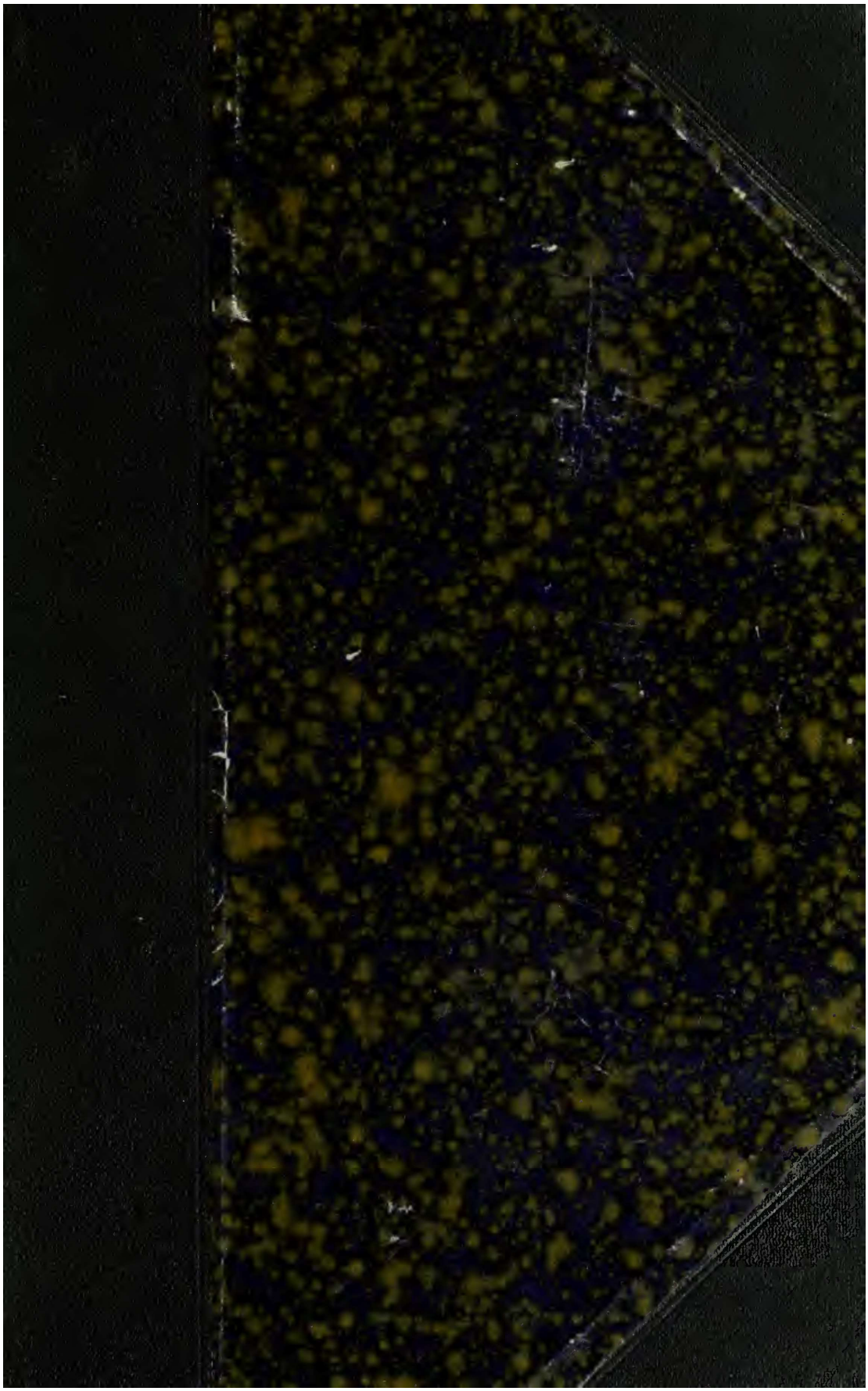


Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj15soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
59, RUE DUPLESSIS, 59

P
La Ords
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUINZIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1887

436174
6.6.45

DS
101
R45
t.15

LA CONTROVERSE DE 1263 A BARCELONE

ENTRE PAULUS CHRISTIANI ET MOISE BEN NAHMAN

I

Il faut pourtant montrer une fois, et par un exemple, à quels excès peut se livrer un homme égaré par l'esprit de secte et le préjugé religieux. Le spectacle en est curieux, mais affligeant.

Le Père Denifle, de l'ordre des Frères Prêcheurs, vient de publier une étude sur la controverse que Paulus (en espagnol Pablo) Christiani, un juif renégat, obligea le rabbin Moïse b. Nahman à soutenir contre lui, en 1263, à la cour du roi d'Aragon, à Barcelone [1].

Je tiens le P. Denifle pour un savant homme et un galant homme, il n'est pas responsable des énormités qu'il dit, il obéit, sans le savoir peut-être, à d'anciennes traditions et à des habitudes invétérées.

« Et lui avons remonstré qu'il mentait... » Ainsi parlait l'inquisition, même celle qui n'élevait pas de bûchers, des pauvres Juifs qu'elle tenait dans ses griffes. Ainsi parle encore le P. Denifle, avec la même hauteur et les mêmes airs de dédain, sinon avec les mêmes moyens de persuasion. Il « remonstre » à Moïse Nahmani et à M. Graetz qu'ils ont menti. Le mot y est en toutes lettres. « Sur la controverse (de 1263) on a beaucoup menti, depuis Moïse Nahmani jusqu'à Graetz (p. 226). — L'écrit de Nahmani est-il donc une œuvre de mensonge? Certainement (p. 229). » Et encore

[1] Le titre de cette publication du P. Denifle est : *Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Moses Nachmani zu Barcelona 1263.* Elle a paru dans le *Historisches Jahrbuch*, de la *Görres-Gesellschaft*, année 1887. — In-8° de p. 225 à p. 244.

deux fois (p. 230) la même assertion revient. Le Juif (ce mot aussi revient sans cesse et fait partie des aménités de langage que le P. Denifle a trouvées dans les auteurs du moyen âge), *le Juif a menti*.

Et pourquoi Nahmani a-t-il menti ? — On ne le croirait jamais, il faut revenir de l'autre monde pour dire une incongruité pareille. Nahmani a menti, parce que, dans la relation qu'il a faite de la controverse, il se vanterait d'avoir mis quelquefois son adversaire dans l'embarras et d'être sorti triomphant de la dispute[1]. En sommes-nous là, bon Dieu ! Le P. Denifle ne sait donc pas ce que c'est qu'une controverse religieuse ? N'est-il pas de règle que, dans ces joûtes, chacun des partis s'attribue sincèrement la victoire et la gloire d'avoir réduit l'ennemi en poussière ? Et cette opinion, en somme, n'est-elle pas vraie, au moins pour le moyen âge ? Avec les raisonnements saugrenus de cette époque, il était impossible qu'aucun des adversaires fût jamais à bout d'arguments. Le P. Denifle prend tout à fait au sérieux cette dialectique puérile ; Nahmani, à ses yeux, est un grand coupable pour avoir omis de mentionner deux ou trois des réponses de Pablo, qui sont des plus importantes, à ce qu'il paraît. Il nous permettra de trouver la naïveté un peu forte [2].

Et pourquoi M. Graetz a-t-il menti ? Tout simplement parce

[1] Sans doute le P. Denifle relève encore d'autres charges contre lui, nous y reviendrons, mais dans son introduction, il insiste uniquement sur celle-ci.

[2] Si on voulait argumenter de cette façon contre le procès-verbal des Pères, on y trouverait des omissions bien autrement graves, mais qui est ce qui va attacher de l'importance au détail de ces discussions, qui sont, en grande partie, de purs bavardages ? La méthode scientifique y fait entièrement défaut. La thèse de Pablo était, du reste, bien singulière, et il était positivement permis à Nahmani de négliger quelques-uns de ses arguments. A qui fera-t-on croire aujourd'hui que la Bible et le Talmud, comme le soutenait Pablo, aient prédit l'avènement de Jésus ? Il n'y a pas un savant digne de ce nom qui ne prenne en pitié de pareilles balivernes. Nous avons, pour la curiosité de la chose, vérifié les quatre passages du *Pugio Fidei* où, d'après le P. Denifle (p. 233, notes), il serait prouvé que le Talmud, contrairement à l'assertion de Nahmani, parle des souffrances et de la mort du Messie : 1° Partie 2, ch. 7, n° 4, il n'est pas question du Talmud (mais d'un Midrasch) ni des souffrances ni de la mort du Messie ; 2° Partie 2, ch. 11, n° 16. Il n'est pas question du Talmud, mais d'un Midrasch, et Nahmani n'admet pas l'autorité du Midrasch ; 3° Partie 3, distinct. 3, ch. 16, n°·20. C'est le même passage que celui du n° 2, même observation ; 4° *Ibid.*, n° 28. Ici encore ce n'est pas le Talmud, mais le Targum qui est cité. Il est, du reste, faux que Nahmani ait soutenu que les livres des Juifs ne parlent pas des souffrances et de la mort du Messie, il a convenu (voir sa relation, édit. Steinschneider, p. 9) qu'il y en a qui appliquent au Messie les chap. 52–53 d'Isaïe, où ses souffrances et, si l'on veut, sa mort sont décrites, mais il a ajouté que ces livres sont des aggadot, non des livres canoniques. Il a dit, en outre, que ces aggadot ne parlent jamais de la mort du Messie fils de David, et cela est probablement vrai. Le P. Denifle ne savait pas qu'il y a, pour le Midrasch, deux Messies, le Messie fils de Joseph, qui meurt ; le Messie fils de David, qui ne meurt pas.

qu'il a copié la relation de Nahmani et cru à la défaite du champion chrétien. Quelle imposture[1] !

II

Examinons la question en détail, elle est assez intéressante, et nous espérons que cette petite étude servira à élucider, en plus d'un point resté obscur, l'histoire de cette célèbre controverse.

Pablo n'en était pas à son coup d'essai. Il était probablement né dans le midi de la France et dans cette province qui faisait alors partie du royaume d'Aragon. Depuis longtemps il tourmentait les communautés juives de cette région, qu'il voulait à toute force convertir au christianisme[2]. Quand il vint plus tard en Aragon, il continua ses menées. Il se mit à engager des controverses religieuses avec les Juifs du royaume, et, entre autres, avec ceux de Girone, où Nahmani était rabbin. Nous avons vu qu'il était entré dans cet ordre des Frères Prêcheurs auquel appartient le P. Denifle et qui inspirait aux Juifs une crainte parfaitement justifiée. Les Juifs d'Aragon n'osaient probablement pas refuser d'écouter leur ancien coreligionnaire, devenu membre d'un ordre redoutable, mais ils s'efforçaient d'esquiver la discussion : ils ne savaient pas, ils n'avaient pas appris, la controverse n'était pas leur fort ni leur affaire, cela regardait leurs rabbins, entre autres le célèbre rabbin de Girone, qu'on appelait le Maître, qui était initié à toutes ces questions et pouvait en parler savamment[3]. Comment livrer bataille à un adversaire qui se dérobe? Pablo

[1] M. Graetz a aussi commis la faute impardonnable d'avoir fait son Histoire des Juifs, où il fallait bien parler des Juifs d'Espagne, sans aller dépouiller les archives de Barcelone. M. Amador de los Rios, qui a écrit trois volumes sur l'Histoire des Juifs d'Espagne, et que le P. Denifle devrait connaître, a pu, au contraire, ne pas aller consulter ces archives. — M. Graetz, sur l'autorité de Carpzov, se trompe sur la date d'une bulle, tout en faisant remarquer qu'il doit y avoir erreur, M. Graetz est un grand coupable, Carpzov ne l'est pas. — M. Graetz a commis un *lapsus* en disant que l'ordre du jour de la controverse avait été fixé par Nahmani ; il est impossible qu'il se soit trompé volontairement, car Nahmani lui-même dit que l'ordre du jour fut arrêté d'un commun accord entre Pablo et lui ; pour le P. Denifle, M. Gr. a menti. La chose en valait la peine !

[2] Voir *Rabbins français*, Paris, 1877, p. 563 et suiv., où l'on trouvera l'histoire des agissements et controverses de Pablo. Cf. *Hebr. Bibliographie*, XV 1875, p. 89 ; XVI 1876, p. 42 ; XXI 1882, p. 88 ; *Revue*, III, p. 216.

[3] Tout cela et la suite, dans le Prologue du Procès-verbal latin de la controverse. — Le titre de *Maître* qu'on donnait à Nahmani ne signifie pas médecin ; dans sa Relation (p. 7), Nahmani le traduit en hébreu par *Rab*.

obtint du roi d'Aragon que Nahmani, avec d'autres Juifs instruits, fût appelé à Barcelone pour soutenir le combat. On aurait enfin à qui parler, Pablo pourrait se faire valoir, et comme l'issue de la lutte ne pouvait être douteuse pour lui, ni pour les Frères Prêcheurs et Mineurs qui furent consultés par le roi, on se flattait de profiter de la victoire remportée sur le fameux rabbin pour convertir les autres Juifs de gré ou de force.

On a deux relations de la controverse: une espèce de procès-verbal en latin, rédigé probablement par les Frères Prêcheurs, et une relation hébraïque de Nahmani [1]. D'après le Procès-verbal, la controverse eut lieu le 20 juillet 1263, mais personne ne saurait douter, après avoir lu la relation de Nahmani, qu'elle a duré quatre jours non-consécutifs. Le Procès-verbal lui-même prouve qu'elle ne finit pas en un jour : il rapporte qu'à un certain moment, Nahmani dit que les Juifs, le frère mineur P. de Janua et plusieurs habitants chrétiens de la ville l'avaient engagé à ne pas continuer la discussion (dans la crainte d'exciter les esprits, comme il est dit dans la Relation hébraïque). Il est impossible que cet incident se soit produit dans le cours de la première séance, il y en a donc eu plus d'une. Le Procès-verbal n'est pas explicite sur ce point, il se borne à dire, en tête, que la controverse eut lieu le 20 juillet 1263, mais il ne porte pas de date à la fin, et il est certain, nous le montrerons plus loin, qu'il a été rédigé plusieurs jours au moins après le 20 juillet.

Nahmani oublie de donner la date du premier jour de la controverse, mais la majeure partie de la discussion rapportée par le Procès-verbal, et placée par ce document au 20 juillet, est placée par Nahmani dans la première de ses quatre séances. Le premier jour de la controverse fut donc le 20 juillet.

C'était un lundi. La prochaine séance fut ajournée au lundi suivant. Le second jour de la controverse fut donc le lundi 27 juillet [2].

[1] Le Procès-verbal est imprimé par le P. Denifle, après d'autres. La Relation de Nahmani, publiée par Wagenseil dans ses *Tela ignea*, a été éditée, entre autres, par M. Steinschneider sous le titre de ויכוח הרמב"ן *Nachmanidis Disputatio*, Stettin-Berlin, 1860. Tout ce que nous en disons est pris dans cette dernière édition ; celle de Wagenseil est très fautive, elle contient, entre autres, des interjections peu bienveillantes à l'adresse de Pablo, qui l'avait, du reste, bien mérité. Elles ont été ajoutées par les copistes et ne sont pas de Nahmani. Contrairement à ce que dit le P. Denifle, qui ne connaît que l'édition de Wagenseil, Nahmani n'insulte pas une seule fois Pablo, il feint même de croire que sa conversion est sincère et en profite pour lui opposer un argument très spirituel (p. 6 de la relation hébr.). Il ne lui témoigne pas beaucoup de considération, il est vrai, mais l'auditoire ne paraît pas en avoir été bien choqué, c'était entre Juifs.

[2] Wagenseil a : *samedi*, au lieu de *lundi*, mais nous sommes convaincu qu'on n'obligea pas Nahmani à venir disputer le samedi.

La troisième séance eut lieu le jeudi suivant, 30 juillet, et la quatrième et dernière séance le lendemain, vendredi 31 juillet[1].

L'ordre du jour qui avait été arrêté au début de la controverse était loin d'être épuisé. On était convenu qu'on discuterait quatre points (trois, suivant Nahmani). D'après le Procès-verbal on pourrait croire qu'on ne discuta que le premier point ; d'après Nahmani, le dernier jour aurait été consacré à la discussion du second point, qui, chez lui, comprend, à ce qu'il semble, les points 2 et 3 du Procès-verbal. Nahmani et le Procès-verbal n'expliquent pas de la même façon cette brusque interruption des séances, nous reviendrons sur ce sujet plus loin. Nahmani ajoute qu'après la quatrième séance, il alla chez le roi, qui lui annonça que samedi il viendrait à la synagogue de Barcelone. Comme Nahmani raconte qu'il resta exprès huit jours de plus à Barcelone, sans doute pour recevoir lui-même le roi à la synagogue, on voit que cette visite eut lieu le samedi 8 août. Le lendemain, Nahmani, d'après sa Relation, prit congé du roi, qui lui remit 300 maravédis pour ses frais de voyage.

III

Dans l'ensemble du récit et même dans les détails, le Procès-verbal latin et la Relation hébraïque sont d'accord ; sur un très petit nombre de points, ils diffèrent et se contredisent. C'est là que le P. Denifle voit les mensonges de Nahmani : du moment que le Juif n'est pas d'accord avec les Pères, il est évident qu'il a tort et que les Pères ont raison. Il est permis de ne pas admettre cet axiome. Je sais bien qu'il y a l'attestation du roi au bas du Procès-verbal, mais nous en reparlerons.

La vérité est que les présomptions sont toutes en faveur de Nahmani et contre le Procès-verbal des Pères.

1. Les Pères poursuivent une œuvre de propagande, ils sont puissants, autoritaires, fanatiques, ils veulent forcer la conscience des Juifs ; leur prestige, qui est grand, ne peut ni ne doit subir aucune atteinte, il faut absolument qu'ils aient raison. Ce ne sont pas de bonnes dispositions ni une situation faite pour être impartial.

[1] D'autres mss. (voir Relat. hébr., p. 16. n. 9, et p. 17, n. 3) ont, pour la troisième séance, *mardi* au lieu de *jeudi*, cela est possible ; pour la quatrième séance, *mercredi*, au lieu de *vendredi* ; si cette lecture était bonne, Nahmani serait resté dix jours et non huit jours à Barcelone pour attendre la visite du roi à la synagogue.

2. Les Pères sont conduits par le fameux Raymond de Peñaforte, leur ancien général, qui joue un rôle important dans la controverse et dont on connaît l'esprit violent[1]. Ils ont pour instrument un Juif converti dont il est permis de dire le plus grand mal sans être injuste. Toute conversion sincère est respectable, mais Pablo, après sa conversion, s'est fait le persécuteur des Juifs, et la publication du P. Denifle montre tout le mal qu'il leur a fait, c'est un triste personnage. Nahmani est un homme vénérable et sans tache.

3. Le roi, Raymond de Peñaforte et les autres assistants chrétiens avaient, au début de la controverse, promis à Nahmani qu'il pouvait parler en toute liberté et que ses réponses ne deviendraient pas prétexte à poursuite judiciaire. Lorsque, plus tard, Nahmani, sur la demande de l'évêque de Girone, fit sa Relation de la controverse[2], les Pères, oubliant leur parole, le poursuivirent pour ce qu'il avait *dit* à la controverse et aussi, il faut l'ajouter, parce qu'il en avait fait une relation *écrite*. Le roi, malgré la crainte que lui inspiraient certainement les Pères, eut le courage de montrer qu'il ne trouvait pas cette conduite très loyale. Pourquoi le Procès-verbal le serait-il davantage[3] ?

4. La Relation officielle de cette procédure engagée en 1265 contre Nahmani dit bien que celui-ci, dans l'écrit qu'il avait fait pour l'évêque de Girone, comme pendant la controverse de 1263, avait offensé la religion chrétienne (on sait ce que cela veut dire), mais, contrairement à ce que prétend ou laisse supposer le

[1] M. Graetz a cru (Amador de Los Rios aussi) que Raymond de Peñaforte était encore à cette époque général de l'ordre des Frères Prêcheurs ; il ne l'était plus depuis 1240 (P. Denifle, p. 239, notes), mais les documents latin et hébreu montrent le rôle important joué par Raymond de P. dans toute l'histoire de cette controverse. M. Gr. a donc eu tort, comme le remarque le P. D., de parler, à cette occasion, du « fanatique général de l'ordre, R. de Peñaforte, » mais c'est le mot *général* qui seul est de trop, contrairement à ce que pourrait faire supposer la phrase du P. D. sur ce sujet.

[2] Cette relation, étant destinée à être lue par l'évêque de Girone, était sûrement écrite en latin ou en espagnol. On peut admettre qu'elle a été traduite de la relation hébraïque, et que la relation hébraïque a été faite dans cette circonstance, pour servir d'original à la relation latine ou espagnole. D'autres hypothèses sont possibles.

[3] Nous raisonnons dans l'hypothèse que l'Astrugus de Porta, poursuivi en 1265 pour avoir écrit une relation d'une controverse qui avait eu lieu antérieurement à Barcelone, est le même que notre Nahmani. Le P. D. admet également cette hypothèse et il en tire même, pour sa thèse, des arguments qui tomberaient si cette identification n'était pas exacte. Nous croyons, au contraire, que toutes nos preuves subsistent, quelques-unes avec de légères modifications, lors même que cette identification ne serait pas admise. Dans ce dernier cas, nous tournerions comme suit l'argument auquel se rapporte cette note : Les Pères ont manqué de parole à Astrugus de Porta, qui nous garantit que dans leurs actes et dans leur procès-verbal ils aient été plus délicats envers Nahmani?

P. Denifle, elle ne dit pas qu'il y ait erreur ou inexactitude et encore moins mensonge dans cet écrit. Devant les témoins de la controverse, il était probablement impossible de produire cette allégation. C'est seulement dans la plainte adressée plus tard au Pape par les Pères que Nahmani était accusé de mensonge, car une bulle du souverain pontife énonce cette accusation, mais le Pape n'était pas en mesure de vérifier ce que lui écrivaient les Pères, il ne pouvait que le répéter.

5. Les Pères pouvaient dire et écrire impunément ce qu'ils voulaient, Nahmani se serait évidemment exposé à de graves dangers, s'il avait mis des inexactitudes ou des mensonges dans sa Relation. Il ne l'aurait pas osé.

6. La Relation est précise et détaillée, le Procès-verbal est évidemment un peu confus, il ne fait pas de distinction entre les différentes séances, il confond et mêle les questions soigneusement numérotées dans le programme de la controverse, il omet une grande partie de la discussion.

7. On pourrait croire que le Procès-verbal a été rédigé séance tenante et qu'il présente, par conséquent, plus de garanties d'exactitude que la Relation, écrite plus tard, peut-être longtemps après la controverse et probablement de mémoire. Mais il est facile de montrer que la date du 20 juillet qui se trouve en tête du Procès-verbal n'est pas la date de la rédaction de cette pièce. Il est question, à la fin du Procès-verbal, d'une absence faite par le roi après la clôture de la controverse, d'une prétendue fuite de Nahmani après le départ du roi, de l'attestation du roi sur tous ces incidents postérieurs à la controverse; comme la controverse, avec la visite du roi à la synagogue avant son départ, a duré trois semaines, le Procès-verbal aurait été écrit au moins trois semaines après le 20 juillet, lors même qu'on n'aurait pas attendu, pour le rédiger, le retour du roi. L'absence de date à la fin de la pièce est assez singulière, un esprit soupçonneux pourrait supposer que cette omission est préméditée et destinée à faire illusion sur la date réelle du document. On peut se demander s'il n'a pas, en réalité, été rédigé deux ans plus tard, à l'époque où les Pères ont fait à Nahmani le procès dont nous avons parlé plus haut, et pour servir de pièce à conviction dans ce procès. On ne voit pas trop, autrement, pourquoi on aurait rédigé cet acte si étranger à toutes les affaires publiques et à l'administration de l'Etat.

IV

Si maintenant on examine de près la Relation de Nahmani, on est frappé de l'abondance et de la précision des renseignements qu'elle fournit. Cette prétendue « œuvre de mensonge » contient tout ce que contient le Procès-verbal et beaucoup davantage. Sur tous les points qui sont communs aux deux textes, la conformité des deux récits est étonnante, elle est une preuve de l'exactitude scrupuleuse et minutieuse qu'y a mise Nahmani.

Le Procès-verbal raconte que l'on commença par arrêter le plan de la conférence et fixer les points à discuter, Nahmani le dit également. Ces points étaient au nombre de quatre, d'après le Procès-verbal; de trois, d'après Nahmani, mais, comme nous l'avons dit plus haut, Nahmani a sans doute confondu en un seul les points 2 et 3 du Procès-verbal. La définition des points à discuter est la même, sauf des nuances dans la manière de concevoir les choses, dans le Procès-verbal et chez Nahmani.

Le Procès-verbal énumère quatre ou cinq questions (les divisions ne sont pas faciles à faire) qui furent discutées pour élucider le premier point de l'ordre du jour. Elles se trouvent toutes, avec le plus grand détail, chez Nahmani : la discussion sur la trinité qui avait déjà eu lieu à Girone (la Relation n'oublie même pas ce détail) entre Pablo et Nahmani; l'aveu de Nahmani que, d'après un midrasch, le Messie était, en effet, né à Bethléem et était apparu à Rome; la question faite à Nahmani sur l'endroit où séjournait le Messie, puisque les Juifs prétendaient qu'il était peut-être né, mais que sa mission n'avait pas commencé; la réponse de Nahmani (le Messie est dans le Paradis avec Elie); le développement de la thèse de Nahmani que le Messie peut être *né*, mais qu'il n'est pas *venu;* l'inévitable apparition du fameux verset de la Genèse (ch. 49, v. 10) : « Le sceptre ne tombera pas de la main de Juda jusqu'à ce que vienne *Silo* » ; celle du non moins fameux chapitre 52-53 d'Isaïe, qui était le cheval de bataille des controversistes chrétiens du moyen âge; la discussion sur l'époque où les Juifs auraient cessé d'avoir des princes ou des chefs, et l'opinion de Nahmani qu'il peut y avoir vacance du pouvoir (le mot *vacat* est dans les deux récits), sans suppression définitive; la prétention de Pablo de prouver à Nahmani que le Talmud même est pour Jésus contre les Juifs; la réponse faite par Nahmani que les midraschim et aggadot n'ont pas d'autorité et que ce sont de simples conversa-

tions ou homélies (le mot *sermones* même est dans les deux récits) sans portée ; la contestation sur le conseil qu'on avait donné à Nahmani de se refuser à continuer la controverse ; tout cela se trouve dans la Relation, avec la plus grande fidélité. Elle mentionne, comme le Procès-verbal ou d'autres pièces relatives à ce débat, la présence du Roi, de Raymond de Peñaforte, de Pierre de Janua (Gènes), frère mineur, du frère Arnal de Segarra, des habitants chrétiens de Barcelone. Le Procès-verbal ne dit rien de la liberté de parole accordée à Nahmani et dont celui-ci parle au commencement de sa Relation, mais la véracité de Nahmani sur ce point est confirmée par une autre pièce officielle [1]. Nahmani n'oublie même pas que Pablo lui a reproché de porter le titre de Rabbin ou de Maître, sous prétexte qu'il ne convenait plus à un Juif de porter ce titre honorifique. A moins d'avoir un sténographe ou un phonographe à sa disposition, il était impossible de faire un rapport plus exact. Quand même ce récit, généralement si fidèle, contiendrait les deux ou trois inexactitudes que le P. Denifle veut y trouver, c'est outrageusement défigurer les choses que de l'appeler « œuvre de mensonge ».

V

Voyons maintenant les points où le Procès-verbal et la Relation ne sont pas d'accord. Nous croyons qu'il est facile de montrer que les vraisemblances sont en faveur de la Relation contre le Procès-verbal, ou que les contradictions, que le P. Denifle est porté à exagérer, sont plutôt apparentes que réelles.

1. Nahmani dit que l'ordre du jour fut fixé d'un commun accord entre lui et Pablo ; le Procès-verbal dit que Pablo *proposa* à Nahmani les points à discuter. Y a-t-il là une véritable contradiction ? Et quand il y en aurait, en voilà une affaire ; il vaut vraiment bien la peine de s'y arrêter.

2. D'après le Procès-verbal, le tort de Nahmani de porter le titre de *Maître* viendrait de ce que, depuis la passion du Christ, aucun Juif ne doit porter ce nom. On ne sait vraiment pas ce que cela signifie. La réponse faite par Nahmani, d'après la Relation, prouve que le tort de Nahmani consiste dans une contravention contre les prescriptions juives, et il ne peut pas y avoir de prescription juive de ce genre qui se rattache à l'avènement du Christ. Qu'on lise,

[1] Le document n° 8 publié par le P. Denifle ; voir à la fin de ce travail.

au contraire, Nahmani sur ce point, tout devient clair. Vous n'avez plus d'autorité, dit Pablo, pour faire l'investiture rabbinique (puisque le sceptre est tombé des mains de Juda), donc vous ne pouvez être ni Rabbin, ni Maître. Nahmani, dans sa réponse, dit qu'en effet, depuis le ve siècle, l'ancienne investiture a cessé, c'est ce qui explique les huit cents ans (de 400 à 1200, en chiffres ronds) que dure cette suppression de l'investiture, et qui, dans le Procès-verbal, sont incompréhensibles [1].

3. Le Procès-verbal prétend que Nahmani ne sut rien répondre à Pablo sur les preuves que celui-ci lui donna de la trinité divine. Est-ce vraiment possible et probable ? Dans sa Relation, Nahmani y répond bien, pourquoi n'aurait-il pas su y répondre dans le cours de la discussion ? Croit-on qu'on l'ait pris à l'improviste sur un sujet pareil, et la question de la trinité est-elle si claire et si évidente qu'il n'y ait pas moyen d'y faire des objections ?

4. Le Procès-verbal prétend que Nahmani « accorda que le Christ ou Messie était né à Bethléem il y avait mille ans ». D'après la Relation, Nahmani accorda que cela se trouvait, en effet, dans une de ces aggadot qui n'avaient, pour lui, aucune autorité [2]. Pour qui, nous le demandons, sont les probabilités, pour le Procès-verbal ou pour la Relation ?

[1] Les données chronologiques du Procès-verbal comme de la Relation sont, en général, très curieuses, et mériteraient d'être étudiées de plus près que nous ne le faisons ici. Nous venons d'expliquer tant bien que mal les 800 ans; un peu plus loin, le Procès-verbal fait dire à N. que le Messie est venu depuis mille ans, ce qui provient probablement des textes cités dans le *Pugio Fidei*, 2e partie, ch. 6, n°s 1 a 4. — Dans un autre endroit du Procès-verbal, N. convient qu'il n'y a plus de sceptre en Juda depuis 500 ans. On peut supposer qu'il croyait l'exilarchat de Babylone éteint depuis 500 ans. — Voici également quelques singularités relevées dans la Relation. On ne sera pas étonné que N. place l'année 1263 de l'ère chrétienne en l'an 1195 après la destruction du temple (p. 15), au lieu de 1193, tout le monde sait que la chronologie juive place la destruction du temple en l'an 68 et non 70 de l'ère chrétienne. On sait aussi pourquoi N. dit (p. 8) que Jésus est né, d'après les calculs des Juifs, 200 ans avant la destruction du temple, et, d'après les calculs des chrétiens, 73 ans avant la destruction du temple. La légende juive fait de Jésus un contemporain de Josua b. Perahia, docteur juif qui a vécu environ deux siècles avant la destruction du temple (voir *Séfer haccabbala*, d'Abraham ibn Daud, édit. Venise, 1545, f° 27 *a* ; *Johasin*, édit. Filipowski, p. 14-15; *Milhémet hoba*, édit. Constantinople, 1710, f° 57 *a b* ; *Késchet u-Magen*, édit. Livourne, f° 11 *a* ; *Niçahon*, de Lippmann Mühausen, n° 332). Jehiel de Paris, dans sa controverse, soutient la même thèse. — Dans un autre passage (p. 14), N. dit que, d'après les Juifs, Jésus est né 30 semaines, c'est-à-dire 30 fois 7 ans ou 210 ans, avant la destruction du temple, et même, d'après les chrétiens, 20 semaines, c'est-à-dire 140 ans, avant la destruction du temple. Un peu plus loin (p. 15), N. calcule que le Messie viendra 95 ans après la controverse, soit 1290 ans après la destruction du temple, c'est-à-dire en 5118 de l'ère de la création, ou 1358 de l'ère chrétienne (voir Zunz, dans *W. Zeitschrift*, de Geiger, IX, 1871, p. 107). De son côté, Pablo (p. 16 de la Relation) place Maïmonide, qui était à peine mort depuis 60 ans, à 400 ans en arrière.

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

5. Nahmani, d'après le Procès-verbal, est obligé de convenir que, depuis cinq cents ans, le sceptre est tombé véritablement et définitivement des mains de Juda. Pourquoi cinq cents ans ? On ne le sait pas, mais, dans la Relation, Nahmani n'en convient pas ainsi du tout, il donne, sur ce sceptre de Juda, des explications et des raisons qu'il a sûrement données aussi pendant la conférence. Cette question aussi était prévue, et Nahmani y était sûrement préparé [1].

6. Le Procès-verbal prétend que Nahmani convint que les chapitres 52-53 d'Isaïe parlent du Messie ; dans la Relation il n'en convient pas le moins du monde, il donne de ces fameux chapitres une explication des plus admissibles, c'est qu'ils s'appliquent au peuple d'Israël. Sur ce point encore, il était préparé, il n'a pas pu dire autre chose que ce qu'il dit dans la Relation. Le Procès-verbal, il est vrai, assure qu'on prouva à Nahmani que la thèse chrétienne était confirmée par le Talmud [2]. D'après la Relation, Nahmani a répondu que, s'il en était ainsi, il était bien étonnant que les Talmudistes ne se fussent pas faits chrétiens. Voilà une réponse bien facile, et Nahmani n'aurait pas pu la faire à Barcelone !

7. On ne voit pas bien clairement, dans le Procès-verbal, pourquoi tout à coup Nahmani veut arrêter la controverse. La Relation l'explique fort bien. Les Juifs avaient peur que la liberté des réponses de Nahmani n'excitât les Frères ou même le public et ne les portât à quelque acte de violence ; les notables chrétiens de Barcelone pouvaient aussi craindre qu'il ne se produisît des désordres dans la ville ; enfin, le Père P. de Janua, qui était de l'ordre des Mineurs, a pu très bien, comme l'a supposé M. Graetz, essayer de contrecarrer sous main, et par jalousie, les desseins des Frères Prêcheurs [3]. On fit entendre plus ou moins discrètement à Nahmani qu'il serait sage de s'arrêter. Mais ces terribles Frères Prêcheurs faisaient peur à tout le monde ; quand, en séance publique, Nahmani refusa de continuer, en s'appuyant sur l'autorité des citoyens et de P. de Janua, le pauvre homme fut abandonné

[1] Le P. Denifle prétend (p. 232, notes) que Nahmani, en rapportant cette argumentation, omet les parties sur lesquelles il ne peut pas répondre. N. est beaucoup plus explicite et plus abondant sur ce point que le Procès-verbal, nous ne savons ce qu'il aurait omis.

[2] Il faut voir encore sur ce point ce que nous avons dit plus haut : Nahmani convient que certains écrits juifs sans autorité ont appliqué le chapitre d'Isaïe au Messie, c'est la seule concession qu'il fait.

[3] Déjà, dans un précédent incident, le Père P. de Janua avait donné à Nahmani des signes d'approbation (Relation, p. 7), mais comme Nahmani se hâta de souligner ce témoignage de sympathie, le Père prit peur et battit en retraite.

de tout le monde, personne n'avait rien dit, on ne savait ce qu'il voulait. Voilà comment il fut convaincu de mensonge ! Croit-on vraiment que Nahmani fut assez maladroit ou assez imprudent pour inventer cette intervention des bourgeois et du Père P. de Janua, et était-ce la peine, pour un si mince sujet, de s'exposer de gaîté de cœur à un démenti ? Le démenti qu'on lui donna ne fut probablement pas si catégorique que le prétend le Procès-verbal, et Nahmani lui-même, dans sa Relation, dit qu'il y eut, sur ce sujet, une longue discussion. Il avait évidemment commis une maladresse, et les personnes qu'il compromettait involontairement l'en punissaient en le désavouant.

