t-il, comme dans le restant de l'ouvrage, l'araméen populaire parlé en Palestine. Mais ces récits eux-mêmes s'inspiraient de la bereita, il n'est pas besoin d'autre témoignage que la persistance de la phrase typique, qui forme comme le nœud de l'histoire et en montre la moralité : « O peuple au col rebelle ! » C'est-à-dire : « O vous qui, malgré vos défaites, vous enorgueillissez encore ! » Le Midrasch a si bien compris la portée de cette exclamation qu'il la remplace par celle-ci : « O peuple au col brisé ! » autrement dit : « O vous qui étiez si opiniâtres et qui cependant avez été humiliés ! »

Quant aux variantes et principalement à la division en deux de la rédaction originale, elles s'expliquent aisément. Si dans la première partie, les jeunes gens sont quatre, comme dans plusieurs versions que nous avons vues, c'est parce que l'auteur a voulu renchérir sur la bereita, en ajoutant une quatrième preuve de la double-vue des jeunes gens; si les jeunes gens sont à Athènes et non plus à Rome, c'est parce que l'auteur a voulu faire rentrer cette anecdote dans le même cadre que les autres histoires du Midrasch. Cette façon de souligner chaque scène par la phrase : « Voilà une vérité et trois mensonges... » est un de ses procédés de composition. Plus loin, racontant d'autres plaisanteries d'un Hiérosolomytain, le rédacteur ajoute après chaque scène : « Et d'une malice, et de deux, et de trois. » Quant à la coupe en deux parties, l'auteur était poussé à l'opérer par sa préoccupation de multiplier le nombre des cas où des Israélites avaient vaincu des payens par leurs réparties spirituelles.

Ainsi, les versions juives que nous venons d'étudier appartiennent à la même famille, elles dérivent toutes les trois du même conte ; elles portent en elles-mêmes leur signification : elles sont destinées à montrer la supériorité des Israélites; bien plus, à certains indices, il est facile de reconnaître que l'origine en est spécialement juive.

Essayons maintenant d'établir les termes dans lesquels devait être conçue la rédaction originale.

Et d'abord le nombre des jeunes gens. La bereita dit deux, certaines versions arabes trois, d'autres de même provenance et

le Midrasch Ekha, quatre. Dans la *poétique* de ces fictions il est de règle que le nombre des héros, s'il est de plus d'un, soit égal à celui des paroles remarquables. Dans notre histoire il devait donc être de trois. La seconde partie montre que le quatrième personnage a été ajouté; en effet, tandis que dans toutes les versions trois éléments sont constants : le vin, la viande et l'adultère de la mère, un seul varie suivant les textes et n'est souvent que le doublet d'un des trois autres. Ainsi, dans le Midrasch, il est question d'un lit cassé; dans Tabari, de blé poussé sur un cimetière, doublet de la vigne crue sur un tombeau ; dans Maçoudi, de miel déposé dans le corps d'un animal de grande taille, emprunt fait à l'histoire de Samson [1]; dans Meydani, le quatrième frère joue un rôle plus effacé encore, il se contente de dire : Jamais conversation ne put être plus que la nôtre utile pour notre affaire. Dans la première partie, il est plus difficile de déterminer ce nombre; deux traits seulement paraissent primitifs : le chameau est borgne et il porte deux charges de denrées différentes; les autres sont uniquement des renchérissements sur le premier : une fois celui-ci donné, il était facile d'en imaginer de nouveaux pouvant servir à la description du chameau. Les derniers rédacteurs de notre conte ne s'en sont pas fait faute. Mais, comme les deux parties forment un tout et que dans la seconde le nombre est certainement de trois, on peut sans crainte assigner le même chiffre à la première.

Quant à la teneur primitive des remarques, la version talmudique combinée avec celle du Yalqout paraît l'avoir conservée. Chaque groupe d'observations sagaces porte sur trois objets différents : le chameau, sa charge et ses conducteurs; le vin, la viande, et la naissance illégitime de l'hôte. Peut-être le vin et la viande sont-ils des éléments analogues, mais on a vu les raisons probables qui ont déterminé le conteur. Que seule la devination de la religion des chameliers n'ait point passé dans les versions arabes, on se l'explique aisément : elle portait un caractère trop juif. — Ces versions, par contre, s'accordent à faire dire tout de suite aux jeunes gens l'origine du vin et de la viande, tandis que les rédactions juives réservent ces détails pour l'enquête de l'hôte. C'est que les auteurs arabes ont senti qu'ainsi ces deux remarques ne s'appuyaient sur rien ; aussi cherchent-ils péniblement, et sans se mettre d'accord entre eux, à inventer les indices qui ont pu éclairer les trois princes : ils n'ont pas vu que

[1] Dans cette version, c'est au déjeuner qu'est faite cette remarque ; les trois autres le sont au repas du soir.

le conte original ayant un but d'édification, il était *naturel* que les héros fussent empêchés miraculeusement de ne point transgresser une prescription religieuse.

Fait curieux, Voltaire, en changeant le chameau en cheval, s'est rencontré avec un ouvrage judéo-allemand du commencement du XVII[e] siècle (1602), le *Maasé Buch*[1] : Trois frères sont en contestation, parce que l'un d'eux a volé l'argent des autres. Ils se rendent chez un rabbin pour vider leur querelle. En route ils rencontrent un juif qui a perdu son cheval et leur demande s'ils ne l'ont point pris : « N'était-il pas blanc? dit l'un. — Et borgne? ajoute un autre. — Ne portait-il pas un tonneau d'huile et un tonneau de vinaigre? » continue le troisième. — « En effet », répond le juif, et il les traîne devant le rabbin en les accusant d'avoir dérobé sa monture. Si le préambule rappelle la version arabe, c'est que l'auteur connaissait très probablement le voyage des princes de Serendip, qui avait été traduit en allemand et publié à la fin du XVI[e] siècle à Bâle[2], c'est-à-dire dans la ville même où parut, peu après, le Maasé Buch.

On peut donc établir avec quelque apparence de vraisemblance la filiation de ces divers récits ; mais voici un dernier texte qu'il est difficile de relier à ceux que nous venons d'étudier, bien qu'il soit certainement de la même famille. Saxo Grammaticus, chroniqueur danois du XII[e] siècle, dans le chapitre de son *Historia Danica* consacré à l'histoire légendaire d'Hamlet, raconte que le prince danois, s'étant rendu chez le roi d'Angleterre, assista à un repas donné en son honneur par le souverain de l'île, sans vouloir goûter à aucun mets; le roi, intrigué par cette bizarrerie, se cache la nuit dans la chambre de son hôte pour entendre ce qu'il dira à ses compagnons. Ceux-ci ne manquent pas en effet de demander à Hamlet la raison de son étrange conduite. Il leur répond : « Son pain sent le sang, sa boisson le fer, son lard le cadavre, le roi est fils d'un esclave, la reine a fait trois gestes de servante. » Le roi, troublé par ces paroles, procède dès le lendemain à des recherches et découvre que le blé qui a servi à faire son pain a poussé sur un champ de bataille, que l'eau de sa bière provenait d'une source souillée par des épées, que le lard avait été fourni par des porcs qui avaient dévoré le cadavre d'un voleur tombé du gibet, et qu'enfin

[1] Grünbaum, *Jüdischdeutsche Chrestomathie*, p. 436.

[2] Erste Theil Neuwer kurtzweiliger Historien, in welchen Giaffers, dess Königs zu Serendippe, dreyer Söhnen Reisz ganz artlich u. lieblich beschrieben : Jetz neuwlich aus Italiänescher in Teutsche Sprache gebracht, durch Johann Wetzel, Bürgern zu Basel. Gedruckt zu Baseli im jar MDLXXXIII.

sa mère avait forniqué avec un esclave, étant elle-même de vile origine[1].

Le conte trahit bien son temps; mais sous les altérations de pure forme, il est impossible de méconnaître sa ressemblance avec le récit judéo-arabe. La similitude d'un trait ne prouverait rien quant à l'origine, mais la coïncidence des détails principaux : la boisson, la viande et la naissance irrégulière du roi, ne peut être mise sur le compte du hasard. A la vérité, en rapprochant le texte danois du conte arabico-indien, on pourrait prétendre que ce sont là deux copies indépendantes d'un exemplaire antique, preuves de l'origine indo-germanique du conte. Mais on a vu plus haut combien ces hypothèses hâtives sont trompeuses[2].

Il faut donc se résoudre provisoirement à croire que le chroniqueur danois, dans son voyage à Paris, s'y sera rencontré avec un croisé ayant entendu cette histoire d'un musulman, ou avec quelque juif ou quelque clerc abouché avec un rabbin qui la lui aura contée. Au fond on ignore la nature des rapports privés entre Juifs et Chrétiens à cette époque ; ils n'étaient pas toujours si tendus qu'on est porté à le croire, et, parfois il n'est d'autre ressource pour expliquer le passage d'un récit juif dans un écrit chrétien que de supposer une tradition orale[3].

II

LES TROIS CONSEILS DE SALOMON.

La littérature juive du moyen âge fournit quelques recueils de contes, très peu nombreux d'ailleurs, dont on ignore et les auteurs et l'époque. Contents d'amuser leurs lecteurs, les écrivains à qui

[1] Livre III, p. 145 de l'édition de Müller et Velschow. Ce texte est traduit en allemand dans Karl Simrock, *Quellen des Shakespeare*, I, 2e éd., p. 112, et en français dans Saint-Marc-Girardin, *Notices littéraires et politiques sur l'Allemagne*, 1835, p. 265, et dans Büchner, *Hamlet le Danois*, 1878.

[2] Karl Simrock, *ibid.*, p. 131, se contente de citer, sans plus de commentaire, les *Mille et une nuits*, les *Cento Novelle antiche* et la *Vie de Virgile* de Donat. Dans ces deux derniers écrits, on raconte que Virgile (ou un sage grec), étant interrogé par l'empereur sur un beau cheval qu'il a reçu en présent, déclare qu'il est né d'une cavale infime (ou, dans une autre version, qu'il a été nourri par une ânesse). Puis, consulté sur l'origine de l'empereur, il répond qu'il est le fils d'un boulanger, parce qu'il ne lui a donné pour son salaire que des rations de pain. Ce conte qui se retrouve aussi dans les *Mille et une nuits* de Scott, *Pantheon litteraire*, p. 694, appartient à une autre famille que le nôtre.

[3] Voir *Revue des Etudes juives*, t. VII, p. 92.

nous devons ces rares spécimens de la littérature populaire des Israélites, ne se souciaient pas même de dire leur nom, encore moins celui des ouvrages qu'ils utilisaient; pouvaient-ils prévoir qu'un jour on leur ferait un reproche d'un anonymat trop modeste ? Parmi ces fables, sans compter naturellement celles qui ont leur origine dans le Talmud et le Midrasch, il en est dont on découvre assez facilement la filiation, mais d'autres au contraire apparaissent à l'état sporadique, sans lien visible avec la littérature juive et non-juive. De ce nombre est le conte des Trois conseils de Salomon imprimé dans le *Beth-Hammidrasch* de Jellinek, t. IV, p. 148, d'après le recueil intitulé *Dibrè hayyamim schel Moschè* (Constantinople, 1516).

Trois frères étaient allés étudier auprès du roi Salomon. Celui-ci leur avait proposé de leur enseigner la sagesse, s'ils voulaient le servir, et il en avait fait ses officiers de cour. Au bout de treize ans, ils se dirent l'un à l'autre : « Voilà treize ans que nous avons quitté notre famille pour étudier ici et nous n'avons rien appris; allons-nous en et retournons chez nous. » Ils se rendirent auprès du roi et demandèrent à prendre congé de lui. Aussitôt Salomon fit apporter devant eux trois cents pièces d'or. « Choisissez, leur dit-il, je vous offre à chacun trois sages conseils ou cent pièces d'or. » Après s'être consultés, ils optèrent pour l'or, puis ils partirent. Mais bientôt le plus jeune dit à ses frères : « Eh quoi ! nous avons pris les pièces d'or, est-ce donc pour cela que nous sommes allés auprès du roi ou pour nous instruire? Si vous m'en croyez, retournons chez Salomon pour qu'il nous donne ses conseils. » Ses frères se moquèrent de son avis. Quant à lui, il revint auprès du roi et offrit de lui rendre ses cent pièces d'or en échange de ses conseils. Salomon lui dit alors : « Lorsque tu voyageras, fais attention d'être prêt au matin et campe à la tombée de la nuit : voilà le premier conseil. Lorsque tu verras un fleuve plein, n'y entre pas, mais attends qu'il reprenne son lit : voilà le deuxième. Ne confie jamais de secret à une femme, même à la tienne : voilà le troisième. » Là-dessus, il monta à cheval et rejoignit ses frères en courant. Quand ils le revirent, ils lui dirent : « Eh bien, qu'as-tu appris? — Ce que j'ai appris, répondit-il, je l'ai appris. » Ils marchèrent ensemble jusqu'à trois heures de l'après-midi et rencontrèrent un bon lieu de campement. « Voici un excellent endroit pour passer la nuit, dit le plus jeune, nous y avons de l'eau, des arbres et de l'herbe pour nos chevaux; si vous le voulez, nous nous arrêterons ici et repartirons demain à l'aube, pourvu que Dieu nous laisse en vie. — Fou que tu es, répliquèrent-ils; quand nous t'avons vu donner de l'argent pour acquérir des paroles, nous avons bien vu que tu as perdu la raison; nous pouvons encore faire huit milles et tu nous conseilles de nous arrêter ici! — Faites comme vous voudrez, répondit-il, moi je ne bougerai pas d'ici. » Ils partirent

et lui resta là. Il se mit à couper du bois, alluma du feu, se fit une hutte pour lui et sa bête ; il laissa paître le cheval jusqu'au soir, alors il lui donna de l'orge, puis il mangea avec sa monture et passa la nuit tranquillement. Ses frères avaient continué leur chemin, mais ils ne purent trouver de pâturage pour leurs bêtes, ni bois, ni feu, la neige tomba sur eux et ils moururent de froid. A l'aube, leur frère, après s'être apprêté, enfourcha sa monture et alla à la recherche de ses frères. Il les trouva morts; il se jeta alors sur eux en pleurant, puis prit leur argent et les enterra. Quand il partit, le soleil se mit à luire et fondit la neige, ce qui fit déborder le fleuve. A cette vue, il descendit de cheval et attendit que les eaux eussent diminué. En marchant sur le bord du fleuve, il vit des serviteurs de Salomon qui conduisaient deux bêtes chargées d'or. Ils lui demandèrent : « Pourquoi ne passes-tu pas le fleuve? — Parce qu'il est gros. » Quant à eux, ils essayèrent de le traverser, mais ils furent bientôt noyés. Le jeune homme, ayant attendu la descente des eaux, passa le fleuve, prit leur argent et revint en paix chez lui.

A son retour, ses belles-sœurs lui demandèrent des nouvelles de leurs maris. « Ils sont restés à étudier auprès du roi, » dit-il. Pour lui, il se mit à acheter des champs et des vignobles, à bâtir des maisons et à faire de nombreuses acquisitions. Sa femme lui dit un jour : « Révèle-moi donc l'origine de cette fortune. » Pour toute réponse, il entra en colère et la battit de la bonne façon : « Voilà pour t'apprendre à être curieuse, » lui dit-il. Mais elle revint si souvent à la charge, qu'il lui raconta tout. Un jour qu'il se disputait avec elle, elle éleva la voix et cria : « Tu n'as pas assez d'avoir tué tes deux frères, tu veux aussi m'assassiner! » Les deux veuves, ayant entendu ces propos, allèrent les rapporter au roi en accusant leur beau-frère. Le roi fit amener celui-ci et ordonna de le faire mourir. Pendant qu'on le conduisait au supplice, il demanda la permission de parler à Salomon. Aussitôt on le ramena, et, s'étant jeté aux pieds du roi, il dit : « Sire, je suis l'un des trois frères qui sont venus suivre tes leçons, je suis le plus jeune qui revint te rapporter les pièces d'or pour entendre tes conseils, et ce sont eux qui m'ont protégé. » Le roi reconnut qu'il disait vrai et lui répondit : « Ne crains rien, l'argent que tu as enlevé à tes frères et à mes serviteurs t'appartient; la sagesse que tu as apprise de moi t'a sauvé de la mort et de cette femme. Va donc et te réjouis avec ta compagne[1]. » C'est alors que Salomon dit ces mots : « Mieux vaut acquérir la sagesse que l'or le plus pur. » (Prov., xvi, 16.)

Dans le Talmud et les Midraschim, à ma connaissance, il n'y a pas trace de ce conte. L'attribution à Salomon de ces trois conseils semblerait indiquer au premier abord qu'il est d'origine juive,

[1] Cette citation du verset des Proverbes, v, 18, a l'air ici d'une ironie.

mais, au contraire, cette particularité nous fait immédiatement penser à une source arabe, car ce sont les musulmans qui, considérant le roi juif comme le sage par excellence, lui ont prêté toutes les sentences et paroles de sagesse remarquables [1]. En outre, si on fait attention aux détails donnés sur le soin que le voyageur prend de son cheval, sur l'aménagement du campement, on voit bien que le récit est dû à un « fils du désert ».

La démonstration ne laisserait pas de doute si on retrouvait la version arabe de ce conte; mais pour l'instant nous ne la connaissons pas. Aussi bien, on sait qu'il reste encore beaucoup d'ouvrages arabes populaires et légendaires qui ne sont pas publiés.

Quelquefois il arrive que ce qui a disparu dans la littérature arabe est conservé dans des ouvrages occidentaux, serons-nous plus heureux de ce côté? Voici une historiette que l'on retrouve plus ou moins altérée dans la plupart des conteurs du moyen âge [2] :

Le roi Domitien entend un jour dire à un marchand qu'il a de la belle marchandise à vendre pour le roi. « Qu'est-ce? » lui dit-il. « C'est de la science que je vends en trois sortes. — Pour combien? Pour 100 florins ». Domitien consent à l'acheter. « Voici la première dit le marchand : En toute chose, considère la fin. La seconde : Ne laisse jamais la voie publique pour prendre le sentier. La troisième : Ne loge pas la nuit dans la maison d'un vieillard qui a une jeune femme. » Le roi lui donne cent florins pour chaque conseil et fait écrire le premier partout dans sa maison. Peu après, des conspirateurs soudoyent son barbier, qui s'engage à tuer l'empereur. Au moment où le criminel veut exécuter son dessein, ses yeux tombent sur la feuille qui porte le premier conseil : « En toute chose, considère la fin. » Il prend peur, Domitien remarque l'altération de ses traits, il l'interroge, et le barbier tremblant avoue son projet criminel.

Voyant leur complot déjoué, les conspirateurs tendent un piège au roi sur un sentier qu'il doit prendre. Ses serviteurs l'engagent à y entrer, mais il répond qu'il préfère passer par la voie publique. Ses serviteurs sont assassinés et lui-même échappe au danger.

Enfin, il doit se rendre dans la maison d'un vieillard où s'étaient cachés les conjurés, mais comme il apprend que son hôte est marié à une jeune femme, il s'en va loger ailleurs et est sauvé encore une fois.

[1] La nature des conseils ne prouve rien quant à l'origine du conte : le premier est dans le Talmud (voir Schuhl, *Sentences du Talmud*, p. 348), le deuxième je ne sais où, le troisième partout.

[2] Voir dans Oesterley, *Gesta Romanorum*, n° 103, l'indication des sources et variantes de ce conte. Il faut ajouter à sa liste Etienne de Bourbon, p. 77, qui est tout à fait semblable à Vincent de Beauvais, *Speculum moral.*, p. 907 de l'éd. in-fol., et qui termine comme notre texte par un verset des Proverbes, III, 14 : Melior est negotiatio ejus acquisitione auri et argenti.

Le cadre de cette fable ne ressemble en rien à celui du conte juif, le contenu non plus. Donc la version occidentale ne jette aucune lumière sur le problème, tout au plus montre-t-elle qu'il y avait en Europe, vers le XIII^e^ siècle, une rédaction parallèle à celle des Arabes, qui ne se rencontrait pas avec celle-ci. La composition en est facile à discerner : le premier épisode est l'histoire bien connue d'un roi, d'un sofi et d'un chirurgien, qui n'est qu'une variante de la fable sanscrite intitulée : *De l'utilité de la réflexion* [1]. Un marchand achète pour une pièce d'or ce précieux conseil : Réfléchis avant d'agir. Il s'en va en voyage, laissant une jeune femme, et ne revient qu'au bout de vingt ans. Il veut surprendre sa femme, saute par-dessus le mur, regarde par la fenêtre dans la chambre à coucher de sa femme et la voit, à sa stupéfaction, couchée dans un lit non loin d'un beau jeune homme qui sommeille. N'écoutant que sa colère, il veut la poignarder, mais, en tirant son arme, il fait tomber la feuille de palmier sur laquelle était écrit le conseil : « Réfléchis avant d'agir ». Il se recueille et se décide à frapper à la porte. Sa femme vient lui ouvrir, se jette à son cou en le reconnaissant, et le conduit avec joie vers le jeune homme qui était leur fils, mis au monde peu après le départ de son mari. Le deuxième épisode est emprunté à Pierre Alphonse, lequel le tenait du Talmud (Eroubin, 53). J'ignore d'où vient le troisième, qui est d'ailleurs mal présenté.

Mais on va voir combien la littérature populaire, celle qu'on essaye depuis quelque temps de constituer en mettant par écrit les histoires que raconte le peuple, peut éclairer ces problèmes obscurs.

Le *Muséon* a publié dernièrement (1884) le conte néo-grec suivant :

Un domestique de Salomon voulut quitter son maître et, lui ayant demandé son compte, reçut 300 ducats. Il s'en allait, quand il se souvint que tous ceux qui venaient chez son maître lui demandaient des conseils ; il revint donc sur ses pas pour imiter leur exemple.

« Maître, dit-il, donne-moi un conseil ! — Si tu me donnes 100 ducats, comme les autres. — J'y consens. — *Ne laisse jamais l'ancien chemin pour le nouveau.* »

Le domestique s'en alla mécontent, se disant : « Quel conseil m'a-t-il donné là ? » Aussi revint-il. « Ce conseil ne me plaît pas, donne m'en un meilleur. — Pour 100 ducats. — Oui. — *Ce que tu dois faire aujourd'hui, ne le remets pas à demain* ».

[1] Loiseleur, *Contes orientaux*, II, p. 366.

Mécontent encore une fois, il revint, et Salomon, moyennant 100 nouveaux ducats, lui dit : « *Médite d'abord ce que tu dois faire, et après, fais-le* ». Puis il lui donna un peu de pain.

En chemin, le domestique rencontra un marchand d'huile. Devant eux étaient deux chemins, l'un nouveau, l'autre ancien. « Allons par le nouveau chemin, dit le marchand. — Non, dit le domestique, ce conseil-là m'a coûté 100 ducats, je choisis l'ancienne route. » Bien lui en prit, car il entendit bientôt son compagnon pleurer sur l'autre route, parce que des voleurs le dévalisaient. — Il arrive chez lui au soir et trouve la porte de sa maison fermée. Il regarde par le trou et voit sa femme attablée avec un prêtre. Il veut l'ajuster avec son fusil, mais il se rappelle le conseil de son maître : « Examine d'abord et n'agis qu'après. » Il entre chez lui et reconnaît dans le prêtre son fils. — Il tire le morceau de pain de sa poche pour le manger, mais quelle n'est pas sa surprise d'y retrouver ses 300 ducats ! — Sa femme lui dit : « Je vais aller donner l'ordre aux moissonneurs de ne pas venir demain, car je n'y ai pas la tête. — Non, répond son mari, ce que tu dois faire aujourd'hui, ne le remets pas à demain. » Il ne croyait pas si bien dire : le lendemain la grêle dévasta le champ de ses voisins.

C'est bien le même cadre que dans la version juive. Or, dans ces compositions, le cadre est la partie principale, l'élément qui persiste. Cette version populaire est un compromis entre celle de l'ouvrage hébreu et celle du moyen âge latin.

Il est assez probable que les Grecs ont appris cette histoire des Turcs, et que ceux-ci la tenaient des Arabes.

III

HISTOIRE D'UN HOMME QUI NE VOULAIT PAS JURER.

Le Midrasch sur le Décalogue renferme, comme on le sait, un certain nombre de contes qui n'ont aucune racine dans la littérature juive et dont la provenance est très facile à établir ; je citerai notamment celui de l'homme qui comprend le langage des animaux et celui du dépositaire infidèle. Si l'on ajoute foi aux conclusions très vraisemblables de Zunz, qui place cet ouvrage au x^e^ siècle, il est intéressant de noter que, déjà à cette époque, cet échange de fables entre non-juifs et juifs ait pu se produire. Un des emprunts les plus curieux qu'ait faits l'auteur anonyme de

ce petit recueil est certainement celui du conte de « l'homme qui ne veut pas jurer ».

Il était un homme riche qui n'avait jamais juré, même pour affirmer la vérité. Au moment de mourir, il recommanda à son fils d'imiter son exemple : « Je n'ai acquis toute ma fortune, ajouta-t-il, que pour n'avoir jamais prêté serment. » Le fils promit d'obéir à ses instructions.

Après la mort de son père, des trompeurs vinrent lui réclamer une grosse somme que son père leur devait, à ce qu'ils prétendaient. Le fils se récria : « Jure donc, lui dirent-ils, que ton père ne nous doit rien. » Il se dit : « Si je jure, je profanerai le nom de Dieu et serai infidèle à ma promesse, il vaut mieux payer. » Il paya donc et fut réduit à la misère. Cela ne l'empêchait pas de rechercher les occasions d'être charitable. Il suivait les prescriptions de son père et honorait les rabbins. A la fin, un des trompeurs vint lui dire : « Tu me dois encore un dinar. — Je t'en prie, laisse-moi, car il ne me reste même pas de quoi me nourrir, et Dieu sait que si j'avais quoi que ce soit, je te le donnerais en paiement. — Jure alors que tu ne possèdes rien pour me payer. » Il le conduisit devant le juge, qui lui dit : « Paie, ou jure que tu n'en as pas les moyens. » Notre homme se mit alors à pleurer et adressa à Dieu les paroles suivantes : « Maître de l'Univers, tu sais que si j'avais le moindre argent, je préférerais payer. Que ton nom soit béni à jamais ! De toute ma fortune, il ne me reste rien, je suis nu et dans la plus grande misère, et cependant s'ils ne me pressaient pas de nouveau de leur demande, je ne m'affligerais pas, car nu je suis sorti du sein de ma mère et nu je retournerai à la terre. Que le nom de l'Eternel soit béni à jamais ! »

Sa pieuse femme, qui rougissait de mendier, se mit à laver le linge de ses voisines pour racheter son mari et entretenir sa famille. Un jour qu'elle et ses enfants se tenaient au bord de la mer, ils virent venir à eux un navire et ils attendirent son arrivée. Le patron de l'équipage, frappé de la beauté de cette femme, s'éprit d'elle, la prenant pour une princesse. Il lui demanda pourquoi elle se livrait à cette triste besogne. Elle lui raconta alors son histoire. Il lui dit qu'il lui donnerait un dinar d'or pour laver ses vêtements. Elle prit le linge pour le blanchir et reçut le dinar d'or, qu'elle passa ensuite à son fils aîné pour qu'il allât racheter son père. Pendant ce temps le patron du navire, ayant terminé ses affaires, préparait la voile. Quand la pieuse femme vint rapporter le linge, on s'empara d'elle et le vaisseau partit. Du rivage ses enfants avaient vu le rapt, et ils pleurèrent et gémirent : « Malheur à nous qui avons perdu notre mère ! Que ferons-nous ? » Ils retournèrent vers leur père, lui donnèrent le dinar d'or, et lui racontèrent ce qui était arrivé à leur mère.

A cette nouvelle, le père déchira ses vêtements en signe de deuil. Avec le dinar d'or il paya sa rançon et sortit de prison : « Que faire

maintenant? se dit-il, retourner chez moi? j'y mourrai de faim et d'autres fripons m'exploiteront comme les premiers; mieux vaut quitter ce pays. » Alors, pleurant à chaudes larmes, il s'écria : « Dieu, vois que nous sommes restés ainsi que des orphelins, mes enfants et moi, sans moyens d'existence. » Et père et enfants sanglotaient à rendre l'âme. A la fin ils partirent. Ils arrivèrent, en mendiant de porte en porte, près d'un grand fleuve non loin de la mer, mais il n'y avait pas de pont pour passer. Que fit notre homme? Il se déshabilla, prit son fils cadet sur ses épaules et entra dans l'eau. Quand ils eurent atteint le milieu du torrent, le courant devint trop fort et il fut obligé d'abandonner son fardeau. Dieu heureusement envoya à l'enfant une planche sur laquelle il revint au rivage. Quant au père, il aborda l'autre rive, dans le plus complète nudité. Les enfants se voyant séparés de leur père se livraient de nouveau aux larmes quand, par surcroît de malheur, arriva un navire qui les fit prisonniers.

Le père, marchant devant lui, rencontra enfin une ville, mais, quand les habitants le virent dans cet état, ils lui demandèrent d'où il venait : « Je suis un pauvre Juif, répondit-il. — Et que sais-tu faire? — Etudier la loi et écrire. — Nous n'avons pas besoin de tout cela; si tu veux faire paître nos troupeaux, tu pourras rester ici et recevras pour tes services un bon salaire. » Il y consentit et se mit à garder leurs troupeaux avec la plus scrupuleuse vigilance. On le prévint de ne pas approcher du fleuve qui était très profond, car, lui dit-on, si tu y laisses tomber une bête, tu demeureras ici toute ta vie.

Un jour qu'il était assis sur le bord du fleuve et se remémorait la fortune que lui avait laissée son père, il fondit en larmes et s'écria : « A quoi bon vivre? ma femme m'a été ravie, mes enfants sont perdus, et je reste ici seul. Mieux vaut mourir. » Et sur ce, il se jeta à l'eau. Or, en cet endroit se trouvaient des serpents et des scorpions; il en eut peur et se dirigea d'un autre côté. Comme il se détournait, il s'entendit appeler par son nom : « Reviens ici, reviens ici. » Il obéit à cette voix et aperçut une sorte d'ange (un génie) qui lui dit : « Viens ici, car en ce lieu est un trésor qui t'est destiné depuis de longues années; prends-le, car le moment est venu où tu vas retrouver le bonheur et la gloire, parce que tu as suivi les recommandations de ton père et n'as jamais fait de serment. » Puis le génie lui montra le trésor et lui dit : « Va acheter ce fleuve du roi de ce pays, et bâtis sur ce rivage une grande ville. »

L'homme obéit et alla demander au seigneur de la contrée de lui vendre le fleuve depuis tel endroit jusqu'à tel autre. « Fou, lui répondit l'autre, que feras-tu de ton emplette? — Que t'importe, vends-moi ce fleuve. » Il le lui céda à un prix élevé et fut payé sur-le-champ. Il lui en fit abandon pour toujours en présence de témoins.

Aussitôt notre homme embaucha des ouvriers, bâtit une grande ville avec d'immenses palais et devint roi de ce lieu. Sa réputation

s'étendit au loin, et les vaisseaux vinrent faire relâche en cet endroit. Un jour, arriva le navire qui portait ses fils. Il les reconnut et les fit entrer dans son palais, sans se découvrir à eux. Il se contenta de les mieux traiter que ses serviteurs. Il avait l'habitude d'inviter à dîner tous les navigateurs qui passaient par là. Une fois se présenta le vaisseau où était retenue sa femme; il invita tout l'équipage à prendre part à un festin dans sa demeure. Le patron lui dit : « Je ne peux quitter mon navire, car ma femme y est. — Qu'à cela ne tienne, répondit le roi, voici deux jeunes gens très sûrs qui la garderont. — J'y consens alors. »

Les fils du roi, en voyant le navire, se dirent : « Il ressemble à celui qui a pris notre mère, » et toute la nuit ils pleurèrent. La femme leur demanda le sujet de leurs pleurs. « Nous nous rappelons que c'est sur un semblable navire que notre mère a été faite captive. » Aussitôt elle les reconnut; elle aussi pleura abondamment, mais sans rien leur dire.

Le lendemain le patron de l'équipage revint et, voyant son affliction, lui en demanda la cause : « Pourquoi, répondit-elle, m'as-tu amené ces deux mauvais sujets, qui se sont conduits à mon égard d'une manière inconvenante? » L'homme, à ces mots, alla trouver le roi et lui dit : « N'avais-tu donc que ces deux garnements à envoyer à mon navire, pour qu'ils se montrassent inconvenants à l'égard de ma femme? » Le roi manda les deux jeunes gens et les interrogea : « Le ciel nous garde, répondirent-ils, d'agir ainsi; qu'on fasse venir la femme, et si elle confirme cette accusation, qu'on nous mette à mort. » On amena donc la plaignante. « Ma fille, ne crains rien, dit le roi, révèle nous la vérité. » Elle se jeta à terre et demanda la permission de parler. « Interroge, dit-elle, ces enfants sur leur origine. » Les jeunes racontèrent alors leur histoire. A ces mots elle se jeta sur eux, les embrassa avec transport et s'écria : « Par ta vie, ô roi, ce sont mes fils. » Et, au milieu des sanglots, elle narra son histoire. Le roi reconnut en elle sa femme et dit au patron : « Avoue d'où vient cette femme, sinon je te fais décapiter. — Je m'en suis emparé alors qu'elle lavait du linge sur le bord de la mer, mais je ne lui ai jamais fait violence. Maintenant traite-moi comme il te plaira. » Le roi le renvoya en paix et dit : « Béni soit Celui qui récompense ses fidèles et leur rend ce qu'ils ont perdu. »

Nos sages disent : « Si celui qui n'a obéi qu'à un commandement a été ainsi récompensé, quelle ne sera pas la part de celui qui observe tous les commandements ! »

M. Perles[1] a signalé la ressemblance de ce roman avec un conte des *Mille et une nuits*[2], que nous allons résumer :

Un Juif, qui était très riche, recommanda, sur son lit de mort, à son

[1] *Monatsschrift*, de Graetz, 1873, p. 28.
[2] Edition de G. Weil, t. IV, p. 96.

fils de ne jamais jurer, même pour affirmer la vérité. Son père décédé, des trompeurs viennent réclamer au fils des dettes du père. Pour ne point jurer, le fils les paie. Il est réduit à la misère, et pour ne pas être encore exploité par ceux qui le connaissent, il quitte son pays avec sa femme et ses deux fils. Le navire sur lequel ils montent fait naufrage ; ils s'échappent chacun à part sur une planche. La mère aborde dans une petite ville, un fils en un autre endroit, l'autre fils est fait prisonnier par un navire, le père arrive dans une île. Il vit pendant trois jours de ce qu'il trouve ; le quatrième il entend une voix qui lui annonce que Dieu va lui rendre ce qu'il a perdu. En cette île sont cachés des trésors, il y bâtira une ville, les navires y viendront ; qu'il soit bon pour les voyageurs. Au bout de dix ans, une ville est construite et il en est nommé roi. Un de ses fils apprend la bonté qu'exerce le roi envers les navigateurs, il vient le voir sans le reconnaître. Le roi le nomme son secrétaire. Bientôt arrive le deuxième fils, qui est nommé à son tour officier. Enfin arrive le marchand qui avait pris leur mère pour femme. Le roi l'invite à rester avec lui, mais le marchand refuse parce qu'il ne veut point laisser sa femme seule dans le navire. Le roi lui propose d'envoyer deux officiers pour la garder. Il choisit dans ce but ses deux fils. Les deux jeunes gens, qui ne se connaissaient pas, pour passer le temps sur le navire, se mettent à s'entretenir de leur vie passée et ils découvrent qu'ils sont frères. La femme les avait entendus, elle les reconnaît pour ses enfants. Le lendemain elle se plaint au marchand d'avoir été exposée aux violences des deux officiers. Le marchand rapporte ces accusations au roi. La femme comparaît. Elle raconte son histoire et celle de ses fils. Le roi à ces mots descend de son trône et les embrasse tous en les appelant : « Ma femme et mes enfants ! »

M. Perles incline à penser que le conte arabe provient des Juifs, et il en donne comme preuve l'attribution à un juif du beau rôle. Cependant il est bien difficile que la rédaction actuelle du Midrasch ait pu donner naissance à cette version, elle est trop mal rédigée et le récit des *Mille et une nuits* est bien mieux composé. En outre, le caractère romanesque de cette histoire n'est pas ordinaire dans la littérature juive, c'est un indice presque certain d'une origine exotique. Cependant la proposition inverse n'est pas plus vraie, car le Midrasch a certains traits typiques qui manquent ou sont différents dans les *Mille et une nuits*.

Il faudrait donc trouver une version plus ancienne dont pourraient dériver et le récit arabe et celui des Juifs. Sans prétendre résoudre le problème, je crois pouvoir le faire avancer en signalant une légende analogue qui appartient incontestablement à la même famille, et qui présente des traits communs à nos deux rédactions. C'est la légende chrétienne de saint Eustache. Je ne

connais malheureusement que celle qui est classique en Occident, celle des Actes des Saints et de la Légende dorée[1]; peut-être en existe-t-il une autre forme en Orient.

Au temps de Trajan était un officier appelé Placidas, renommé pour sa charité. Malheureusement, il était idolâtre. Un jour qu'il était à la chasse, il se laissa entraîner à la poursuite d'un cerf, qui tout d'un coup s'arrêta et, prenant la parole, lui prêcha la doctrine du Christ et l'exhorta à se convertir. Placidas se soumit et, revenu chez lui, raconta à sa femme ces étranges événements. Celle-ci lui révéla qu'elle aussi avait été témoin d'un miracle et qu'elle avait embrassé la foi chrétienne. Ils se rendirent chez l'évêque et reçurent le baptême. Placidas prit le nom d'Eustache. Une nouvelle révélation l'avertit qu'il allait être soumis à la même épreuve que Job, mais que, s'il en sortait victorieux, sa récompense serait immense. Eustache l'accepta avec empressement.

L'épreuve ne se fit pas attendre : bientôt il perdit tous ses serviteurs, sa maison fût détruite, ses biens ravis par des voleurs; il fut forcé de partir tout nu avec sa femme et ses deux fils pour l'Egypte. Le capitaine du navire qui les conduisait, ayant jeté les yeux sur sa femme, s'éprit de sa beauté, et, comme Eustache ne pouvait payer son passage, il la garda pour son paiement. Force fut donc à Eustache de débarquer seul avec ses enfants. Ses épreuves n'étaient pas finies. Arrivé devant un fleuve, il prit un de ses fils sur ses épaules et le passa sur l'autre rive. Comme il revenait pour en faire autant au second, il vit un lion s'emparer de son enfant et l'emporter dans sa gueule. Il se retourne pour voir le premier : il était la proie d'un loup. Il sortit du fleuve, désespéré, persuadé de la mort de ses deux fils, et se rendit à la ville voisine où il s'engagea comme berger. Il resta quinze ans dans ces lieux, jusqu'au jour où l'épreuve cessa.

L'empire romain étant en danger, on se souvint de Placidas et on l'envoya chercher par toute la terre. Il fut reconnu à une cicatrice qu'il portait et il revint à Rome. Il partit en expédition, et la Providence voulut que ses deux fils fussent justement parmi ses soldats. Ils avaient échappé à la grille des bêtes féroces et avaient été élevés séparément. Dans la ville qu'ils habitaient, c'étaient eux qui avaient été choisis pour entrer dans l'armée. Comme ils étaient ensemble dans un jardin, ils se mirent à se raconter leur histoire, et qu'elle ne fut pas leur joie quand ils se reconnurent! Or, le jardin où ils s'entretenaient ainsi appartenait au capitaine du navire, et leur mère avait entendu leurs paroles. Elle se rendit avec eux chez le général, et, ô bonheur, elle reconnut en lui son mari; elle lui apprit que son ravisseur avait respecté sa vertu et tous remercièrent Dieu qui les avait réunis à leur grande joie.

[1] Voir sur cette légende la collection des Bollandistes, à la date du 20 septembre.