8. Le Procès-verbal dit encore une ou deux fois que Nahmani ne put rien répondre. Nous l'avons dit plus haut, avec les méthodes de discussion du moyen âge, on avait réponse à tout, il aurait fallu être un triple idiot pour ne rien trouver à répondre à Pablo. Si Nahmani nous disait que Pablo resta court, nous ne le croirions pas. Que faut-il, dans de pareilles discussions, à défaut de science et de bonnes raisons ? De la faconde et de l'aplomb, nous croyons très volontiers que Pablo en avait à revendre. Mais Nahmani ne se vante pas du tout d'avoir fermé la bouche à son adversaire; *une seule fois* il dit que Pablo « se tut » ou « fut réduit au silence », mais c'est dans une question de fait, sur laquelle il n'y avait rien à répondre [1]. Le P. Denifle dit cependant que Nahmani se vante d'avoir *constamment* fait taire et trembler son adversaire, mais l'assertion est toute gratuite [2]. C'est le Procès-verbal qui se donne la joie puérile de réduire Nahmani au silence. Nous le demandons à tout homme non prévenu : Pablo n'était assurément pas un grand savant, ses travaux scientifiques n'ont pas lui d'un bien grand éclat ; au dire de la Relation, tout ce qu'il savait se réduisait à une connaissance plus ou moins superficielle de l'aggada, avec laquelle il s'était familiarisé pour soutenir ces controverses ; Nahmani, au contraire, est un homme d'une profonde science théologique et d'une érudition étonnante ; qui donc voudra croire, surtout si l'on se rappelle que la vérité scientifique était sûrement du côté de Nahmani, que Pablo ait pu l'emporter sur lui ? Nous n'en voulons pas aux Pères d'avoir si complaisamment enregistré ses prétendues défaites, mais combien l'attitude de Nahmani est plus digne et sa Relation plus fidèle. Il convient franchement qu'il n'a pas remporté de victoire, et c'est lui qui raconte qu'à son départ, le roi lui dit : « Je n'ai jamais vu si bien défendre une plus

[1] Relat. hébr., p. 19.
[2] Nous ne savons vraiment où le P. D. a pris cela.

mauvaise cause. » Ce seul aveu peint l'homme et montre sa loyauté parfaite.

VI

Reste enfin un dernier point et le plus grave. Nahmani raconte qu'après la quatrième séance, il alla trouver le roi, et que celui-ci lui dit que les conférences allaient cesser. Le roi trouvait, sans doute, que le jeu avait assez duré. C'est ce qui explique pourquoi l'ordre du jour ne fut pas épuisé. Puis vint la visite du roi à la synagogue, le congé que prit Nahmani du roi et le don qu'il en reçut pour couvrir ses frais. D'après le Procès-verbal, tout cela serait faux : Nahmani aurait fini par ne plus oser ni pouvoir soutenir la discussion, et quoiqu'il eût promis de le faire devant un petit cercle, il aurait profité d'une absence du roi pour s'enfuir ! Et cela est attesté, comme tout le reste du Procès-verbal, par l'apposition du sceau royal. Toute cette intéressante entrevue finale de Nahmani avec le roi, le mot si aimable du roi, le don de 300 maravédis, tout cela serait pur mensonge.

Parlons d'abord de l'attestation royale placée au bas du Procès-verbal. Nous savons bien, par la Relation, que le roi s'intéressait vivement à ces discussions et qu'il n'hésitait même pas à y prendre part, mais il ne pouvait évidemment s'en mêler qu'en amateur. Il n'était pas théologien et ne pouvait prendre sur lui de témoigner, en toute conscience, en faveur de la partie théologique du Procès-verbal. Et du moment que cette attestation ne s'applique pas au Procès-verbal tout entier, est-on sûr qu'elle s'applique plutôt à ce passage du Procès-verbal où est racontée la prétendue fuite de Nahmani ? ou n'est-on pas autorisé à dire que cette attestation n'est pas très sérieuse, et que le roi n'y a pas regardé de bien près? Si elle est authentique, il nous paraît clair que le roi a signé de confiance. Il y avait eu une controverse, le roi l'atteste, le reste devait lui être passablement indifférent, ni l'État ni le Trésor n'y étaient intéressés, c'était l'affaire des Pères, ils pourraient rédiger cela comme ils l'entendraient.

Il y a, du reste, justement en ce qui concerne cette prétendue fuite de Nahmani, une inadvertance curieuse dans le Procès-verbal. Il raconte que Nahmani s'est enfui *en l'absence* du roi, et immédiatement après vient le témoignage royal attestant que tout ce qui précède « a été dit et fait *en ma présence.* » Voilà,

assurément, un témoignage bien singulier : le roi était à la fois absent et présent ! C'est probablement un miracle.

Eh quoi ! le Procès-verbal des Pères ne serait pas exact ? Nous croyons avoir suffisamment démontré qu'ils se sont permis quelques inexactitudes, et nous n'hésiterions pas à penser que, par vanité et gloriole, ils ont, dans leur récit, triomphé de Nahmani un peu plus que de raison. Nous n'irons pas, pour cela, comme le P. Denifle, employer le mot de mensonge, qui est un bien gros mot pour des enfantillages de ce genre. Qu'est-ce que cela peut bien faire que les Pères, entre eux, se félicitent et se glorifient de leur victoire, et qui cela peut-il gêner ? Ces petites supercheries, en partie sincères, sont tout à fait inoffensives.

Mais les Pères, sur ce point de la fuite de Nahmani, ne peuvent-ils pas avoir raison ? Pour qu'ils eussent raison, il faudrait que Nahmani eût véritablement été dans l'impuissance de soutenir la discussion, c'est une supposition absurde. Et puis, que signifie cette fuite ? Nous savons bien que Nahmani n'a pas quitté son domicile et son pays, on savait où le trouver, il ne pouvait pas se soustraire aux ordres du roi. Ce départ clandestin de Barcelone aurait donc été aussi inutile que ridicule. Il est impossible d'y croire.

Il y a plus : il n'est pas du tout démontré que le Procès-verbal soit, sur ce point, en contradiction avec la Relation. Pour expliquer notre pensée, il faut que nous reproduisions ici textuellement le passage du Procès-verbal (vers la fin de cette pièce) :

« Item cum promisisset [dictus Magister Moyses] coram domino rege et multis aliis quod coram paucis responderet de fide sua et lege, cum dictus dominus esset extra civitatem, latanter aufugit et recessit. »

Il faut d'abord remarquer ce mot *promisisset*. Qu'avait-on besoin de la promesse de Nahmani ? Le roi était le maître, on ne voit pas qu'il ait fait *promettre* à Nahmani de venir à Barcelone, de soutenir la controverse, il avait *ordonné,* et Nahmani n'avait eu qu'à obéir.

La promesse aurait été faite devant le roi et d'autres, mais la discussion future qu'elle laissait espérer devait avoir lieu devant un petit nombre de personnes, probablement hors de la présence du roi. Les séances auxquelles le roi avait assisté avaient toujours été entourées d'un certain apparat, celles qu'on annonce ici devaient se faire en petit comité.

Sur quoi devait rouler la discussion future évitée finalement par Nahmani ? Que l'on veuille bien se rappeler que le programme de la controverse ne fut pas épuisé dans les quatre séances racontées

par Nahmani. La Relation roule sur les deux premières questions du programme, qui sont, on le sait, les trois premières questions du Procès-verbal, et l'on peut admettre que le Procès-verbal aussi traite, plus ou moins clairement, de ces deux (trois) questions. La dernière question seule n'avait pas encore été touchée. Le Procès-verbal la définit comme suit : Prouver que les lois religieuses et cérémonielles des Juifs ont été abolies par la venue du Messie ; Nahmani la définit ainsi : Savoir si ce sont les Juifs ou les chrétiens qui pratiquent la bonne religon. C'est évidemment la même chose, sous une autre forme. Les questions précédentes roulaient sur le Messie, la dernière était consacrée à l'examen comparatif des religions juive et chrétienne ; comme les Pères, dès le début, avaient mis la religion chrétienne hors de cause, cela ne pouvait être qu'une espèce de justification de la religion juive qu'on demandait à Nahmani. C'est évidemment le *responderet de fide sua et lege* de notre texte.

Tout s'explique maintenant. Le roi avait trouvé, après quatre séances, qu'il y en avait assez, il se proposait aussi probablement de faire une excursion hors de Barcelone, mais les Pères n'étaient pas rassasiés, cette quatrième question du programme leur tenait à cœur. Après que le roi eut prononcé la clôture des conférences, et encore en sa présence, ils insistèrent probablement auprès de Nahmani pour qu'il consentît à venir volontairement discuter avec eux, en séance privée, cette dernière question, et Nahmani aura vaguement laissé entendre qu'il pourrait bien se prêter à cette fantaisie. Mais après qu'il eut pris congé du roi, et que le roi était probablement parti de Barcelone, il n'aura pas jugé à propos de prolonger le divertissement, et il sera retourné à Girone sans présenter ses respects aux Pères. Qui sait ce qui serait arrivé s'il avait continué la discussion en l'absence du roi et quelle tournure les choses auraient prise pour lui ou même pour les Juifs de Barcelone ? Il eut mille fois raison de partir, mais pour les Pères, qui auraient voulu le retenir, ce départ devint une fuite.

VII

Nous espérons avoir démontré que les accusations portées contre Nahmani n'ont pas le moindre fondement et même qu'il est parfaitement évident, quoique sans autre importance, que c'est le Procès-verbal, et non Nahmani, qui prend des airs avantageux et

des poses triomphantes. Remercions cependant le P. Denifle de nous avoir donné, sur cette célèbre controverse, ou plutôt sur ses suites, d'après un ms. de Barcelone, quelques pièces inédites. Les documents qu'il publie ou analyse sont au nombre de onze. En voici l'énumération :

1. Le Procès-verbal dont nous avons tant de fois parlé. Déjà souvent publié, entre autres dans E. C. Girbal, *Los Judios en Gerona*, Girone, 1870.

2. Mandement du roi Jayme Ier, daté de Barcelone, 26 août 1263, par lequel le roi ordonne aux fonctionnaires de bien accueillir les Frères prêcheurs qui viendraient pour convertir les Juifs et les Sarrasins ; d'engager ceux-ci et au besoin de les forcer, y compris les enfants, les vieillards et les femmes, à se réunir pour écouter les Pères en silence ; de protéger la liberté et les biens de ceux qui voudraient se convertir et de punir ceux qui les appelleraient *renegad* ou *tornadis*[1] (tourné, converti). — Inédit.

3. Mandement de Jayme Ier, daté de Barcelone, 28 août 1263. Ordre aux fonctionnaires de faire saisir tous les livres appelés Soffrim, composés par Moïse, fils de Maymon, égyptien du Caire, et contenant des blasphèmes contre Jésus-Christ, et de les faire brûler publiquement. Les Juifs qui ne livreraient pas ces ouvrages seront traités en blasphémateurs. — Inédit. Il faut remarquer que dans la controverse, Paulus s'était appuyé sur Maïmonide et l'avait appelé en témoignage contre Nahmani.

4. Mandement de Jayme Ier, daté de Barcelone, 29 août 1263, par lequel le roi fait savoir aux Juifs qu'il délègue auprès d'eux Paulus Christiani pour leur prêcher la parole de Dieu. — Déjà plusieurs fois publié.

5. Mandement de Jayme Ier, daté du même jour, 29 août, par lequel le roi ordonne aux Juifs d'effacer de leurs livres, dans un délai de trois mois, tous les blasphèmes contre la religion chrétienne qui leur seraient signalés par Paulus Christiani, d'accord avec Raymond de Peñaforte et A. Segarra ou qu'ils y découvriraient eux-mêmes, et leur fait défense de les remettre après radiation, sous peine de mille maravédis et de la destruction desdits livres. Les dix ou vingt *maiores* et *discretiores* de chaque *aljama* (alhamia, dans le texte) sont chargés de l'exécution de cette mesure. — Inédit.

6. Mandement de Jayme Ier, daté de Barcelone, 30 août 1263, adressé aux fonctionnaires publics, et leur ordonnant de ne pas forcer les Juifs ni permettre qu'ils fussent forcés de venir entendre les Frères prêcheurs au dehors du quartier juif, mais si les Frères vont prêcher dans le call (rue, quartier) juif et dans les synagogues, les Juifs iront les entendre, s'ils veulent. Toute disposition contraire est abo-

[1] Le P. D. lit *cornadis*.

lie. — Inédit. Ce mandement est une atténuation à celui du 29 août (n° 4, plus haut). Il est difficile de comprendre comment le roi se contredit ainsi à un jour de distance.

7. Mandement de Jayme Ier, daté d'Exea, 27 mars 1264. Il a été convenu (plus haut, pièce 5) que les Juifs rayeraient de leurs livres les blasphèmes contre la religion chrétienne, dans un délai de trois mois après que ces passages leur auraient été signalés, et sous peine de mille maravédis d'amende, mais les Juifs ne sont pas obligés de prendre l'initiative de la radiation, Paulus ou un autre leur signalera les passages à rayer, et un tribunal composé de l'évêque de Barcelone, de Raymond de Peñaforte, de A. de Segarra, du frère Raymond Martini (le fameux auteur du *Pugio Fidei*) et de P. de Genioa (probablement notre P. de Janua), est institué pour entendre à ce sujet et juger les contestations entre les Juifs et les censeurs. Les Juifs ont un mois pour en appeler à ce tribunal, et les trois mois de délai accordés pour la radiation courront à partir du prononcé du jugement de ce tribunal. — Inédit. Ici encore il est question des « vingt ou trente » *maiores* ou *discretiores* de la communauté des Juifs.

8. Lettre-patente de Jayme Ier, datée de Barcelone, 12 avril 1265, où est raconté le procès fait à Bonastruc de Porta, maître juif de Girone, à cause de la Relation de la controverse de Barcelone qu'il a écrite sur la demande de l'évêque de Girone. — Déjà antérieurement imprimé, entre autres dans Girbal. Tout le monde est d'accord que ce Bonastruc de Porta, *maître*, est notre Moïse Nahmani, et que la controverse dont il a fait la relation est celle de 1263. Une main postérieure a ajouté, dans le ms., que Bonastruc aurait été puni d'une amende de 500 maravédis, le document n'en fait pas mention.

9. Bulle du pape Clément IV, probablement de 1266 ou 1267, adressée au roi d'Aragon Jayme Ier. Le pape, après avoir parlé des Sarrasins, prie le roi de ne plus confier de fonctions publiques aux Juifs, de réfréner leurs blasphèmes contre la religion chrétienne, et principalement de punir ce Juif (Astrugus de Porta) d'avoir écrit sur la controverse qu'eut avec lui Paulus Christiani, en présence du roi, un libelle plein de mensonge et de fictions et distribué, pour la diffusion des erreurs qu'il contient, en différentes régions. Cependant le coupable ne doit pas être mis en danger de mort ni de mutilation de son corps. — Déjà éditée. Le roi n'ayant pas voulu punir Astrugus aussi sévèrement que les Frères l'avaient demandé, les Frères s'étaient plaints au pape.

10. Bulle de Clément IV, datée de Viterbo, 15 juillet 1267, adressée à l'archevêque de Terragone. Il le prie d'engager le roi Jayme à faire examiner, avec le concours des Frères prêcheurs et mineurs, les exemplaires du Talmud et tous les livres des Juifs, et confisquer ceux qui contiennent des blasphèmes contre la religion chrétienne. La lettre sera apportée à l'évêque de Terragone par Paulus Christiani. — Déjà plusieurs fois publiée.

11. Bulle de Clément IV, datée de Viterbo, 15 juillet 1267, et adressée au roi d'Aragon. Même teneur. — Déjà plusieurs fois publiée.

Nous serons suffisamment récompensé de notre travail si nous avons convaincu le P. Denifle qu'il est allé trop loin de toute façon. Nous espérons qu'il nous rapportera de Barcelone beaucoup de documents sur les Juifs et qu'il les interprétera dorénavant avec plus de bienveillance.

Isidore Loeb.

LES JUIFS

DES ANCIENS COMTÉS DE ROUSSILLON ET DE CERDAGNE

I

ÉTABLISSEMENT DES JUIFS DANS LES DEUX COMTÉS; — ORDONNANCES SUR L'USURE.

Etablis à Narbonne dès la fin du ve siècle, les juifs ne tardèrent pas à se répandre dans les environs de cette métropole et dans les autres villes de la province narbonnaise. La faveur dont ils y jouissaient allait même jusqu'à scandaliser les évêques catholiques du royaume des Wisigoths. Il paraît qu'en l'an 672, ils se crurent assez importants pour se mêler aux querelles qui divisaient les diverses provinces de ce royaume, car ils prirent parti pour le duc Paul, révolté contre le roi Wamba. La victoire resta à ce dernier, qui chassa les juifs de la Septimanie [1]. Ils ne tardèrent pas cependant à y revenir; mais il semble que la leçon leur avait servi et qu'ils restèrent tranquilles. Ils furent, en tout cas, expressément exceptés des mesures rigoureuses prescrites pour le reste de l'Espagne par le concile de Tolède de l'an 694 [2].

[1] *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. II, p. 716; Mariana, *Histoire générale d'Espagne*, liv. VI, ch. XIII.

[2] Illis tantumdem hebræis ad præsens reservatis qui Galliæ provinciæ videlicet intra clausuras noscuntur habitatores existere (*Concil. max. Hisp. Collect.*, p. 753). — Il faut lire *ultra* au lieu de *intra* et traduire « au-delà des Clausures » (par rapport aux évêques du concile de Tolède). Il s'agit, en effet, ici, des juifs qui résidaient dans les *provinces gauloises*, c'est-à-dire dans la Septimanie, au-delà des Clausures, appelées aussi les *Cluses*. Le passage des Cluses est plus connu aujourd'hui sous le nom de col du Perthus. Il y a dans cette gorge deux hameaux dits la *Clusa d'Amont* et la *Clusa d'Avall*; ils forment une commune que les documents administratifs appellent improprement l'*Ecluse*.

La cité de Narbonne et plusieurs autres villes de la Septimanie en conservèrent de nombreuses colonies qui, d'après les fables ridicules accréditées autrefois, auraient favorisé l'invasion des Sarrasins et travaillé à la ruine des Goths [1]. Mais on n'en trouve aucune trace en Roussillon avant le XIIe siècle, soit que les comtes n'eussent pas voulu les souffrir dans leurs États, soit que Perpignan, Elne et les autres villes du pays fussent encore trop peu importantes pour les attirer. Le voyage de Benjamin de Tudèle nomme ceux de Gerona et de Narbonne, mais il ne fait aucune mention de ceux du Roussillon, pays que ce rabbin avait dû traverser en 1173.

Cependant un acte de 1011, cité par Marca [2], parle d'un quartier de *Iudegas*, situé dans le territoire de Clayra, aujourd'hui commune du canton de Rivesaltes. Un autre document, daté de 1089, nous révèle l'existence d'une *villa Iudaicas* [3], au territoire de Saint-Hippolyte, dans le même canton, et un troisième, daté de 1139, donne le nom d'un individu qui s'appelle *Bernardus Massoti de Iudaicis* [4]. En 1153, ce nom se transforma en *Iudeges* et *Iuzeges* [5] et, plus tard, en *Juhegues*, qui est la forme actuelle. Ces mots, qui désignent évidemment le même lieu [6], dérivent du latin *judeus*, et *judaicus*, d'où le catalan a tiré *juheu* « juif », « issu de la Judée », et *judaich*, qui marque la qualité de « ce qui est juif ». Doit-on voir dans la *villa de judaicis* ou de *juzeges* une colonie de juifs établis chez nous bien avant le XIe siècle? Nous serions assez tenté de le croire, quoique les documents de cette époque soient absolument muets sur la présence des juifs parmi les populations du Roussillon. Je trouve, d'ailleurs, dans le territoire de Salses un quartier que divers actes de l'an 1269 appellent *ad claperium judeorum*, *judei* et *de juseu* [7]. Ici, l'origine étymologique est encore plus certaine que pour *Juhegues*, et on ne

[1] La vie de saint Théodard (dans les *Mémoires* de Catel) dit que les juifs de la Septimanie pressèrent les Sarrasins, vainqueurs de l'Espagne, de s'emparer de la Gaule, et qu'ils se concertèrent, dans ce but, avec les chefs arabes.

[2] *In Sancto Laurentio et in Iudegas* (*Marca hispanica*, n° 164).

[3] *In adiacenciam Sce Marie de Villa Iudaicas* (Archives des Pyrénées-Orientales, B. 45, original sur parchemin).

[4] *Ibidem*.

[5] « Vente en franc-alleu au chapitre d'Espira de l'Agli, par Raymond et Guillaume de Juzeges, de leur *honneur* (propriétés) au territoire de Roussillon » (*Recueil* de Fossa).

[6] *Juhegues* n'est plus aujourd'hui qu'une simple chapelle du territoire de Torreilles. J'ose à peine signaler, tant elle est fantaisiste, l'étymologie de *juxta aquas* (*près des eaux* de la rivière de l'Agli), qui est donnée par Just (*Ermitages du diocèse de Perpignan*, p. 42).

[7] *Claperium* signifie « tas de pierres ». — Saige (*Les Juifs du Languedoc*, p. 69) cite une *villa judaica* dans la banlieue de Narbonne.

peut douter que ce nom ne s'appliquât à quelque ancien domaine, peut-être même à quelque cimetière de juifs anciennement ou encore existant à Salses.

Quoi qu'il en soit, nous trouvons certainement un juif en Roussillon pendant l'année 1185. C'est un nommé *Vitalis de Cabalo*, fixé à Perpignan, auquel Raymond d'Orle fait un legs par testament[1]. Ce nom de *Cabalo*, que nous retrouverons plus tard, désigne incontestablement la petite ville de Cavaillon, chef-lieu de canton du département de Vaucluse. Mais, chose assez singulière, nous ne trouvons plus une seule mention de juifs en Roussillon jusqu'en 1217. Il ne paraît point possible que Vidal de Cavaillon ait été le seul habitant juif des comtés à cette époque ; il y était très probablement en compagnie de plusieurs de ses coreligionnaires dont le nom ne nous est point parvenu. Les juifs avaient, en tout cas, le droit de résider chez nous « comme sujets et sous la sauvegarde du souverain », ainsi qu'on peut le voir dans la charte de paix et trève, jurée au mois d'octobre 1217 par Nunyo Sanche et les principaux seigneurs du Roussillon et de la Cerdagne. Il y est dit : « Seront aussi sous cette paix les Juifs et les Sarrasins, savoir ceux qui habitent sous notre foi et sauvegarde, dans notre terre, avec tous leurs biens et possessions[2] ». Une autre charte de Nunyo Sanche, du 15 des calendes de décembre 1227, relative aux droits de fournage de Perpignan, indique clairement qu'il y avait alors des juifs établis dans cette ville. « Nous mandons, y est-il dit, à tous les hommes et femmes habitants de la ville de Perpignan et dans son territoire, qu'ils soient chrétiens, juifs ou sarrasins, que nul ne se permette de faire cuire son pain ailleurs qu'au four de la chevalerie du Temple[3]. »

Les Sarrasins dont il est question dans ces deux documents n'ont jamais pu résider en Roussillon que comme esclaves, à moins qu'il n'y eût, dès cette époque, ce qu'on appela plus tard à Majorque des *Sarrahins franchs*, « Sarrasins libres moyennant une certaine redevance de séjour », ce qui ne paraît point probable[4]. On sait, en effet que, aux époques dont nous parlons ci-

[1] Ego Raymundus de Orulo... et... manumissores mea debita persolvant, scilicet Maurotono. L. III. Sol. Mal. et Vitali Judeo. XX. VII. Sol. de Cabalo (*sic*) et Bernardo de Porta, etc. (Arch. des Pyr.-Or., *Cartulaire du Temple*, f° 46 v°) — Orle est un écart de la commune de Toulouges, à 4 kilom. à l'ouest de Perpignan. Les Templiers y eurent une préceptoire dès la première année de leur établissement en Roussillon.

[2] *Item sub hac pace sint omnes Judæi et Sarraceni qui videlicet sub fide et custodia in terra nostra habitantes et omnes res et possessiones eorum* (d'Achéry, *Spicilegium*, t. III, p. 587).

[3] Arch. des Pyr.-Or., *Cartulaire du Temple*, f° 7.

[4] *Revue des Etudes juives*, IV, p. 54.

dessus, les Sarrasins occupaient les îles Baléares, et qu'ils n'avaient que des rapports hostiles avec le Roussillon et la Catalogne, leurs plus proches voisins. Pendant l'année 1227, les Mallorquins avaient même capturé des navires barcelonais, et le roi sarrasin n'avait répondu que par des insultes aux plaintes du roi Jacques Ier d'Aragon [1].

Parmi les juifs qui habitaient Perpignan dans les premières années du XIIIe siècle nous pouvons citer un nommé *Eliaix*, auquel Béranger, seigneur de Peyrestortes, reconnaît devoir une certaine somme le 12 des calendes de janvier 1224 [2], et Aaron, auquel Nunyo Sanche fait un legs dans son testament du 15 des calendes de janvier 1241 [3]. Dans une donation d'une pièce de terre, sise à Mailloles, faite aux Templiers le 2 des ides de juin 1236, je vois intervenir le juif Samiel Vidal en qualité de créancier [4]. Il cède à la « Milice » tous les droits d'engagement et d'hypothèque qu'il avait sur cette propriété.

Ce Samiel Vidal était fils de Vidal de *Cabaio*, déjà établi à Perpignan en 1185. Outre les prêts usuraires auxquels il se livrait, comme les autres juifs, Samiel Vidal achetait aussi des immeubles. C'est ainsi que Guillaume de Montesquieu, seigneur de Saint-Estève, lui avait vendu, dans le territoire de sa seigneurie, la moitié d'une *colomina* dite *camp de la Sala*. Le « champ de la Salle » passa, plus tard, à Mosse Samiel, fils de Samiel Vidal, et à son petit-fils Sautell, qui le possédait encore en 1266 [5]. En 1265, un autre juif achetait à un cordonnier chrétien une vigne située au territoire de Vernet [6] et confrontant avec la propriété d'Astruc Mair. Des acquisitions de ce genre, faites par des juifs dans divers lieux du Roussillon, furent encore fréquentes pendant le XIIIe siècle, mais elles furent extrêmement rares par la suite. Les juifs n'acquirent plus que par le prêt d'argent (pratiqué également par les chrétiens [7]) des propriétés situées hors de Perpignan.

[1] Alart, *Privilèges et titres des anciens comtés de Roussillon et de Cerdagne*, p. 127.

[2] Arch. des Pyr.-Or., *Fonds d'Oms*.

[3] *Ibidem*, B. 9. Ce testament avait été reçu par Pierre Calvet, notaire de Perpignan.

[4] ✝ Samielis Vitalis Judæi qui hec omnia laudo jure creditoris et solvo et deffinio domui Milicie quicquid juris habeo racione pignoris vel obligacionis vel alio modo (*Cartulaire du Temple*, f° 564).

[5] Arch. des Pyr.-Or., B. 63.

[6] Banlieue de Perpignan.

[7] Un acte de vente d'une propriété, appartenant à des mineurs, fait en 1298, porte que le tuteur est obligé de se défaire de cette partie de la succession de ses pupilles, pour les arracher à la ruine usuraire de leurs créanciers, tant juifs que chrétiens.

Les rois d'Aragon avaient cherché, de bonne heure, à réprimer l'usure pratiquée par les juifs. Le 5 des calendes de mars 1240 (25 février 1241), le roi Jacques Ier rendit un édit à ce sujet. Cet édit ne fut peut-être pas applicable tout de suite aux comtés, puisqu'il n'y existait pas de communauté ou *aljama* constituée, mais nous savons qu'il fut inscrit plus tard parmi les privilèges de la ville de Perpignan. Il y est dit que « l'appétit des chrétiens s'étant tout à fait calmé en ce qui concerne les extorsions usuraires, l'insatiable avidité des juifs s'est mise à sévir dans de telles proportions qu'ils ne craignent plus d'exiger, non seulement des intérêts immodérés et au-dessus du taux réglé par les constitutions, pour les sommes qu'ils prêtent, mais encore des intérêts des intérêts. » En conséquence, il est défendu aux juifs de joindre les intérêts au capital pour en exiger de nouveaux intérêts, et de prendre au-dessus de quatre deniers par mois, pour une livre d'argent prêtée [1]. Déjà, par son ordonnance du 11 des calendes de janvier (19 décembre) 1228, Jacques Ier avait défendu de prendre, pour l'intérêt de l'argent prêté, plus de quatre deniers par livre d'argent par mois ou plus du sixième de la valeur prêtée par an, que le prêt eût lieu sur nantissement ou non. Afin d'empêcher que le prêteur, usant du besoin de l'emprunteur, ne prît des voies détournées pour éluder la loi, l'ordonnance interdisait aux tribunaux de s'en rapporter au serment d'un juif en matière de réclamation de dettes, et l'emprunteur, au moment de passer l'acte, devait jurer « qu'il avait reçu telle somme, qu'il payerait tant d'intérêt et qu'il n'avait rien donné ni promis de plus [2] ». Cette ordonnance fut renouvelée, en 1280, par le premier roi de Majorque, qui défendit, de plus, aux juifs de prendre usure d'usure et de faire implication d'usure au renouvellement des papiers et contrats, ou de toute autre manière [3].

Les ordonnances concernant les juifs faites par les rois d'Aragon étaient certainement applicables à ceux de Perpignan ; mais elles ne concernaient guère que leurs opérations financières ou usuraires. Nous n'y voyons rien qui nous renseigne sur les autres conditions de leur existence. Cependant une charte de Jacques Ier datée du 11 des calendes de janvier 1228 défend aux juifs l'exer-

Tam judæis gravaminibus usuris quam cristianis (Henry, *Histoire du Roussillon,* II, p. 206). — Le 7 des ides de septembre de la même année, la tutrice de l'héritier de Jean Mallol, d'Ille, vend une maison *debitis urgentibus judeorum quibus sub usuris gravibus dictus pupillus fuerat obligatus* (Archives du syndicat d'Ille).

[1] *Livre vert mineur* des archives de l'hôtel de ville de Perpignan, f° 27-29.

[2] Henry, *Histoire du Roussillon*, I, p. 205.

[3] *Ibidem*, p. 206.

cice de toute fonction publique et leur interdit d'avoir des chrétiens à leur service dans la maison, *quod Judæi officia publica non præsumant aliquatenus exercere, in domibus suis non teneant christianos* [1]. Une assemblée ecclésiastique du 7 des ides de février de la même année ajouta de nouvelles pénalités aux anciennes en défendant la traduction de la *Bible* en *romans* (catalan) et en réduisant à vingt pour cent les intérêts permis aux juifs [2].

Il est donc certain que le petit nombre de Juifs établis à Perpignan étaient séparés des chrétiens, sans qu'il soit possible de dire s'ils vivaient dispersés sur divers points ou bien groupés dans quelque rue qu'on ne saurait désigner.

C'est tout ce que nous trouvons d'indications sur les Juifs de Perpignan et du Roussillon avant l'établissement du *Call*, qui eut lieu sous le successeur de Nunyo-Sanche.

II

CRÉATION DU *Call* DE PERPIGNAN.

Nunyo-Sanche, qui avait administré pendant vingt-neuf ans les « Seigneuries » de Roussillon, Vallespir, Conflent et Cerdagne, mourut vers le commencement de l'année 1242. Avec son titre de « Seigneur », le fils de Sanche avait usé de tous les pouvoirs et droits d'un véritable souverain ; tous ses actes furent confirmés par les rois ses successeurs comme émanés d'une autorité légitime et souveraine : c'est là un des faits les plus curieux de l'histoire de nos deux comtés, qui, au fond, étaient toujours des dépendances du royaume d'Aragon ou, plutôt, du comté de Barcelone. La suzeraineté du roi d'Aragon sur le Roussillon et la Cerdagne ne cessa jamais d'être énoncée dans des actes publics reconnus et consentis par Nunyo-Sanche et celui-ci d'ailleurs ne cessa jamais de se proclamer le fidèle vassal ou le « chevalier » de Jacques Ier. Par là s'expliquent l'application aux juifs des comtés de certaines ordonnances du roi d'Aragon.

Après la mort de Nunyo-Sanche, son neveu, Jacques Ier, roi d'Aragon, prit la souveraineté des deux comtés. C'est de ce moment que date l'agrandissement de Perpignan et l'établissement

[1] *Marca hispan.*, n° 507.
[2] *Ibidem*, n° 511.

du *call* ou « quartier juif ». Alors aussi s'organisa l'*aljama* ou « communauté juive », qui comprit dans sa *collecte* ou « contribution » tous les juifs existant dans les deux comtés de Roussillon et de Cerdagne [1].

Ainsi que nous l'avons fait pressentir, jusqu'alors les juifs avaient été peu nombreux dans Perpignan, où ils se logeaient, très probablement, sans distinction de quartier. Mais, depuis quelque temps, leur nombre avait singulièrement augmenté. Il en était venu de l'Ampurdá et de Girone, de Narbonne, Béziers, Montpellier et autres villes du Languedoc. Le roi Jacques Ier se décida à les réunir tous dans un quartier à part.

La ville de Perpignan ne s'étendait pas alors, du côté de l'Est, au-delà de l'église Saint-Jean et du *correch* ou « ravin » qui passe aujourd'hui sous les rues *du Ruisseau* et *du Bastion Saint-Dominique*. Le *correch* séparait la ville d'un *puig* ou « côteau », sur lequel on bâtissait des maisons à ce moment même [2]. Au bas du *puig*, et sur les bords du ravin, se trouvait la maison des Lépreux, déjà fort ancienne, qui avait donné son nom au côteau (le *Podium Leprosorum* ou « côteau des Lépreux »).

Le roi Alphonse avait commencé la *poblacio* du côteau ou *puig* des Lépreux vers 1175, et tout semble indiquer que le roi Jacques Ier y trouva une nouvelle petite ville en 1243, puisqu'il en écarta les Lépreux, dont il donna la maison à l'ordre de Saint-Dominique. La même année, Pons de Sparra, prieur provincial des Frères prêcheurs, jetait en ce même endroit les fondements de l'église du nouveau couvent. D'ailleurs, l'ancienne ville débordait sa muraille de toutes parts. Sous le roi Pierre Ier on avait beaucoup construit en dehors de la porte d'Elne, au sud des rues actuelles de la *Fusterie* et de *Saint-Sauveur*. L'accroissement s'était continué sous Nunyo-Sanche en dehors de la porte de Malloles [3], et bientôt le roi Jacques, d'accord avec les Templiers, établit une nouvelle *poblacio* entre cette porte et le petit monas-

[1] *Call* est dérivé de *callis*, qui signifiait « route, chaussée ». Le mot *callis* était pris aussi dans le sens de *vicus* « rue » et « quartier ».

Le mot *aljama* ou *al-djamâ'a* est un mot d'origine arabe, dont le sens primitif est « réunion d'hommes ». Mais, dans les villes qui contenaient des juifs, ceux-ci étaient appelés par les Arabes *djamâ'a al-yehoud* « la réunion des juifs », ou simplement *al-djamâ'a*. Les Espagnols appliquèrent souvent le nom d'*aljama* au quartier des juifs ; mais, dans nos deux comtés, il désigne presque toujours la « Communauté juive », tandis que le mot *callum*, *kallum* ou *call*, désigne toujours le « quartier », le *ghetto*.

[2] In Podio qui tunc ante Perpinianum hædifficabatur (*Procuracio real de Mallorques*, f° 89). — On travaillait aussi alors à l'église Saint-Jacques, qui est située dans la partie la plus élevée du Puig. Il en est fait mention en 1244.

[3] Au voisinage de ce qu'on appelle aujourd'hui le *Pont d'en Vestit*.

tère de Saint-Martin[1]. Il décida aussi que de nouveaux quartiers seraient établis sur tous les flancs du *Puig* des Lépreux[2]. Le haut et la pente du côteau se couvrirent de maisons de tisserands, de pareurs et autres ouvriers, pendant que les Lépreux allaient se fixer sur les hauteurs dites depuis « de Saint-Lazare », à l'est de l'église Saint-Jacques. Tout l'espace compris du côté de l'ouest entre la « place du Puig » et la nouvelle maison de Saint-Dominique fut destiné à l'établissement du *Call* des juifs, qui demeura ainsi compris entre le point le plus élevé du Puig, le rempart, les Dominicains et la côte qui prit bientôt le nom de « Montée des Prêcheurs », *Pujáda de Préhicadors*, aujourd'hui « rue de l'Anguille » (?).

Les juifs se trouvaient ainsi entre deux églises et des quartiers chrétiens à peine ébauchés, comme le *Call* lui-même. Malgré les faveurs accordées par le roi aux juifs qui viendraient peupler le *Puig* dans les limites déterminées, il est bien évident que ceux qui existaient alors à Perpignan restèrent encore quelque temps dispersés sur divers points de la ville. C'est ce qui résulte de la charte même de fondation du *Call*, datée du 13 des calendes de mai 1243. Le roi y concède et confirme à tous les juifs *pobladors* du Puig « toutes les habitations, *patus* ou maisons qui leur avaient été ou leur seraient assignées sur ledit *puig* pour les tenir et posséder en toute propriété et en libre et franc alleu, avec faculté de les vendre ou aliéner entre eux, sans payer aucun droit de *foriscapi* (mutation), droit que le roi se réservait dans le cas seulement où ils les engageraient à des chrétiens[3] ». Nous allons voir dans un instant que ces dernières dispositions de la charte du roi Jacques furent annulées par sa femme Yolande[4]. Lors de

[1] Cette *poblacio* est devenue le quartier Saint-Mathieu.

[2] Le *Podium Leprosorum* prendra bientôt le nom de *Podium Sancti Jacobi*. « Puig de Saint-Jacques », qu'il a conservé jusqu'à nos jours. Il est cité sous ce nom dans un document de 1286.

[3] Noverint universi quod nos Jacobus, Dei gracia rex Aragonum, Maioricarum et Valencie, comes Barchinone et Urgelli et dominus Montispessulani, per nos et nostros laudamus, concedimus et confirmamus vobis universis Judeis populatoribus Podii Perpiuiani presentibus et futuris in perpetuum omnia stalica sive patui et domos que assignate sunt vel fuerint vobis assignati in dicto Podio ad habendum, possidendum, expletandum per alodium proprium, franchum et liberum, ad dandum, vendendum, inpignorandum et ad omnes vestras et vestrorum voluntates cuicumque volueritis faciendas, exceptis militibus et sanctis. Hoc salvo quod si de ipsis domibus venderitis vel alienaveritis Judeis non detis nobis nec nostris foriscapium nec laudimium, sed si eas venderitis christianis teneamini nobis dare foriscapium et laudimium (Arch. des Pyr.-Or., B. 10).