La fable de ce roman est sans contredit la même que celle du Midrasch. Un homme pieux est éprouvé, sa femme lui est ravie par un navire, il veut traverser un fleuve en portant un de ses fils sur ses épaules, il est séparé subitement d'eux; lui-même, réduit à une complète nudité, se rend dans une ville étrangère où il est obligé de garder les troupeaux. Mais l'épreuve est terminée, il revient à la prospérité, il retrouve ses deux fils, qui deviennent ses serviteurs. Le hasard ramène la mère dans les mêmes lieux, elle entend la conversation de ses fils et les reconnait; elle est conduite devant son mari qui retrouve enfin toute sa famille et apprend que sa femme a été respectée par son ravisseur.

Il est plus que probable que si la version juive était mieux rédigée, les deux fils se reconnaitraient seulement sur le navire et en présence de leur mère.

Elle est donc placée, sous le rapport de la ressemblance, et non de la filiation, entre la légende chrétienne et le conte arabe.

Peut-être découvrira-t-on, ou même a-t-on déjà découvert sans que je le sache, un roman plus ancien que la légende chrétienne, dont celle-ci serait issue.

ISRAEL LÉVI.

P. S. — Par une coïncidence curieuse, le numéro du 5 novembre de *Mélusine*, que M. Gaidoz a bien voulu me communiquer en épreuves, publiera également une étude sur le conte du chameau borgne, due à M. René Basset. J'y relève deux versions que j'ignorais, l'une appartient à la Hongrie et provient des Arabes par l'intermédiaire des Turcs, elle a subi dans son voyage de profondes modifications; l'autre, qui a la même origine, se raconte dans le dialecte kirghiz parlé dans la Sibérie méridionale. Elle offre cette particularité que le cadre en est formé par l'histoire des trois frères et de l'épreuve, qui se rencontre déjà chez les Juifs dans le Midrasch du Décalogue (8e commandement). Or, cette particularité se retrouve dans le récit judéo-allemand du *Maasé Buch* (voir plus haut, p. 62); inutile donc de supposer, comme je l'ai fait, un emprunt au roman italien.

I. L.

SAINT POLYCARPE ET LES JUIFS DE SMYRNE

Saint Polycarpe, évêque de Smyrne, subit le martyre dans cette ville le 23 février 155[1]. Le récit de sa mort nous a été conservé dans une lettre circulaire de l'église de Smyrne aux églises d'Asie[2], et le recueil des Bollandistes a inséré la traduction latine d'une vie de saint Polycarpe, donnée comme l'œuvre d'un certain Pionios, d'ailleurs inconnu[3]. Cette traduction a été faite sur le manuscrit grec n° 1452 de la Bibliothèque nationale, dont le texte n'a été publié qu'en 1881 par M. l'abbé Duchesne[4]. Comme la version des Bollandistes est peu exacte et que le texte grec n'est accessible qu'aux hellénistes, il nous a semblé utile de traduire littéralement un curieux passage de la *Vie de saint Polycarpe,* relatif aux Juifs de Smyrne. Cette biographie n'est pas contemporaine du saint; elle date probablement, comme l'a établi M. Duchesne, du IVe siècle[5]. Mais elle a été rédigée d'après des traditions locales et des documents plus anciens. Les anecdotes qu'elle contient, sous la forme de récits miraculeux, offrent une image instructive de l'état des choses à Smyrne au milieu du IIe siècle après J.-C. Les textes de cette époque concernant les Juifs établis dans les cités grecques sont assez rares, d'ailleurs, pour mériter d'être recueillis avec soin[6].

Après nous avoir appris que Polycarpe soutint, à plusieurs reprises, des controverses publiques contre les Juifs, les Gentils et les Hérétiques[7], Pionios passe au récit des miracles opérés par le saint. Nous traduisons le 28e paragraphe du texte grec :

[1] La date a été fixée par M. Waddington, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* XXVI, 1, p. 240.

[2] Dressel, *Patres apostolici,* p. 391 et suiv.; *Patrum apostolicorum Opera,* rec. Gebhardt, Harnack, Zahn, *ed. minor,* Lipsiae, 1877, p. 119 et suiv.

[3] *Acta Sanctorum,* t. II, XXVI janvier, p. 695–702.

[4] *Vita Sancti Polycarpi, Smyrnaeorum episcopi, auctore Pionio,* primum græce edita a L. Duchesne, Parisiis, 1881.

[5] Duchesne, *Vita,* etc., p. 7-9.

[6] Nous avons donné dans la *Revue* (1883, p. 161), l'épitaphe d'une Juive ἀρχισυνάγωγος de Smyrne (cf. Mommsen, *Römische Geschichte,* V, p. 490, note 1). Une autre épitaphe judaïque de Smyrne est publiée dans le *Corpus inscriptionum græcarum* (n° 9897-98).

[7] *Vita,* p. 25.

« Il accomplit encore un autre miracle. Vers le milieu de la nuit, alors que tous les habitants de la ville étaient endormis et que les boulangers s'occupaient à faire le pain[1], le feu tomba par hasard sur du menu bois placé tout auprès, gagna la boulangerie et se répandit, de là, sur la plus grande partie de la ville. La foule se précipita vers le lieu de l'incendie en poussant des cris, et il s'éleva un grand tumulte. Le magistrat[2] donna l'ordre d'apporter les machines destinées à combattre les incendies, et l'on amena aussitôt des pompes, de l'eau, et toutes les ressources dont on disposait. Les Juifs arrivèrent aussi, prétendant qu'ils pouvaient éteindre le feu en s'y jetant volontairement; ils disent, en effet, que sans eux on ne pourrait pas se rendre maître des incendies[3]. En vérité, c'est un artifice de leur part pour dérober ce qu'il y a dans les maisons. La ville se trouvant donc en danger, le magistrat parla ainsi : « Citoyens, vous qui assistez avec moi à ce triste spectacle, vous voyez qu'il n'y a pas de remède parce que le vent nous est contraire : nous n'avions qu'un seul espoir, l'intervention des Juifs, et nous voilà frustrés de cette dernière espérance. Que faut-il donc faire? Ecoutez-moi. Avant-hier, dans le prétoire, un de mes esclaves se leva soudain pendant la nuit, possédé du démon : il poussait des cris et avait perdu la raison. Nous allumâmes du feu et le trouvâmes furieux, dévorant tout. Quand le jour parut, les Juifs arrivèrent, voulant exercer sur lui leurs enchantements : mais l'esclave, bien que seul, se précipita sur eux, qui étaient nombreux, faillit les tuer à force de coups, déchira leurs habits, et les chassa tout nus et couverts de sang. Alors un de mes esclaves, qui est chrétien, me dit : « Si tu le permets, je vais appeler quelqu'un qui peut le guérir. » Comme je lui en donnai la permission, il m'amena celui qui instruit les chrétiens, le nommé Polycarpe. Il était encore très loin de la maison, lorsque le jeune homme cria : « Voilà Polycarpe qui arrive, et je dois m'enfuir. » Quand il approcha.... »

Cette dernière phrase est incomplète; il y a ici une lacune d'un feuillet dans notre unique manuscrit. Le récit suivant permet de la combler en partie. La ville de Smyrne, raconte Pionios, étant en proie à la famine, le magistrat réunit les membres du Sénat

[1] Il s'agit des boulangers publics, des *pistores*, qui formaient une association. Cf. Marquardt, *das Privatleben der Römer*, 1882, II, p. 401.

[2] Le texte grec porte στρατηγός. M. Duchesne (p. 40) ne croit pas qu'il soit identique au στρατηγὸς ἐπὶ τῆς εἰρήνης que l'on trouve dans une inscription de Smyrne (*Corpus*, n° 3151). Nous ne partageons pas, sur ce point, l'opinion du savant éditeur. Si ce magistrat ne paraissait qu'au moment de l'incendie, nous n'hésiterions pas à reconnaître en lui le νυκτερινὸς στρατηγός, analogue au *præfectus vigilum;* mais comme nous le trouvons encore dans le récit suivant, relatif à une famine, nous croyons qu'il ne peut être autre que le premier magistrat de la ville, l'*irénarque*.

[3] Nous avons conservé l'équivoque du texte grec. Φάσκουσι, *ils disent*, signifie également *les Juifs disent* et *l'on dit*. D'après les paroles du magistrat, ce dernier sens serait préférable.

local pour leur annoncer qu'il n'avait pas de blé et qu'il était impossible d'en acquérir même en le payant. Alors un vieillard se leva et dit : « Citoyens, ceux d'entre vous qui étiez présents, dans cette nuit où un incendie menaça de dévorer la ville, vous vous souvenez que vous ne pûtes éteindre le feu et que les Juifs n'y réussirent pas davantage. Vous fîtes venir alors un homme véritablement divin, le prêtre de ceux que l'on appelle les chrétiens, et lui, se tenant debout devant tous et levant les yeux vers le ciel, prononça quelques paroles. Aussitôt la flamme forma comme une boule, paraissant obéir à sa voix, et s'abattit sur elle-même : depuis ce jour, il m'a semblé souvent que cet homme-là est un Dieu. » Le reste de l'anecdote, qui raconte une nouvelle intervention miraculeuse de Polycarpe, n'a pas d'intérêt pour nous. Les passages que nous venons de citer montrent que le peuple de Smyrne, et même les principaux de la ville, attribuaient aux Juifs certains pouvoirs mystérieux, le privilège d'éteindre les incendies en pénétrant dans les flammes, et celui de délivrer les possédés par des incantations. Ce sont les mêmes vertus que Pionios attribue à Polycarpe; il ne l'oppose pas comme un homme de foi à des magiciens, mais comme un magicien habile à des magiciens impuissants. La lettre circulaire de l'église de Smyrne [1] fait intervenir les Juifs dans le récit du martyre de l'évêque; là encore, Polycarpe est respecté par la flamme, qui prend la forme d'une voile de navire et entoure son corps sans le toucher. Nous savons que le peuple, dans d'autres parties du monde romain, regardait les Juifs comme des sorciers. En 320, le concile d'Elvire, en Espagne, dut interdire aux chrétiens de faire bénir par les Juifs leurs champs et leurs récoltes [2].

Le service des pompes à incendie, dans les grandes villes romaines, était confié à des corporations de charpentiers, *fabri tignarii,* auxquels se joignaient peut-être les *centonarii* et les *dendrophori* [3]. Mais ce service paraît avoir été organisé d'une manière incomplète et défectueuse. Pline le Jeune, dans une de ses lettres [4], annonce à l'empereur Trajan qu'un incendie a consumé la ville de Nicomédie, à la faveur de la violence du vent et de l'insouciance du peuple, qui est resté spectateur oisif et immobile. Il demande à l'empereur la permission d'établir un collège de 150 *fabri,* qui feraient fonctions de pompiers. Trajan répond [5]

[1] *Patrum apostolicorum opera*, ed. minor, 1877, p. 123 et suiv.
[2] Th. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 64.
[3] Cf. Marquardt, *das Privatleben der Römer*, II, p. 698; Hirschfeld, *Gallische Studien*, 3e partie; Cagnat, *de municipalibus et provincialibus militiis*, p. 86 et suiv.
[4] *Epistulae*, X, 42.
[5] *Epistulae*, X, 43.

que les collèges de ce genre, qui existent dans quelques villes, ont généralement causé des troubles, qu'il faut éviter de former des corps qui dégénèrent en confréries et en factions, que le meilleur parti à prendre est de se procurer tout ce qui peut servir à éteindre le feu, et d'engager les possesseurs de maisons à en arrêter eux-mêmes les ravages. Ce rescrit impérial, antérieur de peu d'années au martyre de Polycarpe, nous montre combien la police des incendies laissait à désirer en Asie Mineure. Dénué, ou peu s'en faut, de secours organisés, le peuple d'une ville menacée par le feu attendait le salut d'une intervention miraculeuse, et son inertie laissait le champ libre aux dévouements volontaires, quitte à médire ensuite de ceux qui se dévouaient. Cet état de choses, que nous trouvons à Smyrne vers 150 ap. J.-C., s'est perpétué, avec quelques modifications, jusqu'à nos jours.

Tous ceux qui ont vécu en Orient connaissent les *toulouumbadjis*. On donne ce nom, dans les grandes villes de Turquie, aux membres de certaines corporations qui, en retour de modestes privilèges, ont pour fonctions de manœuvrer les pompes et de combattre le feu. Que de fois n'avons-nous pas entendu, à Smyrne, les trois coups de canon tirés du Pagus rompre soudain le silence de minuit! Deux minutes après, une troupe d'hommes à demi-nus, poussant des cris féroces, passait en courant sous nos fenêtres, traînant des pompes vers le lieu de l'incendie. Le lendemain, on ne manquait pas de dire que le feu avait presque tout ravagé, et que les *toulouumbadjis* avaient fait le reste. Quelques hommes de bons sens convenaient que l'on calomnie les *toulouumbadjis*. On parle des incendies qu'ils n'ont pas éteints, et l'on oublie ceux qu'ils ont combattus avec succès. La malignité publique aime à répéter que leur dévouement n'est qu'un prétexte au pillage. On vient de les remplacer, à Constantinople, par un corps de pompiers organisés à l'européenne; les nouveaux-venus seront-ils mieux appréciés?

Les Juifs de la Smyrne romaine étaient les prédécesseurs des *toulouumbadjis*. Comme le prouve une phrase de Pionios, on ne se faisait pas faute d'en médire : s'ils accouraient à la première lueur d'un incendie, sous couleur de vouloir l'éteindre, c'était pour voler dans les maisons. Et pourtant, on attendait leur intervention comme la dernière chance de salut; on eût été désolé qu'ils restassent chez eux. Il en est de même pour les pauvres *toulouumbadjis*. Comme la superstition, la calomnie a la vie dure et se répète à travers les siècles : c'est une « éternelle recommenceuse. »

Salomon Reinach.

ESSAI SUR L'HEURE DE LA NUIT CLOSE

Exposé. — Les samedis et les jours de fête et de jeûne juifs prennent fin à la nuit close, et il est convenu, suivant la tradition rabbinique et les règles posées par les docteurs juifs, que la nuit close commence à l'instant où, par un ciel non couvert, on peut apercevoir trois petites étoiles (ce qui exclut les planètes) au moins, non pas dispersées dans le ciel, mais assez rapprochées l'une de l'autre [1]. Faut-il se borner à déterminer cet instant chaque fois par l'observation directe ou bien empiriquement, ou est-il possible de le fixer par le calcul ? M. le grand rabbin Zadoc Kahn a bien voulu me proposer d'étudier cette question, et m'y aider, en m'expliquant les textes juifs dont j'avais besoin. Je dois aussi de précieuses indications sur ce sujet à M. le grand-rabbin Charleville.

Définition de la nuit close. — La règle rabbinique est, au fond, assez vague : qu'entend-elle par petites étoiles et par la distance rapprochée des étoiles ?

Supposons que, par un beau soir sans lune, nous observions le ciel. Nous verrons apparaître, peu de temps après le coucher du soleil, certains astres brillants et isolés. Ce sont d'abord, le plus souvent, les grosses planètes, Vénus, Mars, Jupiter ; puis viennent quelques étoiles brillantes, dites étoiles *de première grandeur*, il n'y en a guère que 13 dans tout le ciel, et elles sont très espacées : ce ne sont donc pas elles qui peuvent être le signal de la nuit close.

Assez longtemps après, on voit paraître les étoiles de deuxième grandeur, et, fait important pour la question qui nous occupe, la plupart de ces étoiles apparaissent simultanément, ou, du moins, dans un temps relativement court. Il y a une cinquantaine d'étoiles de 2e grandeur, parmi lesquelles l'étoile polaire et six étoiles de la Grande-Ourse. L'apparition des étoiles de 3e gran-

[1] *Schulhan aroukh, orah hayyim*, n° 293, § 2.

deur suit de près celle des étoiles de 2e grandeur (elles sont au nombre d'environ 150); les étoiles de 5e et 6e grandeur ne deviennent visibles que longtemps après, et ces dernières restent souvent invisibles toute la nuit, si l'atmosphère n'est pas très transparente ou si la lune est au-dessus de l'horizon.

Il semble donc que l'on puisse prendre avec sécurité, comme le commencement de la nuit close, l'instant où apparaissent les étoiles de 2e grandeur, telles que l'étoile polaire et les étoiles principales de la Grande-Ourse. Tel est le point de départ que j'ai cru devoir adopter, sous toutes réserves d'ailleurs, ainsi qu'il sera expliqué ci-après. Le signe physique du commencement de la nuit juive est donc, pour nous, l'apparition des étoiles de 2e grandeur. C'est la solution de la première partie de notre problème.

Conditions d'une bonne observation. — Ce signe n'est pas toujours facile à observer; pour qu'il soit visible, il faut trouver réunies un certain nombre de conditions indispensables, dont voici les principales :

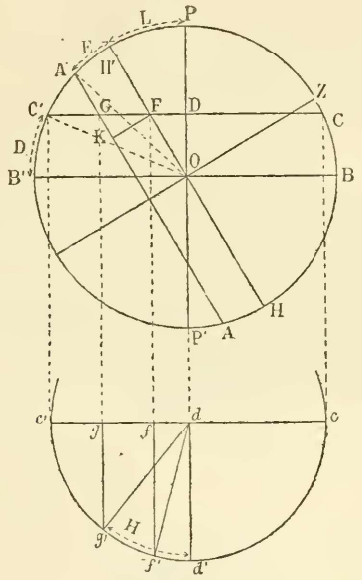
L'observation doit se faire dans un lieu découvert, d'où l'on puisse apercevoir une grande partie du ciel; l'atmosphère doit être pure, sans nuages ni brouillards ; aucune observation n'est possible quand la lune est au-dessus de l'horizon, c'est-à-dire en moyenne 15 jours sur 30. La buée et les fumées des grandes villes, ainsi que les reflets des becs de gaz empêchent souvent d'apercevoir même les étoiles brillantes.

Dans nos pays surtout, ce n'est que dans des cas assez rares que toutes ces conditions se trouvent réunies. C'est là une des raisons qui font désirer un moyen de suppléer à l'observation directe. Nous entrons ici dans l'examen de la seconde partie de notre problème, la partie astronomique.

Dépression du soleil. — A l'instant où apparaissent les étoiles de 2e grandeur, signe de la nuit close, le soleil sera descendu au-dessous de l'horizon d'un angle que nous appellerons *angle de dépression*. On peut, jusqu'à nouvelle indication, considérer cet angle comme constant pour tous les lieux du globe et pour toutes les saisons.

La dépression du soleil ne peut évidemment être déterminée que par l'observation directe : on note, sur une horloge bien réglée, l'heure à laquelle apparaissent les étoiles de 2e grandeur, et on en déduit, par un calcul simple, la valeur de la dépression du soleil le jour de l'observation. Ce sera la quantité constante à introduire dans les calculs ultérieurs.

De ce que la dépression du soleil peut être considérée comme constante, il n'en résulte nullement que le temps qui s'écoule entre le coucher du soleil et l'apparition des étoiles de 2e grandeur (nous appellerons ce temps *crépuscule rabbinique*) soit toujours le même; il est, au contraire, nécessairement variable avec la déclinaison du soleil et avec la latitude du lieu de l'observation, ainsi qu'on le verra ci-après.



Formules pour le calcul de l'heure de la nuit close. — Etant connues

E la dépression du soleil,
L la latitude du lieu d'observation,
et D la déclinaison du soleil le jour de l'observation (elle est fournie par les journaux astronomiques),

on peut déterminer exactement la durée du crépuscule rabbinique.

Prenons pour plan de projection principal le méridien du lieu, et pour unité le rayon OII (fig. 2) de la sphère céleste.

Soit IIII′ l'horizon du lieu ;
PP′ la ligne des pôles, faisant avec l'horizon l'angle II′OP = L (déclinaison) ;
Z le zénith du lieu ;
BB′ (perpendiculaire à OP) l'équateur céleste ;

Faisons l'angle II′OA′ = E (dépression du soleil), et menons AA′ parallèle à l'horizon IIII′ ; la nuit commencera quand le soleil sera sur le petit cercle AA′.

Faisons C′OB′ = D ; le cercle CC′ représentera le cercle diurne décrit par le soleil le jour de l'observation. CC′ coupe AA′ en G, le point G représente donc la position du soleil à l'instant où finit le crépuscule rabbinique et commence la nuit close. C'est l'heure du passage du soleil en G qu'il s'agit de déterminer.

Prenons pour plan de projection auxiliaire le plan du cercle diurne projeté en cc', et rabattons-le en $cd'c'$; les points F et G du cercle diurne se rabattront en f' et g' ; quand le soleil sera en d', il sera 6 heures du soir dans le lieu donné ; quand il sera en f', ce sera le coucher du soleil et le commencement du crépuscule ; quand il sera en g', ce sera la fin du crépuscule rabbinique ou l'instant de la nuit close.

Prenons pour inconnu l'angle $g'dd'$ et appelons-le H.

Dans le triangle $gg'd$ on a :

$$gd = g'd \cos gdg' = g'd \sin H.$$

Et, remarquant que $gd = GD$, $g'd = c'd = C'D$, nous tirons :

$$\sin H = \frac{GD}{C'D}.$$

Or, d'une part, on a, dans le triangle C′OD :

$$C'D = C'O \sin C'OD = \cos D ;$$

d'autre part :

$$GD = FD + FG,$$

avec

$$FD = OD \operatorname{tg} FOD = \sin D \operatorname{tg} L ;$$

en abaissant FK normale à AA', nous trouvons, dans le triangle GFK :

$$GF = \frac{FK}{\sin FGK} = \frac{\sin E}{\cos L};$$

on obtient ainsi :

$$GD = \sin D \operatorname{tg} L + \frac{\sin E}{\cos L},$$

et

$$\sin H = \operatorname{tg} D \operatorname{tg} L + \frac{\sin E}{\cos D \cos L}. \tag{1}$$

De cette formule on déduira l'angle H, et, par suite, l'heure vraie de la nuit close, en divisant cet angle par 15 et en ajoutant 6 heures.

Si l'on fait, dans (1), E = zéro, on obtient, pour l'heure du coucher du soleil

$$\sin H' = \operatorname{tg} D \operatorname{tg} L. \tag{2}$$

La durée du crépuscule rabbinique (en heures et minutes) sera

$$\text{Crép.} = \frac{H - H'}{15}. \tag{3}$$

Les heures déduites des formules (1) et (2) sont exprimées en temps vrai ; pour les ramener au temps moyen, il faut les corriger de l'*équation du temps* à l'instant considéré.

Quant au calcul de la constante E, cette valeur se déduit, comme on l'a vu, d'une observation. On connaît la latitude l du lieu, la déclinaison d au jour de l'observation, l'heure h de la nuit close, qu'on a obtenue par l'observation directe, d'où l'on déduit, en substituant ces valeurs dans (1) :

$$\sin E = \sin h \cos d \cos l - \sin d \sin l. \tag{4}$$

Les formules (1) et (4), convenablement transformées, se calculent rapidement par logarithmes.

Il me reste à présenter quelques observations sur la détermination des données numériques qu'on fait entrer dans les formules, et dont je me suis servi pour dresser les tableaux qui accompagnent ce travail.

Données du calcul. — Les données géographiques et astronomiques ont été extraites de l'*Annuaire des Bureaux des longitudes* [1]. On trouve, dans cet Annuaire, les coordonnées géogra-

[1] Cet *Annuaire*, dont une édition se publie tous les ans, se trouve dans toutes les

phiques de tous les centres de population un peu importants en France et à l'étranger, la déclinaison du soleil jour par jour et le *temps moyen au midi vrai*.

Degré d'approximation. — Les calculs à faire seraient très longs, s'il s'agissait d'obtenir le degré de précision qui est exigé pour les déterminations astronomiques. Il faudrait tenir compte d'éléments nombreux et variables d'une année à l'autre. Mais une pareille rigueur serait ici hors de saison ; nos calculs ont été faits par des méthodes rapides, et conduits de manière à donner une erreur inférieure à 2 minutes de temps, en supposant exacte, bien entendu, la valeur que nous avons admise pour la dépression du soleil au-dessous de l'horizon à l'instant de la nuit close.

Détermination de la dépression. — Cette valeur a été déterminée comme suit. Les circonstances qui permettent de faire une observation d'une manière satisfaisante sont assez rares ; j'ai cependant rencontré, dans les premiers jours de juin 1885, à Paris, plusieurs soirées favorables, et parmi les diverses déterminations que j'ai faites à cette époque, celle du 4 juin 1885 m'a paru la plus correcte. Ce jour-là, les étoiles de 2e grandeur ont fait leur apparition à ..... 8 h. 53,
et, à ce moment, l'aspect du ciel répondait, d'une manière satisfaisante, aux diverses indications des textes.

La latitude du lieu de l'observation (Paris) était de 48° 52,
et la déclinaison du soleil, d'après l'*Annuaire*..... 22° 31′ 20″.

En substituant ces valeurs dans la formule (4), on a :

$$E = 7° 34',$$

ce qui veut dire qu'au moment de la nuit close, le centre du soleil est au-dessous de l'horizon d'un angle correspondant à peu près à 14 fois le diamètre apparent de cet astre, diamètre dont la valeur moyenne est d'environ 32′.

C'est cette donnée que nous considérons comme constante, et qui nous a servi à construire les tables qui accompagnent cet essai.

Observations diverses. — L'examen de ces tables donne lieu à quelques observations, que l'on pourrait, d'ailleurs, déduire des formules qui ont servi à les établir.

librairies françaises, il ne coûte que 1 fr. 50 ; les personnes qui voudront nous aider à préciser notre théorie, comme nous le demandons plus loin, pourront se le procurer facilement.

Dans un même lieu, l'heure de la nuit close varie avec la déclinaison. A Paris, le jour rabbinique le plus court se termine à 4 h. 52′; le plus long, à 9 h. 4′; différence, 4 h. 12′.

Dans des lieux différents, la nuit close varie avec la latitude, comme le montre le tableau suivant :

	LATITUDES.	NUIT CLOSE		
		11 décembre.	21 juin.	Différences.
		H. M.	H. M.	H. M.
Alger	36° 47′ 20″	5 22	8 03	2 41
Paris	48° 51′	4 52	9 04	4 12
Dunkerque	51° 02′	4 45	9 21	4 36
Différences d'Alger à Dunkerque	14° 14′ 40″	0 37	1 18	

Ainsi, à Alger, on voit qu'en hiver la nuit commence 37 m. plus tard qu'à Dunkerque, tandis qu'elle commence, au contraire, 1 h. 18 m. plus tôt en été.

Ces différences ne proviennent pas seulement de ce que le soleil se couche plus tard en été qu'en hiver. La durée du crépuscule rabbinique, à partir du coucher astronomique du soleil, est elle-même variable : elle varie à la fois avec la latitude du lieu et avec la déclinaison du soleil, comme le montre le tableau suivant :

	LATITUDES.	DURÉE DU CRÉPUSCULE			DIFFÉRENCES du 7 mars au 21 juin.
		7 mars.	21 déc.	21 juin.	
		M. S.	M. S.	H. M. S.	M. S.
Alger	36° 47′ 20″	37 50	42 20	0 45 15	7 25
Paris	48° 51′	46 10	54 30	1 2 40	16 30
Dunkerque	51° 2′	48 15	57 50	1 9 40	21 25
Différences d'Alger à Dunkerque	14° 14′ 40″	10 25	15 30	0 24 25	

On voit que, dans les limites de nos tables, la durée du crépuscule rabbinique peut varier entre 57 m. 50 s. et 1 h. 9 m. 40 s., soit une différence de 31 m. 50 s., quantité qui n'est nullement négligeable.

La discussion de nos formules conduit à des résultats intéressants pour les lieux de la terre dont la latitude est très basse ou très élevée.

Ainsi, à l'équateur, le coucher astronomique du soleil a toujours lieu, à un quart d'heure près [1], à 6 heures du soir. La durée du crépuscule rabbinique est sensiblement constante et s'écarte peu d'une demi-heure.

Au fur et à mesure que l'on considère des lieux plus éloignés de l'équateur, on voit la longueur des jours rabbiniques (jusqu'à la nuit close) augmenter en été et diminuer en hiver. La durée du crépuscule rabbinique devient elle-même de plus en plus grande et de plus en plus variable.

Dans tous les pays situés au nord de 58° 59′ de latitude, il n'y a plus, à proprement parler, de nuit pendant les longs jours de l'été; la nuit est remplacée par un crépuscule, qui se continue, sans interruption, avec l'aurore du jour suivant. Les régions septentrionales de l'Ecosse, celles de la Russie, à partir de Saint-Pétersbourg, la partie de la Suède et de la Norvège qui s'étend au nord de Stockholm et de Christiania, presque toute la Sibérie, se trouvent dans ce cas.

Plus au nord, quand on a dépassé les latitudes de 66°, le soleil, même à minuit, reste au-dessus de l'horizon aux environs du solstice d'été. Ces phénomènes sont d'autant plus marqués, la période des jours sans nuit est d'autant plus prolongée chaque année, que l'on considère des régions plus voisines du pôle. Il est clair que, dans les régions boréales, il faut adopter, pour déterminer la fin du sabbat, des règles spéciales, différentes de celles prévues par les textes rabbiniques.

Il y a aussi une remarque assez curieuse à faire, au point de vue de la durée des jeûnes. Dans le voisinage de l'équateur, cette durée est toujours à peu près la même, et d'environ 24 heures 1/2. A Paris, cette durée est variable, et peut, suivant la saison, être de 24 heures 3/4 à un peu plus de 25 heures; ces différences s'accroissent encore pour les régions plus septentrionales.

[1] La valeur maximum du temps moyen au midi vrai n'atteint pas 16 min. 30 sec. en plus ou en moins.

Tables. — Je joins, au présent essai, les résultats principaux des calculs, résumés en deux tables.

La table A est numérique, et donne l'heure de la nuit close à différentes dates et pour diverses latitudes.

La table B n'est que la traduction graphique de la table A ; l'usage de cette table graphique semble devoir être assez commode, pour peu qu'on en ait bien compris la construction, laquelle est expliquée dans la notice à la suite.

Les résultats consignés dans ces tables ont été déduits d'une seule donnée fondamentale, à savoir : la dépression du soleil au-dessous de l'horizon, évaluée, comme nous l'avons montré plus haut, d'après l'observation du 4 juin 1885,

$$E = 7° 34'.$$

La détermination de cette constante constitue évidemment le point délicat de la question ; elle dépend, en premier lieu, de l'interprétation donnée aux textes rabbiniques ; il est possible aussi que la constance de la dépression, que nous avons admise, ne soit pas rigoureusement exacte, mais que cette dépression varie un peu avec la latitude et avec la saison ; la valeur que nous avons adoptée, et celles qui s'en déduisent, ne peuvent donc être considérées que comme une première approximation.

Pour arriver à plus de précision, il faudrait de nombreuses observations, faites en diverses saisons et sous des latitudes variées. C'est là un des buts que nous poursuivons en publiant des tableaux joints à la présente étude : ils peuvent servir de base de comparaison. Nous faisons appel aux personnes que la question peut intéresser, nous leur demandons de contrôler les indications fournies par nos tableaux.

Pour faire une observation de cette nature, il faut choisir, comme nous l'avons indiqué plus haut, une soirée sans lune et bien sereine, se munir d'une montre bien réglée, et noter l'instant que l'on considère comme celui de la nuit close. On voudra bien nous envoyer les résultats au Secrétariat de la Société, en indiquant la date et le lieu de l'observation, en précisant les signes physiques, étoiles apparues, auxquels on s'est arrêté pour constater le commencement de la nuit et l'heure exacte à laquelle ces signes se sont manifestés. Nous remercions à l'avance nos collaborateurs bénévoles, qui auront bien voulu nous aider à rectifier les résultats de cette étude un peu rudimentaire.

Paris, le 15 juillet 1885.

J. Hirsch,

Ingénieur en chef des ponts et chaussées.

TABLE A.

HEURE DE LA NUIT CLOSE,

POUR DIVERSES ÉPOQUES DE L'ANNÉE ET A DIVERSES LATITUDES.

DATES.	PARIS L = 48° 51′	ALGER L = 36° 47′ 20″	L=43°	L=45°	L=47°	L=49°	L=51°
Janvier 1	5h02m	5h32m	5h18m	5h13m	5h07m	5h01m	4h55m
11	5 14	5 40	5 27	5 23	5 18	5 12	5 06
21	5 26	5 50	5 39	5 34	5 31	5 26	5 20
Février 1	5 42	6 01	5 52	5 49	5 45	5 41	5 38
11	5 57	6 11	6 04	6 02	5 59	5 57	5 54
21	6 12	6 21	6 17	6 15	6 14	6 12	6 11
Mars.. 1	6 25	6 28	6 26	6 26	6 25	6 25	6 24
11	6 40	6 37	6 38	6 39	6 39	6 40	6 41
21	6 55	6 46	6 50	6 52	6 54	6 56	6 58
Avril.. 1	7 12	6 56	7 05	7 06	7 09	7 13	7 17
11	7 28	7 05	7 16	7 20	7 24	7 29	7 34
21	7 45	7 15	7 29	7 34	7 39	7 46	7 52
Mai... 1	8 02	7 25	7 42	7 48	7 55	8 03	8 11
11	8 19	7 35	7 54	8 01	8 10	8 19	8 30
21	8 34	7 44	8 06	8 15	8 24	8 35	8 48
Juin... 1	8 50	7 53	8 18	8 27	8 38	8 50	9 05
11	8 59	7 59	8 25	8 36	8 47	9 00	9 15
21	9 04	8 03	8 29	8 40	8 52	9 05	9 21
Juillet. 1	9 03	8 03	8 28	8 39	8 51	9 04	9 19
11	8 57	8 00	8 25	8 35	8 45	8 57	9 11
21	8 44	7 54	8 16	8 25	8 34	8 45	8 58
Août... 1	8 28	7 44	8 04	8 11	8 20	8 29	8 40
11	8 09	7 32	7 49	7 54	8 02	8 10	8 19
21	7 49	7 19	7 32	7 38	7 43	7 49	7 56
Septemb. 1	7 25	7 03	7 13	7 17	7 21	7 26	7 31
11	7 04	6 48	6 55	6 58	7 01	7 04	7 08
21	6 41	6 32	6 35	6 38	6 40	6 42	6 44
Octobre 1	6 20	6 17	6 18	6 19	6 19	6 20	6 21
11	6 00	6 03	6 01	6 01	6 00	6 00	5 59
21	5 41	5 50	5 46	5 44	5 43	5 41	5 39
Novemb 1	5 23	5 38	5 31	5 28	5 25	5 23	5 20
11	5 09	5 29	5 20	5 17	5 13	5 09	5 05
21	5 02	5 24	5 12	5 08	5 03	4 59	4 54
Décemb. 1	4 53	5 21	5 08	5 03	4 58	4 53	4 47
11	4 52	5 22	5 07	5 02	4 57	4 51	4 45
21	4 54	5 25	5 10	5 05	4 59	4 53	4 47
31	5h01m	5h31m	5h17m	5h12m	5h06m	5h01m	4h55m

Observations relatives à la table A. — Cette table a été dressée au moyen des formules de la page 83, ci-dessus.

La constante de la dépression du soleil au-dessous de l'horizon a été prise égale à 7° 34′ (voir p. 86).

Les données astronomiques, à savoir, déclinaison du soleil et temps moyen au midi vrai, ont été empruntées à la *Connaissance des Temps* pour l'année 1886. Nous verrons ci-dessous pour quelle raison on a cru devoir prendre l'année 1886 comme base. On a ramené, par interpolation, ces données, fournies pour midi, à l'heure de la nuit close.

Les chiffres obtenus ont été arrondis en nombres entiers de minutes.

Les coordonnées astronomiques du soleil, pour un même jour de l'année et prises à la même heure, varient d'une année à l'autre. Comparons, par exemple, dans les Annuaires de 1880 et années suivantes, les valeurs de la déclinaison du soleil à midi, le 21 mars. Nous voyons cette déclinaison diminuer progressivement de 6′ environ par an, depuis 1880 jusqu'à 1883 ; puis, de 1883 à 1884, elle rétrograde brusquement, pour reprendre à peu près, en 1884, la même valeur qu'en 1880 ; de même elle aura en 1885 la même valeur qu'en 1881, en 1886 la même qu'en 1882, et ainsi de suite ; à quatre années d'intervalle, les coordonnées repassent approximativement par les mêmes valeurs.

Le fait s'explique facilement, il est dû à ce que l'année civile commune est plus courte que l'année solaire ; la différence est d'à peu près un quart de jour ; cette différence est rachetée tous les quatre ans, et en une seule fois, par l'addition d'un jour entre le 28 février et le 1er mars ; et cette intercalation a pour effet de ramener les coordonnées à la valeur qu'elles avaient quatre ans auparavant. Ces coordonnées oscillent donc autour d'une moyenne. Pour diminuer ces écarts, il convient de prendre, pour base de calcul, une année qui soit à égale distance des deux années bissextiles voisines. L'année 1886 remplit cette condition, car une année la sépare des deux années 1884 et 1888, qui sont l'une et l'autre bissextiles.

Moyennant cette précaution, on a pu réduire à moins de 2 minutes la somme des erreurs de toute nature dont sont affectés les chiffres de la table A ; c'est un degré d'approximation largement suffisant. Cette table prend ainsi un caractère de permanence, qui ne peut être altéré que par la variation progressive des éléments du soleil ; mais les variations de cet ordre sont tellement lentes, que la table ne perdra son exactitude qu'après un nombre très grand d'années.

L'usage de cette table se comprend à première vue. Quelques exemples suffiront pour l'expliquer plus complètement.

1er *exemple.* — Soit à déterminer l'heure de la nuit close, à Châlons-sur-Marne, le 11 avril.

La latitude de Châlons-sur-Marne est de 48° 57', soit, en nombre rond, 49°.

Suivons verticalement la colonne intitulée L = 49°, et horizontalement la ligne commençant le 11 avril. A l'intersection, nous trouvons $7^h\ 29^m$: c'est le chiffre qui répond à la question.

2e *exemple.* — Soit à déterminer l'heure de la nuit close à Chaumont, le 15 avril.

La latitude de Chaumont est de 48° 7'.

Nous établirons le calcul, par interpolation proportionnelle, de la manière suivante :

	L = 47°.	L = 49°.
Heure au 11 avril.....	$7^h\ 24^m$	$7^h\ 29^m$
— 21 —	7 39	7 46
Différences pour 10 jours	15^m	17^m
Pour 4 jours (4/10).....	6^m	$6^m,8$
Heure au 15 avril.....	$7^h\ 30^m$	$7^h\ 33^m,8$

Différence..... $5^m,8$

Correspondant à 2° ou 120'.

Pour 1° 7' ou 67', $\frac{5,8 \times 67}{120} = ...$ $3^m,2$

$7^h\ 30^m$

Heure cherchée..... $7^h\ 33^m$

Les heures pour Alger et Paris sont données dans deux colonnes spéciales de la table.

Explication de la table graphique B. — Cette table n'est que la traduction graphique de la table C. Les échelles sont les suivantes :

Echelle horizontale, 1 millim. pour 1 jour.

Echelle verticale, 3 centim. pour 1 heure, ou 1 millim. pour 2^m.

L'usage de cette table est plus commode que celui de la table numérique. Expliquons-le par les mêmes exemples que ci-dessus.

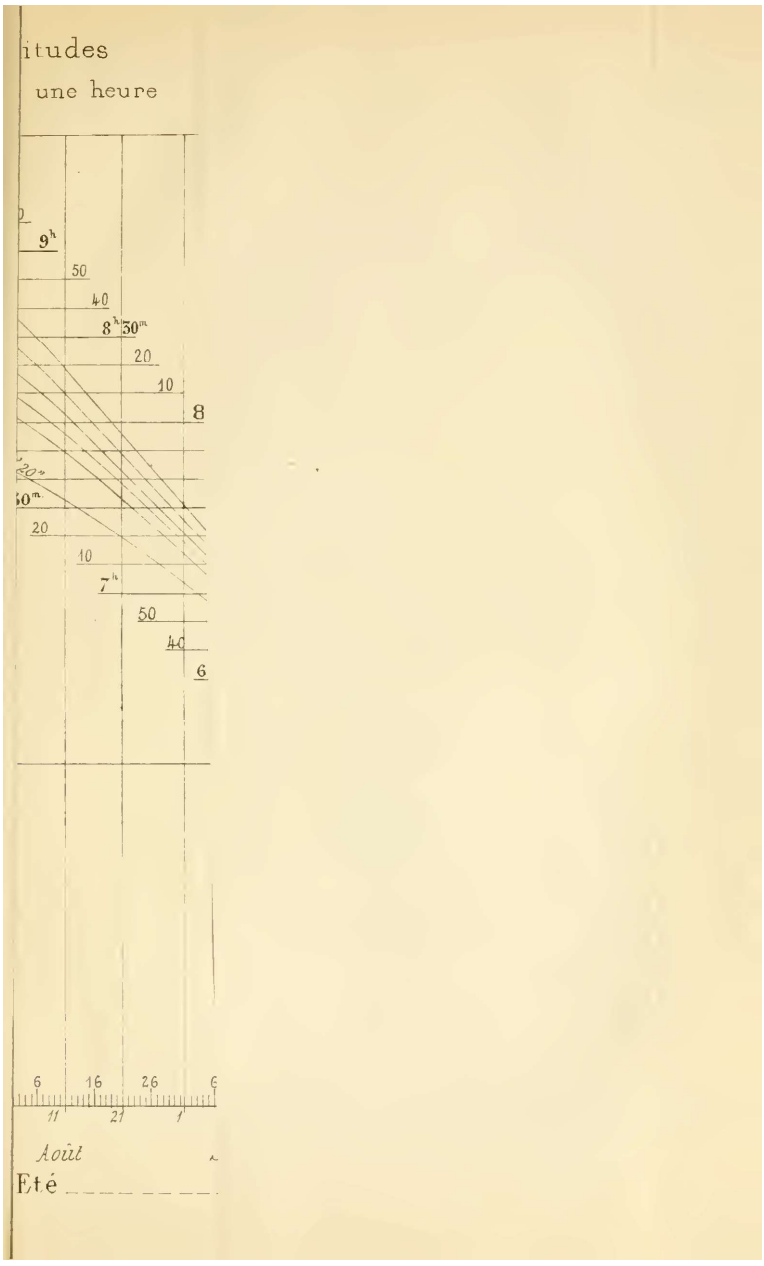
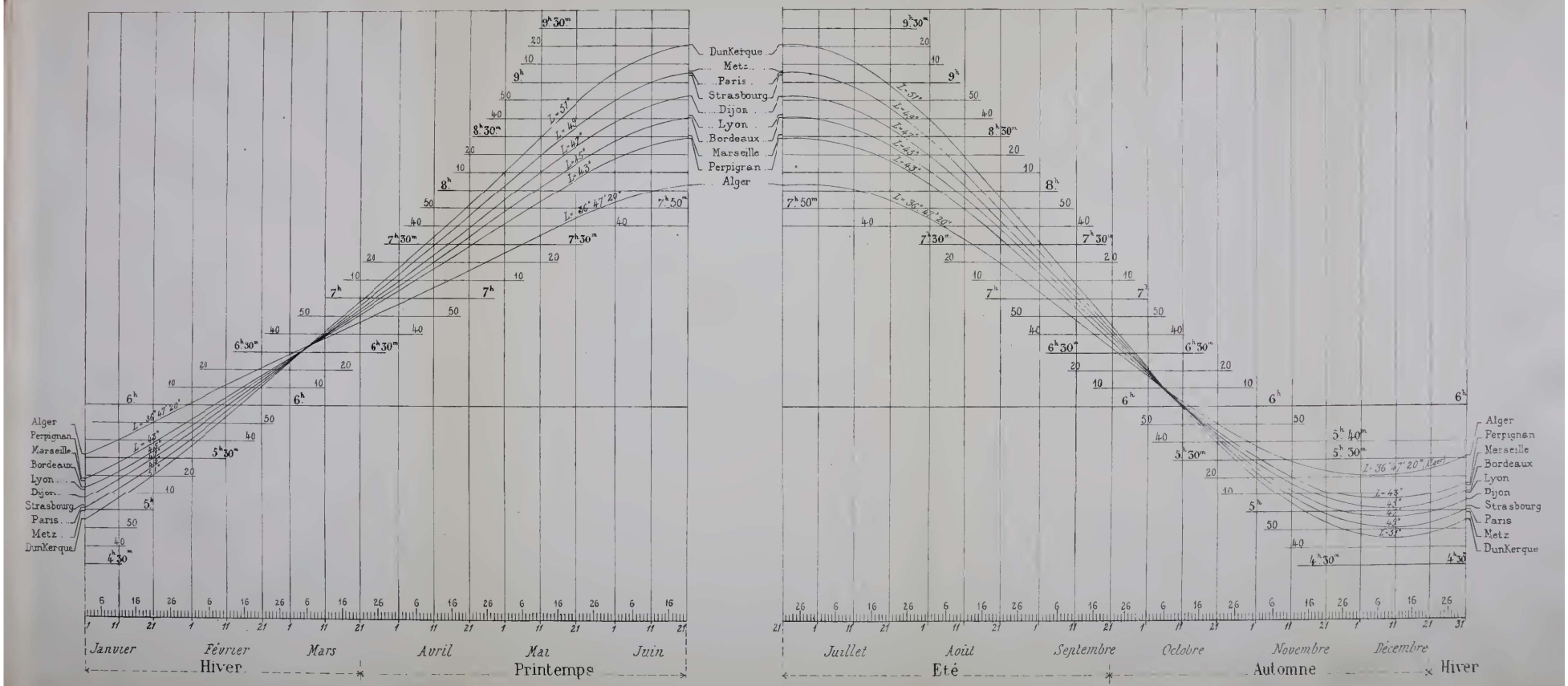

itudes
une heure
9h
50
40
8h 30m
20
10
8
20
30m
20
10
7h
50
40
6
6
16
26
6
11
21
1
Août
Eté

TABLE B – Heure de la nuit close

pour diverses époques de l'année et à diverses latitudes

ECHELLES : Horizontale = 1mm pour 1 jour. Verticale = 3 centim. pour une heure



1er *exemple.* — Soit à déterminer l'heure de la nuit close à Châlons-sur-Marne, le 11 avril.

La latitude de Châlons-sur-Marne est de 48° 57′, soit 49°.

Je suis la verticale marquée 11 avril jusqu'à la courbe marquée L = 49° ; je trouve, sur l'échelle des heures, un point compris entre 7h 20m et 7h 30m, mais très rapproché de 7h 30m. Ce sera donc 7h 29m.

2e *exemple.* — Soit à déterminer l'heure de la nuit close à Chaumont, le 15 avril.

La latitude de Chaumont est de 48° 7′.

Sur l'échelle des jours, je prends, entre le 11 et le 21 avril, le point correspondant au 15 ; j'élève de ce point une verticale, qui coupe les courbes 47° et 49° ; entre ces deux points d'intersection, je prends un point à peu près à mi-distance, mais un peu plus rapproché de 49° ; je lis, sur l'échelle des heures, une valeur comprise entre 7h 30m et 7h 40m, mais un peu plus rapprochée de 7h 30. Ce sera donc, 7h 33.

Le même tableau peut être facilement aménagé de manière à donner immédiatement, pour toute l'année, l'heure de la nuit close en un lieu déterminé. Il suffit de tracer la courbe correspondant à la latitude du lieu, en l'intercalant, au jugé, entre deux courbes voisines. J'ai figuré, sur la table D, les amorces de courbes analogues pour diverses villes importantes.

LETTRES INÉDITES

ÉCRITES A PEIRESC PAR SALOMON AZUBI

RABBIN DE CARPENTRAS

(1632-1633)

(SUITE [1])

La pièce non datée qui suit, et qu'il faut forcément assigner, ainsi qu'on va le reconnaître, à la même année 1634, prouve qu'Azubi alla faire, entre le commencement d'août et les fêtes de septembre, un séjour très court, et dont rien qui s'y rapporte ne se rencontre parmi ses œuvres, dans les États du duc de Savoie; séjour qu'il devient en quelque sorte matériellement impossible de confondre avec celui, sensiblement plus prolongé, qu'il y alla faire en 1636, et dont nous trouverons bientôt des traces certaines; car alors il avait quitté la France sans esprit de retour : sa lettre à Peiresc du 5 juin 1635 que nous publions à nouveau ne permet aucun doute à cet égard. Voilà pourquoi j'ai placé ici le sermon indiqué par notre auteur comme prononcé, le samedi intermédiaire entre le Nouvel-An et le Grand-Pardon, à l'Ile-sur-Sorgue, à son « heureux retour du Piémont » [2], immédiatement avant celui, portant la date précise de 1634, que vinrent entendre, vers le mois de décembre, le samedi où fut lue la section *Miqqeç*, dans l'une des trois Saintes *Qehillôt* du Comtat Venaissin, — il ne

[1] Voir le dernier numéro, page 101.

[2] דרוש שדרשתי בק"ק לישלאש יע"א בחזרתי ניפיאמונט לשלום פר' האזרל'. Mss. D., IV, 26.

nous dit pas laquelle, — les personnes les plus considérables du pays [1].

1635. — Il est d'autant plus difficile de conjecturer quels furent les motifs qui le déterminèrent à émigrer environ six mois après, que le fil conducteur suivi à travers le méandre de ses écrits, et qui nous a tant servi jusqu'ici, échappe, pour un certain temps, à nos mains. En effet, d'après sa lettre précitée, il avait pris toutes ses dispositions pour s'embarquer à Marseille, avec les siens, vers le mois de juillet, et nous ne le retrouvons qu'au printemps suivant, en Piémont ; ce qui fait penser qu'il avait dû s'y rendre de Gênes, par exemple, où aurait abordé le navire qui l'emmenait ; à moins que, changeant au dernier moment son itinéraire, il ait décidé de se rendre de Carpentras à Turin par terre, comme il l'avait fait lors de son précédent voyage, contrairement à ce qu'il avait écrit à Peiresc. Cette dernière hypothèse est toutefois très hasardée, je le reconnais.

1636. — De cette seconde tournée en Piémont, nous avons les témoignages qui suivent :

Inscription non datée, mais relative à deux circonstances qui ont nécessairement précédé et suivi de peu de jours respectivement les faits constatés par les deux inscriptions venant après, qui ont une date.

Rabbi Schelomoh y annonce qu'il va écrire en abrégé ses sermons des samedis de la Parascha *Çav* (précédant immédiatement Pâque), à Turin, et de la Parascha *Meçora* (qui se lit vers le commencement de mai), à Coni [2].

Autre entête de sermon ainsi conçu : « Voici les points sur les- » quels j'ai exposé mes vues personnelles dans mon *derousch* du » second jour de Pâque 5396, à Coni [3] ».

Autre entête portant :

[1] דרוש דרשתי בפרשת ויהי מקץ שנת הש"צה בפני אלופי ושרי מחוז וינישי.

Mss. D., IV, 249 *a*. — Le dernier mot est inscrit רשינו dans le *Catalogue* de M. Schönblum ; et M. Steinschneider se demandait à très juste raison, en nous écrivant, où pouvait bien être ce *Recino* inconnu. L'examen du ms. met en dehors de toute discussion la vraie leçon וינישי que j'ai rétablie ; le développement des faits que je viens d'exposer la rend d'ailleurs parfaitement concordante.

[2] הנני כותב הוא בקצור ורוש מלין אומר מה שדרשתי בק"ק טורין וקונרש יע"א.

En marge : בטורין פר' צו. Mss. D., II, 157 *a*.
Et plus loin : בקוני פר' מיצורע. *Ibid.*, 159 *b*.

[3] איזה דבר שתדשתי בדרושי של יום שני של פסח שצ"ו בקוני. Mss. D., II, 163. — Deux feuillets plus loin, le sermon prend la forme d'une allocution directe à un marié.

« Ci-après viennent les *derouschim* que j'écris en abrégé et a
» rubriques de ceux que j'ai prononcés à Coni [1] » (en marge : septième jour de Pâque 5396 [2]).

Sermon du samedi après le jeûne d'Ab, à Cunéo [3].

Sermon du samedi, section Eqèb (celle de la semaine suivante), à Cunéo également [4].

Sermon du 1er jour de Souccot. Le lieu n'est pas indiqué, mais il est probable que ce fut aussi Cunéo [5].

Un discours qui suit celui-là à peu d'intervalle paraît être de la même époque. Il a pour sujet le passage du second livre de Samuel, XIII, 39, XIV, 23 et commence ainsi :

« J'ai jugé devoir m'appliquer à éclaircir le chapitre de la femme
» de Teqoah, c'est-à-dire à y rattacher certaines vues qu'on ne
» rencontre pas dans le livre des Commentateurs, ce récit étant
» d'un grand prix et susceptible de nombreuses applications
» utiles » [6].

1637. — Près d'une année s'écoule sans que nous rencontrions nulle part un vestige de la présence d'Azubi. Nous ne le revoyons que vers la fin du mois d'août à Livourne.

Mais avant de parler de la pièce qui est ainsi datée, j'ai à en faire connaître deux autres qui doivent être contemporaines, à en juger par leur rang dans le même volume, et qui sont d'un assez grand intérêt.

La première se présente sous la forme d'un dialogue, sans préambule aucun, entre un chrétien (*hasschôèl*) émettant des

[1] Répartis probablement entre les services de la veille au soir, du matin et de l'après-midi.

[2] פה נגשכים הדרושים שאני כותב בקצור וריש מלין מאותם שדרשתי בקוני... יום שביעי של פסח תש"צו.
L. c., III, 144. — L'homélie qui vient seize feuillets plus loin, dans le même volume, prouverait, quoi que j'en aie dit en commençant, qu'Azubi avait bien donné à l'un de ses écrits le titre que j'ai contesté, à tort ou à raison, à l'ensemble de la collection de M. de Gunzburg. Après le thème emprunté aux versets Nomb., VI, 23, sqq., il commence ainsi : « Eh bien, voyez ! j'ai voulu écrire ici ce que j'ai jugé digne d'être » ajouté comme nouveau, sur ces versets, à ce que j'ai déjà expliqué dans le livre » *Faisceau d'Hyssope*... »
...הנה נא הואלתי לכתוב הנה נידה שזכיתי לחדש בפסוקים אלו
Ibid., III, 160. ...נוסף על מה שכבר פי' בספר אגודה אזוב

[3] ...קונייו שבת נחמו תש"צו. Mention marginale, *l. c.*, III, 185.

[4] קונייו פר' עקב. Mention marginale, *l. c.*, III, 136.

[5] ביום ראשון של סוכות ה'ש'צ'ז. Mss. D., IV, 30.

[6] ראיתי ונתון אל לבי לבאר פרשת התקועית היונ' לחדש בה דבר נידה שלא בא בספר המפרשים בהיות הספור ההוא יקר הערך ורב התועלת.
Ibid., IV, 97. — Cf. *Catalogue Schönblum*, n° 16.

affirmations fondées sur les textes de l'Ancien Testament, et même sur ceux de ses interprètes juifs, qui impliquent, d'après lui, les dogmes de la Trinité, de la mission du Christ, etc., et un israélite (*Hammèschiv*), qui le réfute. La controverse se poursuit pendant une quinzaine de pages. Je n'en citerai que le premier paragraphe :

Le Questionneur. — Dans *Berèschith bara élôhîm* (Gen., I, 1), *Elôhîm*, Dieu, est au pluriel comme dans *haélôhîm haaddirîm* (I Samuel, IV, 8), et le sens caché de la Trinité se montre encore dans des passages semblables; dans *ba élôhîm* (*ibid.*, IV, 7), c'est Dieu le père; dans *rouah élôhîm* (Gen., I, 2), l'esprit de Dieu, *rouah* est le Saint-Esprit, et *élôhîm* est Dieu le fils. C'est certainement la Trinité, les trois (personnes) se ramenant à une substance unique; et cela ressort même des termes de votre *Midrasch*, (qui dit), sur *verouah élohîm merahéphét* (Gen., l. c.), que *rouah* est l'esprit du Messie. Et ceci s'applique à Notre-Seigneur Jésus.

Celui qui répond [1]. . . . . .

L'autre pièce consiste en un exposé de la doctrine juive sur divers points théologiques, qui avait été demandé à Azubi par un correspondant que nous ne connaissons pas [2]. Ce traité fait corps avec la lettre d'envoi suivante :

J'ai pris connaissance des paroles de mon Seigneur et maître [3] et du souvenir qu'il a de moi, dont il m'a fait part au moyen d'une précieuse lettre adressée au savant père Ardel [4], pour me demander de lui faire connaître ma manière de voir, et ce que, nous autres Israélites, nous croyons relativement aux six dogmes suivants, à savoir :

1° La question de la Trinité [5];

[1] השואל בראשית ברא אלהים לשון רבים. כמו האלהים האדירים. ועוד נרמז השלוש במות' בבא אלהים הוא האב. ורוח הוא הרוח. אלהים הוא הבן הכי השלוש והכל שם אל עצם אחד. וכן נזכר בדברי רבותיכם ורוח אלהים מרחפת זה רוחו של משיח וזה נאמר על משיח'.
המשיב... Mss, D., IV, 132. — Cf. *Catalogue*, n° 16 fol. 130.

[2] Je doute que ce soit Peiresc, qui d'ailleurs avait cessé de vivre le 24 juin de la même année, mais il se peut que ce soit Kircher ou Plantavit de la Pause. Il n'y a guère, en somme, qu'un ecclésiastique qui ait pu se servir de l'intermédiaire de ce P. Ardel, sur qui je n'ai pu trouver aucun renseignement, à mon grand regret.

[3] Ou si l'on aime mieux, en traduisant littéralement אדוני, *du Maître*, étant observé que l'une ou l'autre appellation ne tire pas plus à conséquence que l'*Eccellenza* des Italiens et le *Vuestra Merced* des Espagnols.

[4] Ou Arbel; peut être aussi Ardil ou Arbil.

[5] M. Schönblum avait lu השלוני, mot qui me donna bien de la tablature, jusqu'au moment où j'eus l'original sous les yeux.

2° La faute d'Adam, notre premier père, c'est-à-dire (*il*) *peccat(o) originall(e)* ;

3° Les prières pour les morts ;

4° Les prières adressées aux saints ;

5° La résurrection des morts ;

6° L'obligation incombant à l'homme d'expier ses péchés dans un lieu spécial appelé *purgatorii*,

Points sur lesquels, pour satisfaire son désir, je ne veux pas tarder de dévoiler ma pensée, suivant les enseignements qui m'ont été donnés de la loi céleste, et suivant ce que j'aurai trouvé dans les ouvrages des auteurs de notre nation, bien que ceux qui ont traité ces sujets soient peu nombreux. Et d'abord à l'égard de la Trinité je dirai... [1].

Nous voici maintenant revenus au document daté dont nous parlions tout à l'heure. Il n'est que fragmentaire malheureusement, et ne comporte pas plus que les deux derniers feuillets d'une consultation donnée par lettre, à ce qu'il semble, sur les diverses interprétations que peut recevoir le XXVIII[e] chapitre du premier livre de Samuel, relatif à l'évocation demandée par Saül à la Pythonisse d'En Dor. La lettre conclut ainsi :

Et quant à toi qui me questionnes, ou vous qui me questionnez, c'est à vous et non à moi de choisir celle de ces manières de voir qui vous paraîtra la meilleure. Et je prierai le Dieu, qui, par sa lumière propre, a fait apparaître la lumière, d'éclairer vos yeux de sa loi, afin que, par elle, vous puissiez connaître, comprendre et enseigner les paroles de celui qui vous répond par respect, ici à Livourne, le lundi 9 éloul 5397, l'humble Salomon Azubi [2].

[1] ראיתי דברי המזכרת האדון אשר שלח אלי תוך אגרת מישרת (sic) אל החכם האב ארדיל לשאול מאתי אודיעהו דעתי ואשר אנו בני ישראל מאמינים בששה סעיפים הנמשכים והם

א) דבר השלוש
ב) הטא אדם הראשון הינו פוקאט אוריגינאל
ג) התפלה בעד המתים
ד) היישרת התפלה אל הקדושים
ה) תחית המתים
ו) העונש המגיע לאדם לכפרת עונותיו במקום מיוחד נקרא פורגאטוריו

אשר להפיק רצונו לא אחשיא מגלות דעתי באשר מן השמים יורוני ובאשר אמצא בדברי המחברים מאומתת עם כי מעט אשר דברו בענינים אלו

וראשונה על דבר השלוש אומר וכו׳ Mss. D., IV, 140 *a*.

[2] ואתה השואל או אתם השואלים תבחרו לכם ולא אני איזה מהדעות ישר לכם ואחלה לאל אשר באורו נראה אור יאיר עינים בתורתו לדעת להבין ולהורות בה דבר המשיב נפשי הכבוד פה ליוורנ׳ יום טו״ב אלול ה׳ש׳צ׳ד׳ הצעיר שלמה אזובי *Ibid.*, IV, 147 *b*.

1638. — Il nous faut retourner deux tomes en arrière pour trouver la pièce qui suit dans l'ordre des dates, à un an de distance, et qui a pour suscription :

J'ai fait une oraison funèbre en apprenant la mauvaise nouvelle qui nous est parvenue de Jérusalem, la ville sainte — puisse-t-elle être réédifiée et son éclat relevé bientôt et sous nos yeux ! — de la mort du savant parfait, le vénéré docteur Rabbi Juda Rozèlyo — que son souvenir soit béni — qui enseigna la loi divine dans cette sainte communauté pendant douze ans, et ensuite s'en alla dans le pays glorieux (en Palestine). Son départ eut lieu environ six ans avant que je vinsse demeurer ici. Fin de l'année 5398[1].

Nous avons ensuite, en continuant dans l'ordre adopté :

Un sermon dont le texte a pour manchette : « Premier jour de Souccot 5399 »[2] ;

Un discours funèbre prononcé « le dimanche 19 tebet 5399, à la » fin des 7 jours de deuil de la respectable Madame Rachel Mo- » catta — que son âme repose en Paradis, — fille de l'homme dis- » tingué et haut placé, du médecin illustre, le docteur Rabbi Moïse » Cordoveiro, — que son créateur et sauveur le conserve; — » femme du savant remarquable et célèbre médecin, notre vé- » néré maître Rabbi Isaac Mocatta, — que son souvenir soit » béni ; — sœur du savant excellent, le révéré Rabbi Isaac Cor- » doveiro[3] ».

1639. — Un nouveau sermon de commémoration pour la même dame à l'expiration des 30 jours écoulés depuis son décès, le samedi de la section *Yitrô*, 12 de schebat 5399[4].

[1] הספד עשיתי על שמועה לא טובה באה אלינו מירושלם ע"ה הוב"כ מפטרת החכם השלם כמה"ר יהודה רוזילייו ז"ל אשר הרביץ תורה בק"ק זה שנים עשר שנים ואחר כך הלך לו אל ארץ הצבי היהדה הליכתו כמו ששה שנים קודם בואי הנה לדור. — סוף שנת ה'ש'צ'ח'.

Ibid., II, 229. — Les trois derniers mots sont, dans l'original, sur une ligne séparée. Il y a donc eu intention de l'auteur de ne pas laisser place à l'équivoque qui naîtrait si on rattachait la phrase à ce qui précède. Il en résulterait d'ailleurs qu'il ne serait venu se fixer à Livourne qu'en août-septembre 1638, et cela n'est pas, puisqu'il s'y trouvait déjà en fonctions en élouI de l'année 1637, comme nous venons de le voir.

[2] *Ibid.*, IV, 171. יום א' של סוכות ה'ש'צ'ט'

[3] הספד עשיתי ביום א' י"ט טבת ה'ש'צ'ט' בתשלום השבעה ימים לפטירת הנכבדת מרת רחל מוקאטה נב"ת בת הגביר נשא והרומם הרופא המובהק הר"ר משה קורדוירו יצ"ו אשת החכם המרומם הרופא המוב' כמה"ר יצחק מוקאטה ז"ל אחות הנעלה כמה"ר יעקב קורדיוירו נ"ה. *Ibid.*, II, 234.

[4] הספד עשיתי בפרשה יתרו בתשלום חדש המאשרת מרת רחל מוקאטה נב"ת י"ב שבט ה'ש'צ'ט' לציורה. *Ibid.*, II, 239.

Un autre sermon pour la fin de l'année de deuil de « l'honorable Abraham Israël Peña [1] doit être de la même époque, et rappelons que c'est aussi celle où Azubi écrivait les deux dernières de ses poésies à la louange du *Thesaurus synonymicus* de Jean Plantavit de la Pause [2]. C'est ici le lieu de faire observer qu'il était très vraisemblablement en relations avec les autres savants juifs en renom qui ont envoyé des contributions du même genre pour le *Planta vitis*, dont cet ouvrage nous a conservé les noms, et qui sont, outre Juda Léon de Modène déjà nommé : Elie Mazzal Tob, fils de Benjamin David Elisée de Modène, rabbin de Vignola, dans l'Emilie ; Abraham Yedidia Schalit, rabbin de Pérouse; Isaac de Padoue, rabbin à Rome ; Jacob fils de Moïse Senior, rabbin de Pise ; Mardochée Harizi de Cracovie, rabbin de Prague; et enfin Samuel Corphi de Salonique, rabbin de Klagenfurth.

1640. — Discours dont le texte porte en marge : « Veille de néoménie de kislèv 5401 [3] ».

Commémorations aux septième et trentième jours de deuil du digne Jacob de Campos [4], aux trentièmes de l'honoré Abraham de Modène [5] et de Moïse Ergas [6].

1641. — Le morceau qui va suivre, dont les hébraïsants avaient déjà pu estimer le prix par ce qu'en dit le rédacteur du *Catalogue d'une collection Anconienne*, se rattache à un drame sinistre sur les péripéties duquel j'ai cherché [7] sans succès à avoir des détails

[1] *Ibid.*, II, 244. בתשלים שנת הנכ' אברהם ישראל פינייא נ"ע

[2] Cet ancien disciple d'Azubi, qui mourut douze ans plus tard, fut sans contredit l'hébraïsant non juif le plus profond, après Buxtorf le père, des siècles qui ont précédé le nôtre. Son souvenir était encore bien vivant en 1708 : le *Mercure Galant* d'avril de cette année-là contient une correspondance de Béziers du 18 mars, où il est rendu compte de la mort d'un de ses petits neveux, Théophile-François de Plantavit de la Pause, seigneur de Margon et de Ribeyrac, — lequel vécut cent ans « sans avoir jamais esté ny saigné ny purgé », — et où est donnée la généalogie de la famille. Il y est dit, en parlant de l'evêque de Lodève, que « ce grand homme... parloit facilement huit langues et en entendoit seize ». Il portait dans ses armes, qui sont empreintes sur les plats de beaucoup d'exemplaires de ses trois grands recueils, une colombe tenant au bec un rameau d'olivier et placée sur l'arche. Juda Leon a curieusement consigné le fait dans un sonnet où l'un des vers se termine par : ורחונגו כתבת נח.

[3] *Ibid.*, IV, 200. ערב ר"ח בסלו ת"א

[4] *Ibid.*, IV, 225-226. ביום ז' להדס' יעקב דקאנפוש

Ibid., IV, 230 *a*. בתשלום החדש להר' אברהם דנדרינה נ"ע

[6] *Ibid.*, 230 *b*. להר' משה ארגאש נ"ע.....

[7] Les estimables travaux, mettant au jour de précieux originaux relatifs à la condition des Juifs dans les Etats Romains et le reste de l'Italie, qu'ont publiés dans la *Revue des Etudes Juives*, MM. V. Bertolotti (II, 278), Perugini (III, 94), Lattes (V, 219) et Dejob portent principalement, comme par un fait exprès pour moi, sur des époques antérieures ou postérieures à celle qui m'occupe.

authentiques ; et cependant ils existent bien certainement, mais ils dorment sous la poussière de quelque collection d'archives publiques ou particulières. Toutes sortes de raisons, de l'exposé desquelles je ne fatiguerai pas le lecteur, font que je ne puis me dispenser de donner ici le commencement de l'oraison funèbre consacrée par notre auteur au malheureux Israélite qui, vers le printemps de l'année 1640, fut condamné au bûcher, à titre de relaps, ainsi qu'on le verra, par le Saint-Office de Rome.

Elle a pour entête :

« *Hespeḍ* prononcé à la fin de l'année de la mise au sépulcre » — [et lors de l'érection, dans le cimetière juif, de la pierre tom- » bale] — d'Abraham Del Porto, qui fut brûlé à Rome pour la sanc- » tification du Nom béni. Cette commémoration eut lieu ici, à » Livourne, le 20 d'adar 5401. »

Après avoir pris pour thème la plus grande partie du passage de l'Exode xxxv, 1-3, « (Moïse rassembla) toute la communauté » des enfants d'Israël en leur disant : Telles sont les choses que » l'Éternel a ordonné d'exécuter, etc. », auquel il fait subir une légère interversion, l'orateur entre ainsi en matière :

Ce n'est certainement pas de mon propre mouvement que je me présente à vous dans ce saint lieu, pour prononcer ces paroles; mais c'est par suite d'une injonction des administrateurs (du temporel de la communauté) de me trouver ici, et d'y prêcher pour le bout de l'an du défunt dont il s'agit.

Et voici ce qui m'a conduit à adopter l'ordre suivant lequel j'ai rangé les différentes parties de mon thème : les mots sur lesquels je vais parler d'abord, *Telles sont les choses, etc.*, je ne les ai pas mis les premiers de ma propre inspiration, mais parce que dans *Dieu a ordonné* (*Çivvâh Adonaï*) il y a un langage de commandement (tel que celui) de Messieurs les administrateurs m'ordonnant de prêcher en ce moment même; et encore, (il y a cette similitude) que *Çivvâh* est au singulier et *Adonaï* est une forme plurielle : cela s'applique au fait que l'un d'entre eux, c'est-à-dire le Président, a donné son ordre au nom de tout le reste des membres du conseil d'administration.

Eh bien ! cette commémoration de ce glorieux (martyr) est une chose à la fois convenable et digne d'approbation, belle et acceptable ; tellement que si l'on demandait l'avis de la communauté entière, tous ceux en présence desquels la question serait posée seraient unanimement d'accord (pour déclarer) qu'il est important d'accomplir cette chose, comme si elle était de prescription divine, ce à quoi il est fait allusion par la seconde partie (de notre thème), *toute l'assemblée des enfants d'Israël*, si on les consultait en leur di-

sant : Est-il convenable d'accomplir cette cérémonie de deuil ? tous répondraient d'une seule et même voix : Que c'est une des *choses que l'Eternel a ordonné d'exécuter*.

Et puisqu'il en est ainsi, nous allons maintenant exprimer, au sujet des mérites de ce défunt, qu'ils sont grands par leur éclat, s'ils ne le sont point par leur nombre ; car vraiment, par l'action qu'il a faite de se livrer à la mort plutôt que de blasphémer le nom de son Saint béni soit-il, — et ce n'était pas seulement la mort pure et simple, mais la plus cruelle de toutes, qui est le supplice du feu, — il tombe sous le sens que cet homme accompli est évidemment comparable à notre père Abraham (refusant le culte aux idoles et jeté dans les flammes, d'où il sortit sain et sauf), à Ur en Chaldée [1], à Hanania, Michaël et Azaria dans la fournaise ardente, et qu'à plus forte raison on peut l'égaler à Daniel dans la fosse aux lions et aux dix martyrs de l'empire romain [2], car, lui comme eux, ils ont sanctifié le nom céleste en présence de tous.

C'est pourquoi je n'ai pas besoin d'exalter la grandeur de l'acte de ce saint homme, car il est (d'ores et déjà) grand chez les Juifs, et estimé à sa valeur aux yeux de tout Israël.

En réalité, ce que j'ai voulu mettre en lumière dans mon discours actuel, c'est que, suivant ce que j'ai entendu dire par les proches de cet homme accompli, pendant une grande partie de son existence, quand il était soit en Espagne, soit en France, il fut fortement attaché à la foi chrétienne, comme jugeant qu'elle était la seule véritable ; plus tard, vers la fin de sa vie, la crainte de Dieu toucha son cœur et il revint à la religion juive.

הספד נעשה בתשלום שנת הנבדיל אברהם דיל פורטו הנשרף ברונה
על קדוש שנו יתי נעשה ההספד פה ליוורנ' ב"ך אדר הת"א.

[1] Selon la légende, notamment selon le Targum dit pseudo-Jonathan sur Gen., XI, 29. — M. James Darmesteter a très savamment fait ressortir, il y a peu de temps, le parallèle qui existe entre les formes éranienne et touranienne d'une légende connexe à celle dont nous parlons et la forme qu'elle a prise en arabe. Dans le passage de Tabari qu'il a reproduit à cette occasion, il est dit que Nemrod, « confus de voir » Abraham mettre à mal ses idoles et échapper par la protection de Dieu au feu du » bûcher », voulut aller frapper ce Dieu en lançant trois flèches contre le ciel. — Voir *La Flèche de Nemrod en Perse et en Chine*, dans le *Journal Asiatique*, 8e série, V, 222.

[2] Les détails des supplices qu'ont soufferts les *Assara Haroughè Meloukha* (alias *Malkhoûth*), dont le plus illustre était Rabbi Aqiba, sont bien connus et quasi populaires chez nous, puisque deux récits qui y sont relatifs font partie de notre Rituel (dernières *Selihot* de la veille du Rosch Haschana et de l'office de l'après-midi du Kipour). Je rappellerai seulement que les faits se sont passés à l'époque où Hadrien, appelé en Palestine par la révolte de Bar-Coziba, fit périr des milliers de Juifs, après le succès militaire qui mit fin à cette insurrection : la prise de Bettar. Dans l'important article sur cette ville de *La Géographie du Talmud* de M. Neubauer (Paris, 1868, grand in-8°, p. 103-114), on trouvera l'énumération de toutes les sources, talmudiques ou midraschiques, qui mentionnent le sanglant épisode auquel Azubi fait allusion.

אלה הדברים אשר צוה ה׳ — את כל עדת בני ישראל ויאמר אלהם אלה הדברים אשר צוה ה׳ לעשות אותם.

הנה התיצבי בנקום קדוש זה לדבר דברי אלה מלבי היא כי אם ציוני הפרנסים הוא אלי להתייצב פה ולדרוש בתשלום הנפטר הזה. וזהו המכוון אצלי בחלוקת האשונה מהנשמה אלה הדברים שאני דובר לא מלבי היו כי אם צוה אדוני בקריאתו לשון אהנות הם הפרנסים לדרוש בעצם היום הזה ומ״ש צוה לשון יחיד ואדוני לשון רבים הוא כי הא׳ והוא הפרישדוטי[1] צוה ל״פ כל שאר הפרנסים.

והנה דבר ההספד הזה על זה הנכבד הוא כ״ש הגון וראוי נאה ומתקבל עד שאם היו שואלים את פי כל העדה כלם מסכימים פה אחד שנכון הדבר לשותפו באלו היחת נצוח אלהים וזהו הנרמז בחלוקת ב׳ את כל עדת בני ישראל ישאלו ויאמר אלהם אם ראוי לעשות ההספד הזה כלם יענו בפה אחד כי הוא מהדברים אשר צוה ה׳ לעשות אותם.

ובאחר שכן הוא נבא מעתה לספר בשבחו הנפטר הזה כי רבים הם באיבות אם לא נכמות כי באמת בפועל הזה אשר עשה למעון עצמו למיחד לבלתי חלל את שם קדשו ית׳ ולא למיחד קלה כי אם הקשה שבכולן והיא השרפה נמש כי בודאי ישוה השלם הזה לא״א באחר כשהיו לחמ״ת בגו אתון נורא ובש״ש שידמה לדניאל בגוב האריות ולעשרה הרוגי מלוכה כי כמוהו כמותם קדשו את שם שמים בפרסיא (*sic*).

ולכן אין לנו צורך להגדיל מעלת הפועל הקדוש הזה כי גדול הוא ליהודים ורצוי בעיני כל ישראל.

האמנם מה שרצתי לחקור בדרושי בעצם היום הזה הוא כי כפי הנשמע אלי מקרובי השלם הזה הוא כי רוב ימי חייו הן בחיותו בספרד הן בחיותו בצרפת היה אדוק מאד באמונת הנוצרים לחשבו שהיא היא האמיתית ואין זולתה ואח״כ נגע ויראת אלהים בלבו ושב לאמונת היהודים[2].

? — Nous avons ensuite, probablement de la même année, deux discours des trentièmes jours de deuil de Jacob Franco[3] et d'Abraham Franco Albuquerque[4]; un peu plus loin, une sorte de témoignage qu'Azubi a pu se trouver, dès 1641, à Florence, où nous le reverrons six ans après[5]; et enfin, au bas d'un sermon qui ne

[1] En italien *Il Presidente*.

[2] Mss. D., IV, 257.

[3] *Ibid*., IV, 260. ל׳ לזכבד יעקב פרא׳

[4] *Ibid*., IV, 261. לאברהם פראנקו אלבוקירקי

[5] Je veux parler d'une feuille double qui a servi à envelopper une lettre dont les plis usés très apparents montrent qu'elle a été longtemps portée dans la poche. La feuille, déchirée dans l'un des coins et doublée à cet endroit, contient, à l'intérieur, une allocution de deux pages sans lacune. Extérieurement, on lit par transparence sous la doublure, sauf pour le dernier mot:

« ...Al Sig^re mio oss^mo Il S.
.....Diovogly...
Firenze

d'une écriture très hardie et très belle. — *Ibid*., IV, 269.

paraît nullement d'ailleurs rouler sur la philosophie pure, la curieuse inscription que voici, en hébreu et en italien :

חומר צורה פיעל תכלית
Fine Fattore Forma Materia
Filosofia de picol^ni (?)
P^te p^ma pag : 6 :

d'une écriture qui n'est pas la sienne [1].

1642. — La série des pièces datées reprend maintenant et se poursuit, jusqu'à la fin, à peu près sans interruption. Nous avons ainsi :

Trois sermons très courts prononcés, d'après les manchettes, les veilles de néoménie de schebat [2], d'adar [3], et de veadar [4] 5402.

Un discours beaucoup plus solennel et qui consacre le souvenir d'un événement intéressant de l'histoire des Juifs livournais. Il a pour entête :

« J'ai fait un *derousch* le premier jour de Schebouot 5402, le » matin avant la sortie des rouleaux de la Loi, au sujet de l'édifi- » cation de la synagogue. Et telles ont été mes paroles » [5].

Un autre, pour la fête du Nouvel-An, qui tombait un samedi, de la même année civile [6].

1644. — Un autre pour la même fête, qui tombait encore le samedi, cette fois-là [7].

1645. — Un *hesped* du trentième jour de deuil d'Abraham Cardoso, tout-à-fait sur le déclin de l'année, peut-être même au commencement de 1646 [8].

C'est cette commémoration qui a été écrite sur les feuillets restés blancs de l'enveloppe dont j'ai parlé en commençant [9] et qui porte l'adresse : « Au très Illustre et excellent mon très vénéré seigneur Salomon Ezubi, à Livourne ». Cette dernière indication de ville est donc pour nous un précieux point de repère. Il y a, du

[1] *Ibid.*, IV, 274.
[2] *Ibid.*, IV, 211 *b*. ערב ר"ח שבט ת"ב
[3] *Ibid.*, IV, 212 *b*. ערב ר"ח אדר ת"ב
[4] *Ibid.*, IV, 213 *b*. ערב ר"ח ואדר ת"ב
[5] דרשתי ביום א' של שביעית דת"ב בבוקר קודם היוצאת ס"ת על ענין בנין בית הכנסת יכה הוי דברי. *Ibid.*, I, 246 *b*.
Ibid., III, 204. ר"ה ושבת בנתים שנת תת"ג
Ibid., V, 65. ר"ה תתה" ושבת שבנתים נזה שדרשתי בהם
[8] *Ibid.*, 192 *a*. ביום חל' לחד' אברהם קאדידיו ז"ע כ"ח בטבת ה'תי
[9] Page 107, note 1. Mss. D., 195 *b*.

reste, dans le même volume, deux autres cas analogues de ces singulières inscriptions en langue vulgaire, et ce qu'il faut faire remarquer, c'est que ces deux dernières ne sont pas en toscan plus ou moins pur, comme les précédentes, mais qu'elles sont écrites dans la langue mélangée d'espagnol que s'étaient créée, dans presque tous les pays européens, les Juifs d'Espagne réfugiés, et qui s'est si longtemps maintenue et se maintient même parfois encore.