[4] Ou Violante, fille d'André II, roi de Hongrie. De sa première femme Léonor, fille d'Alphonse IX, de Castille, répudiée en 1229, Jacques Ier avait eu un fils, nommé Alphonse, qui mourut en 1260 ; il eut de Violante quatre fils et cinq filles. L'une de ces dernières, Isabelle, épousa le roi de France, Philippe le Hardi, en 1262. Des

son mariage avec elle en 1235, le roi lui avait donné le Roussillon et la Cerdagne en garantie de sa dot. Yolande n'avait jamais joui de la souveraineté effective des deux comtés, mais elle y levait divers revenus, entre autres ceux de l'Aljama des juifs de Perpignan, et elle avait naturellement dans cette ville un bailli ou procureur pour l'administration de ses domaines. Les droits de la reine étaient souverains à cet égard. Elle en fit usage dans une charte datée de Collioure le 16 des calendes d'avril 1250 (17 mars 1251)[1]. La reine accorde *aux habitants du Puig de Perpignan* que « tous les juifs de cette ville seront obligés de se transférer audit Puig pour y avoir leur domicile, *dans le quartier à eux assigné* (par le roi), transfert qui devra être exécuté avant la prochaine fête de Noël, sous peine de cinquante marabotins alphonsins pour chaque contravention ». Jusqu'à l'entière exécution de cette ordonnance, « le bailli de la reine et autres (commissaires) élus par les habitants du Puig » étaient autorisés à poursuivre dans leur personne et leurs biens les juifs récalcitrants, pour les contraindre à établir leur domicile au Puig dans le délai prescrit.

A cette époque, tous les habitants de Perpignan, qu'ils appartinssent à la ville primitive ou aux nouvelles *poblacios* établies en dehors des anciens murs, jouissaient des mêmes droits, coutumes et privilèges. « Mais il est certain, dit Alart, que la *poblacio* du Puig avait dû jouir de certaines faveurs dès l'origine. C'était alors une population purement industrielle, presque entièrement composée de tisserands et de pareurs de drap. Elle avait donc des intérêts particuliers, jusqu'à un certain point distincts de ceux du reste de la population de Perpignan, intérêts que le roi tenait beaucoup à conserver et à développer. La résidence des juifs au milieu des bourgeois de l'ancienne ville ne pouvait que porter préjudice aux industriels du Puig, qui devaient tenir beaucoup à ce que ces manieurs d'argent fussent toujours à leur portée[2]. » On comprend d'ailleurs que les juifs, confinés au Puig, n'étaient pas tous en mesure d'acheter ou de construire une maison ; c'étaient

quatre fils, Ferdinand mourut sans avoir régné ; l'autre, Sanche, devint archevêque de Tolède ; nous aurons à nous occuper, plus loin, des deux autres : Pierre, qui fut roi d'Aragon, et Jacques, qui fut roi de Majorque.

[1] Ce document est aujourd'hui perdu. Fossa, qui l'avait copié dans les archives de la confrérie des pareurs ou tisserands en drap de Saint-Jacques, l'a reproduit dans son *Mémoire pour l'ordre des avocats*, p. 66. Alart l'a réédité dans ses *Privilèges et titres*, p. 200, avec des commentaires que nous reproduisons en partie.

[2] *Ouvr. cité*, p. 199. — On trouve, d'ailleurs, une autre preuve de la protection accordée par les souverains aux intérêts industriels du Puig dans une ordonnance du roi Jacques Ier, datée du 23 mai 1262.

là, par conséquent, des locataires tout trouvés [1]. Les ordres de la reine Yolande furent désormais exécutés avec la dernière rigueur, car on ne trouve plus ensuite aucun juif résidant en dehors du *Call*, qui est définitivement établi, bien délimité et clôturé [2].

III

LES JUIFS DES DEUX COMTÉS PENDANT LE RÈGNE DE JACQUES Ier D'ARAGON.

Jacques d'Aragon est une des grandes figures du XIIIe siècle. Il éleva son royaume au premier rang parmi les États de l'Espagne. Il protégea les sciences et les lettres, et il encouragea l'industrie et le commerce. Avec de semblables dispositions, Jacques ne pouvait guère se montrer l'ennemi des juifs, industriels et commerçants par excellence. Malgré la rigueur de certaines dispositions qui les atteignirent, les juifs de cette époque obtinrent la protection efficace du souverain. Nous ne voyons pas, en tout cas, dans les documents qui nous restent du XIIIe siècle, ces persécutions

[1] En 1265, Bonet Astruch prend à ferme la maison de Béranger Piquer, sise au Puig et attenant à celle du juif Léon Vidal ; le bail est pour une durée de cinq ans, et le prix est de 31 sols 6 deniers par an. En 1278, Pons Rasedor reconnaît avoir reçu d'Astruc, fils de Vidal d'Elne, le loyer d'une maison sise dans le *Call du Puiy* et attenant à celle du juif Bonisac Fagim fils. Ailleurs, Girma, jurisconsulte, afferme à Issac Mosse de Villamanya une maison qu'il possède au Puig.

[2] En 1282, il est question de maisons achetées par les juifs *extra clausuram calli* (Arch. des Pyr.-Or., B. 17). — Les maisons des juifs n'avaient point d'issue sur les rues des chrétiens. Toutefois, le roi accorda quelquefois l'autorisation d'ouvrir des portes sur ces rues, notamment en 1356. Mais, dans la suite, ces autorisations furent toujours refusées, et, le 30 avril 1451, ordre fut donné de fermer à pierre et à chaux toutes les portes qui s'ouvraient sur les rues des chrétiens (B. 405). Il est question ici de la rue dite *Carrer dels Juheus de fora lo cayll*, qui correspond à la rue de l'Anguille, et du *Carrer nou* situé aussi *extra callum*, dont il nous est impossible de fixer la situation, mais qui devait se trouver à l'est du *Call*, c'est-à-dire vers la place du Puig Saint-Jacques.

L'entrée du *Call* était à la place Saint-Dominique (aujourd'hui *de la Révolution*). Là était une porte qui, à partir de 1451, dut être fermée à clef, *tacto simbolo latronis* (B. 405).

Par diverses ordonnances, on voit qu'il était défendu aux chrétiens de fréquenter le *Call*. Il est à croire que les juifs ne tenaient pas beaucoup à leur visite. Ils entendaient se soustraire à leur curiosité. C'est ainsi qu'en 1374, les secrétaires de l'Aljama se plaignaient au gouverneur de ce que P. Parayre, propriétaire d'un *alberch* (maison) situé en face du *maseyll* (boucherie) du *call*, l'élevait *a dos solers* (à deux étages), d'où il pourrait voir ce qui se passerait dans le *Call*. Le gouverneur promit d'arrêter les travaux exécutés par Parayre, à condition que l'Aljama payerait une indemnité. Celle-ci était si élevée que les secrétaires renoncèrent à toute opposition, *Procuracio real, reg.* (X, f° 55).

et ces vexations de toutes sortes dont on abreuva les juifs de France. Nous trouvons plutôt la tolérance, la modération, la bienveillance même envers eux dans un grand nombre d'actes de la chancellerie du roi Jacques.

Le 5 février 1266, il accorda à perpétuité aux habitants de Perpignan un privilège portant qu'à l'avenir, tout juif ou juive qui recevrait en gage un objet volé appartenant à un chrétien, ou bien engagé sans consentement du propriétaire, serait tenu de déclarer, en cas de réclamation, la personne qui aurait mis ledit objet en gage. S'il ne pouvait pas désigner ladite personne, l'objet engagé serait purement et simplement restitué au propriétaire. S'il la désignait et si l'objet n'appartenait pas à celui qui l'aurait engagé, on devait le restituer au propriétaire, qui serait tenu de rembourser audit juif ou juive la somme donnée, mais sans intérêt aucun, « pourvu toutefois que ledit objet eût été mis en gage secrètement et à l'insu du propriétaire [1] ».

En 1284, Jacques de Majorque renouvela l'ordonnance du roi d'Aragon, son père. Le livre des *Ordinacions* de l'hôtel de ville de Perpignan [2] porte, en effet, l'*Ordonament co tot juseu qui prest sobre peyora* [3] *sia tengut d'amostrar de qui l'a aiuda, e que no la nech* [4], *e si o fasia que'n sia punit aixi co si la avia panada* [5].

Le roi d'Aragon était venu deux fois à Perpignan pendant le courant de l'année 1269. Lors de son second voyage, et par une lettre datée de Perpignan, du 10 octobre, il avait informé ses viguiers et autres officiers que, « en récompense des nombreux et gracieux services que ses fidèles juifs de Perpignan lui ont rendus et ne cessent de lui rendre », il leur a accordé un privilège qui les affranchit de tout péage de « leudes » pour leurs personnes et leurs montures dans tous les lieux de vigueries royales [6]. Le roi prescrit, en conséquence, de restituer aux juifs toutes les sommes perçues ou les saisies faites contre eux à l'occasion desdites leudes, depuis la promulgation dudit privilège [7].

[1] *Livre vert*, mineur, f° 23. — Ce privilège est daté de Murcia.
[2] *Ordinacions*, I, f° 8, v°.
[3] Comme *penyora* « gage ».
[4] « Qu'il ne le nie pas ».
[5] « Comme s'il l'avait volée ».
[6] Nous ne connaissons pas le texte de ce document.
[7] ...Et si qua pignora ab ipsis vel aliquo ipsorum ceperunt aliqui, clerici vel layci, in aliquo loco dictarum vicariarum racione predicta a tempore citra quo nos dictum privilegium sive dictam franquitatem concessimus eisdem, ipsa pignora eis reddi et restitui faciatis incontinenti, non obstante aliquo mandato a nobis in contrarium facto; nec permittatis etiam dictos Judeos vel aliquem ipsorum de cetero in aliquo loco dictarum vicariarum racione predicta pignorari vel impediri ab aliquo

Par une autre charte du 30 janvier 1270 il confirma à « tous les juifs habitant à Perpignan, en Conflent et en Cerdagne et à tous les autres dépendant de leur collecte » la franchise des leudes à eux accordée par le roi son père [1].

Il est probable que cette franchise ne s'appliquait qu'aux juifs de la collecte de Perpignan, sortant du Roussillon ou de la Cerdagne pour passer en Catalogne, ou bien aux pays de Foix ou de Languedoc, et qu'ils payaient les leudes comme les autres habitants lorsqu'ils ne faisaient que circuler dans les deux comtés. En effet, on voit les juifs inscrits à la taxe des leudes de Perpignan, Collioure, Puigcerda et Querol dans les différents tarifs rédigés sous le règne de Jacques de Majorque et maintenus par ses successeurs [2]. Ce qui est certain, c'est qu'ils étaient exemptés de *lezdes* pour leurs montures à Salses, Collioure, Arles, le Volo (Boulou), Puigcerda, Bellver et Querol [3].

Par une charte datée du 3 des nones d'août 1273, Jacques remit aux habitants de Perpignan, y compris les juifs, toute peine encourue au sujet du cours de la monnaie de Malgone, *et in predictis omnibus intelligimus Judeos Perpiniani sicut christianos* [4].

En 1275, le roi se trouvait de nouveau à Perpignan. Le 24 juin de cette année, il déclara francs et libres, dans le présent et dans l'avenir, tous les terrains acquis par les juifs de l'Aljama de cette ville, pour y construire des maisons; de plus, ils n'auraient rien à payer au domaine pour droit de censive, de lods ou autres, lesquels, le roi se réserverait cependant dans le cas où ces propriétés passeraient aux mains des chrétiens.

Un grand nombre de documents de cette époque se rapportent à des prêts d'argent faits par des juifs à des chrétiens ; parmi ces

vel aliquibus clericis vel laycis, immo dictam franquitatem observari inviolabiliter faciatis eisdem, ut est dictum (Arch. des Pyr.-Or., *Procuracio real*, registre II, f° 25).

[1] *Privilegi dels Juheus cum son franchs de leuda* (*Procuracio real reg.* III, f° 19).

[2] *Tot Juheu e Juhia, e, si es preyns* (enceinte), paga [lo prenyat. . . . . I, s., 1. dr. (*Leuda* de Collioure de 1249).

Item de cascun Jueu o Jueua si nos es stadant de Pugcerda que vena ni venga de Pugcerda a Perpenya o Queragut....1. s.

Item si Jueu ou Jueua ve de Cathalunya e va vers Perpenya o vers Queragut e passa per Pugcerda exament, 1, vi, dr. (*Leuda* de Puigcerda de 1288).

Item tot Juheu que sia strany o sen vulla passar deça o della, 1. s.

Item tot Juhia, 1. s.

E si es prenys, 1. s. vi dr. (*Leuda* de Querol). B. 138, f° 71-73.

[3] Privilège du 6 des ides d'octobre 1269, confirmé par le roi Pierre III, le 13 mars 1385, et par le roi Jean, le 11 mai 1390 (Arch. des Pyr.-Or., B. 177, f° 25, r°).

[4] *Livre vert mineur*, f° 24.

derniers figurent des moines, chanoines, abbés et autres personnages ecclésiastiques. Ces gens-là n'avaient aucune répugnance à solliciter l'or des juifs, qu'ils affectaient pourtant de mépriser.

Je vois qu'en 1274, l'abbé du monastère de Saint-Martin de Canigou empruntait à Cresques Astruch, juif de Perpignan, une somme de 3,000 sols barcelonais, destinés à solder « le service » que le monastère avait fait en dernier lieu « au seigneur roi et au seigneur infant Jacques, son fils » et au payement de la « décime » que « le seigneur pape exigeait des moines et des revenus du couvent [1] ».

Le *Manuel* du notaire Querubi, de Perpignan, pour l'année 1273, contient une foule d'actes qui se rapportent à des juifs. J'y vois que le 2 des ides de juin de cette année, Astruch Vidal et Abram Vidal, fils de Vidal Astruch, firent des concessions de terrain à des habitants de Perpignan, ce qui prouve encore que les juifs étaient propriétaires de biens-fonds. Parmi les testaments, je remarque celui de Vidal, juif de Montpellier, à ce moment à Perpignan (5 des ides d'août). Vidal laisse plusieurs livres à ses filles, entre autres, les *Lois de Moïse*, et demande qu'on rende à sa femme sa dot tout entière, « ainsi qu'il est convenu dans leur contrat de mariage rédigé en hébreu [2] ».

[1] Arch. des Pyr.-Or., fonds de Canigou.

Le 12 des calendes de juin 1261, le précepteur de l'hôpital des pauvres de Tatzo d'Amont reconnaît devoir 60 sous de Barcelone couronnés à Jucef d'Elne (*Notule* de Pierre Calvet).

Deux mois après, les religieux du monastère de Vallbonne reconnaissent devoir 600 sous de Barcelone au même Jucef (*Ibidem*).

En 1272, le chevalier Pons d'Ille vend à Davinus Coen de Lunel une créance de 125 sous barcelonais couronnés que lui devait l'abbé de Saint-Martin de Canigou (Arch. des Pyr.-Or., fonds de Canigou).

La même année, l'abbé du monastère de Vallbone et ses moines reconnaissent devoir à « Mosse Filio » et à « Hérodi », à Vives Vitalis, et à Astruch de Belcayre la somme de 1500 sous de Barcelone *ex causa mutui* (*Manuel* de P. Amoros).

Cette même année encore, Raymond Jucef de Castello et Bondie de Lunel payent, au nom de l'infant Jacques, une somme due pour l'achat du village de Torreilles (Arch. des Pyr.-Or., B 51).

Le 10 des calendes de novembre 1276, frère A., abbé de Vallbone, reconnaît devoir à Mosse fils et à ses tuteurs, Astruc de *Pulcro cadro* (Beaucaire), et Vives Vitalis, 1500 sols *ex causa mutui ad 1. annum*, et donne pour caution sept habitants de Vilarnau d'Amont (Arch. des Pyr.-Or., *Protocollum anni* 1276, notaires n° 6506).

Le 5 des ides de novembre, Astruchus Vitalis vendait et cédait à Bonjues et à Jucef, fils et héritiers de feu Jucef d'Elne, et à Salomon Sullam de Porta et Bonjuses Asday, leurs curateurs, tous les droits qu'il avait contre l'abbaye de Saint-Michel de Cuxa pour une dette de 4500 sous de Barcelone (Manuel d'Arnald Miro).

La même année, l'abbé de Saint-Genis-des-Fontaines se dit prêt à payer aux juifs Jucef de Crassa et Samuel Bonafos 51 livres et 5 sols barcelonais qu'il leur devait (*Ibidem*).

[2] Le 14 des calendes de février 1265, A. Fabre, cordonnier de Perpignan, vend à

Ailleurs, je trouve, en 1276 (4 des ides de février), le testament d'un juif très connu, Asser de Lunel, habitant de Perpignan. Il nomme ses fils, Samiel et Mosse et sa femme, Bonafilia, sa fille, Bonaaunis, veuve de Vitalis Mosse de Scola, son autre fille Bonadomina, femme de *Mosse Dauini de Capitestagno,* sa sœur Bonafilia, femme de Sullam de Béziers. Il laisse sa maison du *Call du Puig* à sa femme, et lègue 625 sols à distribuer « in festo quod Judei vocant de Cabanes »; plus douze sols 6 deniers à l'œuvre du pont de la Tet, « operi Pontis Tetis Perpiniani ». Parmi les témoins, je vois sept chrétiens et un juif appelé *Vitalis Bonifilius de Soal* [1].

Puisque je cite des documents de 1276, je noterai ici que les secrétaires de l'Aljama, pour cette année, furent : *Astruchus Abrae, Salamonus Astruci de Villafrancha*, *Mayr Abrae* et *Asser Coen de Lunello* [2].

A l'époque où nous sommes arrivés, c'est-à-dire à la fin du règne de Jacques Ier (1276), le nombre des juifs avait singulièrement augmenté à Perpignan, et l'Aljama de cette ville avait pris une importance considérable. La « collecte » s'étendait déjà sur un certain nombre de petites villes des deux comtés, Collioure, Céret, Millas, Ille, Villefranche-de-Conflent, Puigcerda, où nous voyons des juifs établis vers le milieu du XIIIe siècle [3].

Le roi Jacques d'Aragon mourut à Valence, le 26 juillet 1276. Dès le mois d'août de l'an 1272, il avait partagé ses États entre ses deux fils. Pierre, qui était l'aîné, eut l'Aragon, Valence et la Catalogne ; Jacques eut pour sa part les îles Baléares, la seigneurie de Montpellier et les deux comtés de Roussillon et de Cerdagne, avec le titre de *roi de Majorque*. Les deux frères devaient être in-

Jucef d'Elne une vigne sise au territoire de Vernet (banlieue de Perpignan) et touchant à une autre vigne qui appartient à Astruc Mair (*Manuel* de Pierre Calvet (?), notaires, n° 6504). — Le 4 des calendes du même mois, Salomon de Montpellier avait approuvé la vente que son fils Astruc avait faite à un habitant de Collioure d'une vigne située au territoire de cette petite ville, au lieu dit *Valle de Pintes* (*Ibidem*). — En 1335, Natan Samiel, juif de Perpignan, possédait à Pontella des vignes et des champs. Le souvenir de cette possession semble s'être longtemps conservé à Pontella, car un acte de 1443 signale encore près d'Ayguaviva une terre appelée *Camp del Juheu*.

[1] Notaires, n° 6506.

[2] *Ibidem*.

[3] En 1261, je vois à Perpignan un Jucef de *Elna*, et cependant il ressort d'un document de 1349 que les juifs ne s'établirent à Elne, cité épiscopale, qu'à cette dernière date : *Tractatum est quod dominus rex concedat graciose ecclesie elnensi decem casas Judeorum qui tamen contribuant cum aljama Judeorum Perpiniani prout in similibus fit in Cathalonia*, etc. Ces conventions conclues par les officiers du roi Pierre d'Aragon et ceux de l'évêque d'Elne furent approuvées par le roi à Saragosse le 9 des calendes d'août 1349 (Arch. des Pyr.-Or., B. 346, f° 128).

dépendants l'un de l'autre, mais ils furent constamment en lutte.

Nous verrons, plus tard, quelle fut la condition des juifs des deux comtés pendant la durée de cette nouvelle monarchie ; mais il nous faut dire tout de suite quelques mots de l'organisation de la juiverie de Perpignan qui, ainsi que nous l'avons déjà marqué, comprenait dans sa collecte, *recollita* ou *colita*, les autres juiveries du Roussillon et de la Cerdagne.

IV

ORGANISATION POLITIQUE, FINANCIÈRE ET JUDICIAIRE DE L'ALJAMA DE PERPIGNAN.

Écartés des affaires publiques, les juifs vivaient libres dans le *Call*. Leur communauté ou *Aljama* formait comme un petit état dans l'état, avec ses assemblées, ses statuts et ses magistrats particuliers. Reconnue et protégée par les rois d'Aragon ou de Majorque, elle jouissait, sous leur surveillance, d'une certaine liberté politique et d'une complète autonomie religieuse. Elle choisissait elle-même ses magistrats, faisait ses règlements, dressait ses impôts et se livrait sans obstacle à toutes les pratiques de son culte. Toutefois, ses élections, sa législation particulière, ses contributions devaient être approuvées et confirmées par le roi ou par son représentant dans les deux comtés de Roussillon et de Cerdagne.

La population de cette petite république était gouvernée par une assemblée nommée « Conseil de l'Aljama » et composée d'un certain nombre de « conseillers », de quatre « secrétaires » ou *néemanim* et d'un « clavaire ». Le clavaire était chargé de la voirie et de la petite police. Il avait à surveiller le *macell* ou boucherie et les boutiquiers du Call ; mais il remplissait, à l'Aljama de Perpignan, les fonctions de trésorier. Il en était d'ailleurs ainsi à l'hôtel de ville[1]. Les fonctions de secrétaires étaient bien plus élevées. Les secrétaires étaient les exécuteurs des décisions du conseil de l'Aljama. Ils avaient dans leurs attributions le pouvoir

[1] Le 3 novembre 1486, et sur la demande des Juifs, il est ordonné par le gouverneur royal qu'il sera fait trois clefs différentes pour la caisse de l'Aljama ; l'une sera tenue par le *clavaire*, les autres par deux *regidors*, et l'ouverture sera toujours faite en présence de deux notables de l'Aljama (B. 412). — Il ressort d'un document du 1er mai 1376 qu'il y avait au moins deux clavaires à cette époque (B. 133, fo 96).

de dresser les *talls* ou taxes, pouvoir qui, à la vérité, leur fut retiré dans la suite. Nous voyons, en effet, par un document de 1417, que le gouverneur de Roussillon, *sur la demande de l'Aljama*, nomme douze conseillers ou « protecteurs » avec pouvoir de dresser les *talls* ou taxes d'impositions pour payer les charges de la communauté, ainsi que de rédiger les ordonnances nécessaires, *quas secretarii alias facere consueverunt* [1].

Les secrétaires furent toujours au nombre de quatre à l'Aljama de Perpignan, mais le nombre des conseillers varia. Par lettres données à Saragosse le 27 janvier 1382, l'Infant Jean donnait au *donzell* Pierre d'Ortafa le pouvoir d'augmenter ou de diminuer le nombre des conseillers de l'Aljama des juifs de Perpignan. Quelques jours après, le 5 février de la même année, le même prince donnait au même donzell des commissions pour le règlement du nombre des conseillers. Enfin, par lettres données à Barcelone le 9 avril 1387, il confirmait à Pierre d'Ortafa la commission de composer ou modifier le conseil de l'Aljama des juifs de Perpignan en portant le nombre des conseillers à *trente* [2].

Le conseil était élu pour un an, et il se recrutait lui-même. Les membres sortants nommaient les membres entrants. Il était défendu à ces derniers d'exercer leurs fonctions avant d'avoir prêté serment au procureur royal, qui les agréait ou les refusait. Le 17 avril 1455, Belshoms de Blanes et Dayes Manafem, secrétaires sortants, constitués par devant Félix Andreu, juge du domaine royal, nommèrent comme secrétaires de l'Aljama pour l'année suivante Mosse Manafem et Issach Xatau. Ils agissaient, disaient-ils (*ut dixerunt*), avec l'assentiment de tout le conseil de ladite Aljama. Le juge approuva l'élection de Mosse Manafem et d'Issach Xatau et leur donna pouvoir d'élire pour conseillers « ceux qui leur sembleront aptes, selon leur conscience ». Les deux secrétaires prêtèrent serment ainsi que N'Astruch Sciri, clavaire, Jusse de Céret, conseiller en chef, Cresques et Jusse Salam, conseillers nouvellement élus [3]. Ainsi donc, le pouvoir des secrétaires d'élire les conseillers est formel, aussi bien que celui des conseillers d'élire les secrétaires.

Une lettre du roi Jacques de Majorque du mois d'avril 1335 nous apprend que les secrétaires avaient pris l'habitude de rester en fonctions « tant qu'il leur plaisait ». Le roi réforme cet abus et ordonne que les secrétaires soient élus tous les ans. Il ne paraît point qu'on ait contrevenu à ces ordres dans la suite. Par la même

[1] B. 336.
[2] B. 217, f° 17.
[3] B. 406.

lettre, le roi prescrit aux secrétaires de rendre leurs comptes après chaque gestion [1].

Le 27 février 1357 se présentèrent devant le gouverneur des deux comtés Astruch Bonisach, Asmies Cabrit, Vitalis Abram et Vitalis de la Cavaleria, secrétaires de l'Aljama, disant que eux et les conseillers (*consiliarii*) avaient, *secundum ordinacionem dicte aljame*, élu comme secrétaires, pour l'année suivante, Astruch de Besalduno (*Besalu*), Astruc Nasan, Maymo Momet et Samiel Caracosa, et que les deux derniers refusaient l'emploi de secrétaires (*la secretaria*), parce qu'ils l'avaient déjà rempli et que leurs comptes n'étaient pas encore approuvés. Le gouverneur tient alors conseil avec les secrétaires mêmes, un grand nombre de juifs (*cum multis judeis*), au nombre desquels nous voyons : Bonafos Vidall, Bonafos Daui, Astruch Bendit, Vidall Benevist, Bonjach de Montpellier, Mosse Vides, « maître » Jacob Bonjuhes, Struch Bonmacip, Astruch Maymo, Astruch Daui de Cochliure (*Collioure*), « maitre » Abram Vas [2], Salamon Abram, « maître » Baron Diyot. De l'avis de tout le conseil présent le gouverneur décide la vérification des comptes de la gestion de Maymo Momet et de Samiel Caracosa, afin qu'ils puissent remplir leurs fonctions de secrétaires [3].

Quelquefois ces élections amenaient des difficultés d'un autre genre. Le 26 avril 1456, les secrétaires déclarent au procureur royal qu'ils ont élu et nomment, « ainsi qu'ils l'avaient déjà fait avec leur conseil », Cresques de Suau et Struch Siri comme secrétaires pour l'année suivante et demandent que ces derniers soient contraints et forcés d'accepter ces fonctions. Mais le juge du domaine royal, « attendu que l'élection faite par lesdits secrétaires est nulle et irrégulière, ainsi que le prétendent quelques membres de l'Aljama, parce qu'une autre élection avait été déjà faite *entre eux*, selon l'ancienne coutume », procède à une autre élection par mode de *rodolins* ou bulletins. Le scrutin désigne Bellshoms de Blanes et Jucef Salamo [4].

[1] ...*Fuit a nobis suplicando petitum quod cum secretarii dicte aljame* (*Perpiniani*) *propter eorum potentiam et aliter, hiis retro temporibus steterint et remanserint in suo officio quantum eis placebat et ex hoc aljame eidem tam ex cessacione reddicionis compotorum de administratis et receptis de bonis illius quam alias, dampna non modica sint sequta*, ordonnons, etc. (B. 94, f° 82). — Quelques jours après, le jeudi 28 mai 1335, En Samiel Petit, En Bonafos Vidal, En Bonavida Mosse. En Daui de Cabestayn prêteront serment en qualité de secrétaires *sobre la ley de Mohisen et en poder del honorat En Ramon Tholosa, procurador Real* (*Ibidem*).

[2] Peut-être faudrait-il lire : *Ras*.

[3] B. 405, f° 6.

[4] B. 406.

Les conseillers se réunissaient dans un local spécial qui était comme l'hôtel-de-ville du Call. La *domus concilii* est citée en 1357. En 1377, il est question d'une maison sise au Call confrontant celle de Cresques Davi et *domus vocate del Conceyl*. Le conseil est l'assemblée souveraine de la communauté juive. Il réunit dans ses mains le pouvoir de rédiger et de voter les statuts et de les faire exécuter. C'est lui qui autorise la levée des impôts, qui dispose des finances de l'Aljama, en règle et en surveille l'emploi ; il afferme le *maçell* (boucherie), choisit ou nomme à l'élection les magistrats ou fonctionnaires, *talladors* (taxateurs), experts, contrôleurs, collecteurs [1]. Il reçoit les plaintes portées contre la communauté et juge les différends qui s'élèvent entre elle et les particuliers. C'est à lui que l'autorité s'adresse pour donner des ordres à la population israélite. Le conseil dirige, en un mot, toutes les affaires de la communauté.

Le conseil est tenu de se réunir toutes les fois qu'il est convoqué par les secrétaires [2] ; il tient ses séances dans la *scola* ou synagogue. Les lois faites par le conseil, puis approuvées par le procureur royal, sont obligatoires pour tous les Juifs de la « Collecte » des deux comtés. Quiconque vient à les enfreindre est maudit, excommunié et banni de l'Aljama, après avoir été condamné à payer une amende. En somme, les lois votées par le conseil n'étaient que des statuts concernant l'administration et la religion ou des règlements de police. Il était interdit aux conseillers de prononcer d'autres peines que l'amende et l'excommunication. Ils ne pouvaient condamner et jeter quelqu'un en prison qu'avec l'autorisation et en vertu d'un ordre du gouverneur ou du procureur royal [3]. La juridiction pénale ne lui appartenait pas, sauf dans les cas de peu d'importance. Néanmoins, à l'intérieur du Call son action avait une grande puissance.

Tous les juifs de l'Aljama contribuaient aux impôts *pro facul-*

[1] B. *passim* (dans les divers registres de la *Procuracio real*).

[2] Certaines assemblées générales où l'on établissait des impositions, où l'on vérifiait les comptes, etc., étaient autorisées par le *commissaire et conservateur royal des juifs*, dont il est question plus loin.

[3] Le 3 septembre 1381, Boffilus Struch, juif de Perpignan, se plaint d'avoir reçu des coups et blessures de Jaco Daui, juif de Perpignan comme lui. Ils prennent pour arbitres les « discrets » Bonanasch Cresques Alphaquim, Mosse Mager, Benditus Salamonis, Samiel Salom et Vives Mosse, lesquels condamnent Jaco Daui à payer 35 florins pour la *naffra* (blessure) et l'exilent pendant trois ans du Roussillon. La sentence est rendue avec l'*autorisation* du gouverneur des comtés (*Notule* de Guillaume Fabre, notaires, n° 150). — Pendant longtemps, on enferma dans la synagogue les juifs condamnés à la prison. Plus tard, le roi Martin d'Aragon ordonna d'établir dans la juiverie de Perpignan un local spécial qui devait servir de prison pour les juifs de l'Aljama de cette ville et de ceux de sa collecte ou contribution (B. 217).

tatibus, c'est-à-dire proportionnellement à leur avoir. Il y en avait de plusieurs sortes. C'était d'abord la taille, espèce d'impôt foncier, frappant à la fois les meubles et les terres et dont la levée était facultative, pourvu qu'elle eût été préalablement autorisée par le roi ou son procureur général des comtés. Il y avait aussi des tailles extraordinaires destinées à l'entretien de la synagogue et des bains ; à payer les dettes de l'Aljama, le cens que l'évêque d'Elne percevait sur le *fossar* ou cimetière israélite, le tribut annuel dû au roi, etc.

Jacques le Conquérant avait fixé la quotité de ce tribut ou impôt royal ; Jacques II régla la capitation que payeraient les juifs de l'Aljama de Perpignan et des autres villes et terres cismarines. Cette pragmatique, donnée à Perpignan le 7 des calendes de septembre 1339, fixa à vingt sous de tern par tête, sans différence d'âge ni de sexe, la taxe à payer sur toutes rentes, cens, biens mobiliers quelconques de l'Aljama, y compris les vases et joyaux d'or et d'argent, les parures et vêtements individuels, les ornements de la synagogue et tous autres objets servant à l'usage ordinaire de la vie, et non commerciaux. Cette capitation (*cabessagium*) devait se payer tous les ans à la fête de Pâques. Le roi pouvait la remplacer par un impôt de douze deniers pour livre de l'argent possédé par les juifs, déduction faite des sommes qui seraient reconnues ne pas appartenir à ceux des terres du roi et qui se trouveraient entre leurs mains à raison d'affaires commerciales avec des juifs étrangers, déduction faite pareillement des dettes, ainsi que des sommes engagées pour des affaires de négoce[1]. Le roi restait maître de choisir entre les deux modes de payement que nous venons d'exposer[2]. On remarquera l'exemption du capital engagé dans le commerce. Les services que rendait le négoce des juifs étaient énormes ; ils contribuèrent beaucoup à leur ménager un traitement plus doux. D'ailleurs, le roi accordait des exemptions du *cabessatge* à qui il lui plaisait[3].

[1] B. 93 (registre V de la *Procuracio real*) f° 73. — Le roi ordonne aux juifs de s'abstenir de toute usure et de pratiquer seulement le commerce licite. La pragmatique renouvelle aux juifs l'autorisation de résider en Roussillon, Conflent et Cerdagne.

[2] Jacques, par une nouvelle pragmatique du 10 des calendes de septembre de la même année, accordait aux juifs de Perpignan, *de gracia speciali*, que, à partir de la prochaine fête de Pâques *ad duos annos non tencantur dare nobis nisi* VI. *den. pro libra de pecunia quam habemus et* X *sol. pro cabessagio, non obstante quodam instrumento in quo continetur quod annis singulis teneantur nobis dare pro Cabessagio* XX, *sol. et* XII *den. pro libra* (B. 93, f° 124, v°).

[3] En 1339, 1340, etc., exemptions du *cabessatge* en faveur d'Issach Bonet, Natan Samiel et ses gendres, Daui Bonjorn del Barri (*de Barrio*), Mosse Alphaquim, médecin (*phisic*), Mosse de Saverdun, juifs de l'Aljama de Perpignan, Vidal Cohen

L'impôt ou tribut dont nous venons de parler n'était pas le seul argent que le roi tirât des juifs. Le 28 avril 1358 Pierre assigne aux infantes Constance et Jeanne une rente de 1,000 sols *super peytis, subsidiis et tributis et aliis quibusvis exaccionibus exigendis ab aljama judeorum ville Perpiniani;* mais il reconnut, quelques jours après, qu'il avait fait inutilement cette assignation, puisqu'il avait déjà assigné les *questes* de l'Aljama à son tailleur. Force lui fut de reporter la rente sur d'autres revenus [1].

En 1413 l'Aljama de Perpignan s'imposa une taille dont le produit devait être consacré à solder le montant d'une somme due par la communauté à la suite d'un compromis fait à un bourgeois de Perpignan appelé Jean de Rivesaltes, qui était conseiller du roi, puis à payer un certain nombre de créanciers, tant juifs que chrétiens [2], et enfin à solder au trésorier du roi l'une de ces *peytas*, *questas* et *trahutos* dont il a été question ci-dessus [3].

Il ressort de ce document qu'il y avait environ à Perpignan cent quatre-vingts familles juives en 1413.

Le rôle de cette taille parle d'un impôt dit « des prêts » ou *del prestech.* Isaac Salomon Bendit était chargé d'en faire le recouvrement cette année-là. On retrouve cet impôt en d'autres endroits avec les *ajudas rauparum*, *mercium*, *mutuorum* et *pignorum ac carnium judeorum* et *judearum Ville Perpiniani et Comitatuum Rossilionis et Cerritanie*, autant d'aides levées par des collecteurs spéciaux (en 1396) [4]. On voit par plusieurs documents

médecin (*phisicia*) d'Ille et Astruc Comte de Puigcerda (B. 95, f° 125, v° et *passim*). Natan Samiel était exempté en raison des services qu'il avait rendus au roi et à sa « trésorerie » *de quada summa pecunie*.

Quelquefois, le roi faisait payer sur le *cabessatge* le salaire de ses serviteurs. C'est ainsi que, le 12 août 1340, il donne ordre aux secrétaires de l'Aljama de payer les appointements dus à son barbier Messiot (B. 95, f° 123, v°). Le 2 mai 1341, il leur ordonnait de payer au juif Jacob Fferrassol 17 liv. 8 sol., que la cour lui devait *racione trium alarogiorum* (B. 95, f° 122).

[1] *Cartulaire d'Alart*, H. 207.