En effet, un fragment d'adresse de lettre qui se trouve au dos d'un sermon sur la section *Vaethanan* porte :

Muy Mag^os^ Is^res^ mios oss^mos^ [1]
(Muy magistros illustres mios osservandissimos),

amalgame étrange d'espagnol et d'italien, et un peu plus loin, au dos d'une dissertation sur un texte du Cantique des Cantiques, on trouve ces mots, du même idiome, d'une écriture remarquablement belle et qui ne se retrouve pas ailleurs :

Al muy mag^co^ Sig^r^. Giorgi' de
Quadros mi sign^r^.
En Marcilla [2].

Je suppose que ce George de Quadros de Marseille, probablement juif malgré son prénom, était un des correspondants d'Azubi et que, demandant à celui-ci une consultation théologique ou exégétique sur un point qui lui avait été soumis à lui-même, il lui aura envoyé la lettre originale qu'il avait reçue.

1647. — Tout ce qui se rapporte à l'année 1647, qui est la dernière dont nous puissions parler, se trouve concentré dans un assez petit nombre de pages de notre troisième tome ; ce ne sont d'ailleurs que des commémorations, faites à divers anniversaires, des défunts Mocatta [3], Manurro [4] et Valansi [5]. Mais l'intitulé d'un autre de ses discours soulève l'importante question que voici :

[1] *Ibid.*, III, 198 *b*.

[2] *Ibid.*, III, 228.

[3] בתשלום ל' לחרמ' מוקאטה נ"ע יו' טבת הת"ד. *Ibid.*, III, 182. — בתשלום השנה לחרנ' מוקאטה יד' תשרי הת"ח. *Ibid.*, 170. Ce dernier Mocatta ne peut nécessairement pas être le même que le premier. Il faudrait onze mois de distance entre les deux discours et ici, supposant même 5408 embolismique, on n'en trouve pas tout à fait dix. A moins toutefois qu'il ait été d'usage alors de considérer comme תשל' הש', la fin du onzième mois depuis le décès, comme nous faisons actuellement pour le temps de l'*Ebel*.

[4] *Ibid.*, 172. בתשלום הנכ' יעקב מאנוררו נ"ע

[5] *Ibid.*, 177. בתשלום החדש להרמ' ואלאנשי נ"ע

Etant donné qu'Azubi a écrit en marge du *derousch* :

« Pour la fin des sept jours de deuil de l'honoré Cordoveiro — » que son souvenir soit béni — dans la sainte communauté de Flo- » rence, en 5407 [1] », on est contraint de se demander si, cette année-là, il n'était venu que temporairement dans la ville des Médicis, ou bien si, depuis un certain temps déjà, il avait passé du rabbinat de Livourne à celui de Florence.

La solution de ce problème, par l'énoncé duquel je termine cette trop longue notice, sera peut-être donnée par l'enquête dont M. le rabbin Elie Benamozegh a la bonté de s'occuper pour moi à Livourne, au moment même où j'écris ces lignes. J'en ferai connaître les résultats dans un appendice spécial, si toutefois elle en produit sur ce point particulier (comme sur les derniers événements de l'existence et sur l'époque de la mort de Rabbi Schelomoh, qui restent pour nous, jusqu'ici, lettre absolument close), et s'ils me parviennent à temps.

Peut-être aussi cette solution dépend-elle de l'étude méthodique et page à page de mes manuscrits, qui est réservée, je l'ai dit, à un plus habile que moi, ayant par surcroît la libre et entière disposition de son temps.

JULES DUKAS.

P. S. A peine venais-je de signer ce qui précède que je recevais de M. Benamozegh une longue et très intéressante lettre, donnant à ma demande d'informations toute la satisfaction possible. Si je ne la publie pas tout entière avec les précieux détails qu'elle contient sur l'organisation de l'ancienne communauté de Livourne, sur ses Archives embrassant tout le XVII[e] siècle et au delà, et sur les fâcheuses lacunes qu'elles présentent au point de vue de notre sujet, c'est bien de dessein formé. En effet, le respectable successeur de notre « correspondant de Peiresc » me dit vouloir continuer ses investigations, en les poussant même jusqu'à Pise, où il pense que les registres manquant à Livourne pourraient bien se trouver; et alors je suis d'avis qu'il vaut mieux lui réserver tous ses éléments, ceux qu'il possède déjà et dont il a bien voulu me faire part, ceux qu'il trouvera dans la suite, je l'espère ardemment, et ceux que lui fourniront divers passages de ma notice qu'il ne connaît pas encore, afin qu'il coordonne le tout en un tra-

[1] *Ibid.*, III, 174. בשלום הד' להרמ' קירדוויירו ז"ל בק"ק פירינצה הת"ו

vail distinct, qui sera ainsi bien mieux goûté du public spécial à qui nous nous adressons lui et moi.

Mais trois de ses indications ont obligatoirement leur place ici :

1° Jehuda Rozèlyo, l'un des prédécesseurs d'Azubi dont il est parlé plus haut, était originaire de Fez. Un de ses parents, venu également de la même ville, « Isaac de Yeuda Rozeglio (*sic*) », est inscrit au registre des naturalisations, c'est-à-dire des admissions au nombre des Juifs de Livourne, que le Conseil des notables, le *Maamad* des *Parnassim*, avait reçu des grands ducs de Toscane le pouvoir de concéder, à la date du 1er janvier 1616; et notre Jehuda y figure sous la désignation « Jehuda d'Abraham Roselho », à la date du 2 juillet 1619.

2° Salomon Azubi ne crut pas devoir apparemment se faire décerner la même prérogative. Le registre, compulsé avec le plus grand soin, ne contient pas son nom.

Sur le registre des décès, M. Benamozegh a trouvé inscrit, parmi les noms des Israélites de la ville qui sont morts le 4 septembre 1645, celui d'un « Salom Asaubi ». Quand même cette orthographe insolite et l'omission de tout titre honorifique à la suite du nom ne feraient pas naître des doutes sérieux sur l'affirmation que cette mention pourrait se rapporter à notre auteur, l'impossibilité absolue du fait est surabondamment démontrée par les divers documents portant des dates postérieures à 1645, et émanant certainement de lui, que nous avons mis au jour. Des événements des dernières années de sa vie, de la date de sa mort, il faut donc continuer à dire, comme de beaucoup d'autres choses de l'histoire : le nuage qui les couvre n'est toujours pas dissipé, *stat umbra*.

3° Par une remarquable coïncidence, le jour même de la mort de ce quasi-homonyme, 4 septembre 1645, la naturalisation fut octroyée, ainsi que M. Benamozegh l'a constaté sur le registre *ad hoc*, à « Joseph de Jeuda Asubi de Sophie ». — On voit que cette fois le nom est correctement orthographié. — Nous avons prouvé plus haut, sans réplique, je crois, que ce Joseph, auquel le *Báyit Néemán* doit la lumière, n'est autre que le propre frère de notre Rabbi Schelomoh ; seulement, c'est peut-être à tort que nous l'avons supposé établi à Venise, vingt-quatre ans auparavant.

J. D.

(*La fin au prochain numéro.*)

DOCUMENTS

POUR SERVIR A L'HISTOIRE DES JUIFS EN ANGLETERRE

Le Comité des Publications de la Société, à la suite d'une communication verbale que j'ai faite, dans une de ses séances, a bien voulu me demander de lui rédiger une note sur les documents relatifs à l'histoire des Juifs d'Angleterre que j'avais vus récemment dans les dépôts publics de ce pays et qui concernent la fin du XII^e^ siècle et tout le XIII^e^ [1]. Voici cette note :

Les documents en question, quoique connus de quelques historiens, n'ont pas encore été mis suffisamment à profit par eux ni dans l'*Anglia Judaica*, de Tovey (Oxford, 1738, in-4°), ni dans l'ouvrage analogue d'Elijah Blunt, datant d'une cinquantaine d'années, ni enfin dans les deux ouvrages de Margoliouth intitulés *The history of the Jews in England* et *Vestiges of the Jews in East Anglia*.

Voici l'état des pièces dont nous parlons :

A. Au British Museum, deux pièces, n^os^ 1250 et 1251 des *Additional Mss*. Ce sont des contrats, שטר [2], en hébreu et en latin. Le n° 1250 est de l'an 1182. M. Davis, dans le *Jewish World* du 14 août 1874, a publié le n° 1250, suivi peu après du n° 1251, ainsi que deux autres pièces tirées de la série B (ci-après). Elles sont en hébreu seulement ; l'une, sans date, est à classer, selon le personnage principal, de 1223 à 1248 ; l'autre est datée de 1252. Peu de

[1] Il s'agit, tour à tour, des villes de Londres, Lincoln, Gloucester, York, Oxford, Kent et Norwich. On pourrait entreprendre pour ces textes un travail parallèle à celui que M. Isid. Loeb a publié, sur des comptes de Vesoul, sous le titre de « Deux livres de commerce du commencement du XIV^e^ siècle », dans cette *Revue*, t. VIII, pp. 161-196 ; t. IX, p. 21-50 et pp. 187-214. Ces textes ne présentent pas les mêmes difficultés de lecture, ni par conséquent le même intérêt paléographique que ceux de Vesoul, mais, par leur grand nombre, ils sont aussi importants pour l'histoire.

[2] Mot latinisé, dans les vieux Inventaires, en *Starra*, et modernisé en *Stars*.

temps auparavant il avait donné, dans le même recueil, un petit texte analogue [1].

B. Le *Public Record Office*, ou dépôt des Archives anglaises, qui a centralisé toutes les Chartes (rolls) provenant de la Tour de Londres et d'autres chancelleries de ce genre, possède : 1° 36 rouleaux latins, dont les uns comprennent parfois plusieurs rôles sur une même pièce ; 2° 13 contrats en hébreu. Les textes latins sont les suivants (nous en donnons le libellé inscrit à l'extérieur de chaque rouleau) :

1. Jews Roll, Henry III (sans indication d'année).
2. Rotulus Christianorum pro Judeis, et Tallagium Judeorum de IV mille marcis. Rotulus Judeorum et aliorum (?), 10 Henr. III (= 1225).
3. Rotulus Judeorum de termino sancti Hillarii et Pascæ, 17 Henr. III (= 1233).
4. Arrentacio Judeorum Anglie, etc., 44 Henr. III (= 1259).
5. Recepta de Tallagio Judeorum quinque mille marca, an. 56, 57 Henr. III et 1 Edw. I, et brevia persoluta de eodem Tallagio (= 1270-1271 et 1272).
6. Recepta de Tallagio Judeorum, etc., s. Michælis ; 2, incipiente 3 Edw. I (= 1273-1274).
7. Recepta Tallagii Judeorum, Pasca 3 Edw. I (= 1274).
8. Recepta Tallagii Judeorum Anglie, s. Michælis 2 incipiente 3 Edw. I (= 1273-4).
9. Recepta Tallagii Judeorum tocius Anglie de mille libris. Michælis 4 Edw. I = 1274).
10-11. Recepta Tallagii Judeorum 25 mille marc., Michælis 4 incipiente 5 Edw. I (= 1275-6).
12. Rotulus recepte de amerciamentis et perquisitis Judeorum Hilarii, 5 Edw. I (= 1276).
13. Rotulus recepte de amerciamentis et perquisitis apud Salpiam (?), Michælis 5 incipiente 6 Edw. I (= 1276-7).
14. Rotulus recepte de amerciamentis Judeorum, 6 Edw. I (= 1277).
15. Rotulus recepte de amerciamentis et perquisitis Judeorum, Pasca 7 Edw. I (= 1278).
16. Recepta Judeorum, Michælis 9 Edw. I (= 1279).
17. Rotulus recepte de amerciamentis Judeorum, Michælis 9 Edw. I (1279).
18. Rotulus recepte de amerciamentis et perquisitis Judaisme (*sic*), Michælis 9, incipiente 10 Edw. I (= 1280-1).
19. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Michælis 13 Edw. I (= 1284).

[1] Non daté, mais très probablement de l'an 1213, sous le règne de Jean-sans-Terre.

20. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Michælis 14 incipiente 15 Edw. I (= 1285-6).
21. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Michælis 15 incipiente 16 Edw. I (= 1286-7).
22. Rotulus de placitis et amerciamentis Judeorum, Pasca 16 Edw. I (= 1287).
23. Rotulus de placitis et amerciamentis Judeorum, Michælis 17 incipiente 18 Edw. I (= 1288-9).
24. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum de 1° Pascæ a° 18 Edw. I (= 1289), in adventu magistri Willelmi de Marchia ad officium thesaurarum.
25. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Michælis 19 incipiente 20 Edw. I (= 1290-1).
26. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, incipiente 20 Edw. I (= 1290-1).
27. Recepta de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Pasca 20 Edw. I (1291).
28. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Pasca 21 Edw. I (1292).
29. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Michælis 21 finiente Edw. I (1293).
30. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Michælis 22 Edw. I (1293).
31. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Michælis 22 Edw. I.
32. Rotulus de perquisitis et amerciamentis Judeorum, Pasca 22 finiente Edw. I.
33. Rotulus recepte et amerciamentis Judeorum, Pasca 23 Edw. I (= 1294).
34. Rotulus recepte et amerciamentis Judeorum, Pasca 23 Edw I.
35. Rotulus recepte et amerciamentis Judeorum, (S.-A.), Edw. I.
36. Rotulus recepte et amerciamentis Judeorum, Pasca 14 John (= 1213).

Ce dernier numéro forme, sur les registres du *Record Office*, un supplément à titre de document trouvé après les autres (ou déplacé par mégarde). C'est une des rares pièces appartenant au règne de Jean-sans-Terre qui soit restée inédite. Les « Rotuli de *liberate* ac de *misis* et *praestitis*, regnante Johanne, cura T. Duffus Hardy » (Londini, 1844, in-4°), comprennent les années 2, 3 et 5 de ce règne, puis les ans 11 et 12 seulement.

Les numéros que nous venons d'énumérer sont réunis dans le Record-office, par *Bundles*, les n^os^ 1 à 5 forment le *bundle* 11 (de la série totale), les n^os^ 6 à 13 le *bundle* 12 ; les n^os^ 14 à 24 le *bundle* 13 ; enfin les n^os^ 25 à 35 le *bundle* 14 ; le n° 36 est à part.

Une caricature à la plume, probablement unique en son genre,

se trouve au frontispice du n° 3 de la présente liste. Le fac-simile en a été publié en tête du t. I de l'ouvrage « *History of crime in England,* by Luke Owen Pike, of the Public Record Office » (Londres, 1873, 2 vol. in-8°). Le dessin en question est accompagné de la légende suivante : « Isaac the great jew of Norwich and chief creditor of the Abbot and Monks of Westminster ; Mosse Mokke a Jew [1], who was hanged for *clipping* the coin ; Avegay, a jewess who practised usury, with devil in attendance ».

Les treize contrats hébreux se décomposent comme suit :

Miscellanea. Exchequer Queen's Remembrancer, n° 557/6 ; cinq documents.

Miscellanea. Chapter house. County Bas, London et Middlesex, n° 14, 5 documents. Bonds to Jews. Exchequer, Treasury of the receip (en 1 boîte), 3 documents.

Ces pièces n'ont pas d'intérêt paléographique, étant toutes d'une écriture presque uniforme, probablement du même scribe ou copiste, en petits caractères carrés. Le dernier dossier (dans une boîte) date de Henri III ; les deux précédents sont d'Edouard Ier.

C. A Westminster-Abbey, qui a été, au XIIIe siècle et sans doute à partir du règne de Richard-Cœur-de-Lion, le siège de la juridiction des Juifs, se trouvent conservés 150 à 200 contrats hébreux ; ils ont été presque tous copiés par M. Davis. La présence de ces pièces dans cette abbaye s'explique par ce fait qu'elle seule n'a pas été englobée dans la centralisation effectuée il y a trente ou quarante ans au profit du Record-Office ; elle a gardé sa Bibliothèque et ses archives.

Il y a deux conclusions importantes à tirer de ces textes : 1° malgré l'exil des Juifs anglais en 1290, on voit qu'ils se trouvaient encore à Londres en 1294, et peut-être encore plus tard ; 2° dans ces nombreux textes conservés en hébreu, les noms propres, les surnoms, les désignations de qualités et professions, les sommes énoncées, les objets mis en gage, offrent une réunion considérable d'éléments qui peuvent être utilisés pour la philologie romane et sont dignes d'être relevés et classés.

Moïse Schwab.

[1] Revêtu du chapeau juif pointu, sans rouelle.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e ET 3e TRIMESTRES 1885.

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la recension, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

אגרת פתוחה Ein offener Brief an die Theologen und Gelehrten über die Herausgabe des echten kurzen Talmud, von M. L. Rodkinssohn, Herausgeber des Hakol (die Stimme), in Wien. Presbourg, impr. Löwy et Alkalay, in-8° de 16 p.

La publication du דבר על אידות התלמוד de M. Friedmann, dont nous avons parlé dans l'avant-dernier numéro (l'auteur est M. Friedmann, qui l'a dédié à M. Weiss; nous avons interverti les noms par erreur), a été un trait de lumière pour M. Rodkinssohn. M. Fr. a cru pouvoir distinguer, dans certains passages talmudiques, des couches ou alluvions d'époques différentes. M. Rod. se jette sur cette idée comme sur une proie, et d'une hypothèse ingénieuse, en partie vraie, mais qui demande à être maniée finement, et qui peut, dans l'application, soulever des milliers de petits problèmes délicats et d'une solution difficile, il fait immédiatement une machine industrielle destinée à fabriquer des textes à la grosse. Puisqu'il veut bien consulter le public, nous disons franchement que ce projet d'aller publier, sur le modèle de l'article de M. Fr., le Talmud original nous paraît très malheureux, et que nous ne saurions approuver en aucune façon, ni cette publication qui, dans l'état actuel des études, ne peut avoir aucune valeur scientifique, ni cette hâte à s'emparer, pour l'exploiter, d'une idée à peine éclose et qui a besoin d'être examinée avec plus de maturité.

Le 2e fascicule vient de paraître sous le titre de « Zweiter offener Brief, etc. », même lieu, même impr., in-8° de 16 p.

ס' אלפסי זיטא Abrégé des halakhot du Alfassi avec additions de décisions plus modernes, par Menahem Azaria de Fano, publié pour la première

fois d'après un ms. autographe (?) et annoté par Nahman Natan Coroncl. Jérusalem, impr. Abrah. Moïse Luncz, 5645 (1885), in-4° de 22 ff.

Cette publication contient le Petit Alfassi sur le traité de Berakhot et sur les petites halakhot. Nous n'avons pas examiné l'ouvrage d'assez près pour savoir si, contrairement à ce que nous croyons, il présente un véritable intérêt.

הגיון בכנור Dichtungen von Joachim Jacob Unger, zweite vielfach vermehrte Auflage. Iglau, libr. Anton Bayer. in-8° de 175 p.

Ces poésies hébraïques ont au moins le mérite d'être originales et non une traduction sans vie. Le style en est fort agréable.

יגל יעקב Recueil de poésies liturgiques, dont une partie est extraite du *Zemirot Israel* et une partie composée par l'auteur ou recueillie par lui à Constantinople, par Jacob הר בורלא. Jérusalem, impr. Zuckermann, 5645 (1885) ; in-12 de (4)-100 ff.

Le Zemirot Israel auquel il est fait allusion dans le titre est celui d'Israel Nadjera. Le recueil se divise en trois parties : 1. Baccaschot ; 2. Pizmonim ; 3. trois pièces en judéo-espagnol. Les noms des auteurs sont le plus souvent indiqués par le prénom seul. Nous ne pouvons distinguer, dans le recueil, ce qui est inédit ou moderne de ce qui est ancien ou même déjà imprimé, ce serait un long travail que l'éditeur, M. Bourla, aurait dû épargner au lecteur. Les morceaux sont tantôt en hébreu ou en chaldéen, tantôt en hébreu seul ou mêlé d'espagnol ou alternant avec l'espagnol, tantôt en espagnol. Quelques-uns de ces morceaux se chantent à Constantinople à titre de *Zemirot*, dans les familles, entre autres le second morceau de la 3e partie. Cette partie comprend les trois morceaux suivants : Cantiga di castigerio (complainte sur Israël) ; Cuuplas di Purim (couplets de Purim, interminables) ; Ketuba de la hija de Haman harascha (vulgaire bouffonnerie). — Voir Hebr. Bibliogr., 1878, p. 74.

ס' רמלט נפשר Dissertations sur divers principes religieux et diverses pratiques religieuses (crainte de Dieu, charité, prière, tefillin, talit, etc.), par Abraham Hamui. Calcutta, impr. Elie Moïse David Cohen, 5644 (1884), in-8° de (8)-119-(1) ff.

מדרש תנחומא Midrasch Tanhuma, ein agadischer Commentar zum Pentateuch, von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba, zum ersten Male nach Handschriften aus den Bibliotheken zu Oxford, Rom, Parma und München herausgegeben, kritisch bearbeitet, commentirt und mit einer ausführlichen Einleituug versehen, von Salomon Buber, in Lemberg. Wilna, impr. et libr. veuve et frères Romm ; 6 tomes en 3 vol. in-8°.

Un de nos collaborateurs appréciera cet ouvrage dans notre prochain numéro, nous nous bornons donc à en annoncer la publication, et à féliciter M. Buber d'avoir enrichi la littérature hébraïque d'un ouvrage de cette importance (ce Tanhuma n'est pas le Tanhuma imprimé), et de l'avoir pourvu d'une introduction (212 pages) qui a obtenu les suffrages de tous les savants.

ס' מנחם אבלים Opinions talmudiques et rabbiniques sur les pratiques religieuses concernant le deuil, par Menahem ben Siméon Mordekhaï. Smyrne, impr. Ben Sion Benjamin Roditi, an 5640 (1880), in-4° de (2)-84 ff.

מסע באירופא Voyage en Europe, contenant une revue particulière et générale de la situation des Juifs en Europe, notes de voyage dans la Russie

du Sud, la Bessarabie, la Podolie, la Volhynie, la Pologne, la Lithuanie, Zamot, la Courlande, l'Estonie, la Finlande, la Russie centrale, le Caucase, l'Allemagne et les pays du Rhin, la Grande-Bretagne, la France, la Belgique, l'Autriche-Hongrie, la Roumanie, la Turquie d'Europe; et, à la fin, un chapitre sur la colonisation en Terre-Sainte, par E. Deinard. Presbourg, impr. Löwy et Alkalay; Saint-Pétersbourg, 5645 (1885); in-8°; la 10e feuille est imprimée, nous ne savons si la suite a été imprimée. L'ouvrage porte encore le titre allemand : Reise durch Europa.

Le titre de cet ouvrage est plein de promesses, mais elles sont un peu trompeuses. M. D. voyage vite, au moins dans son livre, il n'a pas le temps ni de voir beaucoup ni de bien voir. Il a publié autrefois une relation très intéressante d'un voyage en Crimée, mais déjà son voyage sur les côtes de la Palestine et de la Syrie (il en a été question dans la *Revue*) était fort superficiel, celui-ci ne l'est pas moins. M. D. n'a recueilli nulle part de notes précises et des matériaux de quelque valeur sur la situation des Israélites, il s'en tient à des généralités déjà plus ou moins connues, ou à des détails et des personnalités peu dignes d'attention. Cependant on trouvera à glaner dans la partie de sa relation qui traite de la Russie. Le chapitre consacré aux colonies agricoles juives du sud (gouvernement de Cherson et d'Ekaterinoslaw) pourrait être plus nourri de faits, mais, tel qu'il est, il contient des renseignements utiles. Nous avons été surtout heureux de voir l'appréciation de l'auteur sur l'agitation qui s'est produite en Russie, après les persécutions de ces dernières années, en faveur de l'établissement de colonies agricoles en Palestine. M. D. a mille fois raison de dire que ce mouvement n'aboutira à rien et qu'il est déraisonnable d'aller chercher au dehors ce qu'on peut trouver dans son propre pays. Les agriculteurs juifs du sud de la Russie (M. D. estime qu'il y en a plus de 50,000 sont dans une situation prospère, ils vivent honnêtement et souvent avec aisance du travail de leurs mains, c'est donc en Russie même qu'il faut et qu'on peut utilement aider au développement de l'agriculture parmi les Juifs. M. D. n'est pas content des Juifs de Saint-Petersbourg, ni de la société « Hascala », ce sont des affaires de famille auxquelles nous ne pouvons nous mêler ni même nous intéresser. En Allemagne et en France, M. D. a recueilli des impressions par trop naïves. Les chapitres consacrés à ces pays sont uniquement remplis de commérages puérils et ridicules.

ס' בשבועת ישועות First volume by Rabbi J. B. Lempert of Jerusalem. A speech on the subject of the delivery of Israel in the present times, delivered... at Jerusalem on the 15. of iyar 5645 occasional of the visit of Rev. Dr Herman N. Adler... and Mr. K. W. Wissotzky, of Moscau... Jérusalem, impr. Zuckermann, 5645 (1885); in-8° de 38 ff., plus deux titres et une introduction, 3 ff. non chiffrés.

Cette homélie est divisée en huit points, dont le sujet n'a qu'un rapport très éloigné avec le sujet à traiter et qui eux-mêmes contiennent tout autre chose que ce que leur titre paraît indiquer. Au fond, ce sont de petites dissertations pseudo-scientifiques que l'auteur fait entrer pêle-mêle et de force dans le cadre qu'il a choisi.

משלי קרילאוו Fables de Krilof traduites du russe en vers hébreux par Méir Zeêb Singer et publiées par Isaac Goldmann. 2e partie. Varsovie, impr. I. Goldmann, in-8° de 236 p.

On pouvait peut-être employer son temps à une œuvre plus utile que la publication de ce recueil.

ס' רב פעלים **Rab Poalim**, d'Isaac ben Abraham ibn Latif, publié pour

la première fois par Samuel Schönblum avec un commentaire de l'éditeur, plus deux lettres de Moïse, fils d'Isaac ibn Latif, et cinq dissertations de l'éditeur. Lemberg, impr. Anna Wajdowicz, in-8° de XV p. + 64 ff. + XIII + (3) p.

L'ouvrage d'Isaac ibn Latif est un livre de philosophie cabbalistique qui échappe à l'analyse. Il y est question des corps, de l'âme, du cœur, de l'intelligence, des sphères, de l'air, du feu, des figures de géométrie, et de cent autres sujets qui n'ont aucun lien entre eux. Le commentaire de M. Schönblum nous paraît souvent prolixe, superflu et plus ou moins étranger au sujet. Comparé aux ouvrages de cabbale postérieure, le livre d'Ibn Latif, écrit sans doute au commencement du XIII^e^ siècle, est relativement clair et facile à comprendre. Dans la préface, M. Schönblum donne une bonne bio-bibliographie de l'auteur et un morceau inédit, très intéressant, du Sêfer Haccabala d'Abraham ibn Daud sur l'histoire des Juifs de Narbonne et l'origine de la famille de R. Makhir, de cette ville. Les deux lettres du fils de l'auteur nous montrent qu'il (le fils) était instituteur, très pauvre, et qu'il avait 6 enfants, 3 garçons et 3 filles (dans une des lettres, 4 enfants, dont 1 fille) et que, occupé d'élever les enfants des autres pour des honoraires insignifiants, il avait besoin d'être secouru pour faire instruire ses propres fils. Les cinq dissertations de M. Schönblum ont pour sujet : l'âme et ses facultés, la signification des sacrifices, les dix commandements (ils ne sont pas toute la Loi), la prophétie, la paix entre les hommes. A la suite vient encore une petite dissertation sur des sujets divers. Ces six chapitres sont faits à la manière homilétique et midraschique et pleins de bonnes intentions.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5646,... administratif, littéraire, biographique, anecdotique et religieux... 2^e^ année, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives israélites (1885), in-12 de 116 pages.

Il n'est pas facile de faire un annuaire administratif israélite ayant, même pour le Judaïsme français, qui n'est pourtant pas bien nombreux, toute l'exactitude à laquelle doit tendre une publication de ce genre. Nous croyons que M. Pr. a fait des efforts très sérieux et tout à fait méritoires pour obtenir, sur ce point, une plus grande rigueur, et s'il n'y est pas toujours parvenu, la faute en est probablement plutôt à ses correspondants qu'à lui. Il faut lui tenir grand compte des progrès déjà accomplis et l'on peut espérer qu'il parviendra, pour les années suivantes, à diminuer autant que possible le nombre des erreurs, des renseignements périmés, des malentendus. Pour que ces renseignements fussent présentés avec toute leur valeur scientifique, il faudrait que l'éditeur voulût bien indiquer leur provenance et la date à laquelle ils ont été obtenus. L'annuaire de M. Pr. mérite encore d'être mentionné ici à cause des travaux littéraires qu'il contient. La Revue de l'année israélite est un peu sommaire et pourrait gagner en étendue et en précision. Dans la statistique de la population israélite de France, il y a des erreurs graves, quoique les chiffres soient fournis par les Consistoires. Les autres articles de l'annuaire sont : un baron juif français au XVIII^e^ siècle, Liefmann Calmer, par Isidore Loeb; le pédicure de Napoléon I^er^ (cela est-il bien authentique ?); Antonio Enriquez Gomez (dramatiste espagnol du XVII^e^ siècle, d'origine juive), par Ernest David; les israélites de Thionville, par Abraham Cahen.

Anuar pentru Israeliti, cun un supliment calendaristic, pe anul 5646 (1885-1886). Anul al VIII; sub redactiunea lui M. Schwarzfeld. Bucharest, impr. Stefan Mihalescu, in-8° de IX-170 p.

Cet Annuaire fait grand honneur au rédacteur en chef et à ses collaborateurs; c'est une très bonne publication, utile aux israélites roumains, à

qui il fait connaître leur histoire et donne l'exemple de travaux scientifiques exécutés avec précision et méthode; utile aussi aux étrangers, pour les notices historiques et scientifiques qui s'y trouvent. L'année VIII contient les articles suivants : E. Schwarzfeld, Histoire des communautés juives de la Moldavie au XVIII^e^ siècle (rabbins, juges, sociétés, bienfaisance, serments, impôts, professions, culture intellectuelle, hassidim, sabbatariens). — M. Gaster : Histoire (populaire) de la littérature hébraïque (époque biblique, époque talmudique, époque philosophique ou rationaliste, époque mystique, époque moderne). Revue très complète, pour l'objet auquel elle est destinée. — M. Schwarzfeld, Revue de l'histoire des Juifs en Roumanie pendant l'année 1884 (avec détails très nombreux et très précis). — M. Schwarzfeld, Sur la part prise par deux Juifs (Davicion Bally et Constantin Daniel Rosenthal) à la révolution de 1848.

Benamozegh (Elie). Israël et Humanité. Démonstration du cosmopolitisme dans les dogmes, les lois, le culte, la vocation, l'histoire et l'idéal de l'Hébraïsme. Introduction. Livourne, chez l'auteur, in-8° de II-75 p.

Le savant auteur veut prouver que l'ancienne religion hébraïque n'était pas destinée aux seuls Hébreux, mais avait le caractère d'une religion universelle. Il se propose d'établir cette thèse par l'idée que se fait le judaïsme de Dieu, de l'homme et de l'humanité; par le caractère de la Loi juive et des pratiques religieuses; enfin par l'idée que se faisaient les Hébreux de leurs rapports avec les autres peuples. En traitant ces sujets, M. Ben. fera sûrement des observations et des découvertes intéressantes.

Brausch (Gottlob). Moralische Betrachtungen über jeden der 54 Wochenabschnitte des Pentateuch, nebst einem Anhang verschiedener Erklärungen und Midraschim, durchweg in kunstlosem Reim... Breslau, chez l'auteur, 1884, in-8° de VI-192 p.

Carnevali (Luigi). Il Ghetto di Mantova, con appendice sui medici ebrei. Mantoue, impr. Mondovi, 1881, in-8° de 55 p.

Quoique nous ayons déjà annoncé cet ouvrage dans notre précédente Revue bibliographique, nous y revenons aujourd'hui pour l'analyser. Il fait suite à une précédente publication de M. Carnevali, intitulée Gli Israeliti a Mantova, Cenni storici (Mantoue, 1878). Les faits racontés dans cette brochure, avec textes à l'appui, sont : 1° ordre du 28 avril 1543, du duc Guillaume de Gonzague, défendant aux Juifs, pour éviter leur contact avec les chrétiens, de prendre à ferme ou louer aucun immeuble; 2° du même, 28 avril 1577 : ordre à tout juif de porter deux signes très apparents, larges d'un doigt, de couleur jaune, l'un sur la poitrine, l'autre sur le chapeau; 3° le 22 avril 1600, à Mantoue, fut brûlée vive une juive nommée Jonadith Franchetta, pour avoir *magliato* beaucoup de personnes et spécialement une religieuse de l'ordre de Saint-Vincent qui, de juive, s'était faite chrétienne; 4° le mercredi 7 avril 1602, vint à Mantoue un franciscain nommé Bartolomeo Cambi, de Solutivo, qui était populaire pour sa dévotion et les miracles qu'on lui attribuait. Le samedi suivant, fête de Saint-Laurent, il fit, sous la grande porte de la cathédrale, entre les deux lions qui soutiennent la colonne de marbre de cette porte, devant une foule immense entassée sur la place et dans les maisons qui l'entourent, en présence du duc Vincent de Gonzague, un sermon où il fut beaucoup question des Juifs, qui sont les ennemis des chrétiens et de Jésus, et où il engagea le duc à enfermer les Juifs dans un ghetto. On prétendit que, le soir, les Juifs auraient parodié la scène dans leur synagogue; de là, une agitation extraordinaire dans la ville, beaucoup de Juifs furent emprisonnés le dimanche, et le mardi matin on vit sept cadavres de Juifs attachés à la Fourche (poteau?), qu'un boucher, sur l'ordre du prince, avait tués comme des

porcs. Les sept victimes s'appelaient Giacobbe Sacerdoti, Salomon de Meli, Salomon Furlani, Lucio Soave, Giuseppe de Nati, Moisè de Fano, fils de Lazzaro, et Raffaelo Franciosi; le 13 août, le duc bannit leurs familles; plus tard, il se brouilla avec le moine franciscain, qui fut finalement traité d'imposteur et d'instrument de Satan; 5° le 7 novembre 1602, le duc ordonne que dans le délai d'un an les Juifs vendront à des chrétiens tous les immeubles qu'ils possèdent (et qu'ils ne pourront plus en posséder à l'avenir); 6° A Rome on trouvait que les Juifs étaient trop bien traités à Mantoue, et le cardinal Aldobrandini, neveu du pape, disait (p. 28) à l'ambassadeur ducal qu'on espérait bien que le duc restreindrait et refrénerait cette « canaille ». Le 25 mai 1610, le duc, après de longues hésitations, décida de renfermer dans un ghetto, comme celui de Rome, les Juifs de Mantoue, qui avaient été jusque-là groupés dans un quartier ouvert et au milieu duquel demeuraient des chrétiens. Le 11 novembre suivant, il fut ordonné que les chrétiens propriétaires de maisons dans le futur ghetto seraient obligés de les abandonner et de les louer à des Juifs à un prix fixé par une commission. Enfin, le 24 février 1612, après la mort du duc Vincent, son fils Francesco fit le règlement définitif du ghetto, en 19 articles, et qui est resté en vigueur jusqu'en 1798. Dans l'appendice, M. C. donne les noms de médecins juifs de Mantoue qu'il a trouvés inscrits dans l'Album des médecins existant aux Archives de la ville où, en vertu d'un ordre du 31 janvier 1602, on inscrivait les médecins juifs qui avaient la permission de traiter les malades chrétiens. Ces noms sont : Habraam de Castro Sermeti, 1556; David de Portaleonis, in Civitate et dominio; Gabriel fils de (F. signifie filius) feu Maître David de Sacana, 22 mai 1556; Habram fils de David de Portaleonis, 1566; Lucido fils de feu Salomon de Portaleonis, 30 oct. 1598; David Portaleonis, 15 déc. 1599, peut exercer dans la ville et dans le domaine de Mantoue et de Montferrat; Samuel Bonamin, nov. 1637; Guglielmo Portaleonis admis le 19 déc. 1639; Joseph Benedict Cases, admis le 17 janvier 1676; Joseph Cases, 9 juin 1765; Lazarus Salomon Italia, 19 juin 1768. Un médecin juif nommé Jacob Gambaran est mentionné dans une pièce de 1576.

CASTELLI (David). La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico. Florence, 1884.

L'auteur, professeur d'hébreu à l'Institut des Etudes supérieures à Florence, s'est proposé de faire connaître aux Italiens les derniers résultats de la critique biblique, où les pays latins, plus occupés de l'antiquité grecque et romaine, sont encore si peu avancés. M. Castelli, dans un ouvrage antérieur, intitulé la Profezia nella Bibbia, a déjà exposé avec clarté et discernement les théories relatives à l'ordre chronologique des prophètes. La question est bien plus embrouillée encore pour le Pentateuque, c'est un vrai chaos; M. Castelli a réussi à y mettre de l'ordre, et à mettre ces questions à la portée de tout le monde. C'est le grand mérite de tous ses ouvrages d'avoir condensé en quelques pages ce que d'autres ont dit en un volume. Et ce n'est pas chose facile, quand on veut être consciencieux comme M. Castelli l'est partout. Le premier chapitre de notre ouvrage est tout à fait original et ne manque pas d'intérêt, c'est l'histoire du Pentateuque d'après la tradition talmudique. Cette partie, ordinairement négligée par les critiques, a au moins une valeur historique, car, en somme, ce sont les rabbins qui ont été les dépositaires de l'Ecriture sainte avant qu'elle ait passé entre les mains des pères de l'Eglise. Les deux chapitres suivants contiennent les arguments par lesquels l'école prouve que le Pentateuque ne peut être l'ouvrage d'un seul auteur. Les autres chapitres s'occupent de l'analyse du Décalogue, de différents lois, prescriptions et rites dans les rédactions variées qu'on en trouve dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Un chapitre à part est consacré au Deutéronome. La comparaison entre les lois qu'on trouve dans Ezéchiel et celles

du code dit sacerdotal fait le sujet du dernier chapitre, qui forme le quart de cet ouvrage intéressant. M. Cast. conclut, avec la plupart des critiques actuels, que le code sacerdotal est postérieur à Ezéchiel. Dans ce chapitre M. Castelli a également mis à contribution les livres talmudiques, pour étudier la différence entre les lois telles qu'Ezéchiel les a connues et celles du code sacerdotal telles que les rabbins les ont comprises. Car déjà parmi les rabbins on a reconnu la contradiction qu'il y a entre le prophète de l'exil et le Pentateuque concernant un grand nombre de prescriptions rituelles. Aussi les docteurs de la Mischna et d'autres livres talmudiques se montrent-ils beaucoup plus tolérants à ce sujet que ne l'est aujourd'hui l'orthodoxie, catholique ou juive. Nous signalons à M. Castelli l'ingénieux travail de M. Hoffmann, professeur à l'école rabbinique orthodoxe de Berlin, dans lequel l'auteur veut prouver qu'Ezéchiel connaissait le code sacerdotal. L'index de la fin facilitera encore l'usage du livre; nous aurions souhaité de voir au commencement une liste bibliographique des nombreux ouvrages dont M. Castelli a fait usage. — A. N.

Charleville, grand rabbin (à Versailles). L'Enfer et le Paradis d'après la tradition juive. Versailles, impr. E. Aubert, 1881, in-8° de 43 p. Extrait des Mem. de la Société des sciences morales, des lettres et des arts de Seine-et-Oise, tome XIV, année 1884.