[2] En 1266, les chanoines de Saint-Jean décidaient que l'argent provenant des rentes qu'ils possédaient sur les juifs serait affecté à la construction du chœur de leur église (Coma, *Noticies de la iglesia collegiada de Sant-Joan*, ms. de la bibliothèque publique de Perpignan).

[3] M. Loeb a fait l'histoire de cette taille dans la *Revue* (XIV, p. 55 et suiv.). d'après le manuscrit hébreu qui la contient (ms. de la bibliothèque publique de Perpignan, n° 21).

[4] Je trouve plusieurs rôles de l'aide des marchandises et effets d'habillement (*merces et raupas*). L'un de ces rôles, qui est dans B. 332, est rédigé en hébreu. Le même registre contient un règlement fait par les secrétaires de l'Aljama pour la mise en vente de l'impôt sur le vin des juifs (*vin Juhic*) de Perpignan et de sa collecte, qui comprend le Roussillon, le Vellespir, le Conflent, la Cerdagne et le *Barida* (entre Bellver et la Seu d'Urgell). Citons encore le *tall lucrorum* ou *dels guasanyages* (taille ou aide des bénéfices).

que les fermiers avaient le droit de poursuivre les contribuables, même les veuves et les femmes en l'absence de leurs maris, pour le paiement des tailles, et les faire mettre en prison, de prendre leurs biens en gage et de les vendre à leur profit jusqu'à concurrence de la somme due. Une excommunication générale était prononcée à la synagogue contre tous ceux qui chercheraient, par un moyen ou un autre, à échapper à la nécessité de payer la taille [1].

La déclaration des sommes et l'estimation des biens sur lesquels on établissait les tailles ou contributions devaient être faites par chaque juif et juive avec serment sur la loi et suivant le rite de leur culte. Chaque juif faisait son manifeste, c'est-à-dire qu'il déclarait l'état réel de sa fortune. On trouve cet usage pratiqué à l'Aljama de Perpignan dès l'année 1261. Le jour des nones d'août, Bonjuses, fils de Mosse Catalani, déclare par acte public à Léon d'Elne et à Davi de Béziers, secrétaires de l'Aljama, qu'il a fait un état exact et vrai de ses biens dans le *mémorial* ou manifeste qu'il leur a remis. Il ajoute qu'il consent, dans le cas où l'on trouverait de lui, en Roussillon, Conflent et Cerdagne, d'autres créances que celles qu'il a indiquées, à ce qu'elles soient adjugées au seigneur roi, *illa sint domini regis et illa possit ipse vel sui petere et habere et recuperare tanquam sua propria* [2].

L'excommunication ou *herem* que chaque Juif devait entendre en faisant son manifeste n'était pas une vaine formalité. Celui qui était convaincu de mensonge pouvait être excommunié, *exposé* dans la synagogue, le lundi et le jeudi. Le coupable était assis sur une chaise spéciale, appelée d'un nom qui a disparu dans le document qui me fournit le fait que je vais citer. En 1385, Mosse Macip et Samuel Struch Macip avaient pris à ferme l' « aide des prêts ». Ils s'aperçurent qu'Isaach de Blanes les avait trompés en faisant son manifeste, et le firent comparaître devant notaire. Là, ils demandèrent pour le menteur la punition de la chaise. « Vos, En notari, *disent-ils*, livatz carta que nos amonestam Nischa [3] de Blanes qui assi es que [ ] per virtut del sagrament e herem e vet per ell scotat sobre l'adjuda dels prestechs [ell se] aja a seure dilus e digous e l'altre dilus prop segens a la cadira apelada [ ] n, e aço per com es

[1] Isidore Loeb, *Histoire de la taille de 1415*, *loc. cit.*

[2] *Manuel* de Pierre Calvet, notaire de Perpignan. — On voit quelquefois des juifs de Perpignan laisser leurs biens au souverain, dans le cas où leurs héritiers viendraient à mourir sans enfants.

[3] Pour N'Ischa, En Ischa, ou mieux En Issach.

casegut en ban e a fraudada l'adjuda a nos pertanyent sobre la quantitat per ell prestada sobre penyores, laqual no a a nos denunciada, en [tal m] anera protestam de totes penes de lesquals a nos sia legut de protestar contre ell [1]. »

Les Constitutions de Catalogne nous ont conservé le texte catalan d'un serment que les Juifs étaient tenus de prêter aux chrétiens dans certaines circonstances. Il est emprunté au vingt-huitième chapitre du *Deutéronome*. Il est remarquable par les excessives précautions au moyen desquelles le législateur a cherché à lier la conscience de celui qui devait le prêter. Il semble impossible d'accumuler plus d'imprécations contre le parjure, qu'on poursuit dans sa personne, dans ses biens, dans sa santé, dans son avenir, dans sa famille, dans sa race, dans toute sa postérité. Tous les fléaux, tous les désastres, toutes les calamités physiques et morales sont appelées sur sa tête, sur son honneur, comme père et comme époux. En prêtant ce serment, celui de qui on l'exige se dévoue à toutes les maladies les plus redoutables et les plus cruelles s'il ne remplit pas ses engagements ou s'il ne dit pas la vérité ; en un mot, la formule de ce serment est combinée sur la cupidité, l'avarice et la mauvaise foi qu'on regardait comme inhérentes à la qualité de Juif, et on cherche à faire tourner contre celui qui serait tenté de se parjurer tout ce qu'il y a de plus sacré dans l'ancienne loi. L'extrême longueur de ce serment, qui devait être individuel, ne pouvait que faire perdre un temps considérable quand plusieurs individus étaient appelés à le prêter [2].

Quelque redoutable que fût ce serment, il paraît que, exigé par des chrétiens, il perdait, aux yeux des juifs, tout le caractère de gravité dont il était formulé, et ils ne se faisaient guère scrupule de le violer ou de le prêter en vain, du moins en matière d'intérêt pécuniaire, puisque, par un édit rendu aux Corts de Barcelone en 1228, Jacques Ier statua que dans toute cause de dette il ne

[1] *Manuel* de Bernard Fabre. C'est ce même notaire qui reçut le rôle de la taille de 1413, si savamment interprétée par M. Loeb. — Dans un autre document de 1385, l'excommunication écoutée par les juifs au moment où ils faisaient leur manifeste est ainsi qualifiée : *vet vocatum ebrayce herem et Nitduy* (*Ibidem*). — Les juifs habitant la campagne devaient se présenter en personne à la synagogue de Perpignan pour y entendre le *herem*. Le dernier jour de février 1385, Samiel Macip, « emptor et collector ajude prestitorum Judeorum Perpiniani [ ] Judeorum commorancium extra villam Perpiniani qui sunt de collecta aljame, » fait savoir à Samiel de Ripoll, juif habitant d'Arles en Vallespir, qu'il ait à se présenter en personne à la synagogue de Perpignan pour y entendre le *herem* (*Manuel* de Bernard Fabre).

[2] *Constitutions y altres drets de Cathalunya*, volumen tercer, titol V, 3.

serait prêté aucune foi aux serments des juifs ; que ceux qui se donneraient pour créanciers ne pourraient être admis à faire valoir leurs créances que sur un titre bien légitime ou sur la déposition de témoins dont l'affirmation ne pût inspirer aucune défiance.

Après les conseillers et les secrétaires venait le clavaire, dont nous avons déjà parlé. Sa place était élective comme la leur. Il y avait d'autres fonctionnaires qui tenaient de plus ou moins près à la religion et au culte. De ce nombre étaient les « maîtres de la Confrérie du cimetière », qui avaient la mission de nettoyer les cadavres et de présider aux funérailles. Ils faisaient enterrer le mort à la place choisie par les parents, et réclamaient aux héritiers les frais de l'enterrement.

Dès leur établissement à Perpignan, les juifs eurent sans doute un cimetière particulier, car, dans un acte du 16 des calendes de mai 1279, il est déjà question du « *nouveau* cimetière des juifs de Perpignan, » *et in ciminterio novo judeorum Perpiniani*[1]. Toutefois, le peu d'indications fournies par ce document ne nous permettent pas de fixer avec sûreté l'emplacement du nouveau cimetière pas plus que celui de l'ancien. En 1310, on créa un nouveau cimetière. Cela ressort des criées faites à Perpignan au mois de février de cette année par mandement du bailli de cette ville, *ad instanciam suprapositorum cimiterii novi et nunc de novo constructi judeorum*[2]. Nous connaissons l'emplacement du cimetière de 1310. Il était situé sur la rive droite de la Tet, non loin de la maison de Saint-Lazare, ainsi qu'on peut le voir par divers actes dont nous citerons les principaux seulement. Le 3 avril 1403, les « préposés des jardins et des délimitations, » *Sobreposats ortorum et terminorum*, furent requis par Mosse de Bealduno (de Bésalu) et Salamo Freuol, juifs de Perpignan et « maîtres de la Confrérie du cimetière de l'Aljama, » d'avoir à délimiter le champ appelé *fossar dels juheus* (cimetière des juifs) et la vigne de G. Castanyer, jardinier. Il est dit que la limite passe *fins en* I. *moniment de pera* (probablement une croix en pierre), et que le champ ou *fossar* et la vigne en question sont dans le terme de la paroisse de Saint-Jean, « devant la maison de Saint-Lazare[3]. » Or, nous avons déjà vu que les Lépreux, en quittant le Puig, étaient venus s'établir sur une colline située à l'est de l'église Saint-Jacques. Le cimetière des juifs était

[1] Arch. des Pyr.-Or., *Cartulaire du Temple*, f° 290 r°.

[2] *Ordonament del cementeri dels Juseus* dans le livre des *Ordinacions*, I, f° 46, aux archives de l'hôtel de ville de Perpignan.

[3] *Notule* de Georges Barrera, année 1403, 17-187.

donc en face de la porte de Canet actuelle[1]. Un autre document de 1403 ne laisse aucun doute à ce sujet. Cet acte, qui avait été reçu par le notaire Bernard Fabre, avait été fait et signé *in cimiterio judeorum Perpiniani prope et ante Portale vocatum de Canelo ville Perpiniani*[2]. Quatre-vingt-dix ans plus tard, nous trouvons le cimetière juif sur un autre point du territoire de Perpignan, à côté du *Pont de la Pierre*, et non loin de la Maison de Saint-Lazare, qui, à son tour, avait été changée de place[3].

Tout ce que nous venons de dire indique que la population israélite de Perpignan s'était singulièrement augmentée au XIVe siècle. La taille de 1413 que nous avons citée ne comprend pas moins de deux cent trente-cinq juifs ou juives.

Puisque nous venons de parler du cimetière des juifs, ajoutons qu'on n'a jamais découvert d'inscription hébraïque dans notre région, quoiqu'il y ait eu des *fossars* à Ille, Thuir, Céret, Puigcerdá et autres lieux des deux comtés. Pour le fossar de Perpignan, on s'explique fort bien qu'on n'en ait point retrouvé une seule pierre inscrite, car, en 1420, la communauté juive s'étant trouvée en retard pour le payement de diverses contributions, et notamment pour la pension qu'elle faisait au gardien des lions du Château royal, le Domaine fit une saisie sur les débiteurs, et, pour ne pas les ruiner complètement, c'est-à-dire pour ne pas saisir l'argent ou les biens qu'ils pouvaient avoir, — ce qui aurait porté un préjudice évident aux revenus du fisc, — on trouva fort à propos de faire main basse sur des biens que les gouvernants ne s'étaient pas encore avisés d'imposer. On saisit donc les pierres sépulcrales du *fossar*, qu'elles fussent ou non chargées d'inscriptions, et la vente en fut faite aux enchères publiques en faveur de maçons et d'entrepreneurs. Le détail de cette vente existe encore[4]. Nous n'avons pas besoin de dire que si cette collection archéologique existait encore, l'état pourrait la vendre à des prix bien plus élevés. Toutes ces pierres furent donc employées comme matériaux de construction à Perpignan ou aux environs. Il doit

[1] Entre cette porte et le cimetière était le *moli dels Juheus*.

[2] *Manuel* de Bernard Fabre, notaires, n° 5091.

[3] Un certain Tarba réclame, en 1493, un champ situé *al Pont de la Pedra dit lo fossar dels Jueus*.

[4] B. 217. — Plusieurs de ces pierres provenaient de la carrière de Baixas, qui est encore exploitée actuellement. Le 31 décembre 1410, Benvenist Struch de Besalun, fils et héritier de feu Struch de Besalun, juif de Perpignan, traite avec trois carriers de Baixas, qui s'engagent à lui fournir *unum lapidem monumenti ebrayce vocatum Mosseua* (ailleurs *Maçeua*) semblable à la pierre qui a été placée sur la tombe de Bonsenyor Mameti (*Manuel* de Bernard Fabre, notaires, n° 5094).

encore en exister quelques débris que le hasard des démolitions pourra mettre au jour.

Ce fait vient, ce me semble, à l'appui de l'opinion de M. Loeb, qui ne croit pas à l'*immense fortune que possédaient les juifs du moyen âge*[1]. Ceux de Perpignan paraissent, en effet, n'avoir joui, pendant les XIIIe et XIVe siècles, que d'une fortune raisonnable, quelquefois même médiocre. Au milieu du XVe siècle, ils étaient pauvres, ou à peu près. La taille de 1413 donne une fortune moyenne de 37 livres par tête. « Ce n'est pas une grosse fortune », dit avec raison M. Loeb. D'ailleurs, nous voyons les juifs de Perpignan emprunter souvent de l'argent aux chrétiens. C'était, dira-t-on, une pratique intéressée, car, plus ils devaient aux chrétiens, moins ceux-ci cherchaient à les faire expulser. Cela peut être vrai[2], mais ce qui ne l'est pas moins, ce sont les embarras financiers qu'il est facile de constater à diverses reprises à l'Aljama de Perpignan. Pour n'en citer qu'un exemple, le 20 novembre 1400, Mosse Duran et Salamo de Bellcayre, « protecteurs et syndics de l'Aljama de Perpignan et de sa collecte, » contractent, en son nom, un emprunt destiné à payer ses dettes, qui « l'écrasent[3] ». D'un autre côté, on voit souvent la *corona* (réunion) des créanciers du Call mettre en mouvement ses « protecteurs » et faire poursuivre les juifs débiteurs, vendre leurs biens ou les faire mettre en prison[4]. En 1396, l'un des créanciers, Jean Garrius, exige de l'argent des juifs. Ils répondent qu'ils ne peuvent pas en donner et allèguent *lurs grans e importables carrechs e desanansament e desteniment de lur juheria*. Garrius fait appeler les dix ou douze plus riches de la communauté, parmi lesquels Samiel Asday et Mosse Alphaquim, et les fait enfermer dans un silo obscur et ténébreux, *en una sitja scura e molt tenebrosa*, dans le Call même[5].

Primitivement, la connaissance des affaires concernant les juifs fut attribuée aux gouverneurs des deux Comtés. Un assesseur

[1] *Revue des Etudes juives*, XIV, p. 65.

[2] On voit très souvent des juifs chercher à s'enfuir de Perpignan. Les rois se voient obligés de prendre des mesures rigoureuses pour les retenir sur le sol du Roussillon ; ils nomment quelquefois des sergents *supplémentaires*, chargés d'arrêter les juifs *sur la simple réquisition* des secrétaires de l'Aljama, *attento quod quotidie multi judei et judee fugiunt a villa Perpiniani* (B. 209). Un jour, Jean Ier d'Aragon prescrit au gouverneur des deux comtés de faire séquestrer et inventorier les biens de tous les juifs de l'Aljama de Perpignan qui seraient soupçonnés de vouloir quitter cette ville pour aller s'établir en France (B. 154).

[3] Les dettes avec les arrérages s'élèvent à la somme de 28,408 livres, 6 sous, 6 deniers (B. 185, f° 112 à 125.)

[4] B. 405, B. 225, etc.

[5] B. 169.

remplissait les fonctions « de Commissaire royal des juifs » [1], et c'est lui qui servait d'intermédiaire entre l'autorité supérieure et les gouvernants de l'Aljama, dont il annulait quelquefois les décisions [2]. Plus tard, le roi Alphonse d'Aragon attribua exclusivement au procureur royal la juridiction civile et criminelle des juifs de l'Aljama de Perpignan et de sa « Collecte » [3]. Le procureur royal eut quelquefois à défendre ses prérogatives en cette matière, notamment le 26 mars 1451. Une rixe assez sérieuse s'était élevée entre Lehon Jaffuda, Mosse Assau, Cresques de Suau et Issach Grassan, d'une part, et En Bellshom de Blanes de l'autre ; ils étaient tous juifs de Perpignan. Le procureur fiscal du gouverneur leur intenta un procès ; mais le procureur royal, qui avait fait arrêter les délinquants et les « tenait en sa cour », protesta, en affirmant son droit de les juger [4].

Plusieurs ordonnances des baillis de Perpignan contiennent des règlements relatifs aux juifs ; nous avons même des sentences rendues par ces fonctionnaires, jugeant des Israélites [5]. Mais le 23 février 1452, il fut fait expresse défense au bailli Pierre David « de se mêler en quoi que ce soit » de la juridiction des juifs [6], qui fut réservée au procureur royal. Pour assigner les juifs on procédait de la même façon que pour les chrétiens ; mais il semble ressortir de certains documents que les assignations faites un samedi étaient renvoyées « parce que les juifs font leur prière ce jour-là » [7].

Dans les affaires d'intérêt ou de famille, l'arbitrage jouait un grand rôle à l'Aljama. Les arbitres sont très souvent les secrétaires et, souvent aussi, ce sont des juifs qui n'ont aucune part dans l'administration de la juiverie. On voit des juifs répudier leurs femmes conformément à une sentence arbitrale prononcée par deux arbitres israélites [8] ; d'autres signent des paix et trêves sur l'avis motivé d'arbitres choisis.

On sait combien les juifs ont toujours été attachés à leur religion et à leur culte, qui comprenait surtout la prière et l'enseignement. Partout où ils se trouvaient en nombre, leur premier

[1] Encore en 1387, le roi Jean conférait à Jean Vallseca l'office d'assesseur du gouverneur et *officium commissarii Judeorum aljame Perpiniani*, en remplacement de Guillaume Jorda.
[2] B. 330.
[3] B. 331.
[4] B. 405.
[5] B. 332.
[6] B. 405.
[7] *Fa la lur oracio* (B. 226).
[8] B. 335.

soin était de rechercher un local pour y installer la synagogue. C'est là qu'ils célébraient le sabbat et les fêtes de l'année ; c'est là qu'ils s'édifiaient dans le courant de la semaine. En 1303, les procureurs royaux inféodèrent à R. Savina et à Perrot de Burges une partie de terrain où était située la *scola* ou synagogue, *in qua consuevit esse scola sive sinagoga judeorum Perpiniani* [1]. Une nouvelle synagogue venait d'être construite dans le Call même.

Nous ne saurions fixer avec certitude l'emplacement qu'occupait la synagogue dans le Call, mais nous croyons que le couvent des Minimes (aujourd'hui la Manutention) fut fondé sur ses ruines en 1575. Ce couvent était aussi appelé *de la Victoire*. La rue du Call ou des juifs prit alors ce dernier nom. C'est actuellement la rue Saint-François-de-Paule.

Il existait une imposition dite des *Setis* ou sièges de la synagogue. Les secrétaires faisaient un jour sommation à En Salamo Freuol, juif de Perpignan, d'avoir à payer sa contribution de 40 sols par an imposée, pour chaque *seti* ou *ceti*, sur chacun des juifs de l'Aljama [2].

« Les maîtres de la confrérie du cimetière » n'étaient peut-être pas des ministres du culte, mais ils devaient être plus ou moins sous la dépendance du prêtre officiant, appelé *capellanus judeus* ou *capella juheu* (curé juif) dans les documents chrétiens [3].

Il existait des fonctionnaires chargés de l' « aumône de l'alluminaire », *procuratores helemosine luminarie Aliame judeorum Perpiniani,* qui s'occupaient de l'entretien de la lampe éternelle (*ner tamid*) et des lampes ordinaires allumées à divers moments de la semaine, surtout le jour du sabbat, pour illuminer la synagogue [4].

On sait que la culture intellectuelle n'a jamais été négligée parmi les juifs, et la religion leur faisait un devoir de connaître la *Thora*. Des fonctionnaires spéciaux, véritables instituteurs à la fois civils et religieux, étaient chargés de lire la loi à la jeunesse de l'Aljama. Les secrétaires nommaient les lecteurs de la loi et leur imposaient l'obligation de remplir leur devoir. S'ils

[1] B. 21, f° 23, v°.

[2] B. 332 ; B. 334. — L'article B. 335 contient un rôle des dégrèvements effectués par les quatre secrétaires sur la vente de la contribution ordinaire des sièges ou places de la synagogue. Suivent deux pages de noms et de nombres en hébreu.

[3] En 1321. *Ego Magr Boneti, capellanus Judeus habitator Perpiniani* (*Notule* de Raymond Imbert).

[4] En 1329 Bonafos Daui et Vidal Vives de Béziers remplissaient ces fonctions (*Notule* de Guillaume Maffred, notaires, n° 4995). — Il y avait au Call de Perpignan une *maison de l'aumône des juifs*, dont il est parlé en plusieurs endroits. Elle avait des administrateurs spéciaux, nommés par le conseil et les secrétaires.

refusaient, le représentant de l'autorité supérieure intervenait. C'est ainsi que le procureur royal, à la date du 28 avril 1458, enjoignait, sous peine d'une amende de 25 livres, à Jusse de Lérach d'avoir à faire la lecture aux enfants du Call pendant le temps à lui assigné par les secrétaires, qui devront lui payer deux florins pour son salaire.

V

LES JUIFS DES DEUX COMTÉS PENDANT LA DOMINATION MAJORQUINE. — RÈGLEMENTS DIVERS SUR LA POLICE DE L'ALJAMA. — ORDONNANCE DU BAILLI DE PERPIGNAN SUR LE PORT DE LA ROUE IMPOSÉ AUX JUIFS (1276-1344).

La création du royaume de Majorque à côté du royaume d'Aragon fut une source intarissable de dissensions et de malheurs. Les deux fils de Jacques le Conquérant se firent une guerre acharnée ; leurs successeurs continuèrent ce duel odieux, haineux, qui amena la ruine du royaume de Majorque (1344)[1]. Les princes majorquins résidèrent habituellement au château de Perpignan, circonstance très avantageuse pour la ville et les deux comtés, et il fallut tous les maux qu'entraîne la guerre impitoyable pour arrêter l'essor agricole, industriel et commercial commencé sous le règne de Jacques le Conquérant. Toutefois, il serait facile de montrer que la monarchie majorquine favorisa efficacement l'agriculture, l'industrie et le commerce, auxquels les Juifs des deux comtés ne furent certainement pas étrangers. Plusieurs d'entre eux achètent et expédient des laines, des cotons ; d'autres sont marchands de livres ; quelques-uns sont teinturiers ; je vois des relieurs, des tailleurs. Ces ouvriers juifs étaient soumis à l'examen des préposés des corporations de métiers[2]. D'ailleurs les princes majorquins se montrèrent favorables au développement de la liberté, et leurs règlements et ordonnances relatifs aux Juifs, tracassiers et vexatoires à nos yeux, ne sont, pour la plu-

[1] Jacques Ier de Majorque mourut en 1311. Son fils Sanche, qui lui succéda, mourut en 1324, et laissa le trône à son neveu, Jacques II, qui fut le troisième et dernier roi de Majorque.

[2] B. 226. Dans le livre premier des *Ordinacions* (f° 55, v°), il est question de juifs colporteurs ou marchands ambulants, *portantes raubàm ad collum et argentum et stament et lanam et libros causa vendendi per villam Perpiniani.*

part, que des règlements de police exigés par les circonstances et les mœurs de l'époque.

Les chrétiens du Roussillon aimaient beaucoup les jeux de hasard. Les juifs s'y livraient avec non moins de passion.

Dès l'an 1279, nous trouvons une ordonnance des consuls de Perpignan qui défend de prêter de l'argent au jeu, sous peine au prêteur de perdre sa créance, quel que soit l'emprunteur, juif ou chrétien [1]. En 1284, Jacques Ier de Majorque prohiba toute espèce de jeux de dés, tant dans l'intérieur qu'à l'extérieur de Perpignan. Celui qui n'aurait pas de quoi payer l'amende (dix sols) recevrait un coup de fouet ou de verge (*assot*) pour chaque sol dont il serait insolvable [2]. Parmi les jeux prohibés se trouve le *tindaureyl* et le *cabraboch;* mais nous ignorons quelle en était la règle ou manière de les jouer. Celui qui est appelé *amicdalorum amicdala pro amicdalis* était un jeu purement de hasard.

De par une ordonnance du 12 des calendes de novembre 1295, les juifs ne pouvaient pas jouer aux dés pendant leurs fêtes (*en festes lurs*), ni les jours de noces, ni en nulle autre circonstance, s'ils n'en avaient reçu la permission du bailli royal, qui savait la leur faire payer ; dans aucun cas ils ne devaient jouer avec des chrétiens [3]. Le seul jeu de dés permis aux juifs vers le milieu du XIIIe siècle était celui qu'on appelait en catalan *taules malleta* ou *taules ferrando;* mais nous ignorons aussi en quoi il consistait.

Le jeu amenait quelquefois des contrats assez singuliers. Un juif de Perpignan appelé Gracien Cap s'engageait un jour envers Martin Trillar à ne pas jouer de deux ans au jeu dit *amicdalorum amicdala pro amicdalis.* Ces sortes d'engagements étaient passés devant un notaire ou un employé de la « scrivanie », et, lorsque les parties voulaient les casser, elles revenaient devant ces magistrats. Le 10 des calendes d'avril 1276, Astruc Abram dégageait un de ses coreligionnaires et ses biens de toute question qu'il pourrait soulever contre lui. Il le dégageait aussi de la somme qu'il lui avait promise chaque fois qu'il jouerait ou ferait jouer à un jeu auquel il pourrait perdre quelque chose du sien. « Tu pourras donc jouer sans crainte, lui dit-il ; je brise l'acte que nous avions fait en la scrivanie de Perpignan, et je reconnais avoir reçu pour cette définition la somme de mille sols barcelonais [4]. »

[1] Livre premier des *Ordinacions* de la cour du bailli de Perpignan, f° 9, v°.
[2] *Ibidem*, f° 9, v°.
[3] *Ibidem*, f° 7, v°.
[4] B. 300.

L'ordonnance royale du 12 des calendes de novembre que nous citions plus haut contient, sous forme d'appendice, une ordonnance d'En Vidal Grimau, *batlle* ou bailli de Perpignan, où il est recommandé aux juifs de ne point se permettre de sortir « sans cape », *que d'aqui anant negu juseu no gaus anar meyns de capa* [1].

Cette défense de « marcher sans la cape » prouve que cet habillement, qui affectait la forme d'un long et vaste manteau, fut d'abord le signe particulier auquel on reconnaissait les juifs. En effet, la roue ne leur fut prescrite qu'en 1314, et encore le port de ce signe distinctif ne fut imposé qu'à ceux qui ne portaient pas la cape. La roue était cousue sur la robe de dessus, au milieu de la poitrine et de la manière la plus apparente. Elle était de toile ou de soie et d'une couleur bien tranchée avec celle de la robe [2]. Elle était très petite, si l'on s'en rapporte à la figure qui la représente dans le livre premier des *Ordinacions*.

Quelques juifs furent dispensés de porter la roue. J'en citerai un exemple. La veille des ides de septembre 1323, le roi Sanche de Majorque, successeur de son père Jacques Ier, autorisa Bonjorn del Barri de faire partie de l'Aljama de Perpignan, de voyager et trafiquer librement dans tous ses États et de ne porter sur ses habits ni la roue ni aucun autre signe qui pût le faire reconnaître comme juif, « attendu, dit le roi à Bonjorn del Barri, qu'un pareil signe, si vous le portiez, pourrait vous occasionner divers dangers et périls réels et personnels lorsque vous devriez aller çà et là pour votre négoce, à cause de la haine presque commune qu'on a pour les juifs, » *propter quasi commune odium judeorum* [3].

Ce qui n'était qu'une exception devint plus tard une règle pour

[1] *Ordinacions*, I, f° 7. v°, cité par Alart, *Documents sur la langue catalane des anciens comtés de Roussillon et de Cerdagne*, p. 106.

[2] VI. Kls aprilis anno dñi M. CCC. XIIII.

Ordinatum fuit per dominum Bernardum Dauini militem bajulum Perpiniani de mandato illustrissimi domini nostri regis Maioricarum quod omnes judæi dicionis dicti dñi quod (*sic*) non portabunt capas habeant portare rotam fili vel cirici in rauba suprema in medio pectore unum palmum cane Montepusellani (*sic*) subtus oram postis pectoris; que rota non sit talis coloris talis erit dicta rauba. Et si de cetero inveniatur aliquis judæus per sagiones curie qui non portet predictam rotam sub forma et condicione predictis quod dictus judæus amitat raubam supremam quam tunc portabunt, de qua roba (*sic*) sagiones habeant terciam partem et curia dñi regis duas partes.

Que rota sit hujus magnitudinis ○

(*Ordinacions*, I, f° 54, v°).

[3] B., 94, f° 45, v°. — C'est Grégoire IX qui, en 1234, avait exigé de tous les rois de la Péninsule l'accomplissement du canon du concile général de Latran de 1215 relatif au signe distinctif et au costume des Juifs.

les juifs en voyage. Nous verrons, en effet, que, dans l'intérêt de leur sûreté, Alphonse V d'Aragon affranchit les juifs de l'obligation de porter la roue ou tout autre signe qui pourrait les faire reconnaître.

En 1279, Jacques de Majorque défend à tout juif ou juive de prendre une chrétienne pour nourrice, pour femme de chambre (*prediceca*) ou pour servante; il défend aussi à toute femme chrétienne de s'engager à eux en cette qualité, sous peine de deux cents sous d'amende contre l'un et l'autre ; et s'ils ne peuvent pas payer cette somme, ils seront fustigés par toute la ville (*fustigentur per Villam Perpiniani tam judeus et judea quam christiana*). La même peine sera encourue par toute femme chrétienne qui entrerait dans une maison juive, soit pour ses propres affaires, soit pour y faire quelque service (*pro negociis suis vel servicio eis* (aux juifs) *faciendo intus domus* [1]).

Une addition à cette ordonnance, qui est du 5 des ides de juin 1279, interdit aux chrétiens de porter de l'eau à un juif ou à une juive, de faire sa lessive, de porter son pain au four. Une chrétienne ne peut aller rendre visite à une juive nouvellement mariée, ni à une accouchée (*ni gaus anar cortejar novia jusïa ni partera*) ; elle se gardera de faire aucun service dans une maison juive. Un « établissement » de la même année (1296) défend à tout juif baptisé de conserver aucune relation avec ses anciens coreligionnaires, de les fréquenter et même de leur parler. Quelques jours après, le batlle ou bailli de Perpignan, En Vidal Grimau, défend à tout chrétien d'aller vendre des comestibles (*negunes causes menjadores*) dans le Call.

Aucune denrée ne pouvait être exposée en vente par les juifs de l'Aljama ; ils devaient se pourvoir de tout au marché. Un règlement du bailli royal, en date du 8 des calendes de septembre 1299, défendit aux marchands de fruits de permettre aux juifs de rien toucher dans les paniers. Le roi décida qu'il ne serait point fait de criée à ce sujet ; le bailli devait se borner à transmettre son « mandement » aux secrétaires de l'Aljama, qui le communiqueraient aux juifs dans la synagogue [2].

[1] *Livre vert mineur*, f° 54, v°, et *Ordinacions*, I, f° 6, v°.

[2] *Après Ayso* (ie *manament* du bailli), *venc en audencia del Senyor rey e fe manament que no fos cridat mes que hom fes manament als secretaris que o degessen dir generalment als juheus en la Sinagoga* (*Ordinacions*, I, f° 8, r°).

VI

LES JUIFS DES DEUX COMTÉS SOUS LES RÈGNES DE PIERRE IV ET DE JEAN Ier D'ARAGON. — LETTRES DE *guiatge*. — RÈGLEMENTS CONCERNANT LES APPROVISIONNEMENTS DES JUIFS SUR LES MARCHÉS PUBLICS. — ENVAHISSEMENT DU CALL PAR LES CHRÉTIENS (1344-1396).

Pierre IV, dit *le Cérémonieux,* avait succédé à son père Alphonse sur le trône d'Aragon. Il chercha vite querelle au roi de Majorque, qu'il s'était promis de dépouiller de ses États. Pierre envahit donc le Roussillon, en 1343, s'empara de Collioure et d'Elne, occupa Perpignan et s'installa au château des rois de Majorque. Le 22 juillet 1344, il fit publier dans l'église Saint-Jean l'acte de réunion des comtés de Roussillon et de Cerdagne à la couronne d'Aragon. Le royaume de Majorque avait vécu.

Sous le règne de Pierre IV, les juifs des deux comtés paraissent avoir laissé le petit trafic pour se livrer au grand négoce. Aussi nous les voyons très souvent en voyage, allant en Catalogne ou en France. Mais il ne faudrait pas croire pour cela qu'ils eussent toute liberté de sortir des comtés. S'ils n'étaient pas précisément considérés comme une marchandise par les rois de Majorque et d'Aragon, ces princes avaient grand soin de les empêcher de sortir de leur royaume, car ils avaient continuellement une hypothèque sur leur bourse, dont ils ne voulaient pas voir diminuer le capital. On trouve, en effet, les juifs inscrits dans les rôles des objets dont la sortie est prohibée [1]. Pour passer la frontière, ils avaient besoin d'une permission émanée de l'autorité royale ou de celle des officiers royaux. C'est ainsi qu'en 1372, Pierre IV ayant frappé une forte contribution sur l'Aljama de Barcelone, ce prince donna à l'un d'eux, Jussef Zarch, la commission de se rendre en France pour solliciter de ses coreligionnaires des secours, afin de solder la somme, et le bailli royal de Barcelone lui donna une lettre en forme de passeport pour que le gouverneur du Roussillon lui permît la sortie du royaume d'Aragon [2]. Le même roi donna à des

[1] Il existe des criées, faites au nom de Pierre IV, qui interdisent l'exportation de l'or, de l'argent et d'autres métaux, ouvrés ou non, des chevaux, armes, vivres et munitions de guerre, *des Juifs ou Juives*, de la laine, des cochons, etc. (Registre XVI de la *Procuracio real*, B. 136).

[2] Par lettre du 1er mai 1376, datée de Montso, Pierre IV défendit au gouverneur

juifs de Perpignan l'autorisation de passer en France pour y suivre des affaires de négoce [1]. Le souverain donnait aussi des lettres de *guiatge* ou sauf-conduits aux juifs étrangers qui demandaient à venir dans les comtés. On en trouve la preuve dans une lettre que le gouverneur de Roussillon et de Cerdagne adressait à Issach, juif de Carcassonne, le 12 octobre 1377 [2].

Les juifs se levaient matin. Leur premier soin était d'aller au marché, où ils achetaient, comme de juste, ce qui était à leur convenance. Or, il se rencontrait que, presque toujours, la viande la plus jolie, les volailles les plus grasses et les fruits les plus frais étaient à leur convenance. Ils se gardaient donc bien de les laisser pour ces paresseux de chrétiens, qui dormaient jusqu'à une heure avancée du jour. Les chrétiens se fâchèrent et obtinrent de l'un des rois de Majorque un statut interdisant aux juifs de paraître sur le marché avant que « la troisième heure fût sonnée » [3]. En 1358 on dut s'apercevoir que les juifs violaient le statut royal, puisque Pierre IV, par lettres données à Girone le 28 avril 1358, défendit qu'aucun juif osât acheter volailles, gibier, fromage ou comestibles quelconques sur la place du marché (*in*

des Comtés et à ses lieutenants de donner de ces sortes de permissions aux juifs de l'Aljama de Perpignan, laissant ce droit au procureur royal (Registre X de la *Procuracio real*, B, 133, f° 94, v°).

[1] Mais le roi exigeait des cautions d'une telle nature que le juif ne pouvait pas faire moins que de revenir chez lui. Le 28 août 1365, le roi écrit à Arnald d'Orchau, gouverneur des Comtés, qu'il autorise Struch Daui Choen, Mahir Samiel et Vidal Samiel, juifs de Perpignan, de sortir du Roussillon et de passer en France « où ils espèrent exercer le négoce avec plus de profit que dans ses terres », à condition, toutefois, qu'ils laisseront à Perpignan, ou autre lieu du domaine royal, leurs femmes et leurs enfants, et donneront des garanties suffisantes pour le paiement des contributions auxquelles ils seront astreints comme membres de l'Aljama de cette ville, pendant leur absence (B, 121, f° 49, v°). Même autorisation donnée le 3 février 1366 à Jusse Thouia (Tobie) et à Daui Jacob Choen (*Ibidem*, f° 82, v°). — Ce dernier devait être un des grands commerçants du Call de Perpignan. Je vois que le 24 novembre 1369 le procureur royal lui donne encore des lettres de *guiatge* pour aller « commercer » en France, *avec l'assentiment et la volonté* de Cresques Nassi et Jusse Thouia, secrétaires de l'Aljama, *nec non de presentando se coram nobis*, ajoute le procureur royal, *infra duos dies postquam redierit a dicto regno et fuerit in villa Perpiniani* (*Ibidem*).