Cet article est un exposé des idées émises sur la matière, dans des ouvrages connus, par le célèbre Immanoel ben Salomon, de Rome, contemporain du Dante, et par un rabbin d'Amsterdam, Moïse Zacout, contemporain et condisciple de Spinoza. M. Charleville fait remarquer avec raison qu'Immanoel, conformément à la tradition juive, admet dans son Paradis la fille de Pharaon, Cyrus, l'esclave éthiopien qui retira Jérémie du cachot. Le dogme juif ne l'a pas forcé de les laisser à la porte, et s'il laisse dans une espèce d'antichambre de l'enfer Aristote ou Galien ou Al-Farabi, c'est pour expier leurs mauvaises doctrines et non leur religion. Ce qu'on pourrait contester dans le travail de M. Charleville, c'est le titre. Immanoel et Zacout ne sont pas précisément des autorités en matière de tradition juive, ils n'ont pas formé la tradition et ils ne l'ont pas exactement suivie. Les supplices de l'enfer qu'on trouve chez ces auteurs ne sont pas empruntés à la littérature ou à la tradition juives, Immanoel a copié le Dante, et Zacout a probablement imité Immanoel et d'autres. Ces tableaux atroces font penser à l'inquisition, ses bûchers et ses tortionnaires, ils n'ont rien de juif.

Consistoire israélite de Marseille. Séance du dimanche 12 avril 1885. Etat religieux des communautés de l'ancien Comtat, Arba Kehiloth, Vaucluse, Gard, Herault, Bouches-du-Rhône, moins Marseille; rapport présenté par le grand-rabbin de la circonscription. Marseille, impr. Frédéric Lopez, in-8° de 16 p.

Dans l'intéressant rapport de M. le grand-rabbin Jonas Weyl, les notices sur l'état actuel des communautés juives de la région contiennent des détails qui peuvent servir quelquefois à résoudre de petits problèmes d'archéologie que présente l'histoire des Juifs du Comtat. M. W. a bien raison de signaler à l'attention publique les synagogues de Cavaillon et de Carpentras. Toutes deux sont anciennes, quoiqu'elles aient été remaniées au XVIII^e^ siècle et qu'elles aient, au moins dans les ornements, le style de cette époque. Celle de Carpentras surtout est intéressante, elle contient des parties qui sont probablement du XIV^e^ siècle.

Drachman (Bernard). Die Stellung und Bedeutung des Jehuda Hajjug in der Geschichte der hebräischen Grammatik. Breslau, libr. Preuss et Jünger, in-8° de VII-78-(1) p.

On est d'accord sur le progrès accompli par Juda Hayyug dans la grammaire hébraïque. Il a eu le mérite d'introduire dans la science le principe que les racines hébraïques sont trilittères. On croira volontiers aussi que Juda Hayyug connaissait ses devanciers juifs et les grammairieus arabes. A-t-il inventé le principe des racines trilittères, ou l'a-t-il emprunté aux Arabes (qu'il connaissait également) et son œuvre s'est-elle bornée à le faire pénétrer dans la science juive? C'est une question que M. Dr. résout tout en faveur de Hayyug, mais sans la soumettre cependant, à ce qu'il nous semble, à une discussion approfondie, et sans montrer suffisamment quel était, à l'époque de Hayyug, l'état de la science grammaticale des Arabes sur ce sujet. M. Dr. ne croit pas que Hayyug ait jamais été en Espagne ni, par conséquent, qu'il ait été le disciple direct de Menahem ben Saruk et le maître de Jona ibn Ganah. L'opinion qu'il aurait été en Espagne viendrait, d'une confusion, déjà signalée par d'autres, entre lui et un Juda ben David, disciple de Menahem. M. Dr. connaît-il la publication du Libanon et celle de M. Harkavy sur le Agron ou Iggaron de Saadia? Il n'en fait pas mention dans le chapitre consacré à Saadia.

Ehrmann (H.). Thier-Schutz und Menschen-Trutz. Sämmtliche für und gegen das Schächten geltend gemachten Momente, kritisch beleuchtet, nebst einer Sammlung aller älteren und neueren Gutachten hervorragender Fachgelehrten... und einer Abbildung der Zecha'schen Legmethode. Francfort-sur-le-Mein, libr. J. Kauffmann, in-8° de IV-167 p.

M. Ehrm. a réuni, dans ce livre, un très grand nombre de documents et de consultations intéressantes sur la question de l'abattage des bêtes de consommation selon le rite juif. Il apporte tout d'abord le témoignage de savants contre l'ingérence brouillonne et l'incompétence des Sociétés de protection, où des physiologistes improvisés tranchent avec aplomb les questions les plus ardues, et où des gens du monde interviennent par pure sentimentalité, et jugent d'après des apparences absolument trompeuses. M. Ehrm. montre aussi que les procédés perfectionnés qu'on vante aujourd'hui ne sont pas sortis à leur avantage des épreuves auxquelles on les a soumis et que la méthode Bruneau n'a pas mieux réussi que les autres. En somme, quand on lit les avis des physiologistes et vétérinaires, on est amené à cette conviction que la méthode juive est encore la meilleure, tant pour la bête que pour l'homme. Elle nécessite une opération préliminaire (le renversement de la bête) qui est longue sans être véritablement douloureuse ; on fera bien de l'abréger avec l'appareil de M. Zecha. Parmi les témoignages cités par M. Ehrm. se trouvent ceux de MM. Bouley, Chauveau, Du Bois Reymond, Ercolani, Richter, Virchov, Zaogger.

Epstein (A.). Ein von Titus nach Rom gebrachter Pentateuch-Codex und seine Varianten. Krotoschin, in-8° de 16 p. Extrait de la Monatsschrift de Graetz, tome XXXIV.

Très curieuse étude. On sait que Titus, en célébrant, à Rome, son triomphe sur les Juifs, rapporta dans la ville un rouleau de la Loi. M. Epst., s'appuyant sur un témoignage de David Kimhi et d'un ms. du Midrasch-rabba qui se trouve à Prague, croit avoir des nouvelles de ce rouleau. Il aurait été déposé plus tard dans une synagogue construite à Rome par l'empereur Sévère et que les deux témoignages mentionnés appellent synagogue de אסיריוס. Quoi qu'on pense de cette hypothèse, elle est très ingénieuse. Nous ne sommes pas aussi persuadé que M. Epst. que l'Antonin qui a eu des relations avec R. Juda soit Severus ni même que les relations concernant ces rapports de R. Juda avec un empereur ne soient pas plus ou moins légendaires. Le travail se termine par une liste

précieuse des variantes bibliques qui se trouvent dans le manuscrit du Midrasch de Prague.

Illustrirter jüdischer Familien-Kalender für 5646-1886 ; 8. Jahrgang ; herausgeb. von Julius Meyer. Halberstadt, impr. et libr. H. Meyer, in-8° de 142 p. et une gravure sur bois placée en tête, donnant le portrait de Ludwig August Frankl. Dans la partie littéraire, biographie du même (page 78).

Fernandez y Gonzalez (Francisco). Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los Estados de Castilla, en la Asamblea celebrada en Valladolid el anio 1432 ; dans Boletin de la Real Academia de la Historia, de Madrid, tome VII, fasc. I à III, juillet-septembre 1885, p. 145.

M. F. y G. a eu une très bonne idée de publier ce règlement de 1432 dont M. Kayserling avait déjà donné un résumé très étendu, mais par endroits insuffisant, dans le Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums, 4e vol. (Leipzig, 1869). M. F. y G. nous donne le texte de cet important document avec une transcription espagnole. Cette transcription n'est pas des plus faciles, le texte est en judéo-espagnol, c'est-à-dire en espagnol entremêlé d'hébreu. En tête du document M. F. a mis une introduction historique qui prépare le lecteur à l'intelligence du texte, et, en outre, il a accompagné sa transcription espagnole de notes explicatives qui sont souvent très utiles et où nous voudrions trouver, outre ce qu'elles contiennent déjà de bon, des explications sur les passages difficiles, sur les monnaies, mesures et autres antiquités, enfin sur l'organisation des communautés chrétiennes, qui doit avoir plus ou moins servi de modèle aux Juifs. Voici quelques observations qui pourront servir lorsque M. F. fera son tirage à part. Tout d'abord, la transcription n'est pas toujours conséquente avec elle-même ; cela n'est pas facile sans doute, mais il y a des cas où les dissemblances pourront être évitées. M. F. s'est posé (p. 170) des règles trop étroites, à ce qu'il nous semble. Le *samekh* et le *sin* servent souvent l'un pour l'autre ; le *bét* et le *vav* remplissent très souvent le même rôle (= *v*, et il est inutile de représenter le *vav* par *u*) ; le *vav* enfin représente souvent le *u* et non le *o*. Il ne faut pas oublier que les tildes sont très souvent omis par les copistes et il est superflu de s'en préoccuper dans la transcription. L'abrévation א"ר (p. 171) signifie ירחבהר אל ; הר"ג (p. 172) est השם יגאל ; ס"ט (p. 174) est סוסי טרם ; p. 175, l. 2, le mot incomplet est גמדרנת ; ibid., l. 7, se trouve un ת qui doit être erroné, le ת ne fait point partie de l'alphabet judéo-espagnol (cf. p. 189, l. 2). Sur le mot כיאירלר p. 185, l. 1) comparez *Revue*, II, 251 ; c'est le *mielder* ou *melder*, qui, en français, faisait *miauder*. Le passage où il est dit que les synagogues sont un מקדש מעט (p. 188) éclaire l'inscription de la synagogue de Cordoue (*Revue*, X, 247) ; il montre que, dans l'inscription, ces deux mots n'ont pas été choisis au hasard et arbitrairement, mais qu'ils avaient pour les Juifs espagnols un sens très précis. La synagogue est pour eux, en petit, une image du temple de Jérusalem. Notre explication de la fin de l'inscription de Cordoue devient par là plus certaine aussi.

Fioretti talmudici raccolti da un razionalista e posti a riscontro con altri fioretti morali di celebri autori antichi e moderni. Milan, frères Rechiedei, in-8° de XXIV-456 p.

Choix intéressant de maximes talmudiques traduites en italien (sans le texte) avec indication exacte de la source, et suivies, pour la comparaison, des maximes des grands écrivains anciens et modernes. Ces maximes sont disposées, par ordre alphabétique, sous des rubriques dont nous

donnons quelques-unes, pour montrer dans quel esprit l'ouvrage a été composé : habitude, courtoisie (accortezza), affabilité, affaires, amitié, animaux, ascétisme, astuce, activité, avarice, bienfaisance, bonté, calomnie, charité, Dieu, dévotion, domestiques, la femme, aumône, famille, philanthropie, fortune, générosité, serment, justice, instruction, travail, luxe, métiers, patience, préjugés, probité, religion, étude, humanité, humilité, usure, vérité, vertu, vice. Un petit appendice contient encore d'autres maximes du même genre et se termine par la traduction de la Chaumière indienne de Bernardin de Saint-Pierre. L'index placé à la tête du volume est très abondant.

Fita (R. P. Fidel). Estudios historicos, coleccion de articulos escritos y publicados en el Boletin de la Real Academia de la Historia; tome II, Madrid, 1884; tome III, Madrid, 1885.

Nos lecteurs connaissent déjà en partie les excellents articles relatifs aux Juifs qui sont contenus dans ces deux volumes et dont nous avons rendu compte à l'époque de leur publication dans le *Boletin*. Le tome II contient les articles de M. Rafael Romero y Berros et de M. Fita sur la synagogue de Cordoue et sur le chanoine judaïsant de 1484; dans le tome III, M. F. F. a bien voulu donner place à notre article sur les Actes de vente hébreux (*Revue*, X, 108), et à notre article sur la synagogue de Cordoue. On y trouvera, en outre, la pièce de Castellon de Ampurias, de 1406 (*Revue*, X, 122), et l'article sur le Juif errant d'Illescas (*Ibid.*, 287). Dans les cinquante légendes de Gil de Zamora (t. III, p. 173), il y a quelques chapitres où il est question de Juifs. Dans la légende de Théophile (n° 2), un Juif fait signer à Théophile un pacte avec le diable; le n° 3 est une version de la légende de l'Enfant du vitrier ou de Bourges (*Revue*, I, 132); dans le n° 6, il est raconté comment les Juifs de Tolède, ayant crucifié une image du Christ, furent massacrés, un dimanche de l'Ascension, 15 août. D'après Gonzalo de Bercéo, ce fait aurait eu lieu en 1108, mais le 15 août 1108, comme le dit M. F. F., était un samedi, non un dimanche. M. F. F. suppose donc que le fait a eu lieu le 15 août 1109, non pas sous Alphonse VI, qui avait toujours protégé les Juifs, mais après la mort de ce roi, arrivée le 29 juin 1109. Dans le n° 13, il est raconté comment une image de la Vierge porte témoignage entre un chrétien et un Juif. N° 15 : à Lydda, il y avait une synagogue que les apôtres avaient achetée des Juifs et convertie en église; les Juifs se repentent du marché, et veulent rendre le prix pour reprendre possession de la synagogue, mais une image de la Vierge qui s'y trouve les effraie et ils renoncent à leur projet. N° 19 : à Constantinople, un Juif insulte grossièrement une image de la Vierge, il meurt d'une mort ignominieuse.

Glock (J.-Ph.). Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus, eine biblisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Einwendungen Ed. v. Hartmann und den Prätensionen der Wortführer des modernen Judenthums. Carlsruhe et Leipzig, libr. H. Reuther, in-8° de XII-159 p.

Développement d'une lecture faite par l'auteur dans la réunion de la Société des prédicateurs badois, en 1884. L'objet de cette étude est de bien préciser quelle a été l'attitude de Jésus vis-à-vis de l'Ancien Testament, s'il a voulu ou non abolir les pratiques religieuses juives, et enfin, s'il est véritablement un réformateur original, ou s'il ne fait que développer des idées juives. Nous ne voudrions pas dire que l'ouvrage de M. Glock n'ait pas véritablement un mérite scientifique sérieux, cependant il est trop évident que son siège est fait et que nous n'avons ici, en somme, qu'une apologie savante et bien conduite, bien plutôt qu'un ouvrage de critique libre et indépendante. Ce caractère saute aux yeux dans des passages où M. Gl. parle des Juifs ou aux Juifs. Il est certain pour nous

que l'auteur est un esprit élevé, placé bien au-dessus des petites passions et des grossièretés de la foule. Cependant, dès qu'il parle des Juifs, il semble qu'il ait peine à se posséder, le ton change immédiatement et il n'est pas loin de devenir blessant et dédaigneux. Pourquoi les idées émises par divers écrivains juifs sont-elles des « prétentions » et non des idées plus ou moins discutables? pourquoi ces écrivains sont-ils les « porte-parole » du Judaïsme et M. Gl. connaît-il les pouvoirs qui leur ont été accordés pour parler au nom des Juifs? Admettons, par hypothèse, que M. Gl. ait raison de dire que le « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », dans le Pentateuque, ne s'applique qu'au prochain indigène et non aux étrangers (quoique le contraire soit tout aussi probable, sinon davantage); à la place de M. Gl., nous aurions au moins accueilli la déclaration des rabbins réunis à Berlin (p. 122) comme un hommage rendu au christianisme. Voilà des « porte-parole » authentiques, qui ont bien quelque droit de parler, sinon du sens de la Bible en soi, au moins de l'opinion et de la tradition juives, ou de l'opinion actuelle des Juifs sur ce passage biblique. Ces airs hargneux ne sont pas faits pour engager à la discussion, nous voulons cependant, pour témoigner notre estime à M. Gl., en dépit de la mauvaise humeur qu'il montre parfois et que nous attribuons en partie aux nécessités du genre, lui demander s'il pense qu'il soit bien facile de croire, sans miracle, que le christianisme soit sorti tout entier et tout neuf de la pensée de Jésus, et qu'une réforme si importante que celle du christianisme ait pu s'accomplir sans avoir été couvée, pendant des années et des siècles, dans l'esprit d'un peuple, et sans avoir été développée et agrandie, encore après son éclosion, par des centaines de générations humaines.

Grünwald (M.). Zur Geschichte der jüdischen Gemeinden Pisek und Mirotitz; 10 ff. non chiffrés, probablement tirage à part d'un annuaire, s. l. n. d. (1885).

Il y avait une communauté juive à Pisek au xv^e^ siècle, elle fut expulsée en 1424, pendant la guerre des Hussites et se reconstitua avant 1610. L'histoire (très fragmentaire, vu le manque de documents) que nous donne M. Gr. de cette communauté et de celle de Mirotitz fournit à la critique historique quelques noms propres de personnes (manquent ceux de la première pièce, p. 3), quelques épitaphes, des sceaux (p. 2) que nous serions heureux de voir publier. La communauté de Mirotitz date du xvii^e^ siècle.

Gueudeville (Ch.). Justice et compassion. Traité pratique de l'occision rapide des animaux (comestibles et autres). Hâvre, impr. Ch. Delevoye, avril 1885, in-8° de 47 p.

Nous ne mentionnons cet ouvrage que parce qu'il contient, p. 14 à 19, une critique très vive, au moins, de la jugulation des animaux par le procédé juif. Sans nous mêler d'une question qui est étrangère à nos études, il nous sera pourtant permis de dire qu'il nous semble que l'auteur est un peu plus sûr qu'il ne faudrait des théories et des théorèmes qu'il énonce, et que la question est plus délicate et plus compliquée qu'il ne le suppose. On trouvera la contre-partie de ses idées dans l'ouvrage de M. Ehrmann (voir plus haut).

Heinemann (D^r^ Otto von). Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel. Erste Abtheilung, die Helmstädter Handschriften. Wolfenbüttel, 1884, in-8° de xii-380 p.

Les mss. hébr. de Wolfenbuttel sont en partie connus par le catalogue des mss. orientaux de Fr. Ad. Ebert, publié comme appendice dans la Beschreibung der Dresdener oriental. Schätze de Fleischer, Leipzig, 1831. Zunz

a signalé le צפנת פענח de Natban (Zur Gesch., p. 342), Kennicot et d'autres ont connu et utilisé les mss. bibliques de la bibliothèque de Wolfenbüttel. M. Heinemann nous en donne une description exacte, comme la demande la science moderne. Je rends hommage à son excellent travail en y faisant les remarques suivantes.

Le n° 3 contient un ms. sur parchemin renfermant le Pentateuque, les Megillot et les Haftarot avec le Targum, datant du XIV^e^ siècle. Dans une note allemande du f° 1 on dit, suivant l'opinion courante, que les haftarot ont été mises en usage parce qu'il était défendu aux Juifs de lire le Pentateuque. — Dans le n° 5, ms. de la Vulgate, le livre des Nombres s'appelle « liber Vaiedaber, Josue Bennuch. » — N° 35, ms. du XI^e^ siècle, f° 192 *b*, en marge inférieure, contient les mots שלום על ישראל ועל יהודה sans rapport avec le bref qui se trouve sur cette page. — N° 71, f° 1-16, contient « Recesse und Termyn » devant la chambre impériale entre Hesse, juif de Stoffelstein, et Wolfen Pronner, citoyen de Francfort, probablement XVI^e^ siècle. — N° 78, f° 138, a une pièce de vers burlesques, dialecte des paysans souabes, sur l'exécution capitale du juif Süss Oppenheimer, en 1738, avec dessin de la potence à laquelle il a été pendu. — N° 165, f° 14-15, baptême de deux garçons juifs à Brunswick en 1653, le 15 février. — N° 236 a la lettre bien connue du rabbin Samuel Maroccanus ; aussi dans n^os^ 404 et 487. — N° 334, une Invectio contre les Juifs. — N° 416, f° 355, le serment des Juifs du XV^e^ siècle, le voici in-extenso : Juramentum Judeorum a divinis Romanorum imperatoribus consumatum et ex antiquis temporibus in tota terra canonice firmiter observatum. Primo intret Judeus synagogam cum iudice et actore et imponat dextram manum usque ad membrum brachii totam in librum qui dicitur Levitici et claudatur liber et incipiat clericus iuramentum preuarrare cum Judeo. Clerico dabitur pro suo labore unum talentum piperis vel pretium equivalens. In libro, qui dicitur ebraice Lesmeoc iuramentum est tale : Der ansprake, de desse man tyet, der bistu unschuldich, dat dy Got also helpe, de de erden geschäp unde den hemmel uphuf unde dy de ee scref myt synem vinghere an eyne stenen tafelen, de he her Moyse ghaf, dat he se dy brechte unde alle dyneme sclechte unde de darby ghenesen doehten. Ef du hefst unrecht, des dy desse man tyget, dat du alzo digest also Sodoma unde Gomora dede. Resumè : of du etc., dat du ghewandelt wordest in eynen solten stensulen also Lottes wyf dede, dose von Sodoma ghink. Resume : of du etc., dat dy de suloe suke besta, de Ves bestunt her Vlyseus knechte, of du hebbest unrecht, dat dyn sat nummer ghemeughet werde to anderme sade ef du hebbest unrecht, dat dy de erde vorslinde, also se dede Datan unde Abiron. ef du etc., dat din erdeu nummer ghemenghet werde to ander erden, eft dat dyn sele vorwyzet werde in de neddersten dusternisse, dar nyn vorlosinghe ys wen de ewighe vordominisse, du luddest den Got, der dar levet an ende, dat he dy a'so helpe an dyneme lesten ende, also du eynen rechten eyt ghesworen hefst. Den eyt den du dessen manne ghesworen hefst, ys recht unde var, dat dy Got also helpe unde de vif boke Moyses : sprek Amen dat dy nummer got eysche. Cf. Revue, VII. 232 et suiv. — N° 435 contient cette date : sexta feria post Reminiscere mensis Adar — N° 477, f° 134 *b*, Alphabetum hebraicum et Dei nomina.— N° 479, recueil du XV^e^ siècle, contient, f^os^ 177-183 *b*, le Liber Abrahe principis de redemptione Israel quem transtulit de gallico in latinum Theodoricus de Northem, baccularius theologie, ordinis Predicatorum ; c'est probablement une traduction d'Abraham bar Hayya. — N° 483, f° 201, écriture du XV^e^ siècle, Tractatus de conversione Pauli episcopi Burdigalensis antea Judei. — N° 103, une partie du canon d'Avicenne écrit par Jacob Halphau. — *David Kaufmann.*

HERRMANN (S.). Esther, Schauspiel in vier Aufzügen für Kinder. Niederbronn, chez l'auteur ; Brumath, impr. du Zornthal-Boten, in-12 de 10 p. non chiffrées.

JACOBS (Joseph). The Jewish Question, 1875-1884, Bibliographical Handlist. Londres, libr. Trübner, in-8° de XI-96 p.

M. Jacobs, que nous connaissons depuis longtemps par d'excellents travaux de statistique sur le Judaïsme publiés dans le Jewish Chronicle, a réuni, dans ce joli petit volume d'une si élégante exécution typographique, les articles de bibliographie sur le mouvement antisémitique qu'il a insérés dans le Trübner's European and American-Oriental Record que nous avons déjà signalés ici. M. J. a recueilli, avec une application et un soin infinis, les titres des ouvrages et brochures qui ont été publiés, de 1875 à 1884, contre et pour les Juifs, il les accompagne d'un signe qui permet d'en connaître la tendance générale (antisémitique, prosémitique, conversionniste), il indique si les noms des auteurs sont des pseudonymes ou non, et il donne quelquefois la clé du pseudonyme. Il donne, en outre, une liste très remarquable des articles du *Times* qui ont paru sur les Juifs pendant la même période, plus la description ou reproduction d'un certain nombre d'affiches, de cartes-postales, de médailles et de breloques antisémitiques publiées ou fabriquées en Allemagne ou en Autriche. Ce n'est pas la partie la moins curieuse de son travail. L'ouvrage contient 571 numéros, avec une table systématique (dans la préface), où les ouvrages les plus importants sont désignés par un astérisque. Nous sommes heureux de voir que nos Revues bibliographiques ont pu quelquefois servir à l'auteur, quoique nous en ayons écarté tout ce qui, dans ce genre de littérature, n'a pas de caractère scientifique. Voici quelques observations et corrections qui pourront servir lorsque M. J., comme nous n'en doutons pas, sera amené à publier une seconde édition. Et d'abord, quelques fautes d'impression (elles sont peu nombreuses) : Arvède, non Arvide (n° 84); Jeiteles, non Teiteles (n° 296), Briemann ou Brimann, non Breimann (n° 559); Coup d'œil, non Un coup d'œil (n° 150); Grousilliers, non Gronsilliers (n° 203); Mäuse, non Mäule (n° 299); Seiberling, non Serberling (n° 473). Pour le procès de Tisza-Eszlar (n° 53 *a*), la meilleure publication est sans contredit le compte rendu sténographique publié, jour par jour, par le Pester Lloyd. Est-ce que le livre de Kahal (n° 106) a véritablement été imprimé à Paris ? nous croyons que c'est à Odessa (nous écrivons cet article sans avoir sous la main aucun instrument de recherche). Le n° 126 a été traduit et publié en français, à Paris. En général, dans une seconde édition, il sera bon de donner, sur les traductions, les indications bibliographiques complètes. Il a paru du Judenspiegel (n° 231 *a*) une édition (plus ou moins altérée ?) portant le nom du Dr Ecker et dont celui-ci a récusé la paternité. On pourrait aussi placer ici les prospectus pour la publication du Talmud publié, par une librairie d'Insbruck, avec le concours de Justus-Briemann. Neofito (n° 323 *a*) n'est pas un nom propre, M. J. le sait, mais indique un juif converti, auteur vrai ou prétendu de la brochure ; l'original grec existe, nous en possédons un exemplaire. L'Antisémitique (n° 334) était bien hebdomadaire. L'article de l'Economiste français (n° 372) était signé, si nous ne nous trompons, Albert Towim ; ce n'est pas un pseudonyme, à ce que nous croyons. Au n° 423 il faut ajouter la conférence faite par M. Renan, en 1883 également, à la Société des *Etudes juives*. Saint-Yves d'Alveydre (n° 448 *a*) n'est pas un pseudonyme, mais le nom d'un écrivain parfaitement connu et qui n'a rien de commun avec le roi Louis de Bavière. N° 449 *a* : il y a aussi une publication du prince Orloff (en russe et en français), sur les cultes dissidents en Russie, où il est question des Juifs. Dans la lettre V, on peut insérer un excellent article publié par Carl Vogt, dans un journal de Francfort (vers 1882), et dont une traduction française a été imprimée à Neufchâtel. Nous croyons que l'anonyme du n° 532 est M. Friedländer, de Vienne. On sait maintenant qui est Corrado Guidetti (n° 553) : c'est M. Trèves, de Padoue, ancien éditeur du Giornale degli Eruditi, de cette ville. Nous remarquons avec plaisir que c'est M. Jacobs qui est l'auteur du n° 52 (Persecution of the Jews in Russia, inséré dans le Times de 1881).

On trouvera plus-loin, dans la Revue bibliographique, quelques additions à la liste de M. Jacobs.

JACOBS (Joseph). On the racial characteristics of modern Jews. Londres, impr. Harrison, in-8° de 62 p. Extrait du Journal of the anthropological Institute, août 1885.

M. J. cherche à indiquer quels sont les caractères anthropologiques des Juifs modernes et il étudie ce problème délicat avec une méthode rigoureuse, aidée d'une très vaste érudition. Le travail se compose principalement de trois chapitres : 1. Statistique biologique ; 2. Anthropométrie ; 3. Données historiques. Dans la partie biologique, M. J. résume les travaux qu'il a publiés autrefois dans le Jewish Chronicle et qui paraîtront prochainement sous le titre de Studies on Jewish Statistics. Les conclusions auxquelles il est arrivé sur ce sujet confirment en grande partie ce que l'on sait déjà sur la matière. Nous n'admettrions pas aussi facilement que M. J. que le peu de fécondité des mariages mixtes de Juifs avec des chrétiens indiquerait une différence de race. Les mariages mixtes entre catholiques et protestants sont aussi beaucoup moins féconds que les mariages de catholiques entre eux et de protestants entre eux ; l'infécondité relative ne peut donc pas venir de la race, mais de la différence d'éducation et de sentiments. Si, par exemple, le coefficient des mariages mixtes entre chrétiens de cultes différents est de 1/2, nous n'hésitons pas à dire que celui des mariages mixtes entre Juifs et chrétiens doit être de 1/4. Dans le second chap., la partie consacrée aux cheveux, yeux et teint nous a particulièrement intéressé, quoiqu'ici encore nous ayons plus de tendance que M. J. à croire aux analogies avec les autres races et aux différences dans les types juifs entre eux. Il y a des représentations romaines de personnages juifs où l'on ne reconnaît pas la moindre analogie avec le type juif actuel. Nous croyons de même que J. est trop affirmatif quand il soutient que les anciens payens n'ont pas fait irruption dans le judaïsme. la question est évidemment encore très obscure, mais nous demandons d'où est venu le million de Juifs égyptiens (s'il n'y a pas exagération) et tous les Juifs répandus en France et en Espagne. Est-il possible de croire qu'ils soient descendus, en dernière ligne, des Juifs palestiniens? Ces remarques montrent que l'étude de M. J., si riche en faits, a encore le merite de soulever des problèmes intéressants et d'ouvrir la voie à des recherches sur lesquelles il apporte des documents et des idées dignes d'être pris en considération.

JASTROW (Morris). Abu Zakarijjâ Jahjâ ben Dawûd Hajjug und seine zwei grammatischen Schriften über die Verben mit schwachen Buchstaben und die Verben mit Doppelbuchstaben. Inauguraldissertation... Giessen, impr. Wilh. Keller, in-8° de 32 p.

Hajjug est en vogue ; voici, après le travail de Drachmann (voir plus haut), une autre étude sur lui. M. Jastrow apprécie Hayyug comme M. Dr. et comme leurs devanciers ; dans le détail, il a des observations intéressantes et qui annoncent un bon esprit critique. Cette publication a, du reste, pour principal objet de servir, pour ainsi dire, de prospectus scientifique à l'édition arabe des ouvrages de Hayyug que l'on possède dans cette langue et que M. Jastr. se propose d'imprimer. M. J. nous en donne un petit chapitre avec une traduction allemande.

JELLINEK (Ad.). Der jüdische Stamm in nichtjüdischen Sprichwörtern. Dritte Serie : französische, italienische, rumänische und slavische Sprichwörter. Vienne, libr. Bermann et Allmann, in-8° de 76 p.

M. J. continue ses ingénieuses, spirituelles et instructives explications des proverbes concernant les Juifs. Ces proverbes sont quelquefois assez obscurs, plus d'un d'entre eux prête à deux explications entièrement

opposées. Sur tous, M. J. trouve à dire des choses intéressantes, fines, et quelquefois profondes. Français : Riche comme un Juif; Avare comme une rabbine; Italiens : Obstiné comme un Juif; les Hébreux ont fini par se dégoûter de la manne; C'est un Juif qui est mort; N'est pas bon chrétien qui n'a été (avant sa conversion ?) bon Juif; Juif, dame et homme couronné moine, d'après M. J.) jamais ne pardonnent. — Roumains : Ni Juifs sans Roumain, ni Roumain sans Juif (ils sont toujours ensemble); Il a raison, quoique Juif; Il travaille comme un Juif (Ruthène : L'âme et le Juif ne s'endorment jamais); Grec galant, Juif borné, Tsigane probe, sont trois impossibilités; Tête juive (intelligent); Un Juif trompe deux Roumains, un Grec, deux Juifs; un Arménien, deux Grecs. — Slaves : Pieux comme un Juif en voyage; Le « bientôt » du Russe vaut le « tout-de-suite » du Juif; Juif, noble et Allemand gâtent tout de fond en comble : Se soutiennent ordinairement noble et noble, paysan et paysan, Juif et Juif; Les Juifs sont comme les abeilles, chacun soutient tous les autres; Pas de marais sans diable, pas de grand sans Juifs; Dans le malheur on va chez le Juif, dans la misère chez le prêtre, dans la détresse chez Dieu; Le Juif à la foire (est indispensable) comme le pope au baptême; Le paysan n'a pas froid dans la poitrine (il boit), le Juif au talon (il remue toujours); Le Polonais aux oreilles; On le frappe pour rire comme l'Haman juif; Au travail (il est) un lièvre, à table un Juif (ce proverbe, que M. J. n'a peut-être pas bien expliqué, nous paraît désigner un homme qui ne sait ni travailler ni manger bravement; allusion à la sobriété des Juifs); Un pont polonais, un jeûne allemand, un office religieux juif, sont purs enfantillages, Courir le monde comme un Juif. En appendice, un chapitre intitulé : Dante défenseur du Talmud. On s'est beaucoup moqué et scandalisé d'un passage talmudique où Dieu cède, pour ainsi dire, à l'autorité des docteurs juifs, en s'écriant, avec un sourire : Mes enfants m'ont vaincu. Un passage analogue se trouve dans le Paradis du Dante : « Regnum cœlorum violenzia pate... » Dante se désole de ne pas pouvoir admettre dans le Paradis les payens pieux, un Socrate, un Platon. La doctrine rabbinique donne place dans le Paradis à tous les justes des autres nations. L'Enfer du Dante est rempli de supplices horribles, le judaïsme ne connaît rien de pareil, et, s'il n'aurait point placé Torquemada dans le Paradis, il ne lui aurait pas non plus rendu, dans son Enfer, supplice pour supplice, et torture pour torture.

Die Kabbala, ihre Hauptquellen und ihr Verhältniss zum Christenthum. Innsbruck, 1885.

La publication de cet ouvrage a déjà été signalée ici. On prétend que l'auteur est le Dr Justus (pseudonyme de Briemann), mais il nous semble qu'il contient, en différents endroits, des idées opposées à celles que ce faussaire, maintenant fameux, a exposées dans ses pamphlets contre le judaïsme. L'auteur du Die Kabbala veut prouver que l'idée de la Trinité existait parmi les Juifs au temps de Jésus. Ses arguments ne sont pas forts : on ne voit pas, dans les Evangiles, que les Pharisiens fassent des objections à Jésus contre la Trinité; la Trinité se trouve dans le Zohar, qui, pour notre auteur, appartient, pour le fond, à Siméon b. Johaï. S'il avait connu l'article de M. Schiller Szinessy sur le Zohar dans l'Encyclopédie britannique, il y aurait trouvé un appui pour l'antiquité du Zohar. Mais il ne connaît guère les recherches modernes ou il ne veut pas les connaître, il ne cite ni Zunz, ni Graetz, ni Jellinek, dont les études sur la cabbale sont pourtant importantes. Il cite le Yuhasin, le Salsélet haccabbala, le Cémah David, il a même entendu parler du Séfer ha-schem de Moïse de Léon et il espère qu'on le découvrira un jour en Espagne (l'ouvrage se trouve en manuscrit dans un grand nombre de bibliothèques). Le Séfer Jecira, qu'on attribue à Abraham et à Akiba, est, pour l'auteur, le même que celui qui est cité dans le Talmud. Ce qui prouve, pour lui que

le Zohar est de Siméon b. Johaï, c'est qu'il est écrit en araméen, idiome éteint après l'époque talmudique ! L'auteur ne sait pas que les Consultations des Gaonim sont en araméen. Comment Moïse de Léon, dit-il, aurait-il pu écrire un ouvrage si vaste en araméen au commencement du XVI^e^ siècle ? A cette objection feu S. D. Luzzatto a répondu, il y a longtemps, en montrant les fautes idiomatiques et grammaticales que l'auteur du Zohar a commises; la langue du Zohar est tout ce qu'il y a de plus artificiel. L'auteur dit encore qu'on ne trouve pas trace, dans le Zohar, de la philosophie aristotélique ; dans une des lettres du feu Rappoport, dont le premier fascicule vient d'être publié par M. Eisig Gräber à Jaroslaw, ce savant a prouvé jusqu'à l'évidence que dans un passage du *Zohar hadasch* on trouve toute une sentence tirée du Traité sur l'âme d'Alexandre d'Aphrodise (sans doute d'après l'arabe ou même d'après une traduction hébraïque), mais que l'auteur du *Zohar hadasch* introduit cette sentence par les mots de ר' אלכסנדראי אמר « R. Alexandraï a dit. » Faut-il une preuve de plus pour démontrer que le Zohar est une pure fabrication ? Après avoir donné les passages relatifs à la Trinité qu'on trouve dans le Zohar (l'un serait le verset : Écoute Israël, Jéhovah notre Dieu est Jéhovah un, où les deux mots Jéhovah feraient les deux personnes de la divinité, dont la troisième serait représentée par le mot « notre Dieu »), l'auteur fait observer que Raymond Martini est arrivé à la même explication de ce verset sans avoir connu le Zohar. Nous demandons : Comment se fait-il que ce grand inquisiteur, qui s'était procuré une bibliothèque splendide, composée de Midraschim que nous ne possédons plus tous, et qui s'est donné tant de peine pour prouver la messianité de Jésus et la Trinité par des midraschim assez modernes, tels que le Midrasch Tillim, n'ait pas connu le Zohar en Espagne, vers 1270, si ce livre est si ancien ? Il serait superflu, du reste, de rappeler ici que le dogme de la Trinité n'a pas été énoncé par Jésus et qu'il n'était pas encore inventé du temps de Siméon b. Johaï, puisque notre auteur ne croit pas aux recherches modernes. Dans la limite des écrits qui lui sont connus, notre auteur donne, à ce qu'il nous semble, une description juste des idées cabbalistiques renfermées dans le livre Jecira et dans le Zohar. Il s'élève contre ceux qui (a-t-il en vue le D^r^ Justus ?) croient par ignorance ou font croire aux autres par malice « à ces calomnies perfides. » L'auteur nous paraît être un catholique fervent, il croit à l'antiquité du Zohar, nous respectons une croyance, même erronée, quand elle est sincère et s'appuie sur un sentiment d'humanité. — A. N.

KAHN (Léon). Histoire de la communauté israélite de Paris. Les Professions manuelles et les institutions de patronage. Paris, libr. Durlacher, in-8° de 96 pages.

M. Léon Kahn a déjà publié, dans l'Annuaire de la Société des études juives, une histoire des écoles primaires israélites de Paris. Son Histoire des professions manuelles sera lue avec le même intérêt. M. K. a dépouillé les documents qui se trouvent aux Archives du Consistoire israélite de Paris, il a donc pu réunir, dans son travail, de nombreux et précieux matériaux, il les a groupés dans un ordre excellent et y a joint des explications qui en relèvent la valeur. L'ouvrage est divisé en trois chapitres. Le chapitre I^er^ est consacré à l'époque où la communauté juive de Paris était encore en voie de formation ; dans le chapitre II, on voit les progrès faits par l'apprentissage des métiers grâce aux encouragements du Comité de bienfaisance israélite, de la Société israélite des Amis du travail (1825) et de la Société des jeunes garçons israélites de Paris (1850). Le chapitre III est consacré aux institutions suivantes : la Société de patronage des apprentis et ouvriers israélites de Paris (1853), la Société pour l'établissement des jeunes filles israélites (1843), l'Orphelinat Salomon et Caroline de Rothschild (1857), l'école de travail pour les jeunes filles, fondée par M. et Mme Bischoffsheim (1872), la maison de refuge pour l'enfance (1866).

Voici quelques observations qui montreront à M. Kahn l'intérêt que nous avons pris à son excellent petit livre. Ses indications bibliographiques ne sont pas toujours assez précises (voir par exemple, p. 17, note 1 ; page 22, note 2 ; p. 61, note 1) ; on ne sait d'où est tiré le renseignement de la p. 27, note 2; des faits et des ouvrages ou brochures déjà analysés dans des ouvrages antérieurs ne sont pas rapportés à leur source (voir, par exemple, p. 6, note 1; et les détails chronologiques et bibliographiques sur la plupart des institutions et sociétés de travail) ; les pièces citées aux notes 1, 2, 4 de la p. 16 ont été imprimées et il était inutile d'aller les chercher aux Archives nationales (les notices données aux p. 18 et 21, en note, sont tirées d'un ouvrage que nous préparons et qui paraîtra dans quelques mois). Dans l'introduction, M. Kahn répète, un peu comme tout le monde, du reste, les préjugés répandus sur l'activité commerciale et la richesse des Juifs (p. 6), et si l'on veut parler de l'état des Juifs en France sous Charles VI (ce roi ne s'est pas borné à chasser les Juifs de Paris seulement), ce n'est pas précisément dans un discours de M. Vieillard, prononcé en 1790, qu'on ira chercher des renseignements (p. 6). A la p. 7, M. K. compte un peu trop de bannissements, il n'y en a pas eu tant que cela ; celui de Dagobert est plus que douteux, celui de Louis XIII mérite à peine ce nom. La partie la plus curieuse de la publication de M. K. est certainement l'appendice. Il contient : 1. Un résumé du recensement de la population israélite de Paris en 1809 indiquant les professions (p. 67 et p. 71, il faut lire Dalmbert, non Dalembert ; on remarquera, à cette même page, le nom de Mayer Calmer, un des fils de Liefmann Calmer dont nous avons fait la biographie dans l'Annuaire des Archives israélites de M. Prague ; Valig., p. 69, égale sans doute Vallich ; Manus, p. 70, vient probablement de Magnus : p. 72, en bas, lire Bionville, non Biouville ; p. 73, Zillisheim, non Silesheim ; p. 74, Carpiu rappelle Karpeles ; Canon est un nom encore aujourd'hui usité dans le Comtat; lire Roedelheim, non Roedoelheim ; Laon veut dire Lang ; Bibi est un diminutif usité à Carpentras ; Cayen veut dire Cahen, Elio égale Elie, Feidel est le nom allemand Veitel ; les prénoms de femmes tels que Bellette, Belote, Bonnefille, Doucette, ne viennent pas d'Alsace ou de Lorraine ; le nom de Tevora est probablement Cippora ; lire Jentelé, non Jeutelé). 2. Liste nominative des professions exercées par les enfants israélites à Paris en 1812 (il eût été intéressant d'y joindre une analyse qui aurait donné le nombre des enfants et le tableau récapitulatif des professions) ; 3. Etat des enfants israélites portugais qui sont militaires et dans les arts et métiers (1812 ?) ; 4. Liste des officiers et soldats israélites de Paris, en 1809 (comprend 79 personnes) ; 5. Officiers et soldats israélites de Paris en 1812 (47 pers.) ; 6. Statistique des professions des israélites de Paris en 1843, par 409 chefs de ménages ; 7. Liste de candidats à l'apprentissage en 1810. Sur les noms de personnes et de localités, les listes de M. K. contiennent des renseignements qui pourront être examinés et utilisés par la critique historique.

KURREIN (Adolf). Die Frau im jüdischen Volke, Vortrag... Francfort-sur-le-Mein, libr. Kauffmann ; Bilin, impr. Plattig, in-8° de 39 p.

Cette conférence sur la femme juive repose sur un grand nombre de textes talmudiques, et présente, par suite, un certain intérêt scientifique.

LAGUMINA (Fratelli sacerdoti Bartolomeo e Giuseppe). Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia. Vol. I, part. I, pages 97 à 288. Fascicule II du VI^e vol. des Documenti per servire alla storia di Sicilia. Prima serie, diplomatica. Palerme, impr. Michele Amenta, 1885.

M. le grand-rabbin Marco Mortara, de Mantoue, a déjà rendu compte dans la Revue, du fascicule précédent (p. 1 à 96), formant le fasc. 1 du vol. VI des Documenti. Voici les principaux documents contenus dans le fasc. 2. N° 67. Schibideu Cuscha, juif de Trapani, réduit à la misère par

les déprédations commises dans l'émeute de l'année dernière, est exempté de l'impôt (10 nov. 1374). — N° 68. Ordonnances du roi Frédéric pour la protection des Juifs de Syracuse (8 nov. 1375). — N° 69. Virdimura, femme de Pasquale de Medico, de Catane, examinée par les médecins de la maison royale, obtient la permission d'exercer la médecine dans tout le royaume (7 nov. 1376). — N° 70. Le roi Frédéric autorise les Juifs de Syracuse à rester en possession, nonobstant l'opposition de l'évêque, des esclaves sarrazins qu'ils ont achetés de la curie royale pour leurs usages domestiques et autres (20 déc. 1376). — N° 71. Le roi Frédéric confirme la donation perpétuelle faite par le roi Pierre II, le 8 juillet 1338, à Franciscus Sala, familiaris et fidelis noster, du droit augustal des Juifs d'Agrigente (1er avril 1377). — N° 72. Réquisition faite par le roi Frédéric à la communauté juive de Syracuse d'avoir à payer d'avance les 43 onces pour le droit de gisia (djesia) et l'augustale pour l'année suivante, le trésor ayant besoin d'argent (14 juin 1377). — N° 73. La communauté juive demande, pour cet objet, le droit de percevoir une gabelle sur le blé et les marchandises des Juifs qui entreront dans la ville ou en sortiront par terre ou par mer (14 juin 1377). — N° 75. Samuel et Elie Sala, fils de Busacca Sala de Fariono, Juifs de Trapani, sont nommés par le roi Martin et le duc de Monblanc familiers de l'hospice royal (30 mars 1392). — N° 76. Les mêmes approuvent un règlement intérieur proposé par les Juifs de Syracuse (22 juin 1392). — N° 77. Edit des mêmes pour protéger les Juifs le vendredi saint, se référant à un édit semblable du roi Pierre II, fait à l'occasion d'une émeute en 1339 (28 juin 1392). — N° 83. Les mêmes renouvellent un édit du roi Louis, du 22 déc. 1347, d'après lequel les Juifs de Palerme sont obligés de fournir 6 onces d'or, et non plus, pour les drapeaux de chaque galère armée par le roi dans le port (28 juin 1392). — N° 86. Des mêmes : ne pas exiger des droits abusifs des Juifs de Palerme (demeurant au quartier Cassari ?) pour les lumières qu'ils portent dans les rues, hommes et femmes, le soir d'un mariage (28 juin 1392). — N° 86. Des mêmes : les hommes du Mont Saint-Julien sont récemment tombés, les armes à la main, sur les Juifs de l'endroit et les ont forcés de se baptiser, et ont tué les récalcitrants; défense de renouveler ces actes de violence; se réfère à une bulle du pape Martin IV; fait sur la demande des Juifs de Palerme, qui sont la tête et le chef des Juifs de Sicile (1er juillet 1392). — Nos 88 à 91. Des mêmes : privilèges et protection aux Juifs du Mont Saint-Julien, de Marsala, de Catane ; permission à l'évêque de Mazara de procéder contre les Juifs du Mont Saint-Julien qui avaient été baptisés et qui probablement étaient revenus au judaïsme (année 1392). — N° 93. Contestation sur l'augustale des Juifs de Syracuse concédée à vie à un chrétien (février 1393).— N° 94. Ordre du duc de Monblanc de faire ouvrir de nouveau une fenêtre de la synagogue de Lentini fermée par l'évêque (8 mai 1393). — N° 96. Sur la rouelle des Juifs de Palerme (12 mai 1393). — N° 98. Abolition temporaire de la gabelle dite juglaria payée par les Juifs de Palerme à la naissance d'un enfant juif et à l'occasion d'un mariage juif (12 mai 1393). — N° 99. Les mimes chrétiens et les pleureuses chrétiennes peuvent continuer à être appelés par les Juifs, les premiers aux noces juives, les secondes aux enterrements juifs. Défense de mettre aucun drap brodé sur les corps des Juifs qu'on enterre (12 mai 1393) — N° 100. Les Juifs peuvent continuer à procéder contre les Juifs melchinos (*malsinim*, dénonciateurs ?), en présence du capitaine; la sentence sera exécutée par le capitaine, pour chaque exécution il sera payé 20 onces à la curie (12 mai 1393). — N° 104. Annulation d'une amende imposée à tort à des Juifs de Polizzi (1393). — N° 105. Ordre aux prati des Juifs de Syracuse de taxer les Juifs de la ville pour payer les 150 onces promises à la cour (3 juin 1393). — N° 109. Le roi Martin et le duc de Monblanc accordent à Iucef Abenafia, juif, médecin et familier du roi, une maison sise à Syracuse, dans la rue du bain des Juifs, et confrontée aux maisons des Juifs Cadoni Calcn(ymos) et Colluf Catouia; et une taverne sise dans la même ville, place des Juifs, confrontée

aux maisons des Juifs Iuceff Tegelmati et Iuceff Maticer et Iacob Soffer, maison et taverne confisquées à Berti Coffer, condamné comme traître et rebelle au roi (2 oct. 1393). — N° 110. Ordre de laisser à un chrétien un esclave tartare baptisé qui avait été vendu à ce chrétien, avant son baptême, par le médecin juif Magaluf, de Ragusc, et que l'évêque réclamait en vertu des canons de l'Eglise (30 avril 1394). — N° 112. Délai pour le paiement des impôts accordé à Bate Cohen, Chaym Maniscalco et Bate Sabba, de Syracuse (1394). — N° 120. Impôt des Juifs de Noto (1395). — N° 121. Lettre confirmative de la nomination, par le roi Frédéric, de Frère Nicole de Palerme, de l'ordre des Mineurs, comme inspecteur de la rouelle des Juifs (10 août 1395). — N° 123. Iosef Abenafia est nommé, par le roi Martin, juge, assesseur et correcteur, pour les procès à juger suivant la loi juive (10 févr. 1396). — N° 125. Condissalve Dayeoca jugera les autres procès des Juifs à titre de protecteur (20 févr. 1396). — N° 127. Ordre de payer les arriérés dus par la communauté juive de Syracuse aux proti Bracone Cohen et Donato Mechi (1396). — N° 131. Maître Peri Ingarsia Catalano (Juif ?) et maître Iosef Abenafia sont nommés médecins de la reine (1396). — N° 140. Règlement pour la nomination des proti de la juiverie de Palerme (1397). — N° 144. Ordre d'obliger les Juifs de Palerme aux prestations anciennes pour le palais royal (1398). — N° 145 à 149. Sur les Juifs de Siacca (1398-99). — N° 150. Confirmation d'une amende prononcée par l'inquisiteur de Palerme contre les Juifs Salomone Russo et sa femme (1399). — N° 151. Projet de statuts pour les Juifs du royaume présenté par maître Joseph Abanafia (1399). — N° 146. Réclamation contre la communauté de Syracuse de quatre anciens proti nommés Sachinus Cohen, David Rumanus Abbati Mirmichi, Matheus Saba et Symon Cohen (1399). — Les pièces publiées avec tant de soin par MM. Lagumina auraient quelquefois besoin d'explication. Quelques notes sur les passages difficiles ou obscurs rendraient grand service au lecteur.

MARGULIES (S.-H.). Saadia Al-Fajûmî's arabische Psalmenübersetzung, nach einer münchener Handschrift herausggb. und ins Deutsche übertragen. Erster Theil. Breslau, impr. Grass, Barth et C^ie^, 1884, in-8° de IV-51-24 p.

Contient une revue des manuscrits de la traduction des Psaumes de Saadia, le texte arabe de Saadia sur les vingt premiers psaumes et la traduction allemande de ce texte.

MOMMSEN (Theodor). Römische Geschichte. Fünfter Band : Die Provinzen von Cæsar bis Diocletian. Berlin, libr. Weidmann, in-8°.

Un chapitre important de ce bel ouvrage est intitulé « la Judée et les Juifs. » On voit, en le lisant, que M. M. n'écrit pas l'histoire comme un pamphlétaire et que les idées qu'il émet, si elles peuvent quelquefois prêter à la discussion, reposent sur une connaissance approfondie du sujet et une profonde intelligence des faits. Personne n'en voudra à M. M. de ne pas connaître à fond la théologie orientale et de dire que nul autre dieu n'a été, à l'égal de Jahvé, un dieu appartenant si exclusivement à une famille et à une race. Une pareille assertion, quelque regrettable qu'elle soit, surtout à la place qu'elle occupe juste au début du chapitre, peut avoir une influence fâcheuse sur l'esprit d'un lecteur inexpérimenté, elle n'en a guère, à ce qu'il semble, sur la suite du récit de M. M., qui, après cette incursion sur le terrain théologique, revient de suite à la science historique. M. M. constate, à l'encontre des théories reçues dans un certain monde, que l'émigration des Juifs de la Palestine vers l'Asie-Mineure ou l'Egypte n'a pas été, comme celle des Grecs, une émigration libre, accomplie sous l'action d'une poussée intérieure, et quoiqu'il ne s'explique pas sur les causes de cette émigration pour ainsi dire forcée (p. 489), on peut croire qu'elle vient en grande partie de l'humiliation de la nationalité

juive qui diminua chez les Juifs l'amour du sol natal, et d'actes d'autorité comme on en attribue aux rois égyptiens et syriens, qui ont exilé des Juifs en Egypte et en Asie-Mineure, et enfin de l'exemple donné par les Grecs. Ceux-ci ont été, en fait d'émigration, de colonisation et d'opérations commerciales, les maîtres des Juifs et les ont toujours surpassés. M. M. croit que les Juifs, en dehors de la Palestine, ont été forcés par les Romains d'adopter la langue grecque, et c'est ainsi que s'expliquerait le prompt oubli dans lequel tomba, en Egypte comme dans les colonies juives de l'Asie, la langue de la patrie. La rapide et grande extension de ces colonies (celle d'Egypte est estimée à 1 million de personnes) est d'autant plus étonnante que la Judée n'était, en somme, qu'un petit pays et les Juifs un petit peuple, et l'on se demande comment, d'une source si pauvre, il a pu sortir un si grand courant d'émigration. M. M. croit que les Juifs de ces colonies étaient, en assez grande partie, composés de payens convertis, et il est convaincu que toutes ont été, comme on le dit formellement de celle d'Antioche et comme il est permis de le dire de celle de Damas, considérablement augmentées par l'irruption d'éléments payens (p. 493). La situation morale des payens orientaux les avait préparés à cette conversion, et, de plus, M. M. pense qu'il n'est pas impossible que les privilèges accordés aux Juifs par les Lagides et les Séleucides y aient contribué. Cela est-il bien certain et ces privilèges ont-ils l'importance que M. M. leur attribue en général, lorsqu'il croit qu'ils furent la seule source des haines de la population grecque et de l'espèce d'éloignement des Romains pour les Juifs? Ils consistaient en ceci : Par égard pour les sentiments religieux des Juifs et leur législation, on permit aux Juifs, en Orient et en Egypte, de conserver leur juridiction particulière et de former une communauté spéciale, et, ce qui est plus grave, ils furent, à cause du sabbat, exemptés du service militaire. Mais, d'un côté, les Grecs étaient partout des citoyens, tandis que les Juifs n'étaient placés qu'au second rang, avec les indigènes. Les Grecs d'Alexandrie n'avaient donc, à ce sujet, aucune raison de les jalouser, et on ne peut attribuer leur haine contre les Juifs qu'à un bas sentiment d'exclusion et d'aversion pour ce qui était considéré comme étranger. Qu'on voie comment Aristote conseillait à Alexandre de traiter tout ce qui n'était pas grec (p. 562) et comment, en réalité, les Egyptiens et même les Grecs d'Egypte étaient traités par les Romains. Cela permet-il de parler, comme le fait souvent M. M., de l'esprit d'exclusion des Juifs, comme si le même esprit n'avait pas sévi, peut-être plus fortement encore, chez les Grecs et les Romains? Ceux-ci ont été, dans leur opinion sur les Juifs, les élèves de misérables sophistes grecs, et nous croyons volontiers que la résistance tout à fait exceptionnelle des Juifs à la conquête romaine et leurs rébellions continuelles n'ont pas peu contribué à nourrir l'antipathie d'une certaine partie des Romains, sinon de leur gouvernement, contre les Juifs. Il nous semble qu'on ne peut pas contester que la guerre qui se termina par la prise et la destruction de Jérusalem a laissé un souvenir pénible dans l'esprit des Romains et que le fiscus Judaicus créé par Vespasien fut une mesure offensante et vexatoire au dernier point. Les Romains, à leur point de vue, avaient raison d'en vouloir aux Juifs, mais l'historien moderne n'est pas obligé de partager toutes les passions politiques des Romains, le courage et la persévérance avec lesquels les Juifs ont défendu leur nationalité sont peut-être dignes de quelque sympathie. M. M. n'en montre aucune, à ce qu'il nous semble ; dans leur résistance à la conquête romaine, que d'autres peuvent qualifier de vaillante et même d'héroïque, il ne voit qu'une aveugle et coupable opiniâtreté. Il sera permis de ne pas souscrire à ce jugement.

Parmi les nombreux passages de ce chapitre où l'on trouvera des indications précieuses pour l'histoire des Juifs, nous signalons les pages où M. M. montre la différence dans le traitement des Juifs d'Occident et de ceux d'Orient par les Romains, sa note sur l'Apocalypse de saint Jean et son explication (p. 549) de la défense de pratiquer la circoncision.

MOREY (l'abbé J.). La banque d'Elias (Hélyot) de Vesoul de 1300 à 1318. Vesoul, impr. A. Suchaux, in-8° de 26 p. Extrait du Bulletin de la Société d'agriculture, sciences et arts de la Haute-Saône, année 1885.

M. l'abbé Morey a bien voulu, dans ce travail, rendre compte de notre étude sur les deux livres de commerce, de Vesoul, du commencement du XIV^e^ siècle (Revue, tomes VIII et IX). Ces deux livres furent probablement saisis en 1321, lors de l'expulsion des Juifs du Comté et passèrent plus tard aux mains du duc Eudes IV ; c'est ainsi qu'ils se sont conservés avec les autres titres des ducs de Bourgogne. M. Morey, qui connaît admirablement l'histoire de la province, ajoute souvent à notre travail un commentaire instructif et des observations qui expliquent les faits et leur donnent leur vrai sens.

OPPERT (Jules). Le poème chaldéen du déluge traduit de l'assyrien. Paris, impr. Joseph Kugelmann, in-8° de 13 p.

M. Oppert a déjà donné autrefois, dans l'histoire d'Israël, de M. Ledrain, une traduction de ce remarquable poème. Depuis ce temps, des fragments importants du texte ont été trouvés et en ont comblé les lacunes. Ce récit du déluge est un épisode mis dans la bouche des rois Xisuthrus, le Noé babylonien, en réponse à une question d'Istubar, le héros babylonien, chasseur et conquérant, qui a été assimilé à Nemrod, à Ninus et à Sem. L'analogie du récit avec celui de la Bible, en bien des endroits, est frappante. Xisuthrus construit une arche (vaisseau), il y réunit sa famille, sa maison, ses troupeaux, les bêtes fauves, des provisions considérables. Le déluge dure une semaine ; l'arche s'arrête sur le mont Nizir, Xisuthrus ouvre la fenêtre, il est ébloui par la lumière (le vaisseau n'était pas éclairé), il lâche une colombe qui revient, une hirondelle qui revient également, enfin un corbeau qui reste sur les cadavres flottant à la surface de l'eau et ne revient plus (la Bible explique bien mieux pourquoi ces oiseaux sont lâchés et comment Noé reconnaît qu'il peut sortir de l'arche). Xisuthrus quitte le vaisseau, offre des sacrifices aux dieux et il obtient d'eux l'immortalité. On voit, à la fin du poème, que le déluge a été envoyé pour punir les hommes de leurs crimes.

The Photographic News, vol. 19, n^os^ 1385 et 1390, 17 et 24 avril 1885 : Francis Galton, Photographic composites ; Joseph Jacobs, The Jewish type and Galtons composite photographs.

M. Galton et M. Jacobs ont chacun essayé de caractériser ce qu'on appelle le type juif, mais rien n'est plus difficile. Une observation intéressante de M. Jacobs est que ce qu'on appelle le nez juif consiste surtout dans une espèce d'ove ou de spirale que décrit l'aileron du nez, tandis qu'il serait plus droit dans d'autres races. Nous croyons de plus en plus qu'il n'y a pas de type juif, mais un type artificiel, créé par le régime du moyen âge, et qui s'en va. Le principal caractère de l'œil juif, qui nous paraît être le trait dominant du type actuel, est l'excessive mobilité, effet de la persécution. Une étude scientifique du type juif devrait commencer, à ce qu'il nous semble, par la comparaison de ce type, s'il existe, chez les Juifs des différents pays et la comparaison du type juif et des autres types sémites. Ce n'est qu'après avoir réduit à l'unité le type sémite qu'on pourra, à ce qu'il nous semble, vu l'extrême difficulté du problème, le comparer au type arien et voir s'il en diffère réellement. M. Galton et M. Jacobs ont apporté à la question des éclaircissements utiles. Leurs articles sont accompagnés de huit figures composites, faites suivant le procédé bien connu de M. Galton, avec les figures simples qui ont servi à les composer. Nous avons beau faire, ce que nous voyons de plus expressif sur ces figures, simples et composées, c'est la mélancolie et une sorte d'attitude réfléchie et prudente, qui veille au danger pour s'en préserver. Des figures d'adultes (au lieu de celles de jeunes garçons) auraient peut-être donné des résultats plus prononcés.

ROSANIS (S.-J.). La généralogie [lisez généalogie] de la famille Rosanès, depuis les premiers temps jusqu'à nos jours ; 1er volume. Roustchouk, impr. D. M. Drobnysk, in-8° de 72 p., plus une planche gravée sur bois.

Cette première partie va des premiers temps jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Le nom des Rosanès vient de la ville de Rosas ou Rozas, située en Espagne, dans la Catalogne. C'est de là que, à l'époque de l'expulsion des Juifs d'Espagne, les Rosanès se rendirent en Hollande, et se répandirent ensuite en Allemagne, et, vers l'an 1600, en Turquie. Les membres de la famille dont l'auteur donne la biographie, en partie d'après des papiers de famille, sont : R. Abraham Rosanès I l'ancien, à Constantinople, au commencement du XVIIe siècle, auteur de Consultations et autres écrits ; son neveu Senor Hayyim Rosanès, négociant à Constantinople ; les deux frères de ce dernier, R. Juda Rosanès Necia, à Constantinople, 1657-1727, auteur de plusieurs ouvrages importants, et Senor Aron Rosanès; R. Abraham Rosanès II (1650-1745), fils de R. Abr. I, négociant à Constantinople ; R. Abraham III (1680-1750), petit-fils de R. Abr. I, rabbin à Constantinople; R. Isaac Rosanès II (1740), fils de Senor Hayyim, à Constantinople. En Allemagne, en Autriche et en Russie, l'auteur compte les Rosanès suivants : R. Baruch (Beresch), né à Francf.-s.-M. vers 1605. — R. Issakar, son fils, né dans la même ville, gendre de R. Josué Falk ; son frère Cebi Hirsch I, rabbin à Zolkewo ; R. Cebi Hirsch II (1720-1806), rabbin à Lemberg ; R. Cebi Hirsch III (vers 1720-1780), rabbin à Danzig ; R. Abraham Abli Rosanès IV, né à Zolkewo en 1710, rabbin à Minsk. Le tombeau de R. Abr. Rosanès II, celui de R. Aron Rosanès et de R. Isaac Ros. ont été retrouvés à Jérusalem, dans le cimetière israélite du Mont des Oliviers; R. Abr. est mort le 18 hesvan 5505 (1745), et R. Aron le 10 caslev 5520 (1759). Parmi les documents donnés par l'auteur, et la plupart tirés de consultations imprimées, le plus intéressant est une lettre en espagnol, inédite, datée de Venise, 24 ellul 5409 (1649), et par laquelle deux Juifs de cette ville, Samuel b. Isbac et Ishac b. Najimias, reconnaissent avoir tiré une lettre de change sur Jomtob Coben et son frère Josef Fandi et sur Jacob ben Nun, pour le compte (à l'ordre) des frères David et Abrabam b. Iss, de Sofia, lesquels ont versé pour cet objet, à Paris, 2.405 ducats et 19 piastres. Les témoins soussignés sont Ventura b. David, Avigdor b. Josef, Ishac Hagiz. Les deux tireurs ont également des comptes à Paris.

ROSENTHAL (F.). Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's : Assumptio Mosis, Das vierte Buch Esra, Die Apokalypse Baruch, Das Buch Tobi. Leipzig, Otto Schulze, in-8° de VII-150 p.

Etude très intéressante sur les quatre livres apocryphes dont le nom se trouve sur le titre. Nous ne voudrions pas entrer dans la discussion des questions délicates traitées par M. R. et sur lesquelles les avis sont partagés, nous nous bornerons à résumer les idées de M. Rosenthal, dont la critique tiendra certainement grand compte ; nous dirons seulement qu'il nous semble que l'auteur s'est peut-être trop exclusivement confiné dans la littérature juive et n'a pas considéré suffisamment la part que le christianisme peut avoir au moins dans le quatrième livre d'Esdras.

Les quatre apocalypses étudiées par M. R. auraient toutes pour objet, d'après lui, de concilier les malheurs du peuple juif avec la justice divine. C'est le vieux problème du mal, déjà traité par l'auteur de Job, examiné ici au point de vue politique. L'Assomption de Moïse, d'après M. R., est écrite après la prise de Jérusalem et la destruction du temple. Elle serait l'œuvre d'un zélote démocratique, qui déteste les sadducéens et n'est pas toujours très content des Pharisiens, surtout de leurs rabbins. Après avoir eu une confiance sans bornes dans leurs docteurs pharisiens, les masses populaires, une fois le temple détruit, auraient éprouvé une profonde et douloureuse déception en voyant le sanhédriu s'enfuir à Jabné et y continuer

tranquillement ses travaux. Aux yeux des foules passionnées et à courte vue, cette conduite des rabbins ressemblait presque à une trahison. Le respect qu'un avait eu pour eux se changea en haine et de là serait venu cet antagonisme si profond qui a existé, dans les premiers temps de la destruction du temple, entre les docteurs et l'homme du peuple, et dont les écrits talmudiques parlent assez souvent. Cette animosité prend naissance chez le peuple, c'est la première phase ; elle produit naturellement des sentiments semblables chez les rabbins, c'est la seconde phase ; enfin vient la réconciliation, avec Akiba, c'est la troisième et dernière phase. Le fameux Taxo reste, chez M. R., un être mystérieux. Sans attacher une grande importance à l'hypothèse que nous avons autrefois émise sur l'identification de ce personnage avec Josua ben Hananya, nous croyons devoir maintenir ce que nous avons dit sur l'analogie de ce nom avec celui de la bête de l'Apocalypse, et que nous avons ici תקכו = 565, imité du 666 de l'Apocalypse.

On est généralement d'accord sur l'époque de la rédaction du IVe livre d'Esdras (vers le commencement du règne de Nerva, an 96). Ce livre, d'après M. R., est l'œuvre d'un Juif qui vit parmi les docteurs et qui paraît s'attacher particulièrement à l'un d'eux, Eliézer ben Hyrcanos. Nous croyons que la parenté de ce livre avec R. Eliézer est désormais un fait acquis. Dans le détail, quelques-unes des analogies indiquées entre l'Apocalypse et le docteur juif sont des hypothèses très ingénieuses, mais peut-être un peu forcées. Tout le monde connaît le mot de R. Eliézer sur les quatre plaies d'Egypte. L'Egypte serait ici Rome, et les quatre plaies, les trois Flavius et Nerva. Akiba, qui vient plus tard, est obligé d'ajouter une cinquième plaie, qui représente Trajan ou peut-être Adrien.

M. R. pense que l'Apocalypse de Baruch, qui a une si grande analogie avec celle d'Esdras, n'a pas servi de modèle à celle-ci, mais lui est postérieure de quelques années. Elle est plus éloignée du christianisme que celle d'Esdras, la séparation du judaïsme et du christianisme y est plus profonde, l'apocalypse de Baruch est donc plus jeune. Comme il y est question, d'un côté, à ce qu'il semble, d'un tremblement de terre qui eut lieu à Antioche en décembre 115, et que, d'autre part, le livre ne parle pas de la guerre appelée guerre de Kitos (commencée fin 116), elle aurait été écrite en 116. L'appel fait par l'Apocalypse aux dix tribus est comme une voix qui annonce le soulèvement prochain des Juifs d'Asie et d'Egypte, si cruellement châtié par Lusius Quietus et Marcius Turbo. Comme Esdras IV se rattache particulièrement à Eliézer b. H., Baruch est de l'école d'Akiba ; il a, sur un grand nombre de points importants, les mêmes doctrines (optimisme, négation du péché originel, le malheur et la punition des péchés commis, la résurrection ne vient que pour ceux qui y croyaient, l'union étroite ou plutôt l'unité de la loi écrite et de la loi orale). Esdras IV, écrit par un docteur ou un disciple des docteurs, est plein de mépris pour l'homme du peuple (seconde phase indiquée plus haut) ; chez Baruch, conformément à l'esprit large d'Akiba et à sa sympathie universelle, l'opposition entre les docteurs et les ignorants a cessé ; l'auteur de Baruch, qui est un homme du peuple assez ignorant et qui écrit pour le peuple, ne parle plus des docteurs qu'avec respect.

Le principal thème du livre de Tobit serait cette maxime talmudique : Tout ce que Dieu fait (même ce qui en apparence est incompréhensible et injuste) est fait pour le bien (tourne finalement à bien), et cette parole serait également d'Akiba. C'est ainsi que les malheurs qui frappent Tobit sont, à la fin, la cause de son bonheur. Ici encore, M. R. voit de nombreuses traces de la doctrine d'Akiba, et, entre autres, le peu de cas fait par Tobit des Juifs exilés comme lui (Akiba refuse aux dix tribus toute participation au bonheur messianique[1]. L'ouvrage aurait été écrit après la guerre de Kitos et au commencement du règne d'Adrien, à l'époque où les Juifs comptaient sur cet empereur pour le relèvement de leur situation, et avant le soulèvement de Bar Cokheba, dont il n'est pas question dans le

livre. Le cantique de Tobit contient un écho des espérances qu'avaient conçues les Juifs à cette époque. L'insistance avec laquelle le livre de Tobit parle du devoir d'enterrer les morts a paru, à certains critiques, la preuve que le livre a été écrit après le soulèvement de Bar Cokheba, à l'époque où il fut défendu aux Juifs d'enterrer leurs frères morts dans la lutte. mais M. R. croit que le livre de Tobit ne fait que répéter, en ceci, la doctrine et les exemples d'Akiba. Sur la langue originale de l'Assomption et de Tobit, M. R., qui croit que ces livres ont été écrits en un hébreu plus ou moins pur, présente des observations critiques et philologiques très intéressantes.

Scheid (Elie). Histoire des Juifs de Haguenau, extraite de la Revue des Etudes juives, suivie du recensement de 1763, 1784 et 1808. Paris, libr. A. Durlacher, in-8° de 84 + LVIII p.

Nous n'avons pas à recommander aux lecteurs de la Revue un travail qu'ils ont sûrement lu avec intérêt. M. Sch. y a ajouté des tableaux nominatifs du recensement des Juifs de Haguenau à diverses époques, ce sont des pièces très utiles pour l'histoire de l'onomastique juive.

Schwabacher (S.-L., rabbin à Odessa). Von Heliopolis nach Berlin, oder die Verwandtschaft ferner Jahrhunderte. Eine historisch-kritische Parallele. Odessa, impr. D. Schultze, in-8° de 104 p.

Comparaison entre les persécutions contre les Juifs en Egypte du temps des Hébreux, plus tard à Alexandrie, puis dans les États chrétiens du moyen âge ; enfin, de nos jours, en Allemagne (à laquelle on pourrait ajouter la Russie) ; examen et réfutation des motifs invoqués par la persécution et qui sont toujours et partout les mêmes. Cette brochure contient des idées justes, qui sont probablement nouvelles pour un grand nombre de Russes et dont la forme oratoire convient sans doute aux lecteurs à qui elle est destinée.

Spitzer (Dr Samuel). Die Uhr, ein Beitrag zur Culturgeschichte der Alten (Hebräer, Griechen, Römer). Essek, libr. Victor Fritzsche, impr. Julius Pfeiffer ; in-8° de 178 p.

Ce petit ouvrage sur les mesures du temps chez les anciens (Hébreux, Grecs et Romains) occupera sa place parmi les autres monographies de l'auteur sur les mœurs et la vie des anciens (lois militaires, organisation des communautés, mariages chez les Juifs, les repas, les bains, etc.). Nous ne pensons pas que l'auteur ait apporté des lumières nouvelles sur l'histoire de la mensuration de l'heure chez les Grecs et les Romains, ni même qu'il ait dit tout ce qu'on sait sur ce sujet. Même pour l'histoire de cette mensuration chez les Hébreux et les Juifs, la matière est pauvre, l'auteur y joint des vues intéressantes et des hypothèses ingénieuses, mais quelquefois trop risquées. Les principaux sujets traités sont : le coq, l'âne et le chien comme indicateurs de l'heure dans les temps primitifs ; les pierres, l'air, les fleurs, l'ombre remplissant les mêmes fonctions; enfin, les gnomons, les cadrans solaires, les clepsydres, les sabliers. La fin de chacune des trois veillées de la nuit est respectivement indiquée par les cris de l'âne, des chiens, du coq. La pierre lumineuse que Noé avait dans l'arche serait une pierre qui aurait eu la propriété de briller à une heure déterminée (par exemple, vers la fin de la nuit). Le Talmud connaît aussi une pierre qui indique, par son éclat, l'heure de midi (est-ce bien le sens du passage Megilla, 12 ?) L'air, en colorant les signaux de feu transmis de loin et en leur donnant différentes nuances, selon l'heure de la journée, aurait aussi été, pour les Juifs, un instrument de mesure du temps (la preuve manque) ; la harpe d'Eole placée, selon la légende, au-dessus du lit de David, aurait, toutes les nuits, marqué l'heure de minuit (est-ce

tout à fait cela ? . Puisque Moïse prophétise avec certitude que « demain matin » le bâton d'Aarou fleurira, il connaissait sûrement des fleurs dont le calice s'ouvrait le matin ; nouvel instrument de mensuration ! Les *dudaïm* de Léa aussi, par une exhalaison plus forte de leur parfum, mesurent toute la durée de la nuit, et de là leur rôle dans l'histoire du patriarche Jacob ! Les « orot » cueillis par un disciple d'Elisée seraient, d'après Isaïe 26, 19, des fleurs qui, par un éclat particulier, indiquent l'heure du matin. L'arbre à fleurs que la légende a placé dans le temple de Salomon aurait aussi servi aux prêtres, par les mouvements de contraction ou d'expansion des calices, à compter les heures. L'emploi du gnomon chez les Hébreux est attesté par l'histoire du roi Ezéchias (Rois et Isaïe), celui de « pierres des heures » par la Mischna ; le lustre placé par la reine Hélène d'Adiabène à la porte du temple serait aussi une espèce d'horloge solaire. M. Sp. retrouve l'horloge un peu partout, et trop souvent où elle n'est pas. Daniel prie le matin, l'après-midi et le soir, donc il connaît les horloges et il est mathématicien ; la colonie ramenée par Ezra compte un artisan habile, probablement il savait construire des horloges solaires ; la pierre aux sept yeux de Zacharie devient elle-même un instrument d'horlogerie. C'est aller un peu loin.

Steinthal. Haman, Bileam und der jüdische Nabi ; dans Bericht über die (Hochschule) Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. G. Bernstein, in-4°.

L'étude de M. Steinthal a la forme d'une conférence publique. Dans la partie consacrée au livre d'Esther, l'auteur fait ressortir le talent de composition du livre, sans en dissimuler les imperfections. Il montre comment, dès les temps talmudiques, on s'est aperçu que le livre contient, à la fin, des passages qui ne sont pas de la plus haute morale et qu'en plus d'un endroit le rédacteur, qui ne demeurait sans doute pas en Palestine, ne montre pas non plus un sens religieux bien délicat. Si le nom de Dieu n'est pas prononcé, M. St. croit que c'est tout simplement par maladresse, attendu que, dans plus d'un endroit du livre, le rédacteur n'a pas su mettre en évidence le sens et la portée des actes qu'il raconte et qu'il est, en effet, bien difficile de supposer, comme on l'a fait, que, dans un livre écrit en hébreu et pour la glorification des Juifs, on ait craint de prononcer le tétragramme. — Dans l'épisode de Bileam, raconté par le Pentateuque, M. St. distingue une version primitive, altérée plus tard par des additions et interpolations de tout genre. Dans la version primitive, il n'y avait aucun des traits qui ont fait finalement de Bileam un personnage équivoque. Le sens de l'épisode était qu'un prophète payen, venu avec l'intention de maudire les Hébreux, mais apprenant à mieux les connaître, a senti sa haine se fondre et se changer en admiration. L'histoire d'Esther est celle d'une révolution toute matérielle qui se fait en faveur des Juifs ; celle de Bileam représente une révolution intérieure et morale qui s'opère dans le cœur d'un homme. Tout ce qui, dans l'épisode de Bileam, ne cadre pas avec ce thème, est considéré par M. St. comme une addition postérieure, par exemple, les révélations que Bileam a déjà avant de partir et avant d'avoir offert ses sacrifices, les passages qui le représentent comme un homme faux et de mauvaises intentions. — Le prophète juif est le prophète de la fraternité universelle. Quand les prophètes annoncent la perte des peuples, ce n'est point par haine religieuse ou haine de race, mais pour des fautes morales bien spécifiées et très souvent avec des sentiments de pitié et d'humanité. Isaïe, au chap. xix, rêve une alliance fraternelle entre l'Egypte, l'Assyrie et le pays d'Israël. « Béni soit mon peuple d'Egypte, et Assur, l'œuvre de mes mains, et mon patrimoine Israël. » Les idées de M. St. sont commentées par des notes instructives.

Studia biblica, essays in biblical archæology and criticism and kindred

subjects, by members of the university of Oxford. Oxford, Clarendon Press, in-8° de VI-263 p.