[2] Nos en Ramon de Perellos, cavaller, governador de Rossello et de Cerdanya, per tal com tu Issach, juheu habitant de Carchassona, vols venir a Perpenya per comptar ab alscuns juheus als quals es tengut, guiam e asseguram tu dit Issach axi que per quals sevol deutes o altres causes civils o per peytes d'alyama o d'altres no pugues esser pres ne aturat en persona ans puxes entrar salvament e estar e tomar tota veguada quet volras dins dos meses de la dada de la present avant comptadors per losquals e no mes avant volem que dur aquest guiatge... » — Cette lettre fut confirmée le 14 octobre suivant par Adday Tauros Mosse, *magister* Vitalis Samiel et Cresques Daui Jacob, secrétaires de l'Aljama de Perpignan (*Notule* de Guillaume Fabre, notaire de Perpignan).

[3] Nous ignorons le texte et la date de ce statut qui est rappelé dans celui que nous donnons ci-dessous.

platea Gallinarum), « avant que la troisième partie du jour fût finie, » *donec transierit tercia pars diei* [1].

Il est à croire que les Juifs protestèrent contre cette ordonnance et que le roi Pierre IV la retira. On ne peut s'expliquer différemment le contenu d'une autre ordonnance, datée de Cervera le 14 décembre de l'année suivante (1359). Il y est dit que *le roi retire aux juifs la permission qu'il leur avait donnée d'acheter sur les marchés de Perpignan.* Il rappelle cette fois l'ordonnance dont il a été question ci-dessus et il ordonne de la faire exécuter dans toute sa rigueur [2].

A la faveur des troubles causés par la dernière guerre entre les deux rois de Majorque et d'Aragon, quelques juifs de Perpignan avaient quitté le *Call* et s'étaient répandus dans l'intérieur de la ville. Jean Gilles, consul, et Guillaume Redon, bourgeois, tous deux syndics de l' « université » de Perpignan, s'en plaignirent vivement au roi. Pierre écrivit aussitôt au sieur d'Orchau, *portant-veus* ou lieutenant de son gouverneur en Roussillon : « Plusieurs juifs, dit-il, ont abandonné le Puig des Tisserands [3] qui leur avait été assigné anciennement et ont acheté des maisons dans une rue qui conduit au Puig, rue qui est habitée par des chrétiens ». Cela n'est point tolérable, car lorsque le Saint-Sacrement passe dans cette rue, les juifs le blasphèment « tacitement ». En conséquence, Arnald d'Orchau voudra bien chasser immédiatement les juifs de toute rue habitée par des chrétiens, avec défense absolue d'habiter les maisons qu'ils y ont achetées. La lettre est datée de Barcelone, le 26 octobre 1366. Le roi voulait qu'on s'en tînt à ses ordres jusqu'à son arrivée à Perpignan [4].

[1] *Livre vert mineur*, fol. 219, r°.

[2] Petrus dei gracia rex... nobili et dilecto gerenti vices gubernatoris in comitatibus Rossilionis et Cerritanie ceterisque officialibus nostris ville Perpiniani presentibus et futuris et locatenentibus eorumdem salutem et graciam. Cum ut per sindicos universitatis ville Perpiniani ad nos *noviter* missos pro curia quam nunc Cathalanis Cervarie celebramus fuit nobis expositum reverenter nos concesserimus judeis eiusdem ville quod possint emere quacumque ora diey qualibet victualia prout faciunt christiani hoc què factum esse dicatur *contra ordinacionem facta per olim Reges Maioricarum* quæ cavetur quod nullus judeus aut judea sub pena v. sol. audeat emere aut emi facere in die mercati nec die dominica vel festiva nisi post pulsacionem tercie gallinas, pullos, anceres, anates aut aliam voletariam, ova vel caseos et eciam contra longum usum in dicta villa de predictis observatum. Etiam post impetrationem privilegii memorati et propterea nobis fuerit supplicatum ut super hiis dignaremur de opportuno remedio providere, ideo supplicatione predicta benigne admissa vobis et cuilibet vestrum dicimus et mandamus quatenus ordinacionem et usum predictos totaliter observetis dicta non obstante concessione cui per usum contrarium extitit derogatum (*Livre vert mineur*, fol. 225, v°).

[3] *Podium Textorum*, anciennement *Podium Leprosorum*. Le roi Sanche avait donné ordre à tous les *tisserands* de venir habiter le Puig (B. 61).

[4] .., Redemptoris cujus corpus sanctificatum, quod dum fertur per illum vicum

Jacques II, roi d'Aragon, avait ordonné que tout écrit ou contrat passé, à titre usuraire ou non, par les juifs de son royaume, ne serait plus valable après un laps de six ans, si, dans cet intervalle, le créancier n'avait fait quelque instance judiciaire, à moins toutefois que le contrat ne fût en faveur d'un mineur ou d'un absent [1]. Par lettre donnée à Perpignan le 6 décembre 1366, Pierre IV manda à ses officiers d'appliquer ce statut aux juifs du Roussillon. Le 27 avril 1367, cette lettre fut présentée à Jaspert de Tregura, juge royal, par Maymo Momet, Bonjach de Montpellier, Samiel Caracosa et Jusse Touia, secrétaires de l'Aljama. Le 15 mars 1368 seulement le juge royal rendit une sentence qui rendait exécutoire l'ordonnance du 6 décembre 1366 [2].

Pierre IV prit un jour le parti des juifs contre le corps municipal de Perpignan. Celui-ci avait voulu frapper la viande d'un impôt. Pour rendre cet impôt moins onéreux aux habitants, en le faisant porter sur un plus grand nombre de contribuables, il avait décidé que, au lieu de frapper d'impôt la viande débitée dans les boucheries, on imposerait chaque tête d'animal qui entrerait en ville pour la consommation. De cette manière, la taxe atteignait les clercs, alors très nombreux dans Perpignan, aussi bien que les séculiers.

Le clergé protesta : on violait les libertés de l'église et on attaquait ses immunités. L'évêque d'Elne s'en plaignit vivement aux consuls. Il n'en put rien obtenir. Il lança alors une sentence d'excommunication et fit entamer devant les juges ecclésiastiques un procès contre ces magistats. Le roi prit parti pour les consuls ; il ordonna à l'évêque de renoncer aux procédures, et, sur le refus de ce prélat, il fit saisir et occuper ses temporalités.

Cette même taxe avait frappé les juifs, qui réclamèrent comme avaient fait les clercs. Par une de ces contradictions administratives qui lui étaient familières, Pierre IV écrivit aux consuls de Perpignan, le 22 janvier, qu'ils avaient, sans permission et contre sa volonté frappé d'une contribution les juifs de leur ville ; qu'il se souvient très bien cependant qu'en aucune session de corts et en aucune autre circonstance, il n'avait voulu accorder ni à eux ni à d'autres que ses juifs — *judæi nostri* — fussent compris dans les impositions des chrétiens sur le vin et la viande ; que les

causa visitandi infirmos vel alias *tacite* blasfematur... Quinimo eosdem ab omni vico predicto incontinenti expellatis et eis inhibeatis ut nullatenus in dictis hospiciis stare audeant nec ea intrare quousque nos fuerimus in dicta villa personaliter constituti, quoniam nos eo tunc re subjecta occulis et auditis utriusque partis racionibus super hoc providebimus de remedio condecenti (*Livre vert mineur*, f° 242, r°.).

[1] Henry, *Histoire de Roussillon*, II, p. 206.

[2] B. 118 (*Notule* d'André Romeu), f° 6.

juifs ne devaient être tributaires que de lui seul, tandis que, par cette voie, les consuls les rendaient tributaires de la ville. Il défend, en conséquence, de leur faire payer cette taxe, et charge le gouverneur du Roussillon, le bailli et leurs lieutenants de lui dénoncer toute nouvelle contravention de ce genre et de la faire amender au double [1].

« Cette taxe, ajoute Henry, auquel nous empruntons tous les renseignements qui précèdent, n'était pourtant que celle qu'avait autorisée ce prince pour l'amortissement des dettes de la ville. Les raisons qu'il faisait valoir en faveur des juifs pouvaient s'appliquer également aux clercs, qui n'appartenaient pas plus que les juifs à la juridiction municipale, et que les consuls ne pouvaient pas plus rendre tributaires de la ville. »

Deux ans après, ces mêmes juifs, auxquels le roi donnait sa protection, furent assaillis dans le Call par les chrétiens. Le fait ne nous est connu tout d'abord que par une note du *Livre vert mineur* [2], qui est aux archives communales de Perpignan. La voici : *IIII Kal. Augusti. hac die lune anno M.CCC.LXX°. fuit rumor contra judeos Perpiniani.* Et c'est tout. Le *Call* fut très probablement saccagé. Le procureur royal avait nommé des commissaires pour faire une enquête, mais ils ne dressèrent aucune écriture pour constater *les pertes subies par l'Aljama.* Les secrétaires s'en plaignirent vivement dans une requête présentée par « maître » Bonet Belshoms et Samuel Asday, deux d'entre eux. Ils déclarèrent qu'ils n'avaient « aucune juridiction » et aucune autorité pour prendre acte des pertes que la communauté avait éprouvées *en lo feyt del avalot* (émeute) *dels Juseus ;* qu'ils ignoraient ce que juif ou juive pouvait avoir perdu dans ledit *avalot* [3]. Nous n'avons point d'autres renseignements sur cet événement ; nous ne connaissons pas non plus les causes qui l'avaient amené.

Une nouvelle invasion du Call eut lieu en 1392, sous le règne du roi Jean Ier, qui avait succédé à Pierre IV sur le trône d'Aragon. Celle-ci fut, en quelque sorte, le dernier acte d'une sanglante

[1] Henry, *Histoire du Roussillon*, II, p. 208.

[2] F° 4, r°.

[3] Los secretaris dels juseus de la vila de Perpenya comparens per alscuns manamens ad als feyts per alcuns affermansa sots delegats del feyt del avalot dels jusens del dit loch de Perpenya... disen que cert es quels dits secretaris no han deguna jurediccio ni nul temps no husaren de juridiccio ni es acostumat que ad els sia comes cosa que toch jurediccio, y dir que els fassen en formassio es usar de jurediccio, e so que els no sabrien fer, car axo pertany a senyors davocats e escrivans crestians... *Item* disen que certs notaris e serts prohomens foren elegits per lo lochtenent de governador e per los senyors consols que presessen lo dit (*pour qu'ils prissent le dire*) de tots aquels qui pretendiheu aver perdut en lo dit avalot ni que lou avien perdut per que agen ho daquels, car los secretaris nultemps non feren escriptura... E dits secretaris no saben tot so que juseu o juseua aja perdut en lo dit avalot (B. 329).

tragédie dont le premier s'était joué dans le royaume de Castille vers le milieu de l'année 1391. La multitude avait pillé, saccagé les maisons et les boutiques de la juiverie de Séville et mis à mort les juifs qui avaient opposé quelque résistance. Cette nouvelle parvint à Majorque au mois de juillet. On raconta aussi que des chrétiens du royaume de Valence, *faciendo avalot contra judeos Valencie,* avaient bien massacré quatre-vingts juifs, à la suite de quoi ils avaient envahi le Call de cette ville et emporté les biens des juifs [1]. Ces faits étaient vrais. L'infant Martin fit faire d'ailleurs des poursuites rigoureuses à ce sujet. Malheureusement, elles n'arrêtèrent pas le courant d'intolérance qui, venant des États du roi de Castille, soufflait sur toutes les villes où il y avait des juifs. Le 2 août, le Call de Majorque fut pris et pillé. Trois chrétiens perdirent la vie dans la lutte. Elle fut payée par la mort de trois cents juifs [2]. Le 4, ce fut le tour du Call de Barcelone [3]. Le 13, soixante-dix-huit juifs étaient égorgés à Lérida [4]. A Tarragone, à Girone, il y eut aussi tuerie de juifs. Quelques jours après, les chrétiens de Perpignan envahissaient le Call du Puig [5].

Si je prends au pied de la lettre un document de 1394, le Call fut « détruit ». Il est dit, en effet, dans ce document que le *taulatge del masell* (boucherie) n'y rapporte plus que cinq livres au roi, *per* (à cause de) *la destructio del dit call* [6]. Nous savons, en tout cas, que les juifs se virent obligés d'abandonner leurs maisons et de se réfugier au château royal [7]. Je n'ai point, pour le moment, d'autres renseignements sur ce triste événement.

PIERRE VIDAL.

[1] Villanuevâ, *Viage literario a las iglesias de España*, t. XIX, p. 221.

[2] *Ibidem.*

[3] *Ibidem.*

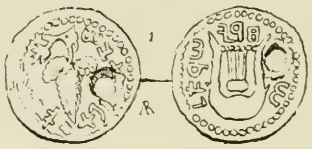
[4] *Ibidem*, t. XVI, p. 194.

[5] *Ibidem*, t. XVIII, p. 21. C'est le journal de Mascaro où il est dit : « La guerre sacrée contre les juifs eut lieu (1391)... Elle commença à Valence, puis elle se fit à Barcelone. On les poursuivit pendant cinq jours dans le *Call* en brûlant et massacrant tout ce qu'on put trouver. Le viguier général du roi G. de San Clement fit transférer au château neuf tous les juifs qu'il put sauver ; mais ils y furent assiégés à coups de flèches par le peuple, et plus encore par la faim et la soif. Le mardi 7 août ils s'engagèrent à recevoir le baptême, ce qu'ils firent pour la plupart, car d'autres, et surtout les femmes, préférèrent se laisser tuer ». Mascaro termine ainsi sa relation : « Ista autem destruccio judeorum incepit primitus in regno Castelle, in diversis civitatibus ante predictam destructionem. Post modum fuit continuata in civitate Valentina, Barchinona, Illerda, Terrachona, Gerunde ac *Perpeniano*... »

[6] Un document daté du 16 décembre 1392 parle d'une maison juive située en dehors du Call, laquelle *est dirupta a die qua judei deseruerunt Callum propter metum insulti* (*Manuel* de Bernard Fabre).

[7] Le 6 février 1392, les secrétaires et autres juifs de l'Aljama tiennent conseil *in aula castri regii vulgariter nominata la Sala Romana*. Le lendemain je vois encore des juifs délibérer *in patuo dicti castri*. (*Ibidem.*)

UNE MONNAIE HYBRIDE DES INSURRECTIONS JUIVES



J'ai fait reproduire, ci-dessus (fig. 1), d'après une empreinte électrotypique due à l'obligeance de M. Montague, vice-président de la Société numismatique de Londres, une pièce d'argent qui a figuré récemment à l'*Anglo-jewish Exhibition*, où j'ai eu occasion de l'examiner [1]. Elle fait partie de la riche collection du Révérend Churchill Babington. M. Madden l'a mentionnée, en passant, dans la dernière édition de son *Corpus* des monnaies juives [2], mais il n'a pas cru devoir en donner de gravure et il a exprimé des doutes sur son authenticité. Je me propose de montrer que non seulement ces doutes ne sont pas justifiés, mais encore que notre pièce, convenablement interprétée, peut servir à éclaircir dans une certaine mesure ce que M. Renan appelle « les énormes difficultés de la numismatique juive [3].»

Donnons, tout d'abord, une description complète de la pièce dans son état actuel :

AR 4. Poids : 2 gr. 785.

Droit : Triple grappe de raisins, vue de face ; le pédoncule porte une feuille. Légende circulaire, écrite de droite à gauche, en anciens caractères hébreux :

....תרש (trou) תלג . א....

[1] Le Catalogue enregistre cette pièce sous le n° 2570 ; en réalité, elle était exposée sous le n° 2573.

[2] F. Madden, *Coins of the Jews* (*Numismata orientalia*, 1881), p. 236 *ad fin.*

[3] Renan, *L'Eglise chrétienne*, p. 549.

Le tout dans un cercle perlé.

Revers : Lyre à trois cordes, vue de face. Légende disposée comme sur le droit :

ש (trou) חרישראל

Cercle perlé (le trou a probablement été pratiqué pour enfiler la médaille sur un collier).

En ce qui concerne l'authenticité de la médaille, je pourrais me contenter d'opposer à l'opinion de M. Madden celle de juges aussi expérimentés que MM. Babington et Montague ; mais les autorités valent peu de chose auprès des raisons : voyons donc les raisons qu'on peut alléguer de part et d'autre.

Rien dans l'aspect extérieur de notre pièce ne trahit la main d'un faussaire. La gravure est excellente. La fabrique, les dimensions sont celles des pièces d'argent bien connues qui portent les noms d'Eléazar et de Simon. Les types, parfaitement orthodoxes, se retrouvent également sur ces pièces. Le poids — en tenant compte de la matière enlevée par le trou — représente celui d'un denier romain de la fin du 1er siècle de l'ère chrétienne[1], et l'on sait que ce poids est celui des pièces susdites, qui sont d'ailleurs toutes, ou presque toutes, des deniers romains surfrappés. Enfin, les légendes sont écrites dans le caractère vulgairement appelé *samaritain*, qui figure exclusivement sur toutes les monnaies juives depuis les premiers Hasmonéens jusqu'à Barcochébas. Bref, n'était le texte de ces légendes, personne ne songerait à contester l'authenticité de la médaille : c'est donc ce texte qu'il faut examiner.

La restitution même de nos légendes n'offre guère de difficulté si on les rapproche de celles des monnaies analogues que je viens de rappeler. La légende du droit doit se compléter ainsi :

שנת א(ח)ת לג(אל)ת ישׂ(ראל

Shenat ahat ligullat Israel

« An 1er de la délivrance d'Israël »

et celle du revers :

ש" (ב"ל)חר(ות) ישראל

Shenat bet leherut Israel[2]

« An 2 de la liberté d'Israël. »

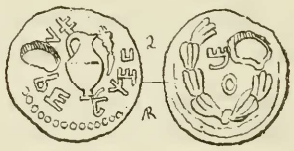
[1] Poids moyen du denier romain depuis Néron : 3 gr. 411. L'alliage de cuivre est de 5 à 10 0/0 sous Néron, de 15 0/0 sous Trajan.

[2] Les deux dernières lettres du mot לחרות sont souvent omises à dessein dans les médailles qui portent la date de l'an 2 ; voir Madden, *op. cit.*, p. 241 et suiv., nos 26, 27, 28, etc.

Ces lectures sont conformes à celles du Catalogue de l'*Anglo-jewish Exhibition* ; celles de M. Madden diffèrent pour la deuxième légende, qu'il lit ainsi : *Sh(enat) aleph* (= *ahat*) *teherut Israel ;* mais cette lecture est inadmissible par la raison que, dans *aucune* monnaie de la classe qui nous occupe, le numéral *ahat* n'est représenté par une simple lettre ; d'autre part, comme on peut s'en assurer facilement, il n'y a pas place pour plus d'un caractère entre le *shin* qui représente *shenat* et le commencement du mot *teher(ut)*. La leçon de MM. Babington et Montague est donc la bonne.

Une monnaie qui porte sur une de ses faces « An 1 de la délivrance » et sur l'autre « An 2 » est assurément chose singulière. Il ne viendra à l'idée de personne qu'on ait pu, de propos délibéré, lancer dans la circulation de pareilles pièces ; d'autre part, un faussaire qui inventerait un monstre de ce genre saurait bien mal son métier. Aussi notre médaille n'est-elle ni un faux, ni le spécimen d'une émission réelle ; elle est tout simplement une pièce *hybride,* résultant de l'association erronée des revers de deux coins différents, qui se sont trouvés réunis, par hasard, sous la main d'un ouvrier distrait.

Les monnaies hybrides — en anglais *mules* — ne sont pas un fait rare dans la numismatique, particulièrement dans la numismatique romaine, dite consulaire. Mais sans sortir du domaine de la numismatique juive, en voici un exemple remarquable, admis par M. Madden lui-même, et qui aurait dû le mettre sur la voie de l'exacte interprétation de notre médaille. C'est la pièce suivante (fig. 2) [1] :



Æ 4 אל(עז)ר הכוהן *Eleazar hakkohen.* Vase et palme.

R/ (ש)מע(ון) *Simon* dans une couronne de feuilles.

Cette médaille résulte, comme on l'a reconnu depuis longtemps,

[1] Cette figure, comme les suivantes, est empruntée à l'ouvrage cité de Madden, p. 201. L'original de la pièce est à Berlin et son authenticité est certifiée par MM. von Sallet, Friedlænder et de Vogué. On remarquera que la pièce est trouée comme celle de M. Babington : elle provient du collier d'une femme d'Alep. Je ne sais si la pièce de M. Babington a la même provenance.

de la combinaison des *droits* de deux coins différents, qui sont représentés par plusieurs exemplaires dans des collections. Voici ces coins que j'appellerai A et B, et que je place en regard l'un de l'autre pour faciliter le raisonnement.

A [1] (fig. 3)	B [2] (fig. 4)
Eleazar hakkohen. Vase et palme.	*Simon* dans une couronne.
℟ *Shenat ahat ligullat Israel.* Grappe.	℟ *Shenat bet leherut Israel.* Lyre.

AR 4.

Comparons maintenant les pièces A et B d'une part avec l'*hybride* de Berlin (fig. 2), d'autre part avec l'hybride Babington (fig. 1). On voit immédiatement que :

De même que 2 résulte de la combinaison des *droits* de A et B, ainsi 1 résulte de la combinaison des *revers* de A et B.

Comment ces deux erreurs, peut-être simultanées, se sont-elles produites ? Il suffit de supposer que l'ouvrier chargé de la fabrication avait sous la main les coins A (droit), A (revers), B (droit), B (revers). Au lieu de les accoupler dans l'ordre indiqué — ou d'écarter les coins A, probablement démonétisés —, il les brouilla et combina le 1er avec le 3e, le 2e avec le 4e. De là sont résultés nos deux hybrides, qui s'expliquent et se complètent mutuellement.

Je crois avoir établi l'authenticité de notre pièce ; reste à en faire voir l'intérêt scientifique.

S'il est un fait avéré en numismatique, c'est que l'existence de monnaies hybrides prouve la contemporanéité des coins qui ont servi à les fabriquer : c'est même grâce à cet indice qu'on a pu fixer la date de certains monétaires romains inconnus de l'histoire, mais dont le nom se trouve associé sur des monnaies à celui d'un collègue plus célèbre. Les hybrides Eléazar-Simon prouvent donc que ces deux personnages étaient contemporains, et l'on ne saurait s'arrêter au système de M. Madden qui rapporte les pièces

[1] Madden, p. 198, n° 1.
[2] Madden, p. 243, n° 34.

d'Eléazar à la première révolte, celles de Simon à la seconde, et, chose plus extraordinaire, les *hybrides* à la première : c'est comme si l'on faisait naître un fils avant son père [1] ! Ajoutons que les pièces d'argent de Simon ne font pas double emploi avec celles d'Eléazar. En effet, les deniers du premier chef ou n'ont pas de date, ou sont datés de l'an 2 : il n'en existe pas de l'an 1 [2] ; au contraire, les deniers d'Eléazar portent *tous* cette dernière date. Il s'est donc opéré une transmission de pouvoir à la fin de la première année de l'insurrection.

Maintenant, si Eléazar et Simon sont contemporains, faut-il les placer pendant la première révolte (sous Néron) ou pendant la seconde (sous Adrien) ? Je n'hésite pas à répondre, avec Saulcy et M. de Sallet : pendant la seconde. En effet, nous possédons des deniers de Simon, absolument identiques à ceux qui ont été décrits plus haut, mais refrappés sur des deniers romains qui portent les noms d'empereurs postérieurs à la première révolte (Vespasien, Trajan, etc.). Séparer ces deux groupes de pièces est une inspiration malheureuse de quelques numismatistes allemands qui ne soutient pas l'examen [3]. Il ne reste donc plus qu'à conclure que *tous* les deniers de Simon, surfrappés ou non (beaucoup de deniers « non surfrappés » ne sont, d'ailleurs, que des deniers où la surfrappe n'est pas apparente), et les pièces d'Eléazar appartiennent à la deuxième révolte, celle de Barcochébas.

Maintenant, quel était cet Eléazar ? quel était ce Simon ? ici commence le terrain des hypothèses où je ne veux pas m'engager. Simon est très probablement le nom propre de Barcochébas lui-même ; Eléazar pourrait être son oncle, l'agadiste Eléazar de Modéïn, que Barcochébas tua d'un coup de pied, comme suspect de trahison [4] : c'est possible, mais non certain, et je veux m'en tenir

[1] Voir Madden, *op. cit.*, p. 197, 198, 201 et 233.

[2] Il existe, il est vrai, des *pièces de cuivre* au nom de *Simon Nasi Israël*, datées de l'an 1 ; mais quand même on admettrait, comme j'incline à le faire, l'identité des deux Simon, le raisonnement du texte n'en serait pas infirmé : Simon a pu, pendant la première année, exercer une autorité inférieure et frapper à ce titre des pièces de bronze, mais non d'argent.

[3] C'est ce que reconnaît d'ailleurs M. Grætz daus la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, avril 1887 ; mais le système propre de M. Grætz repose, je regrette de devoir le dire, sur un tissu d'erreurs. Le portique qui figure sur les « sicles au loulab » est bien un temple et non un tabernacle (!) ; quant à nier l'authenticité de toutes les pièces surfrappées de cette classe (p. 161), de la plupart des deniers de Simon et des bronzes de la 4e année (p. 172), ce sont des assertions qui prouvent à la fois l'inexpérience numismatique du savant auteur et les entraînements de l'esprit de système.

[4] On peut conjecturer que les insurgés l'avaient d'abord placé à leur tête (comme grand-prêtre sans doute) parce qu'en sa qualité de natif de Modéin, il aurait rattaché sa généalogie aux Hasmonéens, originaires, comme on sait, de cette bourgade. Cf. Schürer, *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 1re éd., p. 357.

aux faits scientifiquement démontrés. Toutefois, je dois énoncer dès à présent ce qui me paraît être une conséquence inévitable de la date, désormais fixée, des deniers d'Eléazar et de Simon. Si ces pièces et d'autres qui s'y rattachent étroitement par les types, les légendes et la fabrique (bronzes d'Eléazar et de Simon, sicles au type du temple et de l'étoile) se placent sous la *seconde* révolte, on est conduit à l'alternative ou de refuser tout monnayage d'argent à la *première* révolte — la plus importante des deux — ou de lui assigner, avec Ewald, les sicles et demi-sicles aux types de la coupe et du lis (communément attribués à Simon Macchabée). C'est à cette seconde opinion que je n'hésite pas à me rallier, en me réservant de la démontrer plus longuement un jour.

Théodore Reinach.

LA MORT DE TITUS

I

Titus, après avoir profané le temple, insulte le Dieu des Juifs et le provoque au combat. Dieu lui répond que, pour le vaincre, il se servira de la plus petite de ses créatures. A peine, en effet, le conquérant est-il revenu à Rome, qu'une mouche lui entre dans le nez, gagne le cerveau, qu'elle dévore, et Titus meurt, vaincu par ce chétif instrument de la justice de Dieu. Telle est l'étrange façon dont les docteurs du Talmud racontent la fin de l'empereur romain qui avait détruit le temple. Cette légende a-t-elle quelque point d'appui dans l'histoire, ou n'est-elle qu'un pur jeu de l'imagination? On a voulu y voir un souvenir du passe-temps de Domitien, qui s'amusait à enfiler des mouches [1], une réminiscence littéraire du mythe de Tytius dévoré par un vautour [2], une interprétation anecdotique du nom de Vespasien, Vespa, en grec, signifiant guêpe. Autant d'hypothèses qui ne sont point faites pour emporter la conviction.

A mon avis, tant qu'on cherchera à ces contes pieux un fondement historique ou une origine littéraire, on suivra une fausse voie. De bonne heure, en effet, les empereurs romains qui sont intervenus dans les affaires de la Judée sont devenus des personnages fabuleux, traités à la façon des héros de l'antiquité, et destinés à servir de sujets d'édification. Au regard des créateurs de ces fictions naïves, un Titus était sur le même plan qu'un Alexandre : un type fameux dont le trait caractéristique servait à instruire les fidèles. Comme Alexandre était le modèle du conquérant cupide, ainsi Titus fut celui de l'ennemi de

[1] J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, page 363, note 1.

[2] J. Halévy, *Revue des Études juives*, t. VIII, p. 39.

Dieu, du destructeur du temple. Le rabbin qui, au IIe ou au IIIe siècle, composa cette fable pieuse connaissait-il les circonstances de la mort de Titus, la maladie qui l'emporta? Ce n'est pas sûr, ni même probable. Il lui suffit d'avoir ouï dire qu'il fut enlevé dans toute la force de l'âge, pour qu'il vît dans son trépas l'œuvre du Dieu vengeur[1]. Partant de cette donnée, il échafauda toute une fable entièrement due à sa fantaisie. S'il a fait intervenir la mouche dans cette fiction, c'est parce que cet insecte représente la plus petite créature et afin de prouver que Dieu, pour se venger, peut se servir de l'être le plus chétif. Qui ne voit qu'il a tout simplement refait, sur un mode religieux, la fable *du lion et du moucheron?* Non que je prétende que, connaissant cette fable, il l'ait transposée et fondue avec l'histoire de Titus, ce qui, d'ailleurs, ne serait pas si invraisemblable, puisque plusieurs fables grecques étaient déjà en ce temps répandues chez les Juifs; je veux dire qu'il l'a composée de toute pièce, à propos de la mort mystérieuse de l'empereur romain. Il y a un certain nombre de types de fictions qui se rencontrent dans les régions les plus diverses qui n'ont probablement jamais eu de communications entre elles, ce qui prouve seulement que l'imagination a ses cadres.

L'essentiel est ici de constater si l'auteur a bien marqué son intention et mis en relief la moralité qu'il voulait tirer de son récit. Les deux textes qui nous ont conservé cette légende ne laissent aucun doute à cet égard.

Nous les publions ici en entier, n'ayant point de goût pour les résumés, qui laissent toujours la porte ouverte à l'arbitraire et permettent de modifier ces contes suivant l'idée préconçue avec laquelle on les étudie[2]. Nous soulignons les passages rédigés en

[1] Chez les Chrétiens aussi, l'histoire était habillée de la sorte. Ne racontait-on pas que la mort de Néron était due à l'opération chirurgicale que pratiquèrent sur lui les médecins, trompés par la vue de son ventre enflé par ses vices contre nature? Cette étrange légende, qui rappelle de loin la nôtre, est rapportée par Jean de Nikiou, dignitaire de l'église jacobite d'Egypte (2e moitié du VIIe siècle), *Notices et extraits*, t. XXIV, p. 410.

[2] Ainsi, à lire M. Halévy, on croirait que l'histoire ne comporte que deux épisodes : « Titus folâtre avec une courtisane dans le Saint des Saints et voit son cerveau becqueté par une hirondelle » (?). Il est digne de remarque que tous les résumés hébreux que les Midraschim ont faits de cette légende passent sous silence l'action honteuse de l'empereur. Le premier trait se réduit au défi de Titus, *Pirké R. Eliézer*, XLIX, ou au percement du rideau sacré, *Vayikra Rabba*, XX; *Pesikta de R. Kahna*, p. 172 *a*; *Tanhuma*, éd. Buber, III, p. 61. Même omission chez les auteurs arabes. Ce sont précisément ces résumés qui expliquent comment l'auteur des *Abot de R. Nathan*, ch. I, a pu fondre notre histoire avec celle de Miriam fille de Bilga, *Tossefta* de Soucca, IV; *Soucca*, 56 *b*, et j. 55 *d*. — Cette rédaction, disons-le en passant, est bien défectueuse. Elle débute ainsi : « Que le pied orgueilleux ne vienne pas sur moi (Ps. XXXVI, 12). Ce verset s'applique à l'impie Titus, — que ses membres soient brisés (שנשחקו עצמותיו est une traduction fautive de

araméen et qui révèlent par là leur caractère d'interpolation, et mettons entre parenthèses les gloses rabbiniques qui interrompent le récit. On n'aura qu'à détacher ces gloses et ces additions pour reconstituer la version originale. Il semble bien que ce récit soit une *bereita*, car il est rédigé en hébreu. Comme tel, il peut être placé au IIe siècle ; en tous cas, il ne peut dépasser le IIIe, puisque les gloses qui y sont mêlées sont d'auteurs du IVe siècle et qu'une bereita même se réfère à cette légende.

Bereschit rabba, x.

Titus l'impie entra dans le Saint des Saints, l'épée nue à la main, et en transperça le voile du sanctuaire[1]. Il prit deux prostituées et eut commerce avec elles sur l'autel[2]. Son épée en sortit pleine de sang (les uns disent que ce sang provenait des aspersions des sacrifices, les autres, du sang du bouc du Kippour[3]). Il se répandit en blasphèmes, prit tous les vases du temple, et en fit une sorte de paquet[4]. Puis il fit entendre ses blasphèmes (disant : *Celui qui combat un roi en campagne et le vainc ne ressemble pas à celui qui lutte avec lui dans son propre palais et le défait*). Il s'embarqua dans un navire, mais, dès qu'il y fut, la tempête se mit à souffler. « On dirait, s'écria-t-il, que tout son pouvoir est dans l'eau, c'est par l'eau qu'il s'est vengé de la génération d'Enos, de celle du déluge, de Pharaon et de son armée. Pour moi, tout le temps que j'étais dans sa maison et dans son domaine, il n'a pu me tenir tête ; maintenant, il m'attaque, s'imaginant qu'il me tuera dans l'eau ! — Impie, répondit le Saint, béni soit-il, par ta vie, c'est de la plus chétive des créatures que je me servirai pour te punir. » Aussitôt Dieu fit un signe au prince de la mer, et la tempête cessa. Lorsque Titus arriva à Rome, tous les grands de la ville sortirent à sa rencontre en le couvrant de

שחוק טמויא) — qui montrait du doigt et frappait l'autel... » L'auteur n'a pas vu qu'il faut ici parler de pied, comme dans la Tossefta, sinon la citation du verset est sans objet. En outre, on ne comprend pas quel genre d'insolence figure le geste de Titus. Faut-il supposer que les mots גזרה בידו sont destinés à remplacer המירה ?

[1] Le texte dit : les deux voiles, mais c'est évidemment une faute, qu'explique la répétition du nombre « deux » qui vient ensuite. D'ailleurs, dans *Vayiqra rabba*, XXII, et *Qohélet rabba*, V, qui ont copié Bereschit rabba, le mot *deux* n'y est pas.

[2] *Vayiqra rabba* ajoute ici qu'il déroula le livre de la loi sous eux. C'est la fusion des deux versions.

[3] Il y a ici une transposition ; sûrement, cette dernière phrase se rapporte au premier acte de Titus. L'addition suivante, d'ailleurs, le prouve également, car elle fait allusion à une discussion talmudique qui roule sur le voile du sanctuaire. Voyez jer. *Yoma*, 42 *d* ; *Yoma*, 56 *a*.

[4] Littéralement : un panier, ce qui ne s'explique pas. *Vayiqra rabba* et *Qohélet rabba* ont encore ici une version plus complète : « Il réunit tous les vases du temple dans un panier. » Mais le texte du Talmud est meilleur.

louanges. Dès qu'il fut dans Rome même, il se rendit aux bains. Quand il en sortit, on lui présenta une coupe de vin ; alors vint une mouche, qui lui entra dans le nez. Cette bête lui dévora le cerveau, et s'engraissa à ce point qu'elle devint aussi grosse qu'un oiseau de deux livres. Il cria : « Fendez-moi le crâne, qu'on sache comment le Dieu des Juifs s'est vengé de moi. » On appela des médecins, qui lui ouvrirent le crâne et en sortirent la mouche, grosse comme un oiseau de deux livres. (Rabbi Elazar bar Yosé dit : *J'ai vu à Rome mettre d'un côté deux livres et de l'autre l'oiseau, et les deux plateaux se faisaient équilibre*). On prit cette mouche et on la plaça dans un vase. *A mesure qu'elle s'affaiblissait, Titus s'affaiblissait ; lorsqu'elle s'envola, l'âme de Titus s'envola aussi.*

Talmud de Babylone, Gittin, 56 *b*.

« Où est leur Dieu, le rocher auquel ils se confiaient ? » Ce verset a été dit par Titus l'impie, qui se répandit en blasphèmes contre Dieu. Que fit-il ? Il prit une prostituée par la main, entra avec elle dans le Saint des Saints, déroula un livre de la Loi et eut dessus commerce avec elle. Puis, il prit une épée et en perça le voile. Alors se produisit un miracle : il en jaillit du sang. Il crut avoir tué Dieu lui-même... Ensuite, il prit le voile, en fit une sorte de panier ; il y mit tous les vases du temple et les embarqua dans un vaisseau pour aller en tirer gloire. Alors la tempête manqua l'engloutir. « On dirait, s'écria-t-il, que leur Dieu n'a de pouvoir que dans l'eau ; Pharaon, il l'a englouti dans l'eau, Sisera également. Moi aussi, il veut me submerger. S'il est fort, qu'il vienne sur le continent et qu'il lutte avec moi ». Une voix se fit alors entendre : « Impie, fils d'impie, neveu de l'impie Esaü [1], j'ai dans ce monde une petite bête qui m'appartient : c'est la mouche. Monte sur le continent, et elle combattra avec toi. Il débarqua, la mouche entra dans son nez et lui dévora le cerveau pendant sept ans. *Un jour qu'il passait à la porte d'un forgeron, il entendit le bruit d'un marteau, et la mouche se tut : « Il y a donc un remède, s'écria-t-il. » Aussi, tous les jours, il faisait frapper devant lui par un forgeron. Aux païens il donnait quatre zouz ; aux Israélites, il disait de se contenter de voir leur ennemi en cet état. Au bout de trente jours, la mouche s'y était habituée.*

(Il est rapporté dans une *bereita* : Rabbi Pinhas ben Arouba dit [2] :

[1] Le *Tanhuma* (éd. Buber, IV, p. 99) lui fait dire : impie fils d'impie, neveu de l'impie Nemrod, ce qui semblerait faire croire que l'auteur de ce recueil connaissait la légende arabe dont nous parlons plus loin.

[2] C'est plutôt ce docteur que Rabbi Elazar bar Yosé qui a rapporté ce renseignement, car autrement on ne comprendrait pas comment ce nom, si rare dans le Talmud, se serait substitué à celui d'Elazar, qui revient si fréquemment. Le contraire s'explique très bien, Elazar étant connu pour être allé à Rome et avoir raconté un fait qui justement se rapporte au voile enlevé par Titus : « J'ai vu, dit-il, à Rome le voile et il était couvert de gouttes de sang » ; j. *Yoma*, 42 *d* ; *Meila*, 17 *b* ; *Yoma*, 57 *a*.

J'étais parmi les grands de Rome et, lorsqu'il mourut, on lui ouvrit le cerveau et on y trouva comme un passereau du poids de deux séla. Dans une autre bereita il est enseigné que la mouche était aussi grosse qu'un oiseau d'un an du poids de deux livres. *Abaï dit : Nous savons qu'elle avait une bouche d'airain et des ongles de fer. Au moment de mourir, il recommanda qu'on le brûlât et qu'on dispersât ses cendres dans un délai de sept jours, pour que le Dieu des Juifs ne pût le trouver et le citer en justice* [1].)

La moralité de cette légende s'en détache si nettement et a été si bien mise en lumière par l'auteur, que, malgré les altérations que le récit a reçues en passant dans les autres littératures, elle apparaît toujours avec la même force. Les Arabes l'ont si bien vue, qu'ils ont exagéré encore la faiblesse de l'insecte qui vient à bout du puissant monarque. Ils ont, en effet, admis le conte talmudique dans le cycle de leurs légendes bibliques ; mais, comme Titus ne leur disait rien, ils l'ont remplacé par Nemrod, dont le nom, d'après eux comme d'après le Talmud, signifie « le révolté ».

Nemrod dit : Je ne cesserai pas de faire la guerre contre Dieu. Dieu lui envoya un ange, qui lui dit : « N'agis pas ainsi..., tu as voulu monter au ciel pour faire la guerre à Dieu, tu as jeté dans les flammes un de ses prophètes..., Dieu ne t'a infligé aucun châtiment pour tous ces crimes, n'agis donc pas comme tu te le proposes, et crois à Abraham. Si tu n'obéis pas, Dieu te prendra et te fera périr par la plus faible de ses créatures ». Nemrod répondit : « Tu es certainement parent de ce magicien, et moi je ne reconnais sur la terre aucun autre roi que moi ; pour le ciel, je ne sais pas ce qui s'y passe. Or, s'il y a dans le ciel un roi plus puissant que moi, toi, Abraham et ses lieutenants, dites-lui qu'il amène son armée, et moi j'amènerai la mienne, afin que, s'il est le plus fort, il montre sa supériorité et, si c'est moi, que tu le voies de tes yeux... » Nemrod réunit autour de lui cent mille hommes armés. Alors il dit à l'ange : « Engage le Dieu du ciel à amener son armée, car j'ai réuni la mienne ». L'ange lui répondit : « Dieu n'a pas besoin d'employer une armée contre toi, mais il ordonnera à la plus faible de ses créatures de te détruire, toi et ton armée ». Dieu alors donna ses ordres au moucheron et une armée de moucherons tomba sur la tête et le visage de ces infidèles. Toutes les blessures qu'ils faisaient paraissaient incurables. Les moucherons étaient si nombreux qu'ils empêchaient les soldats de Nemrod de se voir, et les chevaux sautaient en l'air en renversant leurs cavaliers. L'armée de Nemrod fut entièrement dispersée, et Nemrod s'enfuit seul chez lui.

[1] Pareille idée se retrouve dans une anecdote d'Etienne de Bourbon, p. 368. Un usurier ordonne qu'à sa mort son corps soit donné en pâture aux serpents, pour que son âme ne soit pas dévorée dans l'avenir.

Lorsqu'il eut atteint sa maison, il pensa avoir échappé au sort qui le menaçait. Alors Dieu inspira à un moucheron des plus faibles, borgne et boiteux, de descendre dans les airs et de se poser sur les genoux de Nemrod. Celui-ci voulut le frapper, mais le moucheron, s'envola, lui entra dans le nez et monta jusqu'à son cerveau, qu'il commença à dévorer. Or, toutes les fois qu'on frappait sur la tête de Nemrod, le moucheron s'arrêtait et ce prince trouvait du repos. Il fallait lui donner continuellement des coups sur la tête, et il y avait toujours une personne chargée de ce soin. Il ordonna ensuite de faire un marteau de forgeron, et les princes, les chefs de l'armée et ses secrétaires les plus intimes prenaient ce marteau et lui frappaient tour à tour sur la tête. Plus les coups étaient forts, plus Nemrod était content. Il avait régné 1,000 ans lorsqu'il commença à éprouver ce tourment, et il vécut quatre cents ans avec ce moucheron (*Chroniques de Tabari*, trad. Zotenberg, t. I, p. 148-150).

Notre thèse peut donc tenir en une ligne : la légende de *Titus et le moucheron* n'est qu'une variante pieuse de la fable du *Lion et du moucheron*, composée, sinon adaptée, pour justifier les voies divines.

II

On a vu dans le récit de Tabari que Nemrod est puni pour avoir défié le Dieu d'Abraham. C'est qu'avant l'histoire de la mouche, l'auteur persan raconte, en résumé, ce qui suit : « Nemrod, confus de voir Abraham mettre à mal ses idoles et échapper par la protection de Dieu au feu du bûcher, prend la résolution d'aller frapper ce Dieu. Il fait construire une tour, puis se fait fabriquer une caisse carrée avec quatre piques aux quatre angles et quatre morceaux de chair au bout des piques ; ensuite, il fait atteler quatre vautours aux pieds de la caisse et monte, armé en guerre pour anéantir Dieu. Les vautours, voulant saisir la viande, enlèvent la caisse et la soutiennent dans les airs. A la troisième nuit, la terre disparaît de vue : ils sont près du ciel[1]. Nemrod lance une flèche, qui disparaît un moment et retombe rouge de sang. Alors Nemrod s'écrie : « J'ai tué le Dieu du ciel ». Dans une

[1] Ce n'est pas seulement dans la littérature musulmane qu'un personnage biblique prend la place d'Alexandre dans son ascension au ciel : chez les Russes, le Macédonien est évincé par Salomon, qui est aussi un roi orgueilleux. Voir Rambaud, *La Russie épique*, p. 398.

version d'Azizi rapportée par Ibn Ayas [1], la caisse tombe dans la mer et est rejetée à terre par les vagues. C'est alors que Nemrod provoque Dieu à un combat sur le continent.

M. J. Darmesteter, qui a consacré à cette histoire un article dans le *Journal asiatique* [2], a été très frappé de retrouver l'épisode de la flèche de Nemrod dans une chronique chinoise antérieure à l'ère vulgaire. L'empereur Wou-y, y est-il dit, croyant avoir à se plaindre des dieux, jura de se venger d'eux. « Il prenait son arc et décochait continuellement des flèches contre le ciel, et, pour faire croire que sa vengeance était entière, il faisait suspendre en l'air des vessies pleines de sang, qu'il avait soin de dérober à la vue du peuple, afin qu'on ne s'aperçût point d'où ce sang découlait. Il publiait ensuite que c'étaient là les marques de sa vengeance. »

Pour M. Darmesteter, cette anecdote chinoise est l'origine de la légende musulmane. Il ne reste plus donc qu'à trouver les intermédiaires entre le chroniqueur chinois et Tabari. Rien de plus facile. Nemrod est identifié par les Musulmans avec Kai-Kaous, lequel, d'après la légende, tenta aussi d'atteindre le ciel. Firdousi raconte même que, d'après une tradition, il aurait volé vers le ciel pour le combattre « avec l'arc et les flèches ». Or, la légende de Kai-Kaous est antérieure de beaucoup à l'Islam, puisqu'il y est fait allusion dans l'Avesta. « L'histoire de la propagation est des plus simples. Un Persan de l'époque sassanide entend raconter l'histoire d'un roi impie qui fait saigner le ciel en lançant des flèches contre lui : l'histoire a du succès et va se rattacher tout naturellement dans l'imagination populaire à l'histoire du roi qui a voulu monter au ciel, Kai-Kaous. Mais Kai-Kaous est Nemrod, puisque Nemrod, lui aussi, a voulu s'élever au ciel, voilà l'histoire qui entre dans le cercle musulman. »

L'histoire de cette légende est plus simple encore, à notre avis. Il n'est pas besoin de supposer un intermédiaire persan, qui n'existe pas ; pas besoin de vouloir que l'épisode de l'ascension de Kai-Kaous ait nécessairement comporté celui du tir des flèches. Comme la majorité, sinon la totalité, des légendes arabes qui se rapportent aux héros bibliques, celle de Nemrod est tout entière le décalque d'une version juive. Il suffit, en effet, de placer en face l'un de l'autre le texte de l'histoire de Titus et celui de Tabari pour voir que la légende de Nemrod est simplement la transposition de celle de Titus. Le scenario est le même d'un bout à l'autre

[1] Voir *Mélusine*, t. III, col. 199 et suiv.
[2] J. Darmesteter, *Journal asiatique*, 1885, t. V, p. 222.

et les traits caractéristiques ont été conservés. Nemrod s'écrie : « J'ai tué le Dieu d'Abraham », ou « le Dieu du ciel », comme Titus avait dit : « J'ai tué le Dieu des Juifs. »

On pourrait objecter, il est vrai, que l'auteur musulman a substitué à la scène du temple l'histoire de Nemrod tirant contre le ciel, parce qu'elle lui était connue d'ailleurs. Mais, pour cela, il faudrait que l'existence en fût sûrement constatée antérieurement à l'Islam, ce qui n'est pas; il faudrait, en outre, que la tradition juive ne fournît aucun trait ayant pu servir à la transformation de l'épisode du temple. Or, précisément c'est elle qui fait de Nemrod le constructeur de la tour, qui lui fait commander de bâtir cette tour « pour monter au ciel, parce que *Dieu n'a de force que dans l'eau*, d'y établir une idole portant un *glaire* pour faire la guerre devant elle » (Bereschit Rabba, 38; Targoum du pseudo-Jonathan, Genèse, XI, 4; Pirké de R. Eliézer, 24). Du moment où Nemrod prenait la place de Titus, il était naturel que le temple disparût, et, comme Nemrod était transporté près du ciel, que le voile du sanctuaire, derrière lequel Dieu habite, devînt le ciel, qui est aussi le voile derrière lequel réside la divinité. Que, d'autre part, l'épée fût changée en flèche, c'était nécessaire, car l'épée ne peut atteindre que ce qui est à portée, tandis que la flèche vole jusqu'à perte de vue.

Quant au fond de l'histoire de ces gouttes de sang, on peut dire qu'il repose sur une idée quasi universelle : c'est la même croyance qui a produit au moyen âge ces malheureuses légendes des hosties sanglantes.

ISRAEL LÉVI.

LE PROCÈS DE SAMUEL IBN TIBBON

MARSEILLE, 1255

Nous avons publié l'année dernière, d'après un manuscrit actuellement à la bibliothèque Bodléienne à Oxford, une petite étude intitulée : *Un procès dans la famille des Ibn Tibbon (Marseille, 1255-56)*, 2e édition, Paris, 1886, in-8° de 19 p.

Une analyse partielle du manuscrit, avec la reproduction de fragments des pièces de ce procès, avait été publiée antérieurement par M. Ad. Neubauer dans cette *Revue*, t. XII, p. 82 et suiv.

Enfin, M. H. Graetz a bien voulu consacrer à notre relation du procès un article intéressant publié dans sa *Monatsschrift*, n° de février 1887, p. 49 et suiv.

Nous n'étions pas en mesure, l'année dernière, de publier les actes du procès. Notre travail avait été fait uniquement d'après des notes prises autrefois par nous sur le manuscrit vendu depuis à la bibliothèque Bodléienne et que le propriétaire avait bien voulu mettre à notre disposition pour un ou deux jours, et nous n'étions pas autorisé à publier ces notes avant que le ms. fût dans une bibliothèque publique. Depuis cette époque, nous avons pu acquérir, pour la bibliothèque de l'*Alliance israélite universelle*, un manuscrit qui paraît contenir absolument les mêmes consultations que celui d'Oxford [1] et qui contient également les pièces de notre procès. Ce ms. est matériellement moins beau que celui d'Oxford, il est sur papier et d'une écriture hispano-française plus cursive que celle du ms. d'Oxford, mais le texte, sans être parfait, en est bon et par endroits au moins meilleur que celui du ms. d'Oxford [2]. Les fragments publiés par M. Neubauer s'y retrouvent tex-

[1] Nous rappelons que ce ms. porte pour titre : שו"ת מהרשב"א ורבנים אחרים זצ"ל.

[2] Voici, d'après notre ms., quelques corrections au texte publié par M. Neubauer

tuellement, même avec les fautes ou les petites lacunes d'un ou de deux mots (représentées par de petits blancs dans notre ms.).

L'intérêt que le public a montré pour cet épisode de l'histoire de la célèbre famille des Ibn Tibbon nous encourage à publier ici, d'après notre ms., les pièces complètes du procès. Nous les reproduisons dans une traduction française aussi fidèle que possible, ce procédé a, entre autres avantages, celui de nous permettre d'expliquer facilement, par de petites incidentes (nous les mettons toujours entre parenthèses) les parties obscures ou ambiguës du texte.

Résumons d'abord les faits aussi brièvement que possible.

Moïse Tibbon, le traducteur bien connu, avait un fils nommé Samuel, qui n'a laissé aucun travail scientifique, et qui joue un triste rôle dans notre procès. Moïse demeurait avec son fils à Marseille ; il avait, à Naples, une sœur nommée Bella, mariée à un homme instruit, le hakam R. Josef Cohen, qui était mort vers 1235 [1], laissant trois filles (n° 36) et un fils. En 1245 ou 1246, à ce qu'il semble (nos 4 et 9 *a*), Moïse se rendit à Naples, et il y fut question, entre lui et sa sœur Bella, de mariage entre son fils Samuel et une des filles de Bella, sûrement la dernière, appelée Bienvenue [2]. Au dire de Samuel, celle-ci avait, à cette époque, six ans (nos 4 et 9 *a*) ; elle prétendait, au contraire, qu'elle n'avait eu alors que trois ans (n° 21). Plus tard, vers 1252, trois ans et plus avant l'ouverture du procès (n° 12), Bella vint s'établir à Marseille avec sa fille Bienvenue, et en tisri 5015 (sept.-oct. 1254), Bienvenue épousa, à Marseille, Isaac bar Isaac bar Simson, probablement d'Aix (n° 32 *a*). Le mariage fut fait par procuration, Isaac n'y assistait pas, et à l'époque où s'ouvre notre procès, il semble qu'Isaac et Bienvenue ne vivaient pas encore ensemble (n° 6) ; même après ce mariage, Bienvenue est encore appelée *jeune fille* (נערה) et non *femme* (nos 5 et 34).

Alors surgit inopinément une difficulté singulière. Samuel, qui

(*Revue*, XII) : P. 82, dernière ligne, לשם non ושם ; P. 83, l. 1, ועדי non ועד ; l. 24, שוכרת non שוכבת ; P. 84, l. 5, הפוסכלו non הפוסכלו ; l. 9, ויליוא non וילוא ; l. 21, כי אם על non כי על ; l. 22, שלמיה non שלמה ; les deux noms sont, du reste, portés alternativement par la même personne ; avant-dernière ligne, נעשה non ועשה ; P 85, l. 10, תהיה non תהיו.

[1] Voir plus loin notre liste nominative. Les numéros qui vont suivre se rapportent aux paragraphes de la traduction du texte que nous donnons plus loin.

[2] Nous avons autrefois écrit Biongude, que nous avons pris pour *Bionjude*, et considéré comme égale à Bonnejuive (le nom de Bonjuif est fréquent). Le ms. écrit ordinairement ברונגודא, mais il a deux fois בינונגודא. Cela fait supposer qu'il faut lire *Benvengude* et *Bevengude*, c'est-à-dire Bienvenue.

s'était marié de son côté, avant l'arrivée de Bella à Marseille, prétendit tout à coup que Bienvenue était sa femme légitime et que son mariage avec Isaac devait être annulé. Voici comment il expliquait les choses.

Lorsque son père avait été à Naples, il l'avait réellement fiancé à Bienvenue, et après le retour de son père à Marseille, son père et lui avaient envoyé à Bienvenue les cadeaux (*sablonot*) qui sont le signe d'un mariage véritable (nos 9, 10, 11). Des *sablonot* à titre de mariage avaient aussi été envoyés par lui plus tard à Bienvenue, vers 1249, six ans avant l'époque du procès (n° 15 *a*). Il prétendait que ce mariage était un mariage valable et légal. Cependant, pour prévenir toute contestation, après que Bella fut venue à Marseille, il épousa une seconde fois Bienvenue, à ce qu'il prétendait, devant deux témoins et en remplissant les formalités prescrites par la *tora*. C'est ce second mariage qu'il appelle toujours, dans les actes du procès, le mariage suivant la *tora*. On avait dressé un acte attestant ce mariage, et signé par les témoins qui y avaient assisté, mais il l'avait perdu (n° 15 *b*). Enfin, par surcroît de précautions, il avait épousé Bienvenue une troisième fois, en tammuz 5014 (1254), et il produisait des témoins qui prétendaient avoir assisté à ce mariage. Il avouait, du reste, qu'il n'avait pas approché Bienvenue ולא יכשה מיכשה (n° 13 *c*).

A ces allégations, Bienvenue répondait qu'elles étaient de pure invention et qu'il n'y avait, dans tout cela, pas un mot de vrai. Les pourparlers entre Bella et le père de Samuel, à Naples, étaient de simples projets, auxquels il ne fut pas donné suite, puisque Samuel s'était marié de son côté, ce qui n'aurait pas eu lieu s'il avait été marié à Bienvenue (n° 21)[1]. Il n'y avait aucune preuve ni du premier ni du second mariage dont parlait Samuel, il jouait par trop de malheur, ses témoins étaient morts, ou en pays d'outremer, ou ne voulaient pas venir, ou il ne se rappelait pas leurs noms ; l'acte qu'il prétendait avoir eu était perdu ou lui avait été volé. Le troisième mariage n'était pas plus véritable, les témoins étaient de faux témoins, leur témoignage avait été acheté, ils s'étaient formellement rétractés, et, de plus, l'un d'eux était un mauvais sujet dont le témoignage n'avait aucune valeur légale. De plus, ajoutait Bienvenue, il était bien étonnant que personne n'eût jamais entendu parler de ces mariages de Samuel avec elle, les mariages ne restant pas secrets. Enfin, Samuel et son père Moïse avaient assisté à son mariage

[1] On ne voit pas comment Samuel concilie ses prétentions et sa conduite avec le *hérem* de R. Gersom, qui défend la polygamie.

avec Isaac fait à la synagogue de Marseille et au repas qui le suivit, Moïse avait même écrit le contrat (תנאים) et fait lui-même les pourparlers pour ce mariage, preuve évidente que Samuel n'avait jamais épousé Bienvenue.

Mais pourquoi alors ce procès et que voulait Samuel? Bienvenue avait eu un frère qui devait probablement hériter de toute la fortune de leurs parents, et cette fortune était considérable. Ce frère était mort récemment, peu de temps, sans doute, après le mariage de Bienvenue avec Isaac, et Bienvenue devenait, par suite, une riche héritière. Samuel voulait s'approprier la fortune de Bienvenue ou au moins en tirer parti ; voilà pourquoi il avait inventé ces trois mariages successifs avec la même personne et intenté ce procès.

Il était soutenu dans ses démarches par une sorte de parti ou d'association, qui semble avoir pris l'affaire en commandite, pour en partager les bénéfices avec Samuel, ou qui peut avoir agi simplement par haine contre Bella et contre le beau-père de Bienvenue, Issac bar Simson. Bella avait aussi son parti, que Samuel accuse de terroriser les témoins qui pouvaient parler en sa faveur. L'affaire avait éveillé beaucoup de convoitises, un grand nombre de personnes s'en occupaient et s'y mêlaient, par intérêt, par haine ou par amitié. On voit clairement, dans les actes du procès, les personnages qui prennent position pour l'un ou l'autre parti. Abba Mari b. Josef et Isaac b. Salomon, témoins du mariage de Bienvenue avec Isaac, interviennent pour réhabiliter un des témoins de Bella, qu'on voulait invalider ; Isaac b. Salomon, en outre, essaie d'invalider un des témoins de Samuel ; Mardochée b. Menahem assiste à la fois à l'envoi des *sablonot* à Bienvenue et au second mariage de Samuel ; Samuel b. Abraham, qui fait, par procuration, le mariage d'Isaac avec Bienvenue, invalide aussi un témoin de Samuel. Le sire Gigonet (n° 24), devant lequel ce témoin se rétracte, n'est assurément pas indifférent à l'issue du procès : il aura été gagné à la cause de Bienvenue. Le rôle principal, dans la direction des intérêts de Samuel, appartient à trois personnes : David b. Jacob, Juda b. Abraham et Simson b. Abraham ibn Slam, qui sont les ennemis déclarés de Bella et d'Isaac, et si on peut trouver une excuse à la conduite de Samuel, c'est celle d'avoir suivi docilement les conseils et les inspirations de ces trois personnages. Ils n'avaient même pas hésité à dresser, en qualité de juges, un acte de réception de témoignage contre Bienvenue et en l'absence de celle-ci, tout en sachant qu'en leur qualité d'ennemis de Bienvenue, ils ne pouvaient, en cette affaire, remplir les fonctions de juges. Après eux, il faut remarquer les

témoins Mardochée b. Jekutiel (témoin de Samuel) et Mardochée b. Méir (témoin de Bienvenue), dont les dépositions ont une si grande importance dans le procès et dont les agissements ne sont pas de la plus grande délicatesse.

C'est au plus tard vers le milieu de l'année 5015 (printemps 1255) que Samuel a dû commencer à réunir ou à créer les preuves de ses allégations. Bientôt après, le triumvirat dont nous avons parlé plus haut se constitua en tribunal pour recevoir le témoignage de Mardochée b. Jekutiel et d'une autre personne, attestant tous deux qu'ils avaient assisté comme témoins au troisième mariage de Samuel (n° 16). Déjà le vendredi 24 juin 1255 (lendemain du 17 tammuz 5015), Mardochée b. Jekutiel se rétracta (n° 24) devant le sire Gigonet. Les menées allèrent leur train, et enfin un tribunal de trois personnes fut nommé pour élucider et peut-être décider la question. C'est ce tribunal qui est appelé, dans les pièces, le *tribunal élu* (*tribunal des élus*, נבררים).

Les pièces de notre manuscrit, à partir du n° 9 jusqu'à la fin, sont les pièces dressées devant ce tribunal. Contrairement à ce que nous avons dit dans notre précédente étude, il est manifeste que ce tribunal a siégé, non pas à Montpellier, comme nous l'avions supposé, mais à Marseille [1], et que, par suite, Hillel de Vérone, qui est un des trois juges élus, a été à Marseille en 1255. Nous n'avons ni la décision finale de ce tribunal ni tous les actes qu'il fit dresser. Dans la séance du jeudi 23 tébet (23 décembre 1255), il renvoie à « mardi prochain », qui serait le 28 tébet, mais le procès-verbal de cette dernière séance n'est plus là et il n'est sans doute pas le seul qui manque. L'omission de ces pièces s'explique, à notre avis, de la façon suivante. Vers la fin de tébet, l'état de la question était assez avancé pour qu'il fût possible au tribunal de Marseille de consulter, sur les points de droit, les autorités rabbiniques de l'époque. Parmi les rabbins consultés — et il y en eut un certain nombre (n° 7) — se trouve R. Samuel b. Josef b. Salomon, c'est sa réponse qui est placée en tête de nos pièces ; les pièces que nous avons et qui suivent sont probablement une copie de celles qu'on lui envoya, vers la fin de tébet, pour qu'il pût faire sa consultation. Il ne demeurait pas à Marseille.

L'examen plus approfondi de nos pièces nous a aussi montré

[1] On en trouvera la preuve dans les n°s 1, 2, 11 *a* et 15 *a* (Isaac vient *ici*, évidemment à Marseille), 12 (B. vient *ici* à Marseille) ; 13 *b* (Samuel a épousé B. *ici*, c'est-à-dire à Marseille) ; 15 *b* (le mariage que j'ai fait *ici* à Marseille). Voir aussi 33 *d*, et 33 *b*, note.

que le beau-père de Bienvenue, Isaac b. Simson, demeurait à Aix (voir Isaac b. Simson dans notre liste nominative des personnes qui suit).

Quoique nous ne connaissions pas l'issue du procès, il nous paraît extrêmement probable qu'elle ne fut pas favorable à Samuel, la consultation de R. Samuel b. Josef donne raison, sur tous les points, à Bienvenue, et traite Samuel de misérable.

Il est toujours assez difficile de dire avec précision quelles étaient, au juste, les conclusions de Samuel. Dans notre précédente étude, nous avons supposé qu'il voulait faire condamner Bienvenue à lui demander une lettre de divorce pour qu'elle pût rester avec Isaac, et il n'aurait accordé cette lettre de divorce que contre espèces sonnantes. Sans le *hérem* de R. Gersom (nous ne savons pas au juste quel compte on en tenait à cette époque à Marseille), il aurait même pu soutenir que le mariage de Bienvenue avec Isaac étant nul, d'après ses allégations, Bienvenue était sa femme à lui Samuel. C'était le meilleur moyen de s'emparer de la fortune de Bienvenue, qu'on l'accusait de convoiter. Nous ne voulons pas entrer ici dans une discussion talmudique sur ce sujet, ni prétendre que ces conclusions de Samuel eussent été parfaitement conformes au droit canonique juif, mais la matière est sujette à controverse, et il est certain que les deux thèses dont nous venons de parler pouvaient parfaitement se plaider et se soutenir. Les personnes qui voudront s'en convaincre peuvent consulter : pour la première thèse (que Bienvenue doit prendre *gêt* de Samuel), *Gitlin* 89 *b*, מגרש ראשון ונושא שני ; *Tur ében ézer*, n° 17, fin, מותרת לשני אם מת ראשון או גרשה ; pour la seconde thèse (que Bienvenue peut et doit retourner auprès de Samuel), *Jebamot* 87 *b*, 88 *b*, 91 *a*, נשאת שלא ... האשה שהלך בעלה ברשות [ב"ד] מותרת לחזור לו ... דאנוסה היא ... דמאי הוה לה למיעבד מאנס אנסה ; *ibid.* 92 *a*, נתקדשה ואח"כ בא בעלה מותרת לחזור לו ; *ibid.* 33 *b* (cas qui a de l'analogie avec le nôtre), שנים שקדשו שתי נשים... והחליפו וג' ; *Tur ében ézer*, n° 17, l'opinion de R. Jeruham dans le comment. de Josef Caro (vers le commencement) ; *ibid*, fin, אם לא נשאת לשני אלא נתקדשה לבד ובא בעלה אינה צריכה גט מהשני ומותרת לחזור לראשון. On peut voir, en outre, les consultations de R. Salomon b. Adret, Ire partie, n°s 10, 568, 1164, 1189 et 1253. La consultation annexée à nos pièces, et qui insiste sur l'inutilité de donner *gêt* à Bienvenue pour qu'elle puisse rester avec Isaac, paraît montrer que Samuel voulait surtout se faire acheter un *gêt*. Ce fut aussi probablement l'objet des transactions qu'on essaya avec lui au début du procès (n°s 17 *d*, 18, 24 *a*).

La thèse soutenue par Bienvenue était bien simple : puisque

toutes les allégations de Samuel étaient de pure fantaisie, on n'avait qu'à ne pas en tenir compte. La consultation qui se trouve dans nos pièces répond aux objections qui nous ont été faites, au sujet de cette thèse, par M. Graetz.

Le nº 9 *b* de nos pièces montre aussi suffisamment que nous n'avons pas eu tort de regretter que Moïse, le père de Samuel, n'ait pas été appelé en témoignage, et que, malgré sa parenté avec les parties, on pouvait le consulter, sauf à voir ensuite quelle valeur légale on donnerait à son témoignage. Puisque le tribunal prévoit que Samuel ne pourra peut-être pas amener son père, on peut en conclure que nous avons bien fait de supposer, dans notre précédent travail, que Moïse Tibbon était à cette époque à Montpellier. Il avait peut-être quitté Marseille pour échapper au scandale de ce procès.

Dans tous les cas, on nous rendra cette justice que notre opinion sur Samuel est exactement celle du rabbin dont nous avons la consultation, et paraît être aussi celle des juges, qui traitent Samuel avec beaucoup de mépris. Si M. Graetz a cru que c'était par galanterie française que nous prenions partie contre Samuel en faveur de Bienvenue, la publication des documents montre que nous ne méritions pas ce compliment.

Il sera utile que nous donnions ici la liste nominative des personnes nommées dans les pièces, elle en facilitera grandement l'étude (les chiffres indiquent les numéros de notre traduction).

Abba Mari b. Jacob. Voit venir à Naples, lui et Méir Flaverdet, les cadeaux de Moïse Tibbon, 15 *a*; voir Méir Flaverdet.

Abba Mari b. Josef. Témoin du mariage par procuration d'Isaac, 32 *b c*; intervient pour la réhabilitation de Mardochée b. Méir, 28 *b*. Voir Isaac b. Salomon.

Abba b. Pesado. Invoqué comme témoin sur l'âge de B.[1], 35.

Abraham, fils du précédent. Est à Naples en 1239; témoigne sur l'âge de B., 36.

Abraham b. Gerson. Un des trois qui légalisent l'acte de réception de témoignage, 16 *e*; les deux autres sont Josef b. Abr. et Isaac b. Juda.

Abraham b. Isaac. Veut invalider Mardochée b. Jekutiel, témoin de Samuel, 24 *a b*.

Abraham b. Laveyre לוייר b. Jonatan, avocat de B., 17 *a*, 24 *b*. La lecture Laveyre est purement hypothétique.

R. Anatoli, parent de Samuel. Demeure à Naples; a vu apporter les cadeaux, 15 *a*, 33 *a*, 35.

[1] B. signifiera Bienvenue.

Bella, mère de Bienvenue, tante de Samuel, sœur de Moïse Tibbon, épouse de Jacob Cohen, belle-mère d'Isaac Cohen.

Bienvenue, fille de Bella, le principal personnage du procès, avec Samuel ; son frère, 21.

Dame Bottine, 28 *b*.

David b. Abraham. Samuel veut lui faire porter faux témoignage, 22 (voir Isaac b. Josef) ; a été à Naples en 5011, 34.

David b. Isaac. Témoin de la commission donnée à Marseille pour les cadeaux à porter à Bienvenue, 11 *b*, 15 *a*. Il y a des hommes qui étudient chez lui.

David b. Jacob, fils du nadib Salomon. Un des trois qui font la réception du témoignage du troisième mariage de Samuel à Marseille (avec Juda b. Abr. et Simson b. Abr. ibn Slam), 15 *d*, 16 *d e*, 23 *b* ; ces trois personnes sont les ennemis déclarés de Bienvenue et les amis et conseillers de Samuel, 17 *e* ; veut corrompre un témoin, 24 *a*.

David b. Juda. Invalide Mardochée b. Méir, témoin de Bienvenue, 27 *b*. Voir Salomon b. Netanel.

David b. Juda. Invalide Mardochée b. Jekutiel, témoin de Samuel, 37. Voir Samuel b. Abraham. Il est possible que ce personnage soit le même que le précédent et que le suivant.

David b. Juda b. Isaac, de Marseille. Prisonnier à Meyruel, 27 et 28.

David Legros, 27 *b*.

Don Esment de Villa. Fait prisonnier David b. Juda b. Isaac, 27 et 28.

Un français (juif du Nord) à Marseille, 15 *a*.

Le sire Gigonet. Prend des informations officieuses sur le procès, 24 *a*.

Hillel fils du hacid R. Samuel de Vérone. Un des trois juges du procès (avec Jacob b. Isaac et Moïse b. Menahem le *parusch*), 9 *a*.

Isaac Cohen. Gendre de Bella ; demeure à Naples, 11 *a*, 15 *a*.

Isaac b. Isaac b. Simson. Mari de Bienvenue ; demeure probablement à Aix ; 4, 17 *d*, 20, 21, 32.

Isaac b. Jekutiel. Possède une maison dans cette partie de la ville de Marseille qui appartient à l'évêque, 27 *b*.

Isaac b. Josef. Prétend que Samuel lui a fait faire faux témoignage, 39 (voir David b. Abrah.).

Isaac b. Juda. Voir Abraham b. Gerson.

Isaac b. Salomon (Salmie). Invalide Mardochée b. Jekutiel, témoin de Samuel, 25 *a b*, 29 *c* ; est (de passage ?) à Aix, 25 *a b* ; est témoin, avec Abba Mari b. Josef, du mariage par procuration d'Isaac avec Bienvenue, 32 *b c* ; intervient, avec le même Abba Mari, pour réhabiliter Mardochée b. Méir, témoin de Bienvenue, 28 *b*.

Isaac b. Simson. Père d'Isaac, beau-père de Bienvenue ; demeure sans doute à Aix, 25 *a b*, 28 *b*.

Jacob Cohen. Père de Bienvenue, 15 *d*, 25 *a*, 28 *a*, 32 *a*, 33 *a*, 34, 39.

Jacob b. Isaac. Un des trois juges du procès. Voir Hillel ; voir le nom suivant.

Jacob fils du nadib R. Isaac. On lui donne un acte à conserver, 30. Est peut-être le même que le précédent.

Jacob b. Josef et Jacob b. Samuel. Voient apporter à Naples les dons de Samuel, 11 *b*, 15 *a*.

Jacob b. Samuel. Voir le nom précédent.

Jonathan fils du hakam Avigdor. Bella loue un logement chez lui à Marseille, 16 *c*.

Josef b. Abraham. Voir Abraham b. Gerson.

Josef b. Samuel. Est avec Mardochée b. Jekutiel témoin du troisième mariage de Samuel, 13 *b*, 16 *b d*, 15 *c d*, 23 *a b*.

Juda b. Abraham. Voir David b. Jacob.

Laveyre. Voir Abraham Laveyre.

Mardochée b. Jekutiel. Voir Josef b. Samuel ; son invalidation comme témoin forme une des parties importantes du procès ; il se rétracte devant Gigonet et à Aix ; 13 *b*, 14, 15 *d*, 16 *c*, 22 *a*, 23 *a b*, 24 *a b*, 25 *a c*, 26 *a b*.

Mardochée b. Menahem. Voir David b. Isaac, 11 *b* ; témoin du second mariage de Samuel, 13 *b*

Méir פלא ברדש (Flaverdet ?). Voir Abba Mari b. Jacob.

Méir b. Menahem. Est d'Aix ; signe, avec Netanel b. Samuel, un acte de témoignage pour l'invalidation de Mardochée b. Méir, témoin de Bienvenue, 27 *b*, 28 *a*, 29 *a*.

Moïse fils de Menahem le *parusch*. Voir Hillel.

Moïse Tibbon, père de Samuel.

Netanel b. Samuel (et encore : fils du hakam R. Samuel). Est d'Aix. Voir Méir b. Menahem.

Samuel b. Abraham. Fait, par procuration, le mariage d'Isaac avec Bienvenue, 32. Est à Aix (y demeure ?), 25 *a b* ; invalide Mardochée b. Jekutiel, témoin de Samuel, 24 *b*, 37.

Samuel b. Josef fils du rab R. Salomon (et encore : Salamie). Auteur de la consultation qui est en tête de nos pièces ; ne demeure pas à Marseille, 1.

Samuel b. Moïse Tibbon. Auteur de notre procès ; prétendu mari de Bienvenue.

Salomon (Salamie) b. Isaac. Invalide, avec Semtob b. Isaac, Mardochée b. Méir, témoin de Bienvenue, 31.

Salomon (Salamie) b. Netanel. Invalide Mardochée b. Méir, témoin de Bienvenue, 27 *b c*.

Simson b. Abraham, médecin, 30, 39.

Simson b. Abraham ibn Slam. Voir David b. Jacob. Il n'est pas du tout impossible qu'il soit le même que le précédent.

Semaria b. Elie. Voit venir à Naples les cadeaux de Samuel pour Bienvenue, 15 *a*. Voir Anatoli.

Semtob b. Isaac. Voir Salomon b. Isaac.

Le vicomte de Marseille שלטרן, 27 *a*.