Ce volume contient les études suivantes: 1. S. R. Driver, Recent theories on the origin and nature of the tetragrammaton; 2. F.-H. Woods, The light thrown by the Septuagint version on the books of Samuel; 3 Ad. Neubauer, On the dialects spoken in Palestine in the time of Christ; 4. A. Edersheim, On a new theory of the origin and composition of the synoptic Gospels proposed by G. Wetzel; 5. W. Sanday, A commentary on the Gospels attributed to Theophilus of Antioch; 6. W. Sanday, The text of the codex Rossanensis (Σ); 7. John Wordsworth, The Corbey St James (ff), and its relation to other Latin versions, and to the original language of the Epistl; 8. G. H. Gwilliam, A Syriac Biblical manuscript of the fifth century, with special reference to its bearing on the text of the Syriac version of the Gospels; 9. T. Randell, The date of S. Polycarp's martyrdom; 10. Ad. Neubauer, On some newly-discovered Temanite and Nabatean inscriptions; 11. W. Sanday, Some further remarks on the Corbey St James (ff). — M. Driver, que nous connaissons par ses bons travaux de littérature hébraïque et rabbinique, a résumé l'histoire des opinions sur l'origine, le sens et la prononciation du tétragramme du nom de Dieu. Voici sa conclusion : La plus ancienne théorie sur le tétragramme se trouve dans l'Exode, reste à savoir ce qu'elle vaut. La théorie d'une origine accadienne du nom est définitivement renversée ; celles d'une autre origine non juive reposent sur une base peu solide et sont généralement rejetées par les savants ; le Iao des Grecs est moderne et paraît dérivé de l'Ancien Testament ; les noms Hamathites et Phéniciens (Yahu, Yah, Yo) restent obscurs, mais il n'est pas impossible que le tétragramme ait quelque parenté avec des noms d'origine non juive. Il est possible que le nom ait, à une certaine époque, désigné l'auteur de quelque phénomène physique ; à l'époque où a été écrit le passage de l'Exode, les Juifs l'entendaient dans le sens de « le étant » ; plus anciennement peut-être il signifiait « celui qui fait être ». — M. Woods montre quels secours on peut tirer des Septante pour la critique de texte des livres de Samuel. Le sujet n'est pas neuf. M. Wellhausen l'a déjà largement traité, M. Woods l'enrichit d'indications nouvelles. Il indique des passages où l'on peut supposer, d'une part, que les Septante se sont trompés pour différentes raisons, et, d'autre part, qu'ils ont eu en mains des manuscrits plus exacts que nos éditions, ou plus complets. On lira particulièrement avec intérêt le tableau des corrections proposées par M. W. dans le texte hébreu et par lequel se termine son étude. Un grand nombre de ces corrections ont déjà été proposées par d'autres savants. — L'étude de notre collaborateur M. Ad. Neubauer sur les dialectes parlés en Palestine du temps de Jésus est pleine de faits et de considérations intéressantes. M. N. a raison de croire que les Hébreux, dans le court espace de temps de la captivité de Babylone, n'ont pas pu oublier l'hébreu. La plainte de Néhémie sur la disparition de la langue hébraïque peut s'expliquer par l'immigration, au retour de l'exil, de beaucoup de Juifs qui avaient demeuré en Babylonie avant l'exil et par l'altération que la langue hébraïque avait déjà subie, avant l'exil, dans les districts du nord. Les livres d'Ezra, de Néhémie, d'Esther, les plus anciens passages de la Mischna, les légendes des monnaies maccabéennes, la littérature haggadique et homilétique des premiers temps (Mekhilta, Sifré, Pesiqta des Haftarot encore manuscrite, Tosifta, Sifrâ), les prescriptions pour les cérémonies des fêtes et des prières, les discussions entre les Pharisiens et les Sadducéens dans Yadaïm, la formule des témoignages pour la fixation de la néoménie, la recommandation du roi Jannée à la reine Salomé, les chants populaires (Succa, V, 5), les formules pour la datation des actes, et, en général, tout ce qui, dans ces livres bibliques ou dans la vie publique ou privée, a le caractère populaire est dans un hébreu à peu près pur ou, pour la plupart des cas, dans l'hébreu

modernisé de l'époque, preuve que cet hébreu était la langue populaire. Cependant l'araméen était aussi assez répandu, soit parce qu'il était devenu la langue officielle sous la domination syrienne, soit par l'immigration d'éléments araméens, soit, enfin, par le simple contact avec les Syriens. Il devint, avec le temps, plus influent, comme le prouve la prière du Kaddisch et le premier alinéa de la haggada de la Pâque. Il était plus répandu en Galilée que dans le sud. Il s'introduisit dans l'école, comme le prouve une parole de Juda le Saint : A quoi bon le sursi (araméen) ? parlons hébreu ou grec ! Le grec était, à cette époque, la langue plus ou moins officielle et pouvait servir dans les relations avec les habitants grecs du pays. M. N. croit cependant qu'il n'eut jamais grand cours parmi les Juifs, tandis que l'araméen fut plus ou moins accepté, même dans le sud. Les évangiles ne sont pas, originairement, écrits en grec, mais dans le dialecte hébréo-araméen de l'époque. M. N. donne une liste des mots de ce dialecte qu'ils contiennent. Il croit que, même dans les colonies du dehors, les Juifs ont continué à parler, plus ou moins, leur dialecte hébreu, dans les premiers temps ; ils l'abandonnèrent peu à peu, sauf dans les pays de langue araméenne. Dans les pays étrangers, en général, les Juifs ont adopté la langue du pays, lorsqu'ils n'ont pas été séparés du peuple par des lois d'exception trop dures. C'est ainsi qu'au moyen âge les Juifs ont parlé le français en France, l'espagnol en Espagne, l'italien en Italie. Les Juifs anglais actuels, tous d'origine étrangère, parlent anglais ; les Juifs turcs, au contraire, et les Juifs russes surtout, soumis à des lois d'exception, ont conservé, les uns l'espagnol de leurs ancêtres, les autres l'allemand. Ce qui reste encore difficile à expliquer, c'est, au milieu de la corruption qu'avait subie la langue hébraïque à l'époque du second temple, la production des livres bibliques écrits à une époque relativement très moderne (une partie des Psaumes, l'Ecclésiaste) et qui sont souvent d'une si grande valeur littéraire et d'une langue si remarquable. Certaines prières du rituel juif, composées très probablement vers la fin du second temple, sont aussi d'un hébreu relativement très pur. — M. Edersheim donne une analyse du livre de C. Wetzel sur l'origine des Evangiles et principalement sur la priorité de l'Evangile de Marc, avec notices sur l'histoire de la question. — Dans le travail de M. Gwilliam, consacré principalement au N. T., on trouvera néanmoins des indications au sujet de la Peschito de l'A. T. — Dans l'étude de M. Neubauer sur les inscriptions témanites et nabatéennes on trouvera des passages concernant l'archéologie et la littérature bibliques ; telles sont les indications sur les rapports des Hébreux avec les Nabatéens du temps de Salomon et d'Ahab (p. 221), la liste des noms propres que, à cause de leur terminaison en *â*, M. N. regarde comme nabatéens, Esaü, Jetro, Reu-el (p. 222), l'explication des noms composés de Ammi (p. 225); les noms à terminaison *o*, Jericho, Salomo (p. 226) ; le On (soleil) égyptien en Palestine (nom de Benjamin, Aven d'Ezéchiel, Bet-Semes de Jérémie, Onan, p. 227-228 ; l'explication du nom d'Abraham par Ab Aram, père d'Aram, changée en Ab Ruham, équivalant à l'arabe Khalil-Allah (p. 228). — Dans l'étude de M. Rundell sur le martyre de S. Polycarpe, la seule chose qui nous intéresse ici, c'est la mention que ce martyre aurait eu lieu un samedi appelé grand-sabbat, sans doute notre *sabbat-haggadol*, c'est-à-dire le samedi qui précède la Pâque juive. D'après les règles du calendrier juif actuel (lequel n'était pas encore entièrement formé au IIe siècle), le sabbat-haggadol de l'an 155 de l'è. chr. tomberait le 30 mars ; celui de l'an 156 le 21 mars. Le 22 février de l'an 155 (Rand., p. 190) tombe bien un samedi ; mais le 26 mars n'est pas un samedi ni en l'an 155, ni en l'an 156.

Volkmar (Gustav). Urchristliches Andachtsbuch. Die neu entdeckte urchristliche Schrift « Lehre der zwölf Apostel an die Völker ; deutsch

herausgg. und in Kürze erklärt. Leipzig et Zurich, libr. Th. Schröter, in-8° de 47 p.

Nous avons déjà parlé de ce document curieux à propos d'une publication de M. Sabatier (*Revue*, X, 275).

Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.

ס' חברת עזרת נדחים Comptes rendus bimestriels de la Société Ezrat Niddahim, de Jérusalem, fondée en 1884 pour encourager l'apprentissage des métiers parmi la jeunesse israélite. Jérusalem, impr. Frumkind. La Ire année (5644) a 12 numéros en 8 fascicules ; de la 2e année, nous avons sous les yeux 3 fascic., allant du n° 1 au n° 8 ; hébreu, caractères carrés et raschi, in-8° d'environ 16 p. le numéro.

Die Allgemeine israelitische Allianz, Bericht des Central-Comités über die ersten 25 Jahre 1860-1885. Zweite deutsche Ausgabe, nach dem Originalberichte, mit einer Schulkarte der Allianz. Berlin, impr. S. Haber ; Francfort-sur-le-Mein, libr. Kauffmann, in-8° de 76 p. Il a été tiré 200 exemplaires sur papier de luxe.

Istoricul Aliantei israelite universale de la intemeierea ei pana astazi (1860-1885) ; traducere din limba franceza. Bucharest, impr. Stefan Mihalescu, in 8° de IV-137-(2) p.

Aumerat. L'Anti-Sémitisme à Alger. Alger, impr. Pézé, in-8° de 224 p.

Excellent recueil sur les troubles antisémitiques qui ont éclaté à Alger en juin 1884. M. Aumerat est conseiller général, président de la commission départementale d'Alger, son témoignage, son opinion et ses jugements ont donc une autorité et une valeur particulières. Le recueil se compose de quatre parties : 1° L'émente, les émeutiers, les autorités locales, la presse locale et les journaux de France ; 2° le décret Crémieux, l'insurrection de 1871 attribuée par une certaine presse à l'effet de ce décret sur les Arabes ; 3° les israélites algériens, leur moralité, leur instruction, leur esprit militaire, leur (prétendue) vie à part ; 4° notes explicatives et documents statistiques.

Autographes. Collection Adolphe Crémieux ; dans Revue politique et littéraire, nos du 8 août, 12 août et 5 septembre 1885. Contient lettres de Meyerbeer, Mme Scribe, F. Halévy, Auber, Giulia Grisi, Tamberlick, Roger, Alexandre Dumas, Méry, Paul Féval, Jules Janin, Pousard, Victor Hugo, Eugène Sue, Rachel.

Bosse (Friederich). Die Verbreitung der Juden im Deutschen Reiche auf Grundlage der Volkszählung vom 1. Dezember 1880, nach amtlichen Materialen zusammengestellt. Berlin, libr. Puttkammer et Mühlbrecht, in-8° de VIII-136 p., plus une carte.

Cet ouvrage donne, pour chaque Etat de l'Allemagne, chaque province et chaque cercle, le nombre de Juifs qui y demeuraient le 1er décembre 1880 (la population des villes est partout indiquée en détail, celle des campagnes est totalisée par cercles), en regard de la population chrétienne, et avec le tant pour cent de la population juive. A la fin de chaque chapitre se trouve un résumé indiquant combien de Juifs sur cent demeurent dans les villes du cercle et combien dans les communes rurales. En tête, un

résumé où la population juive en 1880 est comparée à celle de 1871. A la fin, résumé général des chapitres du livre. Les pays ou provinces où la population juive est la plus dense sont : le grand-duché de Hesse (4.28 pour cent), l'Alsace-Lorraine (3.76), le grand-duché de Bade (3.12), la Prusse (3.10), la Bavière (2.07), le Wurtemberg (1.32). Au total, dans tout l'empire, 1.24 Juifs sur 100 habitants. Dans les villes, il y a sur 100 habitants, 2.59 Juifs ; dans les campagnes, 0.51.

Edler (Karl Erdm.). Der letzte Jude, Roman. Leipzig, libr. Bernard Schlicke, in-8° de 405 p.

F[riedländer]. Vom Cheder zur Werkstätte. Eine Erzählung aus dem Leben der Juden in Galizien, herausggb. von A. H. Zupnik, Redacteur der Drohobyczer Zeitung. Drohobycz, impr. et libr. Zupnik, s. d. (1885), in-8° de 36 p., en judéo-allemand, caractères hébreu carré.

Friedmann (Gabor). Der Pester isr. Frauen-Verein, 1866-1885. Budapest, impr. de la Hungaria, in-8° de 132 p.

Fuld (Ludvig), avocat à Mayence. Das jüdische Verbrecherthum. Eine Studie über den Zusammenhang zwischen Religion und Kriminalität. Leipzig, libr. Theodor Huth, in-8° de VI-39 p.

Le principal objet de ce très intéressant travail est de montrer qu'en général la criminalité n'a point de rapport avec la religion, mais qu'elle dépend presque uniquement du milieu social et de la situation économique des populations. Certaines professions amènent en plus grand nombre certains délits ou crimes, chez les Juifs comme chez les chrétiens ; il y a plus de crimes et délits de certaine espèce dans les provinces pauvres que dans les provinces riches, chez les populations civilisées que chez celles qui sont encore arriérées, et cette règle s'applique aux membres de toutes les confessions. Nous voudrions ajouter que les préjugés des juges et jurés agissent instinctivement pour altérer, dans un sens ou dans un autre, les chiffres sur lesquels on établit les comparaisons. Il nous paraît certain que, dans des cas douteux, un Juif accusé de meurtre sera plutôt acquitté, et un Juif accusé de banqueroute ou d'usure, plutôt condamné qu'un chrétien.

Lazarus (Moritz). Juden als Ackerbauer, ein Beitrag zur Lösung der sozialen Frage der Juden in Galizien. Lemberg, chez l'auteur, in-8° de 11 p.

Die Leiden der rumänischen Juden und Vorschläge zur Abhülfe ihrer Nothlage, von Doctor Junius. Leipzig, impr. Oskar Leiner, in-8° de 27 p.

Radu Porumbaru si ispravile lui la fabrica de Hartie din Bacau. Bucharest, impr. Stefan Mihalescu, in-8° de 48 p., avec le portrait du pauvre juif tatoué par les dessins au vitriol qu'y a faits Radu Porumbar. L'auteur signe du pseudonyme ou du prénom Edmond.

Schloss (David F.). The persecution of the Jews in Roumania, a detailled account compiled from recent official and other authentic information. Londres, libr. D. Nutt, in-8° de 27 p.

Excellent résumé des faits et des lois d'intolérance qui se sont produits dans ces dernières années.

Prozess Stöcker wider die Freie Zeitung, nach stenographischen Aufzeichnungen vervollständigt. Berlin, impr. de la Freien Zeitung, 1885, in-8° de 95 p.

Zeuge Stöcker, ein Zeitbild aus dem Jahre 1885. Die Prozess-Verhandlun-

gen wegen Beleidigung des Hofpredigers Stöcker vor der II. Strafkammer des Landgerichtes Berlin I, am 9., 10., 13. und 16. Juni, nebst erläuternden und ergänzenden Anmerkungen. Berlin, libr. du Fortschritt, du Reichsfreund et de E. Barthel, in 8° de 62 p.

Ce procès a eu un grand retentissement en Allemagne ; il a beaucoup diminué l'autorité de M. Stoecker.

TUSCHAK (Moritz). Ein moderner Methusalem. Bemerkungen und Betrachtungen anlässlich des denkwürdigen Testaments des Baronets sir Moses Montefiore, sowie Anekdoten, Memoiren, Erzählungen, Reminiszenzen, Reiseabenteuer und interessante Geschichten aus dem Leben dieses grossen Philanthropen. Presbourg, impr. Löwy et Alkalay, in-8° de 48 p.

Le titre promet un peu plus que la brochure ne tient. Les anecdotes, mémoires, récits, etc., annoncés se réduisent à bien peu de chose. M. Ad. Neubauer a fait remarquer, dans le Jewish Chronicle du 28 septembre, que sir Moses Montefiore n'a rien laissé, dans son testament, pour la science et la littérature juives.

WESTON (James). Sir Moses Montefiore, the story of his Life. Londres, libr. S. W. Partridge (1885 ?), in-8° de 96 p. avec illustrations.

Notes et extraits divers.

= Dans une étude de M. Enrique Claudio Girbal, intitulée El Castillo de Brunyola (Girone, impr. et libr. Paciano Torres, 1885), se trouvent quatre documents relatifs à l'histoire des Juifs de Girone et à des épisodes déjà racontés par M. Girbal dans son excellent travail intitulé Los Judios en Gerona (1870). Les deux premières pièces (p. 81 et 86) se rapportent au sac du quartier juif de Girone dans cette année 1391 qui fut si funeste pour les Juifs d'Espagne. Le document constate que, le jour de Saint-Laurent Martyr de l'année 1391, une foule armée envahit le call (rue des Juifs) de Girone, tua plusieurs Juifs, pilla et dévasta les maisons, incendia diverses parties du call, détruisit plusieurs maisons, quoique le call et ses habitants fussent notoirement sous la protection du roi, protection et sauvegarde publiées, selon l'usage, par le crieur public et par des pennons royaux affichés aux portes et en d'autres lieux du call. En outre, le jour de Saint-Mathieu l'Evangéliste de la même année, plusieurs hommes armés se réunirent contre la tour de Girone, où lesdits Juifs s'étaient réfugiés pour échapper à la mort, et contre la ville elle-même, dont les habitants étaient menacés. Des peines civiles et criminelles avaient été édictées contre les coupables, et les habitants du château et territoire de Bruniola (situé à Monrodon, comté de Girone) avaient été recherchés par les fonctionnaires du roi, parce qu'ils avaient pris part à cette émeute. Comme ils assuraient qu'ils étaient, au moins pour la plupart, innocents du délit dont ils étaient accusés, le lieutenant du roi à Girone leur fait rémission générale, moyennant la composition de 100 flor. d'or communs d'Aragon qu'ils ont offert de verser au trésor royal. Faite à Girone le 8 août 1393, cette amnistie avait été ratifiée (auparavant ?) par la Reine à Valence le 11 mai 1393; dont copie et confirmation faite par le lieutenant du roi à Girone le même 8 août 1393.

Les deux autres pièces (p. 90 et 93) se rapportent à la part prise par les habitants des château et territoire de Bruniola à un mouvement qui eut lieu, en 1417, contre les Juifs de Caldas de Malavella (en latin, Calidæ de Mala veteri), et se rattachant à un mouvement plus général (Girbal, Los Judios, p. 38). Sur la plainte de Bonsenyor Petit, juif de Girone, dont le père, Vitalis Petit, et la mère, nommée Margalès, avaient été tués à Caldas, et pour d'autres motifs étrangers aux Juifs, une poursuite fut intentée contre les gens du château de Bruniola, mais le gouverneur général de la Catalogne leur accorda une amnistie générale, moyennant la composition de 100 flor. d'or d'Aragon verses au trésor royal. Donné à Girone, le 4 août 1418. Un compte dressé à Bruniola le 26 janvier 1421 contient, entres autres, les mentions suivantes : à Vidal Petit, juif querelat (plaignant ?), 16 l. 15 s.; à Johan Vila, procureur dudit Juif, 3 l. 6 s.; à March Couvers, fils dudit Juif mort, 11 l.

= Notre ami M. Jonas Weyl a publié, dans le Bulletin de la Société de géographie de Marseille, n° 4 à 6, avril à juin 1885, un article intitulé : La population juive dans le monde, où il a bien voulu utiliser les chiffres que nous avons donnés dans l'article *Juifs* du Dictionnaire de géographie de Vivien de Saint-Martin.

= Sous le titre de רשימת ספרים M. R. N. Rabinowitz, de Munich, a publié un catalogue de livres hébreux, in-8° de 95 p., s. l. (1885), contenant 3296 numéros d'imprimés et 152 numéros de manuscrits. Contrairement à l'habitude de certains libraires, les prix sont indiqués.

= La Revista de Espagna, numéro du 25 mars 1885, contient la suite et la fin de l'article du savant M. Francisco Fernandez y Gonzales intitulé « El mesianismo israelita en la peninsula, etc. »; cf. Revue, X, 288.

= Boletin de la Real Academia de la Historia (Madrid, tome VII, 1885, p. 189). Article de M. Fidel Fita intitulé : Destruccion de Barcelona por Almanzor, 6 julio 985. C'est une pièce tirée du cartulaire de la cathédrale de Barcelone, tome II ; elle est de juillet 986. Un grand nombre d'actes publics et privés avaient été détruits lors de la prise de la ville par les Sarrazins. Une nommée Dulcidia, femme d'un nommé Adam, demande que la justice lui reconstitue ses actes de propriété. La pièce contient ce passage : Et item vidimus scriptura empcionis quod illis (à Adam et Dulcidia) fecit Salvator ebreo de vinea qui est in terminio de Monterolos insta vinea de Audesindo iudice.

Quelques livres sur la question antisémitique.

Quoique nous ayons pris pour règle de ne pas noter ici des ouvrages relatifs à l'antisémitisme, quand ils n'ont pas un caractere purement scientifique, nous donnons aujourd'hui, pour rendre hommage à M. Jacobs (voir plus haut), une liste des ouvrages ou publications dont nous nous sommes souvenus en parcourant son très utile travail de bibliographie. Quelques-uns des numéros qui vont suivre se trouvent déjà chez Jacobs, mais avec moins de détails. Le *Jewish World* du 11 septembre mentionne aussi des ouvrages relatifs à l'antisémitisme, nous ne repetons aucune de ses indica-

tions. Nous ne reproduisons pas non plus ici des titres qui ont déjà paru dans la Revue, tels que : Protocole des séances (Revue, VIII, 310), Anuar, (Revue, VIII, 290), Alger du 28 juin jusqu'au 5 juillet 1884 (Revue, IX, 131), etc.

La question antisémitique s'est mêlée à tout, dans ces dernières années, il serait chimérique de vouloir, au moins à présent, faire une liste complète de tout ce qui a été écrit sur ce sujet. La liste qui suit n'a pas la moindre prétention à être complète, nous avons uniquement voulu, en la dressant, témoigner à M. Jacobs l'estime que nous inspire son livre. Quelques-uns des numéros qui figurent dans notre liste ont été omis à dessein par M. Jacobs, tels que tous ceux qui se rapportent à l'antisémitisme en dehors de l'Europe et de l'Amérique, ou ceux qui, à son avis, n'ont pas de rapport avec l'antisémitisme (ouvrages sur Lessing, par exemple). C'est une question où les avis peuvent différer. M. Jacobs a bien voulu nous fournir un certain nombre de numéros, ils sont suivis, dans notre liste, du signe (J.). Les ouvrages qui figurent déjà dans son ouvrage et dont nous avons uniquement complété la bibliographie sont suivis du signe J accompagné du numéro sous lequel ils figurent dans le livre de M. Jacobs.

Notre liste comprend deux ou trois numéros de 1885, nous les avons conservés (quoiqu'elle s'arrête à 1884), parce qu'ils sont peu connus et pourraient échapper aux bibliographes ; ce serait vraiment dommage.

1. Affaire (L') de Tisza-Eszlar, dans Bulletin de l'Alliance israélite universelle, 2e série, n° 6, 1er sem. 1883, p. 26 (Paris, 1883). Contient des déclarations de trois professeurs de la Faculté de droit de Paris et celle de M. Ernest Renau.

2. Affaire (L') Fornaraki à Alexandrie. Rapport de la commission d'enquête publié par l'Alliance israélite universelle. Paris, imp. Maréchal et Montorier, 1881, in-8° de 87 p.

3. Alliance israélite universelle. Mémoire en faveur des israélites marocains. Paris, avril 1880, in-4° de 4 p.

4. Anglicus (pseudon.). (Pièces contre les Juifs adressées à tous les Pairs et membres du Parlement.) — (J.)

5. Anti-Juif (L'), organe de défense sociale, hebdomadaire (publié à Paris ; le n° 1 est du 18 décembre 1881, le n° 4 et probablement dernier est du 8 janvier 1882). — J 333.

6. Antisémitisme (L') en France; extraits du journal *La Patrie*, nos des 20, 27, 31 janvier et 7 février 1884. Paris, imp. Lefebvre fils, 1884, in-8° de 22 p.

7. Anti-Sémitique (L'). Le Juif, voilà l'ennemi ! ! ! Paraît tous les samedis. (Publié à Montdidier [en réalité à Paris] ; le n° 1 est du 2 juin 1883 ; à partir du n° 32, se dit publié à Paris ; le n° 46 n'existe pas, il est remplacé par le Péril social, qui annonce que l'Anti-Sémitique ne paraîtra plus, parce que le journal veut faire la guerre, non aux Juifs en leur qualité d'Israélites, mais à tous les exploiteurs. Puis la rédaction se repent, elle fait paraître en même temps et l'Anti-Sémitique et le Péril social, qui sont probablement un seul et même journal sous deux titres différents. Le dernier numéro de l'Anti-Sémitique que nous ayons vu est le n° 51, du 14 juin 1884). — J 334.

8. Arvède Barine (pseudon.). La question antisémitique en Galicie. Un

nouveau roman de M. Sacher Masoch (le Raphaël des Juifs). Dans Revue politique et littéraire, n° du 24 décembre 1881.

9. Astruc (Aristide). Le judaïsme et le christianisme d'après M. Renan. Extrait de la Revue de Belgique (du 15 juillet 1883). Bruxelles, impr. Weissenbruch, in-8° de 31 p.

10. Atak (C.-N.). Jidovi. La congresul din Berlin sau pretentiunie lor de a dobêndi drepturi egale en Românii. Bucharest, impr. Al. A. Grecescu, 1878, in-8° de 29 p.

11. Beilagen zum Thatbestand der Tisza-Eszlarer Criminal-Affaire nach dem dermaligen Stande der Untersuchung (Budapest), s. d., in-f° de 48 p.

12. Berger (Theodor). Löblicher Vorstand des Vereines Israelitische Allianz in Wien. Bei dem Interesse... 35 p. in-f° lithographiées; daté de Wien, 19 juin 1883; sur les colonies israélites russes en Amérique.

13. Bernheim. L'hypnotisme et l'affaire de Tisza-Eszlar, dans Revue médicale de l'Est, 1883 (?). — (J.)

14. Beruatto (S.). Britannia-Israel, ossia gli Ebrei nella questione d'Oriente. Rome, imp. A. Chiera, 1880, in-8° de 166 p.

15. Bibesco (Georges). Histoire d'une frontière; la Roumanie sur la rive droite du Danube; 2e édition, Paris, imp. et lib. E. Plon, 1883, in-8°. (Contient, p. 208-221, une lettre adressée au prince J. Bibesco, intitulée : l'Emancipation des Israélites, qui raconte l'histoire de l'émancipation des Israélites en France et en Europe, dans un sens très favorable aux Israélites. L'auteur de cette lettre anonyme est M. le comte Rapetti, ancien directeur des Archives nationales).

16. Billroth (Prof. Dr Th.). Antwort auf die Adresse des Lesevereins der deutschen Studenten Wien's. Wien, libr. C. Gerolds'sohn, 1875, in-8° de 13 p.

17. Bloch (Dr J.-S.). Quellen und Parallelen zu Lessing's Nathan; Vortrag. Wien, impr. Gottlieb, 1880, in-8° de 80 p.

18. Brafman (J.). Knyga Kahal, t. Ier, 2e édit., Saint-Pétersbourg, imp. Dohrodief, 1882, in-8° de XVI-362 p.; tome II, Saint-Pétersbourg, imp. Skarietine, 1875, in-8° de XXIV-479 p. — J 106.

19. Brafman (J.). Livre du Kahal, matériaux pour étudier le Judaïsme en Russie et son influence sur les populations parmi lesquelles il existe; traduit par T. P. Odessa, imp. L. Nitzsche, 1873, in-8° de VI-254 p.

20. Brailoiu (Cost.-Nic.). Revisuirea Constitutiunei. Bucharest, impr. Curtii, 1879, in-8° de 30 p.

21. Brociner. Die Judenfrage in Rumänien und ihre Lösung gemäss den internationalen Verträgen. Bucharest, 1879 (imprimé à Wien, chez Georg Brög), in-4° de 8 p. — « Anhang zur Broschüre die Judenfrage in Rumänien... », du même, daté de Bucharest, 29 janvier 1879, imprimé à Berlin, impr. Rosenthal, in-4° de 4 p. — « 2. Anhang, etc. », du même, daté de Bucharest, 12 février; imprimé à Berlin, impr. Rosenthal (1879), in-4° de 4 p.

22. Brouardel (F.), professeur de médecine légale à la Faculté de médecine de Paris. L'Affaire Fornaraki à Alexandrie. Consultation médico-légale. Paris, lib. J.-B. Baillière, 1881, in-8° de 30 p.

23. (Cartes.) 7. Kauft bei keinem Juden. — (J. et J 127.)

24. Chabauty (L'abbé E. A.). Les Juifs nos maîtres ; documents et développements nouveaux sur la question juive. Paris, libr. Palmé ; Genève, libr. Tremblay ; Bruxelles, libr. Albanel, 1882, in-18 de XII-264 p. Aussi Paris, libr. Palmé, 1883, in-8° de 278 p.

25. Chirac (Auguste). Les rois de la République, histoire des Juiveries; synthèse historique et monographies ; 1er volume. Paris, libr. P. Arnoult, 1883, in-12 de 404 p.

26. Christenschutz nicht Judenhatz. Paderborn, 1876, in-8° de 32 p. Hebr. Bibliogr., 1878, p. 83.

27. Chronique (La) de Bucarest... par le vicomte Alfred de Gaston. N° VIII : La Roumanie devant le congrès ; le premier duc d'Israel. Bucarest, imp. de la Cour, 1878, in-8° de 32 p.

28. Chwolson (D. A.). O niekotorih srednebiekovich..... (Sur quelques-unes des accusations produites au moyen-âge contre les Juifs, d'après les sources historiques ; en russe). Saint-Pétersbourg, imp. Zederbaum et Goldenblum, 1880, in-8° de XVI-386 p. — J 137.

29. Civilta cattolica (La), de Florence, années 1880 à 1882. Série d'articles très venimeux, sur une foule de questions, entre autres, la franc-maçonnerie et la calomnie du sang.

30. Comité de secours pour les Israélites de Russie. A nos concitoyens. Chaque jour nous arrive... Paris, le 31 mai 1882. Victor Hugo, président ; Paris, imp. Zabieha ; in-4° de 3 p. — J 232.

31. Comité de secours pour les israélites de Russie. A nos coreligionnaires. Les nouvelles les plus affligeantes... Paris, impr. Alcan-Lévy, 15 mai 1882, in-4° de 4 p. Président, baron Alphonse de Rothschild.

32. Comité de secours pour les israélites de Russie. Liste des souscriptions recueillies jusqu'au 12 mai 1882. Paris, 17, rue Saint-Georges, in-8° de 12 pages.

33. Compte rendu du Comité de secours des Israélites qui ont souffert des désordres survenus dans la Russie méridionale en 1881. Kiew, imp. E. Perlis, 1882. — J 115.

34. Cox (Samuel S.). Persecution of the Jews ; necessity of intervention ; speech in the house of Representatives, Friday, May, 21, 1880. New-York, in-8° de 15 p.

35. Coypel (Edouard). Le judaïsme, Esquisses des mœurs juives, croyances, rites religieux, mobilier, naissance, mariage, décès, funérailles, descriptions du sabbat et de toutes les fêtes, jeûnes, etc., Mulhouse, imp. Brustlein, 1876, in-8° de VI-306 p., très antisémitique.

36. Darstellung (Aktenmässige) der jüdischen Zustände in Russland. Separat Abdruck aus dem « Jeschurun. » Hanovre, imp. de l'association des imprimeurs de la province de Hanovre, 1883, in-4° de 14 p. — J 12 *a*.

37. Demidoff San-Donato (Prince). A few words on the Jewish Question in Russia. Londres, impr. Witherby, novembre 1883, in-4° de 9 p., publié par M. H. Guedalla.

38. Denkschrift die Auswanderung der russischen Juden betreffend. Memel, 19. April 1882. Signé au nom d'un comité par le Dr Rülf; in-f° de 4 p.

39. Dnamid (pseudon.). Monstruositati in aplicarea Legei asupra comerciului ambulant. Bucharest, impr. Dor.-P. Cucu, 1884, in-4° de 20 p.

40. Douhaire (P.). Le sémitisme en France; dans le Correspondant (publié à Paris), n° du 10 mars 1885, page 538.

41. Eliot (Georg). Die Juden und ihre Gegner, ein Essay von Georg Eliot... autorisirte Uebersetzung von Emil Lehmann. Hambourg, libr. Otto Meisner, 1880, in-8° de 39 p. — J 168.

42. Elisamter (pseudon. ?). Offenes Sendschreiben an den Herrn Baron Albert von Rothschild, in Wien. Berlin, impr. Bernstein, 1883, in-8° de 11 pages.

43. Erler (L.). Domcapitular in Mainz (série d'articles dans Archiv für katholisches Kirchenrecht, publié à Mayence, chez Franz Kirchheim). I. Historisch-kritische Uebersicht der national-ökonomischen und social politischen Literatur (série d'articles qui s'occupent principalement des Juifs dans l'esprit le plus violent et le plus exclusif, à tel point que la rédaction en a décliné la responsabilité). 1879, fasc. 1 et 4; 1880, fasc. 3 et 6; 1882, fasc. 4. — Die Juden des Mittelalters, du même, *ibid.*, 1882, fasc. 6; 1883, fasc. 4; 1885, fasc. 1.

44. Finance révolutionnaire (La), journal hebdomadaire des intérêts français. Le Juif, c'est l'ennemi ! Directeur : Théodore Six. (Publié à Paris; le n° 1 est du 14 mai 1882; le n° 10, du 16 juillet 1882; à partir du n° 11, ce journal est devenu le Syndic révolutionnaire; voir ce mot.)

45. Fischer (Kuno). G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. Zweiter Theil, Nathan der Weise. Stuttgard, libr. G. G. Cotta, 1881, in-8° de VI-193 p.

46. Fockt (Carl.-Theod.). Eszther Solymossy, dasMädchen von Tisza Eszlar, Sensations-Roman. Leipzig, libr. Hugo Kröhl, s. d. in-8°; publié par livraisons.

47. Förster (Bernard). Zur Frage der nationalen Erziehung. Leipzig, libr. Theodor Fritsch, 1883, in-8° de 42 p.

48. Frage (Die jüdische) in der orientalischen Frage von... Wien, impr. Georg Brög, 1877, in-8° de 16 p.

49. Fustölö, humorisztikus kepes havi közlöny; publié à Budapest, 1881-1882, in-4°.

50. Gauner (Die jüdischen) in Deutschland nach amtlichen Quellen (Harfenklänge, p. 94).

51. Gennarelli (Achille). La persecuzione degli Ebrei specialmente in Romania ed in Russia; dans Nuova Antologia (Rome), annee XVII, 2° série, vol. 21 (61e de la collection, fascicule IV, 15 février 1882, p. 605-62 t).

52. Gesetz betreffend den Ambulanten-Handel und die Commissionäre (d'après Monitorul du 17/29 mars 1884). Bucharest, impr. Thiel et Weiss, 1884, in-8° de 7 p.

53. Gesetzentwurf (Der) über die Emancipation der Juden in Rumänien. Czernowitz, impr. R. Eckhardt, 1879, in-8° de 15 p.

54. Gbica's (M.) evasive treatement of the Jewish Question in Roumania. Signé : Pro justitia et libertate, Bucharest, 7 février 1879. Extr. du Jewish Chronicle du 21 février 1879; 1 feuillet in-f°.

55. Glagau (Otto). Der Börsen- und Gründungsschwindel in Berlin. Leipzig, libr. Frohberg, 1876.

56. Goldenthal (S.). Parerea asupra solutiunei chestiunei israelite. Jassy, impr. H. Goldner, 1879, in-8° de 10 p.

57. Goldner (Isidor). Incidentul din 11 martio 1879 si Buchetul jurnalisticei jasane. Jassy, impr. H. Goldner, 1879, in-8° de 59 p.

58. Graue (Oberpfarrer G.). Ein Friedenswort in der Judenfrage; Vortrag im Verein der Liberalen zu Chemnitz. Chemnitz, libr.-éd. Focke, 1881, in-8° de 20 p.

59. Hausig (J.). Christ und Jude, Vortrag, 4° tirage, Schreiberhau, s. a. (1876), in-8° de 12 p. Parle du Juif de Venise et soutient qu'il signifie qu'il faut mieux traiter les Juifs. Hebr. Bibl., 1876, p. 124.

60. Henrici (Dr Ernst). Der Neustettiner Synagogenbrand vor Gericht, Schilderung des Processes nebst einem Gedenkewort und einer Schlussbetrachtung. Berlin, libr. M. Schulze, 1883, in-8° de 28 p.

61. Henrici's (Dr Ernst) Reichshallen-Rede vom 17. Dez. 1880. Berlin, libr. Oscar Lorentz, 1880, in-f° de 4 p.

62. Heredia (P. Fr. Tineo). Los Judios en Espagna, Madrid, libr. Minuesa.

I. Nueva disgracia para Espagna con la venida de los Judios, 5; XI. Estado en que pueden encontrarse los Judios russos, 29; XII. Como se halan en toda Alemania, 31; XV. Los Judios no se mezclan con los pueblos donde habitan, 35; XV. Se defiende a los Reyes catolicos por la expulsion, 36; 52 ff. in-8°. — (J.)

63. Hofferichter (Theodor). Für die Semiten, Vortrag gehalten am 28. November 1880 vor der frei-religiösen Gemeinde zu Breslau. Breslau, chez l'auteur, 1880, in-8° de 12 p.

64. Israélites et nihilistes, Samuel Abraham dans le cabinet du procureur, récit d'après nature; dans Revue politique et littéraire, 16 avril 1881.

65. Ist Dr Bloch Vertheidiger des Judenthums? Mahnwort eines strenggläubigen Juden von Josef M., übersetzt von Dr L. D., 2e édit., Wien, libr. Fr. Otto Sintenis, 1884, in-8° de 20 p.

66. Judenthum (Das) im Staate. Separat-Abdruck aus dem Reichsboten. Berlin, bureau du Reichsbote, in-8° de 46 p.

67. Juifs (Les) en Russie, dans le Portefeuille diplomatique (Paris), 2e année, numéros des 15 et 22 octobre et 5-12 novembre 1881; 3e année, 28 avril et 4 mars 1882.

68. Juifs (Les) traités comme ils le méritent, par un Français. Paris, chez S. Heymann, rue du Croissant, n° 13, s. d., in-f°, une page (prosémitique).

69. Juifs (Les), Honneur à la vérité. Paris, impr. Chauvin, 18, rue d'Enghien, s. d. in-f°, une page. (Prosémitique; contient deux articles signés Auguste Sée et Louis Herb; a été publié vers l'époque de l'apparition de l'Anti-juif).

70. Kalischer (Alfr.-Chr.). Benedikt (Baruch) von Spinoza's Stellung zum Judenthum und Christenthum, als Beitrag zur Lösung der Judenfrage. Berlin, libr. Carl Habel, 1884, in-8° de 88 p.; forme le fascicule 193-194 des Deutsche Zeit- und Streitfragen.

71. Katechismus (Der) der Juden oder die Vorschriften des Schulchan Aruch verglichen mit denen des Talmud, nebst einem ausführlichen Referat über den vor dem königl. Landgericht zu Münster verhandelten Strafprozess in Sachen des Schulchan Aruch. Wohlfeile Volksausgabe. Berlin, libr. M. Schulze, 1884, in-8° de 48 p.

72. Kehraus-Bibliothek. Illustrirte Monatsschrift für Unterhaltung und deutschen Humor, erscheint stets am 1. jeden Monats in Heften von 48 Seiten reich illustrirt. Berlin, libr. M. Schulze; année 1, 1881, in-8° de 576 p.; continue de paraître. — Kehraus, Volkskalender, 1885 et 1886 ont paru. — J 124.

73. Korn (J.-Th.). Der Talmud vor Gericht. Vorträge gehalten im Leseklub Sciinta zur Beantwortung der den Prozess Ritter betreffenden Fragen insoweit der Talmud verantwortlich gemacht wurde. Heft I, Standpunkt : Legislation. Wien, impr. Moritz Knöpflmacher, 1884, in-8° de 46 pages.

74. Krahn (Adalbert). Die löblichen Eigenschaften der Juden, Vortrag gehalten in der ersten Versammlung des deutschen Reform-Vereins zu Leipzig. Leipzig, s. d. Un carré collé sur la couverture porte : Leipzig, libr. E. Kempe, 1884; in-8° de 13 p. Très antisémitique, le titre est entièrement trompeur.

75. Kroner (Philipp). Der vierfüssige Speisvogel und die zweifüssigen Spassvögel, ornithologische Glossen zur Kritikasterei. Loebau, libr. Skrzeczek, 1882, in-8° de 44 p.

76. Liioutostanski (Jer.-Hippolyte). Vopros ob onpotrebleniy ebreiami sectatorami christianskou krovi... (La question de l'emploi, par les sectaires juifs, du sang chrétien dans un but religieux, rattachée à la question des rapports du Judaïsme avec le christianisme en général). Moscou, impr. du Froum, 1876, in-8° de IX-285 p. — J 283*a*.

77. Lippe (Dr C.). Lupta Evreilor din Romania pentru emancipare. Jassy, impr. Vogsal et Leinvand, 1879, in-8° de 21 p.

78. Löblicher Königl. Gerichtshof! In der strafrechtlichen Angelegenheit... (Mémoire sur l'affaire de Tisza Eszlar, signé Josef Scharf und Genossen); in-4°, 39 p., s. l. (Budapest) n. d.

79. Luther (Dr Martin) und das Judenthum, von Islebiensis [Eisleben ?]. Berlin, libr. Oscar Lorentz, s. d., in-8° de 16 p.

80. Maçons-Juifs (Les) et l'avenir ou la tolérance moderne. Louvain, impr. et libr. Charles Fonteyn, 1884, in-8° de 125 p.

81. Manivet (Paul). La petite juive, récit dramatique dit par la petite Célima sur le théâtre d'Avignon. Avignon, impr. et libr. Seguin frères, 1882; in-8° de 2 p. « Au bénéfice des israélites expulsés de Russie, prix 15 centimes. »

82. Marbeau (Edouard). Un nouveau royaume, la Roumanie; dans le Correspondant des 10 et 25 avril 1885.

83. Margolius (M.). Mémoire sur la question juive en Russie (en russe), 1881.

84. Maurer (A.). Zur Erkenntniss und Versöhnung in der Judenfrage; das Börsenraubrittertum in Verbindung mit dem Antisemitenthum unserer Zeit, die Mittel für ihre Besiegung, ein wohlgemeinter und recht-

zeitiger Mahnruf an das deutsche Judenthum, 3e édition. Weinheim, libr. Fr. Ackermann, 1882, in-8° de 32 p.

85. Mehring (Franz). Herr Hofprediger Stöcker der Socialpolitiker, eine Streitschrift. Brême, libr. Schünemann, 1882, in-8° de x-104 p.

86. Mémoire sur la révision de l'article 7 de la constitution roumaine. Paris, impr. E. Brière, 1879, in-4° de 23 p.

87. Menassè ben Israel (Una lettera di), 1656-1883; libera versione italiana con aggiunte e biografia del Prof. Cesare M. Nahmias. Florence, impr. B. Sborgi, 1883, in-8° de 67 p. — Cf. J 236.

88. Meyer (S.). Ein Wort an Herrn Hermann Messner. Berlin, 1877, in-8° de 30 p. Hebr. Bibl., 1878, p. 15.

89. Mirbeau (Octave). Les Grimaces (publié à Paris; pamphlet hebdomadaire in-8°, où il est très souvent question des Juifs; le n° 1 est du 21 juillet 1883; le n° 25 et dernier est du 5 janvier 1884).

90. Mittheilungen, de Francfort-sur-le-Mein, Jacobs, n° 412. Le n° 1 est de mai 1882; le n° 7 et dernier de juillet 1882.

91. Molinari. Article dans Journal des Débats du 21 mai 1882. — (J.)

92. Moralgesetz (Das) des Judenthums in Beziehung auf Familie, Staat und Gesellschaft; als Manuscript gedruckt. Wien, imp. M. Waizner, 1882, in-8° de 73 p., plus supplément non chiffré.

93. Munz (L.). Drei Reden politischer Tendenz. Breslau, libr. E. Franck, 1879, in-8° de 43 p.

94. Nendvich (C.-M.). Die Judenfrage in Oesterreich-Ungarn, eine kulturhistorische Studie. Budapest, libr. Emerich Bartalits, 1884, in-8° de vi-138 p.

95. Nielsen (Fredrik). Das moderne Judenthum seiner Emancipation und Reform entgegengeführt durch die Verdienste Lessings, Moses Mendelssohns und Abraham Geigers; eine historische Charakteristik aus dem dänischen übersetzt von E. Schumacher. Flensburg et Hadersleben, libr. Aug. Westphalen, 1880, in-8° de iv-46 p.

96. Note sur la situation des israélites en Roumanie au point de vue des relations internationales. Paris, impr. Ch. Maréchal, 1875, in-4° de 23 pages.

97. Obzor... (Revue des lois d'exception aujourd'hui existantes à l'égard des sujets juifs de la Russie). Saint-Pétersbourg, 1883, in-f° de vii-89 p., impr. Stasioulewitch.

98. Obermueller (Wilh.). Die Entstehung der Hebräer, Juden, wie Israeliten, des Christenthums und des Islam, nach aegyptischen, griech., assyrisch-babylon., hebr. u. arab. Quellen historisch ethnologisch dargestellt. Wien, 1878, in-8° de viii-265 p. Fantaisies antisémitiques. Hebr. Bibliog., 1878, p. 87.

99. (Obedenare). Note sulla convenzione di commercio e di navigazione fra l'Italia e la Roumania. Rome, impr. Artero, 1878, in-8° de 52 p.

100. Ollivier (P.), des FF. Prêcheurs. Les Juifs en Hongrie, l'affaire de Tisza-Eszlar. Dans le Correspondant, tome 99, 133e de la collection, 4e livr., 25 nov. 1883, p. 625 à 650, article des plus malveillants.

101. Orloff (Prince I. A.). Miycli o raskol 1858...Saint-Pétersbourg, impr. Balatchef, 1881, in-8° de 28 p. en russe ; la p. 20 est consacrée aux Juifs.

Orloff (Prince). Quelques réflexions sur les sectes religieuses en Russie. Paris, libr. Dentu, 1882, in-8° de (3)-41 p. Page 29-30. Les Juifs en Russie. C'est la traduction du précédent.

102. Osman-Bey, Gli Ebrei alla conquista del mondo ; IX. edizione internazionale, II. italiana, aggiuntovi Revelazioni sull' Alleanza israelitica. universale. Venise, libr. Luigi fu Gennaro Favai, 1883, in-8° de 78 p.

103. Ottolenghi (Prof. Giuseppe). Gli ebrei ed Osman-Bey, confutazione. Venise, impr. de l'Ancora, 1883, in-8° de 64 p.

104. Palais du Trocadéro. Grand festival au profit des victimes de Kieff, Elisabethgrad, Odessa, etc., sous le haut patronage de Madame la baronne douairière James de Rothschild, mardi, 14 juin 1881, organisé par le journal *Le Gaulois*, avec le concours de ses confrères de la presse parisienne. Paris, Alexis David, graveur ; imp. Motteroz ; 2 feuilles in-f° en impression de luxe avec illustrations.

105. Paris-Mensonge, par Alexandre Weill. Paris, libr. Dentu ; brochure mensuelle. in-16 de 32 p. le numéro. A commencé de paraître en septembre, le dernier numéro est de janvier-février 1885. Parle très souvent de la question juive.

106. Pattai (Robert). Rede gehalten über die Judenfrage in Deutschland und Œsterreich... am 11 Dez. 1883, in den Victoria Sälen zu Berlin. 2e Auflage, Sep. Abdruck aus dem Œsterr. Volksfreund, Wien. Wien, libr. Cornelius Vetter, 1884, in-8° de 15 p. La couverture porte encore, comme annonce : Schwurgericht-Verhandlung gegen den Schriftsteller Franz Holubeck, wegen der in den 3. Engel-Sälen zu Wien gehaltenen antisemitischen Rede, nach stenografischer Aufzeichnung.

107. Péril (Le) social. Le parasite, voilà l'ennemi ! !! Paraît tous les samedis. (Publié à Paris ; le premier numéro est le n° 46, du 3 mai 1884, faisant suite au n° 45 de l'Anti-Sémitique ; le Péril social continue à paraître concurremment avec l'Anti-Sémitique à partir du n° 47 et disparaît avec lui ; les deux journaux sont identiques, ils ne diffèrent que par le titre. Le mot antisémitique effarouche à Paris, semble dire l'éditeur, mais la bonne province accepte tout. Voir Anti-Sémitique, n° 47.) — J 333 *a*.

108. Persécution (La) des Israélites en Russie, compte rendu du meeting public tenu au Mansion-House de Londres le mercredi 1er février 1882. Traduit de l'édition anglaise publiée par l'Anglo-Jewish-Association. Paris, impr. Maréchal, 1882, in-8° de 55 p. — J 52.

109. Persécution (La) des Juifs, dans Revue britannique, 59e année, n° 7, juillet 1883, p. 1-35 ; signé : O. S. (Edinburgh Review).

110. Persécutions contre les israélites roumains, octobre-décembre 1876. Déclarations de divers expulsés. Paris, impr. Chaix (1877), in-8° de 27 p.

111. Persécutions des Israélites en Russie (feuilles jaunes). Paris, impr. veuve Zabieha. Le n° 1 est de mai 1881, le n° 52 de juillet 1882 ; une seconde série va du n° I, août 1882, au n° XIX et dernier, 26 décembre 1882. — J 51.

112. Pierremont et J. Derval. Les Juifs. 1er fascicule : Il n'y a pas de Juif laboureur. Retour à Jérusalem. Paris, libr. Ernest Leroux, s. d. (1883 ou 1884), in-8° de 44 p.

113. Plath (Carl Heinrich Christian). Shakspeares Kaufmann von Venedig, ein Beitrag zum Verständnisse der Judenfrage. Greifswald, libr. Julius Abel, 1882, in-8° de 36 p.

114. Porumbaru (Em.-M.). Tratatul din Berlin si opera camerelor de revisuire. Bucharest, imp. des ouvriers roumains, 1879, in-8° de 22 p.

115. Procès-verbal de la séance des délégués des communautés israélites suisses du 2 juin 1878 concernant la convention commerciale entre la Suisse et la Roumanie du 30 mars 1878; 12 p. in-folio autographiées.

116. Procès-verbaux de la conférence tenue à Vienne les 2, 3 et 4 août 1882, en faveur des fugitifs israélites de Russie. Vienne, impr. Steyrmühl, 1882, in-4° de 34 p. sur deux colonnes, en allemand et en français. Le titre allemand est : Protokolle der internationalem Conferenz in Wien am 2., 3. und 4. August 1882 zu Gunsten der russisch-jüd. Flüchtlinge.

117. Process gegen die jüd. Wucherer Markus Löb von Mainz und Hirsch Süsser von Würzburg (Harfenklänge, p. 95).

118. Process (Der) von Tisza-Eszlar, genaue Wiedergabe der Gerichts-Verhandlung zu Nyiregyhaza im Jahre 1883. Leipzig, libr. Julius Milde, s. d., in-8° de 32 p.

119. Procesul locuitorilor din Darabani inaintea curtii cu jurati din Dorohoi. Darea de Seama in extenso cu pledoariile. D-lor T. Maiorescu, L. Dimitriu, N. Voinov, P. Ghica, Lepadat, Mandru, Nic. Ionescu, si G. Cimara, si raportul procurorului general, Remus Opran. Bucharest, impr. F. Göbl, 1879, in-16 de XXVII-471 p.

120. Protokoll aufgenommen zu Darabany am 15. Juni 1877 durch die... delegirte Commission des K. K. Vice-Consulats zu Bottuschan über die in Darabany am 3. Juni l. J. stattgefundene Judenhetze. Wien [1878?], in-f° de (2) p.

121. Protokolle der Delegirten-Versammlung der Chowawe-Zion vom 18-23 Cheschwan 5645 in Kattowitz. O. S. gehalten. Nicolaï, imp. C. Miarka, s. d., in-8° de 30-(2) p.

122. Question (La) juive en Roumanie; dans Revue politique et littéraire, 4 mars 1882.

123. Question (La) juive en Allemagne (Correspondant du 10 mai et du 25 mai 1881).

124. Race (Die) der Juden in Vergangenheit und Gegenwart, besonders hier zu Lande, eine historisch-kritische Beleuchtung. Munich, imp. et lib. Bauer, 1877, in-8° de 16 p.

125. Reade (Charles). Readiana, Londres, libr. Chatto et Windres, 1882. P. 272-5, Outrages on the Jews of Russia; réimprimé du Daily Telegraph. — (J.)

126. Reden gehalten am 25. Jänner 1884 in der XV. Plenar-Versammlung des oesterreichischen Reformvereins zu Wien. Contient entre autres :

Die antisemitische Bewegung in Deutschland und überhaupt. Ref. Dr Rob. Pattaï ; Jüdische Wahlumtriebe, Ref. Jos. Seif. Wien, libr. Cornelius Vetter, 1884, in-8° de 35 p.

127. Reichenbach (A.). Die moderne Judenhetze, nach einem öffentlichen Vortrage. Breslau, imp. H. Zimmer, 1879, in-8° de 14 p.

128. Respunsu (Un) la ordinea dilei sau la chestimnea judaica, expresiune a intregei romanii, par H. M. Bucharest, imprim. des ouvriers roumains, 1879, in-8° de 20 p.

129. Réunion en faveur des Israélites de l'Orient, Paris, décembre 1876, impr. Maréchal, 1876, in-8° de 101 p., 2 éditions.

130. Réunion convoquée par l'Alliance israélite universelle en août 1878. Paris, impr. Maréchal, 1878, in-8° de 82 p.

131. Ronge (Johannes) Sendschreiben an Hn. Dr Förster und die anderen Mitglieder des Antisemiten-Komitees ; zweite Auflage, Neujahr 1881. Darmstadt, imp. Hann, in-4° de 2 p.

132. Ronge (Johannes). Offenes Sendschreiben an die Herren Konsistorialräthe Ebrand in Erlangen, v. Otto in Eisenberg, an Hofprediger Stöcker, Superintendent Hechzermaier in Bielefeld, Pfarrvikar Stromberger in Biebesheim (Hessen) und an die anderen fünf Geistlichen Mitgzlieder des Antisemiten Comité's. Dritte Auflage. Darmstadt, libr. Johann. Ronge, 16 janvier 1884, in-4° de 4 p. — Cf. J 568 *a*.

Isidore Loeb.

(*La fin au prochain numéro.*)

Leben und Werke des Abulwalid Merwân ibn Ganâh (R Jona) und die Quellen seiner Schrifterklärung, von Prof. Dr Wilhelm Bacher, Budapest, 1885 (Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule).

Personne n'était mieux préparé que M. Bacher pour écrire la vie et la description des ouvrages du fameux grammairien et lexicographe R. Jona ibn Djanah de Cordoue. Il est en train d'imprimer, en collaboration avec M. J. Derenbourg, le texte arabe de la grammaire d'Ibn Djanah avec des corrections à la traduction hébraïque de Juda ibn Tabbon, publiée par feu B. Goldberg et dont l'édition laisse beaucoup à désirer. M. Bacher a, en outre, fait des études détaillées sur le texte arabe du lexique de R. Jona, et il a réussi à éclairer beaucoup de passages obscurs et même inintelligibles dans l'édition que nous en avons faite, d'après deux mss. Par des recherches minutieuses sur les grammaires de David Hayyudj, de Fez, et d'Abraham ibn Ezra, publiées dans les comptes rendus de l'Académie de Vienne et dans un précédent rapport de l'école rabbinique de Budapest, il est parvenu à connaître R. Jona à fond. Rien d'étonnant

donc que M. B. ait épuisé la matière, et, à moins qu'on ne trouve encore le *Kitâb al-Taschwir*, en entier, on aura peu de chose à glaner après le savant mémoire qu'il vient de faire paraître.

Donnons le titre des chapitres : 1. Vie et ouvrages d'Abulwalid ; 2. Sources pour l'exégèse d'Abulwalid. Ces sources sont deux fameux mss. de la Bible, les Massora et le Targum ; pour le dernier surtout, les observations de M. B. seront utiles. Le grammairien de Jérusalem dont il est question dans cette étude est peut-être l'auteur du livre *al-Muschtamil* (plutôt abrégé) dont on trouve des mss. à Saint-Pétersbourg, et que nous avons mentionné dans notre rapport à l'Université d'Oxford. Il est probable que M. B. n'a jamais vu ce rapport, la Gazette de l'Université d'Oxford étant peu connue sur le continent. La même omission involontaire se trouve dans le chapitre sur la littérature des Gaonim cités par Abulwalid. Un fragment du Hawi, le dictionnaire de Haya ou Haï, se trouve également à Saint-Pétersbourg. Pour Saadia Gaon, nous ne croyons pas que le texte publié par M. Merx soit de cet auteur ; le traducteur anonyme a fait usage de Saadia et a très souvent conservé la traduction de ce Gaon. Nous nous permettrons encore une observation : M. B. dit (p. 117) qu'au XII^e^ siècle le fameux élève de Maïmonide Joseph ibn Aqnin recommanda d'étudier les ouvrages de R. Jona. M. Munk fut le premier qui douta de l'identité de Joseph ibn Aquin avec le Joseph fils de Siméon, élève de Maïmonide. M. Steinschneider tient fermement à l'identité des deux Joseph. Pour nous, ainsi que M. Graetz et peut-être M. Güdemann, nous sommes de l'avis de M. Munk. La chose n'est pas encore si établie qu'on puisse se permettre l'identification sans réserve, surtout si on s'attend à être lu par les jeunes élèves des séminaires. M. Steinschneider publiera prochainement des textes inédits de Joseph ibn Aqnin qui aideront peut-être à décider cette question.

A. N.

Gesammelte Abhandlungen, von JACOB BERNAYS, herausgegeben von H. USENER. Berlin, Herz, 1885; 2 vol., 8°, XXVI-356 pp. et IV-396 pp.

Jacob Bernays, qui est mort à Bonn, le 26 mai 1881, n'était pas seulement un érudit et un savant d'une rare pénétration d'esprit, c'était aussi un sage d'un caractère noble et élevé. La science pleurera longtemps encore sa fin prématurée. Un de ses amis vient de lui élever un solide et remarquable monument : il a réuni en un seul recueil les écrits disséminés de Bernays, auxquels il a ajouté plusieurs articles inédits et de très grande valeur.

Jacob Bernays, grâce à ses connaissances étendues dans la philologie classique, a pu s'occuper avec succès de philosophie, d'esthétique, d'histoire et même de littérature juive. Fils du hakam Bernays, de Hambourg, il n'a pas cessé un seul instant, soit qu'il enseignât au séminaire israélite de Breslau, soit qu'il remplît les fonctions de professeur et de bibliothécaire en chef à l'Université de Bonn, de s'occuper, à côté de ses études spéciales, de la littérature juive. Dans la notice substantielle que M. Usener a consacrée aux travaux et à la personne de Bernays, il dit : « Sa vie a été celle d'un sage de l'antiquité, elle s'est développée comme un fleuve calme et majestueux dans une belle et sereine tranquillité. Son attachement à la foi et aux pratiques de ses pères lui a donné de bonne heure la force de renoncer aux honneurs; il a semblé ne rien demander à ce que les hommes appellent la vie. » Il possédait à un haut degré la faculté de s'élever au-dessus du détail, du particulier, pour atteindre le général et former, avec des éléments disséminés, un ensemble. Grâce à cette qualité, ses moindres notices deviennent instructives, ce sont des modèles de critique large et pénétrante.

En ouvrant le recueil d'Usener, et en lisant la longue liste des écrits laissés par Bernays et confiés à la bibliothèque de l'Université de Bonn, on regrette amèrement que Bernays soit mort à un âge aussi peu avancé. Parmi ces précieux écrits, au nombre de près de cent, les numéros 951-54 appellent surtout notre attention. Un cahier de 27 ff. in-4° contient la traduction allemande des cinq premiers chapitres de Jérémie, et un commentaire sur quatre de ces chapitres. Dans un carton qui porte le numéro 952 se trouvent des traductions de fragments de l'Ancien Testament, des notes sur Josèphe, etc. Un cahier de 20 ff. in-4° contient une traduction allemande du Khôzarî, que Bernays a probablement faite à l'époque où il était professeur au séminaire de Breslau. Un cahier de 94 ff. in-8° contient des Hebraica. Bernays est un traducteur très habile, il serait à désirer que ce cahier de notes fût mis à la disposition des savants.

Nous laisserons de côté les excellentes études du premier volume sur l'histoire de la philosophie grecque, pour nous arrêter au poème de Phocylide, publié dans le rapport de 1856 du séminaire de Breslau, et réimprimé par Usener avec les notes que Bernays avait écrites en marge de son exemplaire. Quelques-unes de ces notes ont la valeur et l'importance d'un traité tout entier. Ainsi, à la page 214, dans la note 1, se trouvent réunis de nombreux passages d'auteurs anciens sur la « haine de l'ennemi ». Elles éclairent d'un grand jour une partie de l'éthique juive. A la page 224, la note 1 montre qu'à l'époque des persécutions contre les chrétiens, ces derniers étaient reconnus coupables par les tribunaux quand ils refusaient de manger du boudin ; on voit par là que la défense imposée aux Juifs de manger du sang a longtemps été observée dans l'église. Très instructives sont, à la page 243, les citations sur les expositions et les meurtres d'enfants dans l'antiquité. Bernays veut conclure d'un passage de

Kidduschin (73 *b*) que ces mœurs dépravées avaient pénétré parmi les Juifs. La note 1 de la page 246 traite des marques au fer chaud imprimées aux esclaves. L'explication de Josèphe sur Exode, 22, 28, d'après laquelle il serait défendu aux Juifs d'outrager les dieux honorés par les autres peuples, est qualifiée par Bernays d' « altération honteuse ». Cette qualification est peut-être un peu sévère; Abraham ibn Daud (*Emuna rama*, p. 83) a réuni les passages de la Bible, assez nombreux, où le mot « élohim » s'applique aux dieux du paganisme. Il n'est donc pas impossible qu'à l'époque de Josèphe l'interprétation rabbinique ait placé ce verset de l'Exode parmi ces passages. Très précieuse est aussi la réimpression du traité : *Die Hypothetika des Philon und die Verwünschungen des Buzyges in Athen* (paru en 1876). Dans les fragments de cet écrit qui traite de la morale juive, et dont Bernays explique le titre d'une façon vraisemblable, Philon oppose la morale du mosaïsme aux formules de malédiction prononcées contre certains délits pendant les solennités religieuses à Athènes. Il examine à cette occasion les prescriptions mentionnées par Philon. Un traité particulièrement remarquable concerne l'âge, le développement et la signification des traductions grecques et latines de cette sentence : דעלך סני לחברך לא תעבד (Sabbat, 31 *a*), traductions que Bernays a extraites de la littérature classique et des inscriptions (Cf. la note d'Usener, p. VI, note 1). La note 1, p. 329, montre d'une façon saisissante combien Bernays avait sans cesse la littérature juive présente à l'esprit. En expliquant le mot latin *pigmentum* et le πιμενταριον, il pense au nom de famille encore en usage chez les Sefardim, et qui, selon lui, dérive de ce mot *pigmentum*. Dans le second volume, notre attention est attirée tout d'abord par le traité écrit, en 1877, en l'honneur de Mommsen et intitulé : *Die Gottesfürchtigen bei Juvenal*. On sait que Bernays croit que les *metuentes* de Juvénal et des inscriptions sont des païens convertis au judaïsme, il cite les termes analogues de l'ancienne langue hébraïque et de la langue grecque. Le travail remarquable paru en 1861 dans le rapport annuel du séminaire de Breslau : *Über die Chronik des Sulpicius Severus*, est réimprimé ici, p. 81-200, avec de nombreuses additions inédites qui prouvent que Bernays se tenait au courant des publications les plus récentes pour compléter ses propres travaux. Ce volume contient également, sous le titre de *Eduard Gibbon's Geschichtswerk*, le fragment d'un ouvrage dans lequel Bernays aurait consacré ses connaissances philologiques, sa science de la littérature ecclésiastique, sa critique pénétrante, à louer dignement l'admirable œuvre de Gibbon. Bien des passages de ce volume nous font connaître l'opinion de Bernays sur certaines questions politiques et littéraires. A la page 227, il indique ce qu'il pense du christianisme. Plus loin, p. 278, il démontre que l'écrit περὶ Κόσμου, faussement attribué à Aristote, avait été dédié au neveu de Philon, Tiberius Julius Alexander. Sont à remarquer, pour la philologie talmudique, les observations de B. sur ἡγεμων (p. 279). Usener a ajouté ses propres recherches à ces observa-

tions. B. se souvient de l'histoire apocryphe du Dragon, annexée à Daniel, et de ce qu'on y dit d'Habakuk, à propos du ἀμβακουμ mentionné par Porphyre dans la biographie de Pythagore. Par de brillantes conjectures, il découvre dans un passage altéré d'Ammonius (p. 293), un auteur Dusares, de la ville arabe de Petra, qui a pris une part active aux discussions des philosophes grecs. Dans une glose d'Hesychius il voit une réminiscence de Josèphe, *Antig.*, 3, 10, 6, où le mot araméen עצרתא a le sens de *Pentecôte* (p. 296). Il est à remarquer que B. appelle ici (p. 298) Josèphe « un prêtre versé dans la langue et les doctrines de son peuple ». Plus loin, p. 309, il émet une conjecture hardie sur les mots qui terminent la sortie de Cicéron contre les Juifs (*Pro Flacco*, c. 28, § 69). Il dit que les mots : *Quod elocata, quod servata* doivent être changés en : *Quam Deo cara, quod servata.* B. a prouvé, en 1850, dans l'ouvrage de Schaarschmidt, *Descartes und Spinoza*, que ce dernier suit toujours une méthode très sévère, même dans sa grammaire hébraïque ; ses arguments sont reproduits aux pages 342-350. Depuis la publication du livre de Schaarschmidt, Chajjes a écrit une dissertation sur la grammaire hébraïque du philosophe hollandais. On lira avec intérêt, p. 359, les indications de B. sur la manière dont Bentley a étudié l'hébreu. Ce dernier a voulu apprendre l'hébreu par les anciens traducteurs, et, dans ce but, il a composé, avant l'âge de vingt-quatre ans, une *Hexapla* pour son usage personnel ; à côté des mots de l'Ecriture sainte qu'il avait disposés par ordre alphabétique, il a placé la traduction chaldéenne et syriaque, celle des Septante, d'Aquila, de Symmachus et de Théodotien.

L'éditeur a publié le recueil d'Usener avec une très grande élégance, il est d'une correction remarquable. Nous signalons ici quelques erreurs insignifiantes qui se sont glissées dans les citations hébraïques. Ainsi, I, 235, note 1, au lieu de Megilta, il faut lire Megilla ; p. 252, note 1, au lieu de והתיבוור, lire והתיובר ; p. 251, note 1, au lieu de אלהים לחתקלל, lire אלהים לא תקלל ; p. 275, au lieu de רעלך, lire דעלך ; au lieu de תעבר, lire תעבד ; II, p. 144, note 55, au lieu de חרים, lire חיים.

En publiant ces deux volumes, M. Usener a bien mérité des amis de Bernays et des études classiques. Puisse-t-il se décider à nous donner bientôt d'autres fragments des œuvres inédites de B. et des extraits de sa correspondance ; puisse-t-il surtout publier la biographie de cet homme qui a été un noble cœur et une grande intelligence !

D. KAUFMANN.

La Vie juive, par Léon Cahun, dessins par Alphonse Lévy. Paris, lib. Ed. Monnier, in-4°.

Cette belle publication paraît par livraisons mensuelles, et nous espérons qu'elle sera promptement terminée[1]. M. Léon Cahun a bien voulu encadrer dans d'aimables récits les dessins si curieux de M. Lévy. Il est au courant de la vie juive, il en connaît par le menu les joies, les gaietés et les petites misères burlesques ou bouffonnes, il les raconte avec bonne humeur et bonne grâce. Les dessins de M. Lévy sont extrêmement remarquables. Les Hollandais n'ont rien fait de mieux et peut-être sera-t-il difficile de trouver chez aucun artiste une observation plus fine et plus profonde, une poésie plus concentrée de la vie honnête et bourgeoise. Au premier aspect ses bonshommes ne sont pas beaux, le dessin semble heurté, brutal, gauche ou incorrect, les têtes paraissent n'avoir d'autre souci que d'être aussi laides que possible. Mais regardez-les de plus près et jusqu'à ce que vous aperceviez le rayon de lumière intérieur qui les éclaire, ce sera une vraie transformation. Ces figures ridées et parcheminées, ces mains osseuses, ces bouches qui se fendent jusqu'aux oreilles ou qui s'arrondissent si drôlement, ces yeux qui clignent ou se ferment, rappellent tout un monde de pensées, de sentiments, de souvenirs, d'habitudes, de traditions, de souffrances. Toute l'histoire des Juifs est écrite sur ces joues de vieilles femmes ratatinées ou de ce pauvre vieux qui bénit ses enfants en faisant une grimace pathétique. Il y a sur ces physionomies, si originales et si expressives, des siècles de travaux et de pensées ramassées dans une condensation extraordinaire. Décidément, la souffrance, la persécution, la prison dans le ghetto ne sont pas faites pour embellir les gens ni leur apprendre les belles manières. Ces bons vieux types sont l'œuvre du moyen âge, ils s'en vont, dans cent ans on n'en verra plus. Il est impossible d'en donner une reproduction plus vivante et plus idéale, si ce mot ne jure pas avec le sujet, que les dessins de M. Lévy. Quelle brave joie que celle de ce pauvre hère qui se pâme devant le fameux Kugel! Ce barbier qui enlève les poils avec les ciseaux et le patient qu'il tient sous la main sont aussi bien amusants. Mais rien ne vaut la femme qui roule les boulettes azymes de la Pâque; cette femme avec ses rides, sa large bouche, ses petits yeux ronds, et son bon sourire, est charmante, cette femme à elle seule vaut un poème.

I. L.

[1] Les deux premières livraisons (p. 1-10) ont paru en mai et en juin.

CHRONIQUE

Journaux nouveaux. — אויל ראדיו די לוז. El radio di luz, revista scientifica e leteraria, con licencia del medjlis mouaref en el 12 haziran 1301, aparice cada miercoles (ce titre espagnol est imprimé en caractères hébr.). Directeur et rédacteur, Victor Lévi; publié à Constantinople-Galata; prix, 13 francs : en judéo-espagnol, caractères raschi ; in-4° à 2 col. de 8 p. le numéro. Le n° 2 de la 1re année est du 8 ellul 5645.

המסדרונה Hamisderonah, Monatsschrift enthaltend Abhandlungen und Bemerkungen über Methodik und Grundprinzipien der Halacha und Agada, der Formenlehre und Syntax der hebr. u. chaldäisch-talmud. Sprache, der Masorah und der nachtalmud. hebräischen Schriftsteller, herausgg. von Chajim Hirschensohn aus Jerusalem. Francf.-s.-M., impr. Slobotzky ; format in-8° ; le n° 1 est du 27 siwan 5645, le n° 2, du 3 ellul 5645 ; prix 12 marcs par an. Nous ne savons si le n° 3 a paru. Les nos 1 et 2 ont ensemble v-55 p. En voici le contenu : 1. Ordre de la Mischna, par le rédacteur ; 2. les lois de אונס, par le même ; 3. gloses et novelles diverses, par Isr. Hildesheimer ; 4. id., par Simon Hallévi Horwitz ; 5. les six ordres de la Mischna et les titres des traités, par A. Berliner ; 6. édition du ס' הפעלים שהם נוגזרת הפעלים de Juda ibn Balam, d'après un ms. de la famille Posen (d'où ?).

Annuaire Luncz. — La publication de la 2e année de l'annuaire « Jerusalem », de A. M. Luncz, est annoncée. Ce volume contiendra, entre autres, des articles de Friedman, de Vienne ; de Joseph Halévy, de Paris ; de David Kaufmann, de Budapest ; et un article de Laurence Oliphant intitulé Caïffa et le mont Carmel.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome III. — P. 87. La signature de l'imprimeur Robert Anselme, de Bade, qui, avant de s'établir à Haguenau (Alsace), avait été imprimeur à Tubingue, a déjà été signalée par Butsch, Die Bücherromantik der Renaissance, I, 48, dans le livre de Hans Baldung Grün. Elle se trouve p. 75 de son livre et dans R. Muther, die deutsche Bücherillustration, p. 233. Le יהשוה me paraît emprunté à des artistes plus anciens, car le ה y est fermé comme dans les anciennes impressions hébraïques de l'Allemagne. Le mot ne se trouve pas sur les monnaies de Jésus (voir Ersch et Gruber, Encyclopädie, *s. v.* Jesusmünzen). Dans le livre « Alle Propheten Teutsch », Francfort s. M., 1536, sur le titre dessiné par maître Hans Sebald Beham, pour l'imprimerie d'Egenolph, une des banderolles a יה וה, en deux mots, mais probablement parce que le dessinateur a été obligé de mettre entre les deux parties du mot la main du porteur de la banderolle Ici aussi le ה ressemble au ח. Cette très ancienne forme du ה, qui est sans doute l'origine de la forme grecque bien connue IIIII, doit donc aux artistes d'avoir été conservée presque jusqu'à nos jours. Cf. Butsch, II, table 45 B. — *D. Kaufmann.*

Tome VIII. — P. 284, l. 12 en bas, lisez Bobertag. — P. 297, l. 6 en bas, « Fidèle comme un juif à sa loi » se trouve déjà chez un troubadour français vers 1214 ; voir F. Diez, Leben und Wirken der Troubadouren, 2e édit., p. 62. — *D. Kaufmann.*

Tome IX. — P. 48. Sur אנוש « homme » dans le sens de vassal ou homme-lige, voir Littré, s. v., n° 15. — *D. K.*

P. 52. — Le mètre demande qu'on lise עלי כל קרץ וקרץ. — P. 147, l. 4, c'est le Hattofet ve ha-éden, non le Mahbéret, d'Immanoel qui est une imitation de la Divina Comedia. — *Ibid.*, note 1. Cf. אגרות שד"ל, p. 394 et Index CLXVI, où j'ai renvoyé à l'*Orient*, I, 121. — *Ibid.*, p. 52, note, sur les Boniac voir Gross, Monatsschrift de Graetz, XXIX, 407, note 1. — P. 56. Don Salomon Benjudas Cail est probablement le Salomo Nasi b. Isak Nasi Cail de Zunz, Ltgsch., p. 489 ; cf. Gross, *l. c.*, 413, notes 2 et 3 ; voir Hebr. Bibliogr., XIV, 98. — *D. K.*

P. 59. — Sur Abba Mari b. Aligdor, de Noves, voir Isak de Lates, *Schaaré-Cion*, édit. Buber, p. 47, et particulièrement Hebr. Bibliogr., XVI, 92 et 93, note 1. — *D. K.*

P. 118. — Benjacob ne s'est pas trompé. Reggio, dans l'introduction à Beréschit, f° 5 *b*, dans la liste des 148 commentaires du Pentateuque qu'il compte, a les paroles suivantes, évidemment d'après Wolf : אור ה' לה"ר מתתיה היצהרי וכתב בשנת ק"מ לאלף הששי. *D. Kaufmann.*

Tome X. — P. 70, note 1. — Les mots שרי שנען dans Sanhédrin, 101 *a*, sont, d'après moi, une faute pour שרי שכין. — *J. Halévy.*

P. 90 : l. 15, ערב, etc. ; l. 18, lisez ולו נפעלו שם מפעלותי אפעלה ; l. 24, lis. כי ראות, non נאות ; l. 27, le mètre exige qu'on sépare אך מז־מותיו ; l. 30, le second hémistiche est défectueux ; l. 36, lis. לבב ; l. 40, lis., pour le second hémistiche, ימים ושבעה וג' ; l. 41, le mètre exige בכב־לותם. — P. 91, l. 3, אשר appartient au premier hémistiche ; l. 4, lis. באמור ; מאד appartient au premier hémistiche ; l. 6, le premier hémistiche est peut-être תדיעו משיחכם אני בשנת קי"ח ; d'après le vers 48 קי"ח égale הנג"י = 115 ; dans le deuxième hém., lisez בעורנ' au lieu de בעיני ; l. 15,

lis. באנוש ; l. 17, lis. בטלאך ; l. 19, lis. בכבלים ; l. 26, lis. ניהרה et לעת, non דעת ; l. 27, lis. להם לבנים את בשרי ; l. 32, lis. הקרה. Il semble donc que l'année messianique signalée par Schemarya soit l'année 1355, non 1358. En plusieurs autres vers, il faut, pour le mètre, séparer le premier mot du second hémist., et en renvoyer une partie au premier hémistiche. — P. 92, l. 18, si on lit הרצ"ג au lieu de הרכ"ג, on a 1593, comme le donne le signe mnémonnique. — P. 101, note 1, lis. יהושבת, comme p. 102, l. 17. — P. 106, note 1. Le Zagora s'écrirait זגירי. Cf. Monatsschrift de Graetz, 1881, mes remarques sur Juda Mosconi. — P. 244, l. 4, en bas, il vaut mieux lire אתי אשר כנפשי, mon frère que j'aime comme moi-même. — *D. Kaufmann.*

P. 127, lig. 4 en bas. — Déjà Ben Ascher (Dikduké ha-teamim, édit. Baer et Strack, paragr. 5, fin) dit de même : חלב נטרית כתחל נוטל היה כתבונה קבוע ולשנו ארמים קרוץ וכנפי הראה נוקבלות נון הלב והראה לגרון והגרון בחוך והחוך בבית הבליעה ולשון והלשון בגוב שפתים והשפתים והפה מגידים עניני חכתב. — *W. Bacher.*

P. 138, lig. 7. — L'expression שארנו רץ et רץ pour « état construit » et « état absolu » se trouve en araméen dans le livre du Nikkud de Moïse hannakdan. Le dernier paragraphe du 1er chapitre (sur Kameç et Patah) commence par la règle suivante : כל תיבה בת שתי אותיות הדבוקה ורחוקה נפתח כגון הַר סיני בת פרעה... ואם אינם חהוגים לאחריהם פתוחים כנשמט ומלת חמדבר חויתי לישראל על ידי תגיחת הה׳א אחריהם הגלה כאלו היא דבוקה. — *W. Bacher.*

P. 311, lig. 3 et suiv. — La ville maritime (l. 4) est Kertsh ; les propriétaires des précieuses feuilles sont le rabbin Joel Heilperin, MM. L. Brodski et N. Heller. — Il y a en Russie des mss. d'écriture judéo-grecque, en écriture carrée et cursive, du XIe siècle. — Les Leipsamena des Khazars ne peuvent, à mon avis, se trouver qu'en Russie, non ailleurs. — Dans le nº 18 de mon mémoire, au lieu de אחרית נשבה, je pense qu'il faut lire אחתם שבה. — Au nº 17, p. 55, il faut remarquer que le mot hébreu *Kabbala* ne signifie pas Cabbale, mais la tradition orale. L'eulogie רר׳ם est expliquée par Zunz, dans Jüd. Zeitschrift, VI, 190. — *A. Harkavy.*

Tome XI. — P. 97, note 2. — Le jeûne Rebeaso ne peut pas être Hosana-rabba, qui n'est pas un jeûne et n'a aucun rapport avec la perte de l'arche sainte. Je pense donc que le mot est une corruption de sebeado ou scheador, où l'on reconnaîtra שבעה עשר, c'est-à-dire le jeûne du 17 tammuz. Ce jeûne, d'après Taanit, IV, 6, est un souvenir des deux tables de la loi brisées par Moïse et du rouleau de la Loi brûlé par Postumus. C'est ce qui expliquerait qu'on l'a pris comme un souvenir de la perte de l'arche sainte. — P. 151, note 1. La traduction proposée soulève bien des objections. Je crois qu'on a ici plutôt une allusion à Malachi I, 2, הלא אח עשו ליעקב, et je traduirais ainsi : « Que Dieu brûle sur le foyer l'enfer ? le frère de Jacob (Esaü), » en punition du martyre des Juifs brûlés sur le bûcher. On a, comme on voit, un jeu de mots sur אח foyer, et אח foudre. Il faudrait אחי יעקב mais cela gâterait le jeu de mots. — *W. Bacher*[1].

P. 155, l. 17, 2e col., si on corrige אור en הור, on a pour toute cette pièce l'acrostiche שלמה חזן יצ״ו נאונקונה ; elle est donc du même auteur que l'élégie publiée dans le Libanon. — *D. Kaufmann.*

[1] Cette dernière rectification a été faite également par M. le rabbin Joseph Lehmann, de Paris.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

GAULLIEUR (E.). Notes sur les Juifs à Bordeaux..... 78
HALÉVY (J.). I. Recherches bibliques : IV. Petits problèmes... 60
II. Notes d'archéologie talmudique..... 195
HILD (J.-A.). Les Juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature (*suite et fin*)..... 18 et 161
HIRSCH (Joseph). Essai sur l'heure de la nuit close..... 239
LÉVI (Israël). Contes juifs..... 209
LÉVY (Emile). Les Juifs de Metz et la ville de Verdun en 1748.. 126
PARIS (Gaston). La Parabole des trois anneaux..... 1
REINACH (Salomon). Saint Polycarpe et les Juifs de Smyrne.... 235
SCHWAB (Moïse). Documents pour servir à l'histoire des Juifs d'Angleterre..... 266
TAMIZEY DE LARROQUE (Philippe) et DUKAS (Jules). Lettres inédites écrites à Peiresc par Salomon Azubi..... 101 et 252

NOTES ET MÉLANGES.

JASTROW (M.). אלמלא, אלולי et אלימא..... 141
KAUFMANN (David). I. Les martyrs d'Ancône..... 149
II. La synagogue de Cordoue..... 157
SCHWAB (Moïse). I. Documents pour servir à l'histoire des Juifs de France..... 141
II. Manuscrits hébreux de la bibliothèque Mazarine... 158

BIBLIOGRAPHIE.

A. N. Leben und Werke des Abulwalid Merwân ibn Ganâh

und die Quellen seiner Schrifterklärung, par Wilhelm Bacher 310
Kaufmann (D.). Gesammelte Abhandlungen von Jacob Bernays, éd. par H. Usener 311
Loeb (Isidore). I. Revue bibliographique, 2e et 3e trimestres 1885 270
II. La vie juive, par Léon Cahun, dessins par Alphonse Lévy 315

DIVERS.

Additions et rectifications ..... 459 et 317
Chronique 316
Procès-verbaux des séances du Conseil 459
Table des matières 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.





DS
101
R45
t.11

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