Nous donnons aussi, avant la traduction des documents, la liste les mots hébreux techniques qui s'y rencontrent le plus souvent, en les accompagnant des mots français ou en caractères français dont nous nous sommes constamment servi pour les traduire ou les transcrire :

אמתלא vraisemblance, probabilité. — ארוסה épouse ; אירוסין épousailles, mariage. — בית דין *bêt-din*, tribunal (c'est toujours un tribunal juif). — גדולה majeure ; גדלות majorité. — דאורייתא règle biblique, tirée de la Bible ; דרבנן règle rabbinique, d'institution rabbinique. — דרישה וחקירה examiner et scruter (les témoins). — הלכה règle. — חכם *hakam* (rabbin). — חרם *hérem* (excommunication). — טוען avocat ; טענות allégations, plaidoyer. — כשר valable (témoin valable). — נדיב *nadib* (homme notable). — נתבעת défenderesse. — סבלונות *sablonot* (cadeau de mariage ayant une signification légale). — פסול (témoin) impropre à témoigner, incapable de témoigner, invalidé, récusé ; פסל invalider, récuser. — קדש épouser, se marier ; קדושין *kidduschin*, mariage. — קטנה mineure ; קטנות minorité. — קנין *kinyan* (acquisition, formalité légale pour conclure un contrat). קנס *kenas* (amende). — רב *rab* (rabbin). — ריאלים royaux (monnaie). שבועה חמורה serment grave. — שדך fiancer ; שדוכין fiançailles ; c'est une traduction par à-peu-près. — שטר acte. — תורה *tora* (Bible).

Voici maintenant la traduction de nos pièces. Tous les numérotages, titres, sous-titres, résumés en tête des pièces, indication des séances en tête des pièces, ont été ajoutés par nous pour la facilité des recherches. Les folios de notre manuscrit sont indiqués en chiffres entre crochets. Pour les phrases et mots hébraïques intercalés dans notre traduction, il faut noter que nous avons mis entre parenthèses les mots hébreux traduits en français et destinés uniquement à illustrer la traduction française ; les mots ou passages hébreux qui ne sont pas entre parenthèses ne sont pas traduits en français.

ISIDORE LOEB.

CONSULTATION DE R. SAMUEL BAR JOSEF.

1. — [19 *b*]. Voici l'écrit (כתב) du grand hakam R. Samuel bar Josef fils du rab R. Salomon זצ"ל.

Nous soussigné, sommé (נזקקין) de nous prononcer au sujet de la femme B.[1] dont l'affaire a été débattue (אשר יצאו עסקין) ;

1. — CAR R. Samuel est venu et a dit qu'il l'avait épousée quand elle était encore mineure, avec l'assentiment de B., de la mère et des parents de B. (קרוביה), et ces *kidduschin* avaient grandi avec elle et elle n'avait pas protesté (גדלו בהדא ולא מיאנה). ITEM il dit qu'il l'avait épousée une seconde fois devant témoins, qu'un acte de ce mariage avait été dressé et signé, mais qu'il avait perdu cet acte (שטר), et il ne produit point de témoins ni pour le premier mariage ni pour le second, mais il allègue que beaucoup de personnes ont vu cet acte qu'il avait eu en mains et qu'il avait perdu. ITEM il allègue qu'il avait épousé B. une troisième fois devant témoins, lui disant, cette troisième fois : « Tu es déjà mon épouse (ארוסתי) depuis longtemps, sois encore mon épouse par ceci (lui remettant un objet de valeur, nécessaire pour que le mariage soit valable), et, pour attester ce dernier mariage, il produit un acte de réception [20 *a*] de témoignage (שטר קבלת עדות) devant un tribunal, comme il est écrit dans les (procès-verbaux des) allégations (כמו שכתיב בטענות) qui nous ont été soumis et qui sont signés du tribunal qui fut élu par les parties (שבררו להם) à Marseille.

2. — ET NOUS soussigné, nous avons examiné toutes les allégations et tous les témoins produits sur ce mariage et les témoins venus pour invalider un des témoins du mariage, nous avons reconnu et pesé toutes les allégations de R. S. et vu que toutes ces allégations sont de pure fantaisie et qu'un esprit de péché s'est emparé de lui, qu'il a jeté les yeux sur les biens de B. et qu'il a voulu s'emparer de sa fortune[2], et sur ce cas et des cas pareils nos rabbins ont dit : « D'où savons-nous que si l'on sait qu'il y a fraude dans un procès, on ne le décide pas (sans plus ample examen) en en laissant la responsabilité aux témoins[3] ? C'est qu'il est écrit : Tu t'éloigneras d'une chose mensongère. » Nos rabbins ont encore dit que dans un procès d'argent où il y a fraude, il faut examiner et scruter (les témoins), comme le *gaon*[4] l'a dit dans ses *halakhot*. Nos rabbins ont dit dans le traité de *Jebamot* : « Dans les questions conjugales, on ne doit pas examiner et scruter les témoins (pour s'assurer qu'ils ne mentent pas, mais on doit se borner à juger d'après leur témoignage, sans plus ample examen); R. Akiba dit : On doit les examiner et scruter » ; ואמרי' התם קמיפלגי בדר' חנינא וכו' עד כיון דאיכא כתובה למשקל כדינא ממונות דמיא כדאיתא התם. D'où il résulte qu'aussi

[1] B. signifiera toujours Bienvenue ; S. signifiera Samuel ; S. b. M., Samuel fils de Moïse.

[2] Voici le texte de ce passage : הכרנו והתבוננו על כל הטענות של ר' שמואל וראינו שטענותיו הבל הבלים ומדות פרוצים נגעו בו שנתן עיניו בנכסיה להיות תופס את דמיה.

[3] Texte : ויהא קולר תלוי בצואר עדים.

[4] C'est Isaac Alfassi.

bien que dans des procès d'argent il faut examiner et scruter les témoins, quand il y a fraude, il faut, dans des questions conjugales analogues, examiner et scruter les témoins, comme dans le cas actuel, où il y a fraude. Il est vrai que, suivant la règle, une femme ne peut se marier s'il y a simple rumeur (qu'elle est déjà mariée), mais quand il est prouvé qu'il y a sûrement fraude, il faut examiner et scruter, et il n'y a pas de différence entre la défense (de se marier) et les questions d'intérêt [1]. Du reste, même dans le cas de rumeur publique (קלא), si on peut attribuer cette rumeur à des ennemis (de la personne qu'elle concerne), elle est sans valeur. Si on prétend que, même quand il y a fraude, des témoins n'ont pas moins de valeur qu'un simple bruit, et on sait qu'un bruit est pris en considération, on répondra que, dans le cas dont s'agit, les témoins ne sont venus qu'après le mariage, et il est de règle qu'une rumeur qui se produit après le mariage (נשואין) n'est plus prise en considération, et les témoins qui ont attesté le mariage (de Samuel) n'ont pas plus d'autorité qu'une rumeur.

3. — ETANT DONC ÉTABLI qu'il faut examiner et scruter, lorsqu'il y a fraude, on peut dire que, dans le cas dont s'agit, le témoignage reçu devant le tribunal au sujet du dernier mariage (de Samuel) est sans valeur et ne peut pas servir à défendre à B. de se marier à un autre, car les témoins ont dit qu'ils ne savaient ni le jour ni le mois (où le prétendu mariage eut lieu), et il est de règle, dans l'examen des témoins, que si l'un d'eux dit : « Je ne sais pas », leur témoignage est nul. DE PLUS, ces témoins (qui prétendaient avoir assisté à ce troisième mariage) sont revenus sur le témoignage fait par eux devant le tribunal, et ont juré qu'ils n'avaient pas du tout vu ce mariage; or, un témoignage qui n'a pas été scruté est nul, les témoins qui l'ont fait peuvent le retirer, et ceux-ci (nos témoins) ont retiré leur témoignage avant d'avoir témoigné en dernier lieu devant le tribunal des élus (suit une petite discussion d'ordre théorique pour prouver qu'un témoignage peut être retiré et contredit par les témoins qui l'ont fait, si ce témoignage n'a pas été examiné et scruté par un tribunal, 12 lignes). [20 *b*] EN OUTRE, quand il y a fraude, comme dans le cas présent, où il y a sûrement fraude, comme on le verra plus loin, le tribunal n'aurait pas dû entendre ces témoins en l'absence de la partie adverse, אפי' באיסורא, et même ceux qui soutiennent que, si on a entendu les témoins en l'absence de la partie adverse, (le procédé est irrégulier, mais) le témoignage est néanmoins valable, ceux-là admettent aussi qu'en cas de fraude, ce témoignage est nul et les témoins qui l'ont fait peuvent le retirer, et on sait qu'un des témoins de notre mariage a retiré son témoignage. Et nous disons (c'est-à-dire il est admis) que si un tribunal

[1] Texte : ואע"ג דקי"ל דאשת איש מתסרא בקלא בעלמא בקדושין כי מוכחא מלתא דאיכא ודאי רמאות בעי' דרישה וחקירה ולא שאני לן בין איסורא לממונא.

se trompe dans la réception d'un témoignage, l'acte de réception est nul. BIEN PLUS, quand un tribunal se trompe sur un seul point, quand même tout le reste est régulier, tout ce qu'il a fait est nul et sans valeur (preuve tirée du Talmud, 6 lignes) ; or notre tribunal s'est trompé dans la réception du témoignage, en oubliant d'insérer la date de cette réception, et, puisqu'un témoin, quand une fois il a déposé, ne peut plus retirer son témoignage et le contredire, ce tribunal aurait dû (absolument) dater l'acte de la réception du témoignage, afin que, d'un côté, les témoins ne pussent plus renier ce témoignage, et que, d'autre part, il fût possible de constater s'ils n'avaient pas déjà fait antérieurement, devant d'autres, un témoignage contraire (preuve tirée du Talmud, 7 lignes). [21 *a*] IL EST VRAI qu'un témoignage non daté n'est pas nul, mais la règle est néanmoins que l'acte doit être daté. EN OUTRE, on peut dire qu'il n'y a pas lieu de tenir compte de ce témoignage fait devant le tribunal au sujet de ce mariage, parce que les témoins sont des ignorants qui ne savent même pas lire un seul chapitre (du Pentateuque ?), et la règle est qu'on n'accepte pas le témoignage [d'un ignorant], comme il est dit dans *Peçahim*. Et si tu objectes que nous suivons l'opinion du docteur qui dit que de nos jours on accepte le témoignage des ignorants, il faut noter que le gaon a dit là-dessus que s'il y a suspicion contre le témoin ignorant, son témoignage n'est pas accepté, et dans le cas dont s'agit (il y a suspicion, car) un des témoins a été invalidé pour avoir prêté à intérêt et volé, et le prêt à intérêt et le vol sont des motifs d'invalidation tirés de la Bible, et il ne faut pas que cette invalidation ait été publiquement proclamée auparavant (petite discussion talmudique sur ce point, 4 lignes). Des paroles du gaon il résulte qu'un ignorant qui est suspect ne peut être témoin, quand même il n'y a pas de témoignage formel contre lui, car le gaon dit que le passage précité de *Peçahim* s'applique à un témoin ignorant qui est suspect, et s'il y avait témoignage véritable que le témoin est suspect de soustraction ou vol, il serait inutile de dire que le passage s'applique à un témoin ignorant, un témoin qui ne serait pas ignorant serait également invalidé, dans ce cas. Le gaon a aussi écrit, dans ses Consultations, qu'un mariage fait devant des témoins que des lois rabbiniques seules ont invalidés (non des lois bibliques), n'est pas valable. DE PLUS, il est expliqué dans le livre du rab Barceloni, chapitre des témoins invalidés (הׅ׳ פסולי עדות), au nom de Rabbénu Haï et au nom de Mar Jehudaï gaon, que, lorsque les témoins ne sont invalidés que par une règle rabbinique, et non par règle du Pentateuque, le mariage qu'ils attestent est valable, si les deux (mariés) conviennent et qu'il est certain (הוברר) que le mariage a eu lieu, mais quand la femme conteste et dit qu'elle n'a pas été mariée, même quand les motifs d'invalidation contre les témoins sont seulement d'institution rabbinique, le mariage (attesté) n'est pas valable et la femme n'a pas besoin de lettre de divorce (pour se marier à un autre), et lors même

qu'un des deux témoins est valable et que l'autre est seulement invalidé par motif rabbinique, le mariage n'est pas tenu pour véritable. C'est ce qu'il (le Barceloni) a écrit formellement dans son livre des Juges, traité des témoins non invalidés (ס׳ הדיינים בהלכו׳ פסולי עדות), et on peut s'appuyer en toute confiance sur l'autorité de rabbenu Haï gaon et de Mar Jehudaï, soit dans un procès fraudé, soit dans un procès non fraudé.

4. — ON DEMANDERA où est la preuve que dans le cas présent il y a fraude? Sûrement, il y a fraude, on ne peut en douter, il y a certainement fraude, car cette jeune fille et sa mère sont filles de grands personnages (אצילים גדולים) et possèdent de grands biens; le plaignant (מיצר) aussi descend d'hommes illustres et savants (בן גדולים וחכמים), comment auraient-ils (l'une et l'autre) tenu si peu de compte de leur réputation en se mariant devant des hommes sans importance et des ignorants? [21 *b*] Et où trouvera-t-on une femme riche, destinée à hériter de grands biens, qui puisse se marier sans que sa famille ou celle de son mari n'en répandent le bruit, et celui-ci (Samuel) n'a ni parlé ni fait aucune réclamation au sujet de B. jusqu'à la mort du frère de celle-ci [1]. EN OUTRE, d'après les allégations du plaignant Samuel, B. est mariée avec lui depuis plus de dix ans, comme mineure et puis comme majeure, et comment est-il possible que (pendant ce long temps) aucune rumeur de ce mariage ne se soit produite jusqu'à la mort du frère de B., et que Samuel n'ait pas parlé de ce mariage? DE PLUS, comment le plaignant s'est-il tu au moment où R. Isaac a épousé Bienvenue et a fait le repas des épousailles (אירוסין) devant lui (Samuel) et devant R. Moïse son père, et où a-t-on jamais vu un homme laisser un autre épouser sa femme en sa présence ou dans la ville où il demeure, et garder le silence? DE PLUS, comment le public a-t-il ignoré les deux premières espèces de mariages (מיני קדושין) que Samuel aurait contractés, et comment le troisième mariage est-il resté ignoré et caché jusqu'au jour où est mort le frère de la jeune fille? EN OUTRE, comment se fait-il que la réception de témoignage faite devant le tribunal après le mariage et le repas d'épousailles (סעודת אירוסין) de R. Isaac ne soit pas devenue publique à l'époque où elle a été faite? Et comment, même après cette réception de témoignage, n'a-t-on rien su du tout dans le public? ITEM, sans la crainte des amendes prononcées par le tribunal des élus, on ne saurait pas encore maintenant comment les choses se seraient passées, on ne connaîtrait ni les noms des témoins ni des juges (qui ont reçu le témoignage), car ils ont agi en cachette, preuve évidente que les témoins sont mensongers. Cela ressemble au cas où il est dit : « Si tout mariage d'une jeune fille se sait, quand il vient des témoins (qui attestent qu'il y a eu un mariage dont personne ne sait rien), que faut-il décider? Et on répond : il faut les considérer comme faux témoins »; et sûrement,

[1] Au lieu de על מות אחיה lire עד מות אחיה.

dans le cas dont il s'agit, s'il était vrai que le mariage ait eu lieu, le bruit s'en serait répandu. Il est vrai qu'on dit qu'il y a des gens qui épousent en secret et n'en parlent pas même aux voisins, mais ils ne gardent ce silence que jusqu'au moment du mariage[1]; après le mariage, on le fait connaître et répandre dans le public, car il n'est pas possible qu'une jeune fille reste longtemps mariée sans que la chose devienne publique. DE PLUS, S. assure que beaucoup de personnes connaissaient ces deux espèces de mariage précédentes, mais que ces personnes étaient toutes mortes. EN OUTRE, il dit qu'il avait un acte attestant son mariage, qu'il avait perdu cet acte, mais que beaucoup de personnes l'avaient vu, mais il n'y a âme qui vive qui vienne en témoigner, et on trouve un cas analogue dans *Gittin*, כגון דאשכחיה ולא אמר ליה ולבתר כן אשכחיה ואמר ליה דאמרינן התם דאינו נאמן. EN RÉSUMÉ, puisqu'il y a sûrement fraude, et que, dans un procès fraudé, il faut examiner et scruter les témoins, le témoignage de nos témoins ne vaut pas plus qu'une rumeur, et la règle est qu'une rumeur qui se produit après le mariage (אירוסין), on ne s'en inquiète pas; or, nos témoins sont tous venus après le mariage (avec R. Isaac). D'ailleurs, à le bien considérer, quand il y a fraude et qu'on n'a pas examiné et scruté la chose, même une rumeur qui vient avant le mariage (אירוסין) est sans valeur.

5. — [22 *a*] DE PLUS, il y a une bonne raison pour permettre à cette jeune fille de se marier (à un autre que Samuel), car elle dit qu'elle est mineure, et il n'est pas prouvé qu'elle ne le soit pas, et nous devons la tenir pour telle (בחזקתה) jusqu'à ce qu'il soit prouvé par témoins qu'elle était majeure à l'époque où R. S. prétend qu'il l'a épousée. Et lors même qu'elle serait aujourd'hui majeure, puisqu'il s'est écoulé un grand temps (זמן גדול בשנים) depuis ce mariage (avec Samuel) jusqu'à ce jour, nous ne pouvons pas dire qu'étant majeure aujourd'hui, elle l'était aussi à l'époque de ce mariage, car son âge croît tous les jours, et comme elle doit être considérée mineure (חזקת קטנות) jusqu'à ce qu'il soit certain qu'elle est majeure, et que d'un autre côté son mariage (avec Isaac) est un fait accompli, on ne l'obligera pas de quitter son mari (Isaac). IL EST VRAI qu'elle a dit devant les tribunaux chrétiens (בערכאות), il y a plusieurs jours (ou il y a longtemps, זה כמה ימים), qu'elle est majeure, mais cela ne signifie rien, il arrive tous les jours que des orphelins mineurs jurent qu'ils ont vingt ans, afin que leurs paroles et plaintes soient écoutées devant ces tribunaux et qu'ils n'aient pas besoin de tuteur. C'est pourquoi l'aveu fait par B. devant le tribunal chrétien (בערכאותם), non devant le tribunal juif (*bét-din*), n'a aucune valeur, quoiqu'elle ait fait serment devant le tribunal chrétien, דהא קי"ל נודרין להרגין. D'AILLEURS, elle peut dire : Je croyais que j'étais majeure et plus tard je me suis convaincue que j'étais encore mineure. (Suit une petite explication théorique d'où il ressort qu'une

[1] Probablement par crainte des intrigues qui pourraient contrarier le mariage.

femme peut, à la rigueur, être crue quand elle dit qu'elle a la maturité physique des femmes majeures (שתי שערות, 9 lignes), mais elle n'est pas crue quand elle donne en chiffres le compte de ses années, car elle ne le connaît pas, et quand même elle dit qu'elle a l'âge des femmes majeures, elle peut retirer cette assertion et dire qu'elle le croyait, mais qu'elle s'est depuis convaincue du contraire, et par conséquent, son aveu (qu'elle est majeure) ne peut servir à l'empêcher de se marier, car les femmes, en général, n'étant pas admises à témoigner sur l'âge des personnes exprimé en années, une femme ne peut pas témoigner pour elle-même sur son âge exprimé en années, aussi longtemps qu'il y a doute si elle est majeure ou mineure. C'EST POURQUOI nous croyons que ce mariage (avec Isaac) est au-dessus de tout soupçon d'irrégularité (אין כאן בית מיחוש), et qu'il n'y a pas lieu de tenir compte des allégations de R. S. le plaignant, et B. n'a nullement besoin de lettre de divorce (גט), et si quelqu'un prétend qu'elle en a besoin, nous ne sommes pas de son avis.

6. — EN OUTRE, je dis que, lors même qu'elle aurait besoin de lettre de divorce, elle peut être la femme de R. Isaac (מותרת לר' יצחק), [22 *b*] si le plaignant lui donne lettre de divorce, et il n'y a pas lieu de dire qu'elle doit quitter l'un et l'autre mari (Samuel et Isaac), quoique R. Isaac ait seulement accompli la formalité du mariage, sans plus :

ולא שייך בהא לומר תצא מזה ומזה דנשאה ר' יצחק אע"ג דלא
בעל, דהא דאמרינן נשאת דעבדא איסורא קנסו רבנן, דוקא נשאת
ובעל, אבל בנשאה ולא בעל לא מיתסרה, כיון דלא עבדא איסורא
בהדיה. ולא אמרינן בהא הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה בכה"ג,
אלא היכא דאיכ' איסורי בהאי ביאה. ויש לנו קצת ראיה דבביאה
דאסורא לא אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, מדאמרינן
ביבמות קטנה שלא מיאנה ונעמדה ונשאת, רב אמר אינה צריכה
גט, ושמואל משום דבעל הראשון משהגדילה, ואין אדם עושה
בעילתו בעילת זנות, ולאו אדעתא דקידושין ראשונים בועל, אלא
לשם קדושין הוא בועל עכשו; ומדקתני אינה צריכה גט משני,
ולא קתני אסורה לראשון, ש"מ דלראשון מותרת, ולא אמרינן הן
הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה, ונבעלה לשני שנשאה והא אסורה
לראשון. ואע"ג דאיכא לדמות האי ראיה דנשאת קתני היינו קדושין
לחודייהו ולא נשואין ממש, אנן לאו אשינויי דחוקי נסמך,
דמדקתני נשאת, איכא למידק דאפילו בנשואין ובשלא בעל השני,
ואין צריכה הימנו גט ומותרת לראשון, ולא אמרינן הן הן עדי
יחוד הן הן עדי ביאה, הואיל ואיכא איסורא אבעילה. מיהו
בעובדא דשקלר' וטרי' עלה דעתנו מטה דאינה צריכה גט כל עיקר
מכל הטעמים שבארנו. ועוד אנו אומרים דאין לפקפק דהא דאמ' ר'
המנונא אשה שאמרה לפני בעלה נאמנת באמת אפי' לכתחלה
קאמר והכי מוכח פ' התקבל. ולא שני לו בין ארוסה לנשואה,
דאפילו באירוסין גרידי' אמרינן חזקה אין אשה מעיזה פנים בפני
בעלה, כדמוכח בהדיא בפ' המגרש. והאומ' דלית' בדרב המנונא, אין
בדבריו כלום, דודאי הלכתא כרב המנונא, והראב"ד שכתב דמלתא

דרב המנונא לא נאמרה להנשא לכתחלה, אין לסמוך עליו בזה וכבודו יהא מונח במקומו. מיהו יש מפקפקים ואומרים כיון דהיאך דביגל שאמר גרשתי את אשתי נאמן ואמרי' חוש לד' ואע"ג דאוכא מגו שיש בידו לגרש, כ"ש באשה שאמרה גרשתני דליכא מיגו שיש לנו לומר חוש לד' ולא תנשא לכתחלה, וכן כתב הר"ש, אפ"ה ביעובדא דאירי' כיון דנשאת אית לן למימר דלא ניחוש כלל. וילפי' דהא דאמרי' ביגל שאמר גרשתי נאמן ואמרי חוש לד', ביושבת תחתיו, דומיא דהך דבת בקתא דחזיא לכהונה, א"נ דהואיל דאמרי' בעלמא בא וראה כמה קשין גרושין, הלכך לא אלים האי מגו דיגלנא. ולא הוישנן למאי דקשיין הא [23 *a*] אוכא עדים בנאפול דיודעים שהיא גדולה, והך דאמרינן בפ' יש נוחלין אם הקלנו בשבויה נקל באשת איש והוישנן להששא. דהא עדים באודיית ואיכא עדים במדינת הים, לא קשיא, דהא דמס' קדושין דקדשה באבוא דכחלא בקלא דמקמי קדושין דמיא לגמרי, דהא ודאי נתקדשה אלא שלא היו יודעים או הוה בהאי שיתא דקדשא שוה פרוטה. ורבנן דמדרשא נמי מפרשי הך דמס' קדושין והא דבפ' יש נוחלין דנפקא הבי קלא בההוא חששא או שיש עדים כאן, וכאן בהך דפ' יש נוחלין שאומרים דבמדינת הים איכא עדים דאית ליה אחי וידעי, כהך דמס' קדושין. בההוא שיתא הוה שוה פרוטה, אבל ביעובדא דשקלי' וטרי' ביה, המגרש לא יצא כל עיקר אלא לאחר שנתקדשה קדושין גמורים, ולא עוד אלא לאחר זמן כירובדה שמת אחר הנערה. ועוד שאנו מתירין את הנערה נשום דר' המנונא בלבד ומשנמים רבים אנו באים להתירה בלא גט כמו שבארנו.

7. — R. SAMUEL allègue que beaucoup de personnes ont vu cet acte de mariage qu'il a perdu, et qu'il était signé de témoins, mais il n'y a pas à tenir compte de cette allégation, même si des témoins venaient attester qu'ils ont vu cet acte entre ses mains (suit un exposé théorique, 45 lignes, d'où il résulte qu'il faut d'abord prouver que ces signatures, si elles ont été vues, sont authentiques ; et, en outre, que fussent-elles authentiques, il faut encore, dans un cas suspect comme celui-ci, examiner et scruter la véracité de l'acte). Et il y a d'autres motifs encore donnés par de grands *hakhamim*, comptant parmi les hommes remarquables de notre époque (pour repousser les prétentions de Samuel), et je suis d'accord avec ces rabbins en ce qui concerne la formule de mariage prononcée par le plaignant [23 *b*] : « Tu es mon épouse (ארוסתי) depuis longtemps, sois-le encore par ceci ». Cela n'est point un mariage, car on ne peut pas faire mariage sur mariage (אין קדושין תופסין על קדושין), ce dernier mariage ne compte donc pas. DE PLUS, Samuel a rattaché ce dernier mariage au précédent, et puisque le précédent n'a aucune réalité, celui-ci ne signifie rien, puisqu'il s'appuie sur le précédent ; c'est un point sur lequel ces grands savants se sont étendus dans ce qu'ils ont écrit, et leur opinion paraîtra probable à toute personne disposée à reconnaître la vérité. JE N'AI PAS tiré d'argument de ce que B. dit que S. lui aurait donné lettre de divorce et qu'elle se serait mariée ensuite (avec Isaac), car il semble que son conseil lui a suggéré cela et lui a enseigné ce mensonge (דשננתא אגמרוה ושקר)

אלפוד), et aussi bien que le mariage allégué par le plaignant est mensonge, aussi bien l'allégation de B. qu'il y aurait eu divorce est mensonge, et j'ai trouvé dans *Torat cohanim* du Lévitique, section *Naço*, un cas semblable, d'où il résulte que, quand il y a apparence (רגלים), on n'accueille pas une allégation de ce genre. On y dit : R. Méir dit : « Si tout de suite un homme dit qu'il a agi exprès (מזיד), on le croit ; mais s'il ne le dit qu'après de longues discussions, on ne l'écoute pas. De même, dit R. Méir, si on dit à un homme qu'il est *nazir* et qu'il répond (tout de suite, non, mais) j'avais l'intention de faire le vœu de *nazir*, on le croit ; si, au contraire, il tergiverse toute la journée, etc., et dit seulement à la fin qu'il avait (uniquement) l'intention de faire le vœu, (mais qu'en réalité il ne l'a pas fait), on ne le croit pas. A le bien examiner, l'allégation produite maintenant par B., qu'elle a reçu divorce, ressemble à cette affaire de *nazir*. J'ai trouvé dans le ס' יחוס שאר בשר du rab Barceloni, à la fin des règles du divorce (הלכות גטין), une consultation du gaon R. Isaac Al-Fassi, dont voici le texte[1] :

בענין זה נשאלת אשה שפשעה בבעלה ונשארת ואח"כ בא בעלה ועירער ואמר לא גרשתיה והיא טענה לא קבל אבי נימך קדושין אלא קנין דברים בלבד היה בינו לבינך ואני לא נשאתי לך ובאו עדים שנשארת ותחתיו היתה וחזרה היא וטענה כבר גרשתני ונתת לי גט ואבד אין בדבריה כלום שהרי הוחזקה כפרנית שכבר אמרה לא היה בינינו אלא קנין דברים בלבד כמו שאמרה לא נתת לי גט דמי דכל האומרת לא נתקדשתי אינה נוטלת גט ועכשו שחזרה ואמרה גרשתני אינה נאמנת ומוציאין אותה מתחת בעלה ואין לה לא כתובה ולא פירות ולא בלאות ואין משגיחין על אמתלאה שנתנה שאם אתה אומר כך כל מי שהוא כפרן יתן אמתלאה לדבריו ויצא מידי כפרנות.

Et je sais que tous les hommes de valeur et maîtres en questions de vertu et de péché (בעלי עליה ומרי חטויא) diront que nos paroles sont fleur de farine pure et il (l'auteur de cet écrit) a bien décidé et a bien mérité avec les autres hommes éminents de l'époque. Samuel bar Josef bar Salmie (ויפה דן וזיכה עם יתר גדולי הדור שמואל בר יוסף בר שלמיה מכתם).

8. — J'ai aussi trouvé quelque chose de rab Haï Gaon, dans le livre du rab Barceloni, au sujet du mariage contracté [24*a*] par un homme dans une salle de festin (בבית המשתאות), où il s'était marié avec une jeune fille, et les témoins du mariage étaient impropres au témoignage par suite de parenté (avec un des mariés) et par simple règle rabbinique, et la jeune fille contestait le témoignage (disait qu'elle n'était pas mariée), et il (R. Haï) répondit que celui qui contracte mariage avec témoin impropre par règle rabbinique, quand même un des témoins est bon (כשר), du moment que la mariée contredit les témoins, le mariage est nul, comme je l'ai écrit plus haut, mais si la femme convient qu'il y a eu mariage, ce mariage

[1] Cette consultation paraît inédite.

compte (חוששין בקדושין), quand l'impropriété des témoins vient seulement d'une règle rabbinique.

ושלח להם בכורסאן זה כמה שנים הית מנהג לקדש בטבעת בבית המשתאות וכיוצא בו ורבו טענות וכפירות בקדושין ועמד ותקן להם מרנא ורבנא יהודה זקנינו שלא יקדשו אלא כסדר בבל בכתובה ותתומת עדים וברכת ארוסין וכל שאינו כסדר הזה תקן להם שאין חוששין בקדושין כדאמרינן כל המקדש אדעתא דרבנן קא מקדש ואפקעינהו רבנן קדושין מיניה. ואף אתם ראו לכם לתקן כזה ושתסתלק מביניכם מנהג כזה ע"כ. ולילי כי פסו חכמינו ונערבו גדולי הדור בעלי תורה אשר תורתם תורת אמת היתה וסלת נקיה, היה ראוי לתקן כזה לפי הדור אשר פורצים פרץ ותכס עליהם הארץ.

PROCÈS-VERBAUX DU TRIBUNAL DE MARSEILLE

I.

Premières allégations de Samuel.

9 à 14 : Récit sommaire de ses trois mariages successifs, les cadeaux envoyés à Bienvenue, l'acte perdu, l'arrivée de Bella à Marseille, etc.

9. — *a*) ALLÈGUE R. Samuel fils de R. Moïse : Quand la fille de R. Moïse Cohen était âgée d'environ 6 ans ou plus, elle fut fiancée (שדכתה) à lui R. S. par sa mère (Bella) et ses tuteurs, il y a 10 ans environ, par acte, et témoins, et *kinyan*, et *kenas*, et serment grave prêté par moi (Samuel) et par les tuteurs, avec toutes les sortes de confirmation (חזוק). Et son père, le hakam R. Moïse était là (à Naples) et reçut les engagements (תנאים) et les serments au nom de son fils ledit R. S., et R. Moïse prit des engagements semblables (עשה תנאים כמוהם). A la suite de ces fiançailles (שדוכין), ledit R. Moïse envoya à B. beaucoup de présents (מנות) au nom de sondit fils, à titre de *sablonot*, conformément à l'usage. Bon et certifié : JACOB FILS DE R. ISAAC ריש"ו עמה"ן, HILLEL FILS DU HACID R. SAMUEL DE VÉRONE זצ"ל; MOÏSE FILS DE R. MENAHEM הפרוש ע"ה [1].

b) NOUS TRIBUNAL de trois avons, d'un commun accord, ordonné à R. S. de produire l'acte de ses fiançailles, qu'il dit avoir été faites par son père pour lui. Nous avons ordonné aussi qu'il amène son père devant nous pour nous dire si ledit R. Samuel était consentant

[1] Sur ce nom de פרוש, voir Benjamin de Tudèle, édit. Asher, I (hébr.), p. 3, qui nomme un R. Ascher הפרוש, de Lunel, et explique ce que c'est qu'un פרוש : un homme détaché des choses de ce monde, qui étudie la Loi jour et nuit, jeûne et ne mange pas de viande.

(נתרצה) à ces fiançailles et à ces *sablonot* qu'il (R. Moïse) avait envoyées à B au nom de son fils, et s'il ne peut pas amener son père, qu'il produise des témoins sur le fait de ce consentement aux fiançailles faites par son père et aux *sablonot* envoyées, et qu'il indique immédiatement les noms de ses témoins, s'il en a ; et s'il n'en a pas, qu'il le déclare (immédiatement) devant nous. Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

c) [24 *b*] ITEM DIT R. S., en toute certitude (בבריא), que ladite B. son épouse (ארוסתו) connaissait les fiançailles par lesquelles sa mère et ses tuteurs la fiancèrent avec serment et *kenas* et *kinyan* ; elle savait aussi et avait vu qu'on lui avait apporté, en présence de témoins, des cadeaux d'étoffe (בגד) et autres choses à titre de *sablonot*, de la part de R. S., et de R. Moïse au nom de son fils R. S., et qu'elle fut consentante. Tout bon et certifié. Cette allégation fait partie de la première (précédente) et les deux n'en font qu'un. Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

d) ET NOUS tribunal lui avons dit de produire les témoins devant lesquels fut donnée la commission (שליחות) d'apporter ces *sablonot* qu'il lui avait envoyées à son nom (בשמה ; peut-être pour בשמו, en son nom, au nom de Samuel). Il répondit, avec serment, qu'il ne se rappelait pas s'il avait eu des témoins de cette commission. Nous lui avons demandé ensuite s'il avait des témoins devant lesquels B. avait reçu l'étoffe et les autres objets envoyés à titre de *sablonot* ; il répondit, avec serment, qu'il ne se rappelait pas. Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

10. — *a*) ITEM DIT R. S. que B. son épouse (ארוסתו) avait reçu devant témoins de l'argent et des *sablonot* et autres objets qui lui furent apportés, à titre de cadeaux de mariage (לשם קדושין), de Marseille à Naples, au nom dudit R. S., et qu'elle avait porté plusieurs années le vêtement qui lui fut fait de cette étoffe ; et qu'il y avait d'autres témoins pour certifier que ces cadeaux lui furent envoyés de Marseille, à titre de *kidduschin*, par ledit R. S. l'époux (ארוס) et par R. Moïse au nom de son fils, et les chiffons (בלאות) de ces étoffes (ou vêtements) existaient encore. Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

b) ITEM DIT R. S. que B., son épouse (ארוסתו), avait reçu devant témoins de l'argent et des *sablonot* d'étoffe et autres objets. Nous lui avons demandé s'il avait des témoins sur ce fait, et il a répondu que cet argument est comme le second argument et qu'il ne se rappelait pas s'il avait des témoins. Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

11. — *a*) ITEM DIT R. Samuel[1] : J'ai moi-même envoyé à R. Isaac, gendre de dame Bella, ma tante, des cadeaux et *sablonot* pour ma dite épouse (ארוסתי) B., et je lui ai donné commission d'être mon représentant à Naples par lettre de commission faite ici, par des

[1] Premier passage reproduit par M. Neubauer p. 82.

témoins valables, avec charge de remettre à madite épouse (ארוס) lesdites *sablonot* à titre de *kidduschin*, devant témoins valables. Quand Jacob vint ici, il me dit qu'il avait remis à madite épouse (ארוס) B. lesdites *sablonot* devant témoins valables et connus et ayant signé (l'acte de remise). et ceci me fut certifié avec vérité par d'autres personnes. Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, MOÏSE *etc.*, HILLEL *etc.*

b) ET NOUS TRIBUNAL lui avons demandé quels étaient les témoins de la lettre de commission dont il parlait et disait qu'elle avait été faite ici par témoins valables ; à quoi il répondit que ce furent R. David bar Isaac et [25 *a*] R. Mardochée bar Menahem qu'il avait nommés (ou auxquels il avait fait allusion) dans ses allégations (שהזכיר בטענותיו). Et les témoins devant lesquels ladite B. avait reçu les *sablonot* étaient (suivant Samuel) R. Jacob bar Samuel et R. Jacob bar Josef. Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE, *etc.*

12. — ITEM DIT R. Samuel : Parce que B. mon épouse (ארוס) et ma tante sa mère ne sont pas venues ici (à Marseille) dans le délai convenu avec monseigneur mon père, monseigneur mon père m'a forcé de prendre une autre femme en dehors de mon intention (הוץ מדעתי), mais je ne pouvais pas transgresser son ordre obligatoire. C'est pourquoi lorsque, il y a trois ans et plus, elle vint ici, elle vint dans ma maison, qui est la maison de monseigneur mon père R. Moïse, en vertu (בטענת) des fiançailles primitives et des *sablonot* précédentes, et je l'approchai (קרבתי אותה) et elle demeura dans ma maison, c'est-à-dire la maison de monseigneur mon père, environ trois mois, et souvent nous étions ensemble (ונתייחדים) moi et elle dans les étages et les appartements (בעליות ובחדרים), sans cesse, de jour et de nuit, tantôt devant témoins, tantôt sans témoins. Lorsqu'elle eut quitté ma maison, j'ai plusieurs fois mangé dans sa maison et couché dans sa maison, sans cesse, j'y étais comme un familier et habitué (והייתי תדיר ורגיל אצלה). Mon cœur était fier d'elle (גס בה), à cause des fiançailles et des *sablonot* que nous lui avions envoyées moi et monseigneur mon père à titre de *kidduschin*. Il est vrai qu'elle était encore mineure quand elle reçut les *sablonot*, mais elle grandit (a acquis sa majorité) après qu'elle est venue ici et qu'elle avait demeuré dans ma maison, et quand elle a grandi, ses *kidduschin* ont grandi avec elle, elle est donc mariée en vertu de ce mariage, qui est un mariage véritable. Tout bon et certifié. MOÏSE *etc.*, HILLEL *etc.*, JACOB *etc.*

13. — *a*) ITEM DIT R. Samuel : Afin d'écarter toute espèce de doute, et quoique j'eusse pu m'en rapporter à ce premier mariage, puisqu'elle avait atteint l'âge de la majorité et avait les signes connus (de puberté) יותר על החזקה, et n'avait pas protesté (fait מיאון), avant sa majorité, contre son mariage avec moi, et qu'étant devenue majeure, son mariage avait grandi avec elle ; NÉANMOINS j'ai voulu (par surcroît de précaution) l'épouser par mariage de la *tora* et je l'épousai ici devant des témoins valables et dignes de foi. En ce mariage par lequel je l'épousai j'ai aussi voulu accumuler les précautions et le confirmer, tout en sachant bien que des *kidduschin* faits une fois

suffisaient, mais pour qu'il ne pût y avoir ni discussion ni contestation sur aucun de ces mariages, ni au sujet des témoins, ni au sujet de la minorité (de B.), ni à aucun autre sujet, je l'ai épousée encore une fois devant d'autres témoins. De plus, quand je jouais avec elle, je lui donnais de beaux fruits et autres présents (מגדנות), en des époques différentes, לצורך ושלא לצורך וגם הייתי תמיד ותדיר ורגיל אצלה. Souvent nous étions ensemble dans les étages et les appartements, devant témoins et quelque fois sans témoins ; et aussi je mangeais, couchais et me tenais (*couchais*, la nuit ; *me tenais*, le jour) dans sa maison continuellement, les jours et les nuits. Une partie des témoins du mariage[1] ont signé [25 *b*] de leur main, pour attester leur présence, un acte de témoignage authentique, mais cet acte m'a été volé ou s'est perdu, je ne sais lequel des deux. Une autre partie des témoins du mariage ont porté témoignage devant eux (le *bêt-din*) en présence de témoins, et une partie[2] ne s'est occupée ni de signer ni de porter témoignage devant le tribunal, mais ils se sont récusés en disant: « Nous n'avons rien vu, et si nous avons vu et entendu, nous ne t'en donnerons pas témoignage actuellement, et si (pour avoir notre témoignage) tu nous imposes une contrainte quelconque, par la cour ou par serment ou *hérem*, sache, en vérité, que nous nierons tout et que nous dirons qu'il n'y a rien de vrai dans ton allégation, car nous craignons pour nos têtes et nos personnes, depuis que nous avons vu de nos yeux ce que tes adversaires ont fait à toi et à tes témoins et à ceux qui te soutiennent et à ton père, et nous savons ce qu'ils répandent d'or pour vous perdre (למסור אתכם) et pour vous atteindre dans vos personnes et vos biens ; qui pourrait résister à ces coups de force? Nous sommes convaincus que nous ne pécherons pas en refusant notre témoignage, à cause de ce danger que nous signalons, car la Bible dit: *Il vivra par là*, et non: *Il en mourra.* » Les témoins du mariage ne sont pas les seuls qui parlent ainsi, mais beaucoup de témoins dont le témoignage serait formel sur d'autres points se récusent et retiennent leur témoignage et s'abstiennent de parler actuellement, parce que c'est dangereux, si nous ne leur jurons pas, par serment grave, que nous cacherons et tairons leurs noms et ne les ferons connaître à âme qui vive ni par acte ni par parole concernant cette matière, à cause de ces rebelles et terroristes (האלמים והאונסים) grands et puissants. Bref, l'acte de témoignage des témoins du mariage signé par ces témoins, je ne sais comment il s'est perdu, mais beaucoup de gens l'ont vu en vérité. Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

b) ET NOUS, TRIBUNAL soussigné, nous avons examiné cette allégа-

[1] Ce passage, qui paraît obscur, devient très clair si, par les mots « une partie des témoins du mariage », on entend : une partie de tous les témoins que j'ai sur tous ces trois mariages, savoir, les témoins du second mariage. Quelques lignes plus loin, les mêmes mots désignent les témoins du troisième mariage.

[2] Une partie, c'est-à-dire les témoins qui avaient vu le prétendu acte du second mariage, ou quelques-uns de ceux qui avaient vu partir ou arriver les *sablonot*, etc.

tion dudit R. S. disant qu'il a voulu épouser B. suivant la *tora*[1], et qu'il l'a épousée ici (פה) devant des témoins valables et dignes de foi, et nous lui avons demandé quels étaient ces témoins, et il nous a répondu : l'un est R. Mardochée bar Menahem, je ne me rappelle pas qui était l'autre, un acte signé par eux a été fait[2], il m'a été volé ou je l'ai perdu. SUR CE QU'IL a dit qu'il l'a épousée une autre fois devant témoins valables, nous avons demandé quels étaient ces témoins, et il nous a répondu que c'était R. Mardochée bar Samuel [lire : bar Jekutiel] et R. Josef bar Samuel. Un acte de réception de leur témoignage a (en effet) été dressé devant un tribunal, il est entre nos mains, et c'est là ce qu'il veut dire quand il allègue que quelques-uns des témoins du mariage en ont porté verbalement témoignage devant le tribunal. Les mots « un acte a été dressé de leur signature, il m'a été volé ou je l'ai perdu », qui sont en surcharge entre les lignes, et tout le reste écrit ici, sont bons et certifiés : JACOB *etc.*, MOÏSE *etc.*, HILLEL *etc.*

c) ET NOUS TRIBUNAL soussigné avons interrogé ledit R. S. sur ce qu'il allègue qu'il se rencontrait avec B. dans les étages et les appartements, devant témoins et sans témoins, et lui avons demandé si, dans ces rencontres, il avait accompli jusqu'au bout l'acte du mariage, et il a répondu devant nous que non שלא בא עליה ולא עשה בה מעשה לעולם, [26 *a*] et c'est pourquoi nous l'avons dispensé d'amener les témoins de ces rencontres. Le mot לא entre les lignes, le mot לעולם sur la marge, et tout le reste qui est écrit dans cet acte, est bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

II.

Seconde série des allégations de Samuel.

I. 14–15 *a*. Cadeaux envoyés à B. il y a six ans. — 15 *b*. Le second mariage à Marseille. — 15 *c*. Plaintes contre le tribunal. — 15 *d*. Arrêt du tribunal (qu'il fournisse des preuves). *La séance est antérieure de quelques jours au 15 kislev.*

II. *Séance du 15 kislev* (dimanche 14 nov. 1255). — 16. Acte de réception du témoignage de Mardochée b. Jekutiel (M. b. J.) et d'un autre témoin sur le troisième mariage.

14. — VOICI les allégations de R. S. b. M. Tibbon, dans leur ordre, la première en premier lieu, la dernière en dernier lieu, et le mariage qu'il a fait avec B. devant R. Mardochée bar Jekutiel et R. Josef bar Samuel est le dernier de ses mariages, c'est ce qu'il a dit lui-même de vive voix et ce dont convient aussi l'avocat qui parle pour lui. Nous avons signé pour certifier la vérité. Tout bon certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

15. — *a*) IL EST ÉCRIT, dans mes allégations (c'est-à-dire dans les

[1] C'est son second mariage.

[2] C'est le seul sens probable des mots ומחתימתם נעשה שטר.

procès-verbaux antérieurs), que j'avais chargé R. Isaac Cohen, gendre de dame Bella, à Naples, d'être mon représentant pour donner en mon nom, à titre de *kidduschin*, les *sablonot* que je lui avais envoyées (à Isaac) pour les donner en mon nom. Les témoins de cette commission sont R. David bar Isaac et R. Mardochée bar Menahem, qui étudiait dans sa maison (celle de David) et un français qui y logeait avec eux, et il y a de cela plus de six ans. Après un certain temps, R. Isaac Cohen vint ici et nous raconta qu'il avait exécuté ma commission et avait donné les *sablonot* à B. et qu'elle les avait reçues à titre de *kidduschin* véritables, en mon nom, de la main de R. Isaac Cohen, en présence de mon parent le hakam R. Anatoli, et devant le hakam R. Schemaria bar Elie, et devant R. Jacob bar Josef et R. Jacob bar Samuel, qui se trouvaient là pour cela et pour autre chose de ce genre. Peut-être trouvera-t-on leur acte de témoignage écrit et signé de leur propre main, ou peut-être trouvera-t-on des témoins qui auront vu cet acte signé de leur main. Les *sablonot* aussi que monseigneur mon père a envoyées à B. en mon nom et par ma volonté, et avec mon plein consentement du commencement à la fin, il en a donné commission devant témoins, quoique ce ne fût pas nécessaire, et l'homme à ce commis les a remis là-bas, à Naples, aux mains de la jeune fille mon épouse (ארוסתו) B., en présence de R. Abba Mari fils de R. Jacob et de R. Méir פלא ברדיט et de beaucoup de gens de la ville de Naples dont je ne connais pas le nom.

b) IL EST ÉCRIT [1] dans mes allégations que quelques-uns des témoins du mariage l'ont attesté en un acte signé de leur main : ce sont là les témoins du mariage que j'ai fait ici, à Marseille, d'après la *tora* [2], mais je ne me rappelle pas les noms de ces témoins et je ne suis pas très bien sûr de l'époque exacte (de ce mariage ?), et cet acte, je le dis en toute sincérité, je l'ai perdu, je ne sais pas comment ni dans quelles mains il se trouve, mais sachez, en vérité, qu'il y a, dans la ville et hors la ville, beaucoup de personnes qui ont vu cet acte signé de la main de ces témoins, qui étaient valables et dignes de foi, [26 *b*] je ne puis les forcer, ni par contrainte ni par persuasion, à venir devant le tribunal pour porter témoignage de ce qu'ils ont vu écrit et signé par ces témoins, et si vous (tribunal) pouvez, par *hérem*, les forcer à parler, faites-le. Tout bon et certifié.

c) ET SUR CE QUE vous êtes convenus vous deux [3] (שהוכם) de me faire clore (לחתום) en un jour toutes mes allégations en matière de mariage (en une matière si difficile et qui demanderait plus de temps), je dis que vous n'en avez pas le droit, pas plus que de pro-

[1] Second passage reproduit par M. Neub., p. 82-83.

[2] Le second mariage.

[3] Il y a trois juges, Samuel a probablement à se plaindre surtout de deux d'entre eux.

noncer les amendes dont vous me frappez (dans le cas où il ne se soumettrait pas à cette décision), mais, par respect pour vous, je vais cependant dire tout ce que je puis dire aujourd'hui (en ce seul jour) sur ce que je me rappelle concernant le mariage et les cadeaux. Je vous rapporterai aussi le récit des témoins concernant les *sab.onot* et le mariage. Je dirai ce que je me rappelle, donnant le certain pour certain, le douteux pour douteux, le *oui* pour *oui*, le *non* pour *non*, et mon *oui* sera vrai et mon *non* sera vrai. D'après moi, vous êtes forcés de me dire[1] (לית לך) pourquoi vous m'avez condamné à clore mon plaidoyer, car c'est une question où, même au bout de nombreuses années, je pourrai en appeler du jugement en cette matière, avec des arguments ou des preuves nouvelles, si j'en trouve, même si le jugement était rendu par le tribunal de Moïse[2], et même si (maintenant) je vous disais mille fois que je n'ai ni témoins ni preuve. Pourquoi donc me conjurez-vous en pure perte (d'amener des témoins), surtout en cette question où tout le monde sait et voit (agir mes adversaires) les terroristes, et pourquoi chaque décision que vous prenez à mon sujet est-elle accompagnée, sur chaque point, d'une clause d'amende ? Tout bon et certifié : JACOB *etc.*, HILLEL *etc.*, MOÏSE *etc.*

d) ET NOUS TRIBUNAL avons, d'un commun accord, ordonné à R. S. b. M. Tibbon de nous apporter l'acte du tribunal qu'il a sur la réception (devant ce tribunal) du témoignage du mariage en lequel il dit avoir épousé B., fille de R. Jacob Cohen, devant R. Mardochée bar Jekutiel et R. Josef bar Samuel, et le tribunal (devant lequel cet acte fut dressé) était composé de R. Simson bar Abraham et de R. David bar Jacob fils du Nadib R. Salomon[3]; et lui avons ordonné d'apporter cet acte d'ici jusqu'à dimanche prochain qui est le 13 kislev.

16. — *a*) Au jour dit, il vint devant nous (le tribunal) et apporta ledit acte, en voici la teneur :

b) « NOUS TRIBUNAL soussigné[4] avons été sommés par R. Samuel bar Moïse Tibbon de recevoir le témoignage suivant de la part des témoins suivants qu'il a amenés devant nous, en tout ce qu'ils témoigneront et diront mot pour mot ; Et avons reçu leur rapport, chacun parlant en l'absence des autres, selon le droit et la règle, en tout ce qu'ils ont dit, sans addition ni retranchement (de notre part). Et nous les connaissons pour témoins valables, auxquels nous ne connaissons aucune incapacité testimoniale. Voici donc le témoignage qu'ils ont fait devant nous.

c) » R. MARDOCHÉE b. Jekutiel a dit, en témoignage authentique, qu'étant une fois entré dans la maison de dame Bella, fille du hakam R. Samuel Tibbon, il y avait trouvé R. Samuel fils de son frère (frère

[1] Il manque probablement un mot.
[2] Inutile d'avertir qu'il s'agit ici du Moïse de la Bible.
[3] Il manque le nom de Juda bar Abraham, comme il est facile de s'en convaincre par la suite.
[4] Troisième passage reproduit par M. Neub., p. 84.

de Bella) R. Moïse Tibbon, qui y était seul avec B., fille de dame Bella, et lui parlait des fiançailles antérieures et des dons et présents (מנות ומגדנות) que lui et son père lui avaient envoyés (à B.) à titre de *sablonot*, quand elle était encore à Naples, [27 *a*] par l'intermédiaire de plusieurs personnes, et il l'appelait son « épouse ». Et tout en lui disant ces choses en ma présence et en celle de R. Josef bar Samuel, qui était là avec moi, il sortit de sa poche une fleur en oripeau [1] et la donna à ladite B., devant nous, à titre de *kidduschin*, et lui dit : « Tu es depuis longtemps mon épouse (ארוסתי), sois encore mon épouse (ארוס) par cet objet. » Et il lui dit aussi en provençal : Sois par ceci mon « épouse ». Après que ce témoin eut parlé, nous l'interrogeâmes : Dans quelle maison était-ce ? Réponse : Dans la maison que dame Bella avait louée de R. Jonathan fils de hakam R. Avigdor. — Quels jour, mois, année ? Réponse : il ne savait ni se rappelait la date mensuelle, mais il savait que c'était en tammuz de l'an 5014.

d) « APRÈS QUE ce témoin fut sorti, on fit entrer R. Josef bar Samuel, et il témoigna devant nous parlant de lui-même (מפיו, sans que les juges intervinssent pour l'interroger), conformément à tout ce qu'avait dit le témoin précédent, sans addition ni retranchement, sur les faits, le lieu et l'époque, seulement il ne se rappelait pas le jour. Et après avoir reçu ce témoignage de leur bouche, selon la règle, nous avons écrit et signé selon tout ce que nous avons entendu de leur bouche, lettre par lettre, mot pour mot, et nous avons donné (l'acte) audit R. Samuel bar Moïse Tibbon pour lui servir de preuve. SIMSON BAR ABRAHAM IBN סלאם מכמ"ש, JUDA BAR ABRAHAM ז"ל, DAVID BAR JACOB FILS DU NADIB R. SALOMON נב"ת. »

e) ET VOICI la légalisation (קיום) de cet acte (elle est en araméen) : « Nous juges soussignés siégeant tous trois ensemble, avons vu cet acte dressé par les juges R. Simson bar Abraham ibn Slam מכמ"ש et R. Juda bar Abraham ז"ל et R. David bar Jacob fils du *nadiv* R. Salomon נב"ת ; et sont venus devant nous R. Simson bar Abraham et R. Juda bar Abraham lesdits juges, et ont chacun porté témoignage de leur signature qu'elle est authentique ; et est venu un passant de la rue et a témoigné que la signature du juge David bar Jacob était authentique, et lesdits juges Simson bar Abraham et Juda bar Abraham ont chacun également certifié l'authenticité de la signature du juge David bar Jacob. En conséquence, nous avons certifié et légalisé l'acte comme il convient, et il est certifié et légalisé. JOSEF BAR ABRAHAM כה"י, ISAAC BAR JUDA רי"ת, ARAHAM BAR GERSOM. »

[1] C'est-à-dire en cuivre doré.

III

Allégations de Bienvenue.

17. — *ab*. Incompétence des juges; *c*. Témoignage en l'absence d'une des parties; *d*. Juges ennemis de B.; *efg*. Défauts de forme; *h*. Témoins à invalider. — 18, 19, 20. Témoins corrompus.

17. — *a*) VOICI les réponses de B. la défenderesse, faites par R. Abraham bar Laveyre, son avocat (טוריך) :

b) D'ABORD, JE DIS devant vous, juges, qu'il n'y a pas lieu de tenir compte et de se préoccuper et de faire état de cet acte de réception de témoignage produit devant vous par R. S. b. M. Tibbon, et cela pour plusieurs raisons. PREMIÈREMENT, il n'a pas été fait par des juges experts et instruits et connaissant les règles et procédés de témoignage et l'art d'examiner la bonne foi des témoins et de les embarrasser, comme l'a écrit le grand *rab* R. Isaac le grand, fils d'Abba Mari, dans son livre[1] [27 *b*] (suit un passage d'ordre purement théorique sur l'audition des témoins, 9 lignes). Ces juges qui ont reçu ce témoignage n'ont jamais sérieusement appris le Talmud (לא גמרו שמיעתא מעולם), cela se voit à leurs paroles, à leurs actions et à leur rédaction, et ils sont connus pour n'être ni experts ni instruits pour la réception des témoignages et pour examiner les témoins et les embarrasser, et pour multiplier les questions qu'on leur adresse et pour les scruter, les faire passer d'un point à l'autre dans l'interrogatoire, afin de les réduire au silence ou de les amener à se rectifier, si leur témoignage contient quelque inexactitude, comme il est nécessaire d'examiner et d'embarrasser les témoins et de recevoir le témoignage selon la loi et le droit, et ces juges ne savent pas quelle est l'étendue et la gravité de la faute de celui qui laisse porter faux témoignage וכמה הוא אאוגריהו זילי.

c) DE PLUS, ils ont fait erreur en recevant ce témoignage en secret, sans en informer B. et sans lui communiquer le témoignage, comme c'est obligatoire, car il est de règle qu'on ne reçoit témoignage que devant la partie adverse, à moins qu'elle ne fasse défaut après avoir été convoquée; de sorte que, lors même que ces juges seraient experts et que les témoins seraient valables, un acte dressé dans ces conditions ne fait pas foi, comme l'a écrit le rab susdit (suit un passage d'ordre théorique, 4 lignes). Sachez et voyez à quel point ces juges se sont trompés en recevant ce témoignage, ils l'ont reçu en l'absence de la partie adverse, et le mal commis par eux est d'autant plus grand qu'ils savaient, à l'époque où ils ont reçu ce témoignage, qu'il y avait contestation sur ce témoignage, car B. et tous ses amis

[1] C'est le *Sefer ha-ittur*.

le contestaient, et eux (les juges) ne les ont pas informés (pour assister à la séance).

d) ITEM, une autre erreur de ces juges est qu'ils n'étaient pas compétents pour former un tribunal en rien de ce qui concerne B. et R. Isaac bar Isaac, car ils sont tous (ces juges) les ennemis de B. et du susdit R. Isaac, son mari, ce sont eux qui ont créé et fait naître tout ce procès et cette querelle et cette inimitié qui s'est élevée entre R. S. et B. et sa mère dame Bella, et tout le monde sait que tout ce que R. S. b. M. a fait [28 *a*] a été fait sur leur avis, leur ordre et leur conseil, ils y ont aidé à toute heure et de toute leur force, à la cour et hors la cour, et se sont engagés à fond pour lui (ונכנסו בעובי הקורה בעבורו), et cependant ils se sont constitués en tribunal sur ce sujet, tout en sachant qu'ils ne le pouvaient pas, car nous avons dans la ville de grands hakamim, plus instruits qu'eux, mais la haine est mauvaise conseillère. La preuve est que chaque fois qu'on parlait d'une transaction sur ce sujet à R. S. b. M., il répondait : Allez chez R. Juda bar Abraham et chez R. David bar Jacob et parlez-en avec eux, car l'affaire dépend d'eux, non de moi, et tout ce qu'ils voudront et me diront de faire, je suis prêt à le faire et à le tenir. CE QUI le prouve encore, c'est que les dits R. Juda bar Abraham et R. David bar Jacob, qui ont reçu ce témoignage, ont dit publiquement, dans les rues et sur les places, quand on parlait de transaction avec R. Moïse et R. S. son fils : « Ne vous adressez pas à eux, mais à nous, l'affaire ne dépend pas d'eux, mais de nous. » R. Simson aussi, le troisième juge, a dit en public que tout ce qu'il avait fait (comme instigateur), il l'avait fait par haine contre R. Isaac bar Simson et contre le fils de celui-ci, lesquels il haïssait d'une haine violente. Voilà de grandes et fortes preuves que ces juges sont les ennemis de B. et de son mari, et il est de règle qu'un ennemi est incapable d'être juge ; par conséquent, s'ils étaient experts, ils ne se seraient pas constitués juges en rien de ce qui regarde B. et R. Isaac son père [lisez : son beau-père ou son mari], car un homme expert sait qu'un ennemi ne peut être juge, comme dit la règle : « Ne peut juger quiconque a de la bienveillance ou de la haine (pour la partie intéressée). »

e) ITEM, AUTRE ERREUR : le témoignage du second témoin n'a pas été reçu comme il faut, car il est dit, dans l'acte qu'ils ont fait, que ce second témoin a dit tout ce qu'avait dit le premier, mais son témoignage n'a pas été exposé explicitement, et la règle dit : « Si le témoin dit : je témoigne comme l'autre, son témoignage est nul par mesure rabbinique, » et les mesures rabbiniques doivent être observées plus strictement que celles de la *tora*. DE PLUS, le second témoin n'a pas déclaré qu'au moment où, suivant lui, les *kidduschin* furent faits (par Samuel), l'autre témoin n'était pas présent avec lui (ne faut-il pas plutôt : était présent ?)

f) JE DIS, en outre, qu'ils ont fait erreur, car, s'il est vrai que les rabbins n'ont pas ordonné de marquer l'époque des *kidduschin*

(לא תקנו זמן בקדושין), cependant, après que ces témoins ont indiqué le mois et l'année, mais n'ont pu indiquer convenablement la date, puisqu'ils n'ont pas su indiquer le jour et la semaine, cet acte est nulet infirmé par son contenu, et par conséquent ce témoignage est nul, car R. Eliézer convient qu'un acte qui s'infirme par son contenu est nul.

g) JE DIS, en outre, que ces témoins devaient absolument indiquer le jour et la semaine où ils assistèrent au mariage, car B. s'apprête à les démentir et à les invalider, en vertu de l'opinion du susdit [rab] : il faut que les témoins de l'acte se souviennent de la date, quand il y a d'autres témoins qui les invalident ואי לא דכירי מפי כתבם הואי, et puisque nos témoins ne se rappellent pas le jour, leur témoignage échappe à la vérification et est nul et sans valeur.

h) ITEM, CES JUGES ont commis une autre erreur : ils ont reçu le témoignage de gens qui ne sont pas propres à témoigner, pour diverses raisons connues de tout le monde, car ils sont réputés impropres au témoignage pour tous les motifs possibles d'invalidation, car ils sont voleurs, joueurs [28 *b*] et ils n'ont pas d'autre profession que celle-là (le vol et le jeu ?), et l'un d'eux est soupçonné d'adultère, et ils ne sont pas [instruits] ni dans la Bible ni dans la Mischna, ni dans les usages du monde (דרך ארץ), et bien des fois ils ont transgressé les décisions de la communauté, et le dit rab a écrit : Il en résulte que quiconque transgresse les décisions de la communauté est impropre au témoignage, car c'est שבועת ביטוי ; c'est aussi l'opinion de R. Jacob et de R. Meschullam ז"ל (suit une petite discussion théorique, 6 lignes).

(*La fin au prochain numéro.*)

HISTOIRE D'UN PRÊT FORCÉ

DEMANDÉ A LA COMMUNAUTÉ DES JUIFS DE FRANCFORT

EN 1622-1623

Les maux que les Juifs eurent à souffrir pendant la guerre de Trente Ans furent bien moindres que ce qu'on aurait pu craindre de l'exaspération des partis belligérants, de la sauvagerie et de la brutalité des mœurs amenées par ces luttes interminables. Toutefois quelques communautés isolées ressentirent toutes les horreurs du fléau et quelques-unes disparurent même entièrement [1]. Néanmoins, le savant juif Hahn Nurlingen, qui écrivait vers 1630, prétend que ses coreligionnaires ont été moins éprouvés que les chrétiens [2]. Les Juifs des villes libres surtout se trouvèrent relativement en sûreté pendant cette période agitée. Peu de temps avant l'explosion de la guerre, les villes libres de Worms [3] et de Francfort avaient expulsé leurs habitants juifs. Ces expulsions de Juifs étaient fréquentes alors et jusque-là elles s'étaient accomplies impunément. Mais, cette fois, il se produisit quelque chose d'inattendu : non seulement l'empereur Mathias II imposa à ces cités le rappel des expulsés, mais il punit sévèrement les coupables et obligea les habitants à restituer aux Juifs ce qui leur avait été pris ou à les dédommager. Cette leçon infligée par l'empereur aux villes libres ne fut pas perdue pour l'avenir : elle empêcha ces cités d'abuser des mesures arbitraires à l'égard des Juifs. Lorsqu'à la mort de Mathias II, Ferdinand II monta sur le trône impérial, les Juifs purent craindre d'avoir à traverser des temps difficiles, sous un prince auquel on prêtait cette parole significative qu'il aimerait mieux régner sur un désert que sur

[1] Cf. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, p. 342-343.

[2] Voir Graetz, *Gesch. der Juden*, X, p. 39, et surtout la note 2.

[3] Voir Wolf, *Geschichte der Juden von Worms*, et, dans *Geschichte der Juden von Francfort-a.-M.* de Kriegk, le chapitre intitulé « l'émeute de Fettmilch ».

un État peuplé d'hérétiques. Heureusement, ils se trompèrent dans leurs appréhensions. Malgré son intolérance envers ses sujets protestants, il fut à l'égard des Juifs d'une remarquable mansuétude. Nous avons une série d'édits par lesquels il défendit chaleureusement les droits menacés des Juifs, recommandant à ses généraux et à ses soldats d'épargner leur vie et leurs biens, de ne pas les accabler de contributions de guerre, de billets de logement pour les troupes, etc.; et de les protéger en toute circonstance autant que possible [1]. Le récit qui va suivre est une preuve de l'énergique intervention de ce prince en faveur des Juifs [2].

La bataille du « Weissen Berge » avait mis fin rapidement à la puissance du « roi d'hiver » Frédéric V de Bohême ; fuyant devant la vengeance de l'empereur, il avait fini par trouver un asile en Hollande. Cependant l'empereur cherchait à user de sa victoire sans ménagement et à dépouiller l'Electeur proscrit de toutes ses possessions. Bientôt l'armée de la Ligue, commandée par Tilly, jointe aux troupes espagnoles, envahit le Palatinat inférieur et conquit successivement toutes les places fortes. Elle fut arrêtée dans ses succès par Ernest de Mansfeld, que Frédéric V avait nommé son généralissime. Au printemps de 1622, celui-ci arriva sur le théâtre de la guerre, à la tête de 20,000 hommes, et réveilla le courage de Frédéric V. Ce prince quitta La Haye et se rendit au camp de Mansfeld. La campagne s'ouvrit par le succès que remporta Mansfeld près de Mingolsheim et de Wiesloch. Si le généralissime parvenait à faire sa jonction avec le duc Christian de Brunswick, qui arrivait du Nord, Tilly allait se trouver en grand danger. Mansfeld s'avança donc à la rencontre de son allié, à marches forcées. Le 2 juin, lui et le comte du Palatinat atteignirent Darmstadt, qu'ils traitèrent en ville conquise. Le trésor de guerre de Mansfeld se trouvant complètement épuisé, il demanda au landgrave Louis de Hesse, un emprunt de 60,000 florins [3]. Celui-ci, pour échapper à cette prétention, prit la fuite, et Mansfeld se vit obligé de chercher un autre moyen de se procurer de l'argent. Dans la ville de Francfort, située non loin de Darmstadt, demeuraient beaucoup de Juifs riches ; quoi de plus commode que de chercher à leur extorquer les sommes d'argent nécessaires ? Mansfeld comptait les effrayer par ses menaces et les plier ainsi à ses exi-

[1] Voir l'article de Wolf, *Die Juden unter Ferdinand II*, dans *Jahrbuch für die Geschichte der Juden*, I, et surtout les appendices III, VI, XIII.

[2] Les matériaux de ce travail nous ont été fournis par environ 41 documents des Archives municipales de Francfort-sur-Mein.

[3] Voir Gindely, *Geschichte des 30 jährigen Kriegs*, II, 364.

gences. Dès le 3 juin, il chargea de cette mission le lieutenant-colonel Lippe, qu'il envoya à Francfort en lui donnant des lettres de créance pour le Conseil. Mais, au lieu de s'adresser à celui-ci et de lui communiquer ses ordres, Lippe se rendit, aussitôt après son arrivée à Francfort, auprès des présidents (Baumeister) de la communauté des Juifs, qui s'étaient réunis dans la salle de la communauté. Là, en sa qualité d'envoyé du « roi de Bohême », il fit la déclaration suivante : Les Juifs savaient bien qu'ils étaient obligés de payer, tous les ans, un impôt de protection aux princes électeurs du Palatinat, et qu'ils avaient, de ce chef, un arriéré de quelques années à payer ; le roi ayant précisément besoin de fortes sommes pour recouvrer ses États héréditaires, il exigeait d'eux le paiement immédiat des sommes échues et, en outre, une contribution supplémentaire de 60,000 thalers ; en retour, il leur assurait sa protection pour l'avenir.

Cette réclamation, fondée sur des motifs si étranges, provoqua chez les Juifs la surprise la plus vive. Il leur semblait dérisoire que le prince dépossédé, qui ne pouvait se protéger lui-même, leur offrît sa protection. Ils répondirent au lieutenant-colonel qu'ils n'avaient jamais été les protégés du Palatinat et qu'ils n'avaient jamais entendu parler des droits à payer, à cet effet, au prince-électeur. Ni leurs quittances, ni leurs registres n'indiquaient rien à ce sujet. Au surplus, il leur était défendu sévèrement, par l'autorité supérieure, « de procéder, à son insu, en matière si grave ». Lippe déclara qu'il attendrait leur consentement jusqu'au soir. Entre temps, ils pourraient communiquer sa demande aux deux bourgmestres ; ce qui fut fait. Les bourgmestres prièrent les Juifs de soumettre au Conseil, qui se réunirait le lendemain (samedi), un procès-verbal de l'entretien qu'ils avaient eu avec le lieutenant-colonel ; au surplus, ils devaient, dans une entrevue ultérieure, faire observer à celui-ci que l'électeur du Palatinat n'avait aucun droit sur les Juifs de Francfort. Le lieutenant-colonel finit par reconnaître ce point : il s'excusa en disant que, ses instructions ayant été écrites à la hâte, il y avait eu une erreur de commise. Cependant il persista dans ses réclamations. Il dit qu'il attendrait jusqu'au samedi soir la résolution définitive des Juifs pour la communiquer à Sa Majesté royale, qui, certes, trouverait d'autres voies et moyens pour faire valoir ses droits sur les Juifs.

Entre temps, Lippe avait remis ses lettres de créance au Conseil. Mais, à son grand étonnement, celui-ci n'y trouva pas la moindre justification des prétendues obligations des Juifs envers l'électeur du Palatinat. Au contraire, Mansfeld disait simplement

qu'il avait besoin d'argent pour payer ses mercenaires, il n'attendait pas que la ville lui en donnât et il ne l'exigeait pas. Il voulait seulement entrer en relation avec les Juifs de la ville pour leur faire un emprunt de 100,000 thalers, qu'il entendait restituer prochainement. L'envoyé du roi faisait encore observer aux conseillers délégués que son maître emmènerait ses troupes hors du territoire de Francfort, dès qu'il pourrait satisfaire à leurs exigences, et que, dans le cas contraire, il serait obligé de camper devant la ville, qui aurait ainsi à supporter tout le fardeau de la guerre. Les conseillers délégués déclarèrent que, vu la gravité de l'affaire, le Conseil assemblé pourrait seul en décider. Cependant ils engagèrent Lippe à entrer en pourparlers avec les Juifs eux-mêmes.

Le lieutenant-colonel se rendit, en effet, dès le dimanche soir, auprès des chefs de la communauté juive — il n'était donc pas reparti le samedi soir — et exigea, en prétendant y être autorisé par le Conseil, un prêt de 100.000 thalers, accompagnant sa demande de violentes menaces. En vain les Juifs firent-ils observer qu'ils ne pouvaient se procurer une somme aussi forte, en vain offrirent-ils 10,000 à 15,000 florins, Lippe déclara qu'il ne rabatterait pas un liard de la somme demandée. Il ne restait donc aux Juifs d'autre ressource que de s'adresser au Conseil en implorant son assistance. Il était, d'ailleurs, de l'intérêt du Conseil que ses contribuables ne fussent pas trop pressurés. Cette fois encore, comme en d'autres circonstances beaucoup plus importantes, le Conseil montra qu'il manquait du courage nécessaire pour prendre une attitude décidée ; il chercha, de nouveau, un compromis pour mettre les deux partis d'accord. Dans sa séance du lundi, il décida de ne pas exercer de pression sur les Juifs, mais il leur fit comprendre qu'ils eussent à s'entendre pour le mieux avec l'envoyé royal, afin d'éviter des dommages plus considérables. Les Juifs entrèrent alors en pourparlers avec le comte de Mansfeld lui-même et trouvèrent chez lui beaucoup de bon vouloir. En effet, il avait appris que Tilly s'avançait à sa rencontre, et, comme il ne voulait pas se mesurer avec ce dernier avant sa jonction avec Christian de Brunswick, il était forcé de quitter, sous peu, Darmstadt et de se mettre rapidement d'accord avec les Juifs au sujet de l'emprunt. Ceux-ci finirent par consentir un emprunt de 10,000 thalers, mais ils reculèrent de jour en jour le versement de cette somme, désireux d'attendre pour savoir de quel côté tournerait la chance de la guerre. Christian s'approchait déjà, venant du nord ; le 12 mars, il avait établi son quartier-général à Nidda (grand-duché de Hesse) ; de là, il envoya le colonel Dodo de Knip-

hausen à Francfort et fit dire au Conseil qu'il songeait à marcher sur Francfort et à traverser le Mein; il ne tenait pas à traverser la ville, mais, en échange, il priait qu'on mît des bateaux à sa disposition, pour que ses troupes pussent traverser le fleuve, et, « comme en temps de guerre, on a toujours le droit de rançonner les Juifs, » il demandait qu'on les imposât d'une somme de 30,000 thalers.

Le fait qu'à quelques jours d'intervalle on avait adressé de deux côtés différents des demandes si considérables aux Juifs de la ville rendit le Conseil hésitant. Que signifiait cela encore ? Il fallait bien combattre cette prétention sur les Juifs, qui en faisait une sorte d'éponge que chacun pourrait presser à son gré. Le Conseil renvoya le colonel en lui faisant savoir que le duc était dans l'erreur ; que les Juifs n'étaient pas à la merci de tout arbitraire, mais « qu'ils étaient placés sous la protection et sauvegarde du Sénat ». Les négociations des Juifs avec Mansfeld étaient parvenues aux oreilles de Tilly, mais toutes défigurées : « Mansfeld, lui avait-on dit, avait imposé au clergé catholique une contribution de 200,000 florins, et aux Juifs une contribution de 100,000 florins, et, ces derniers, effrayés, seraient disposés à lui donner 10,000 thalers. » Tilly écrit donc à la date du 13 juillet, d'Eberstadt (près de la « Bergstrasse »), une lettre menaçante au Conseil, disant que la conduite de la ville, en cette affaire, le surprenait au plus haut point, que le devoir de toute autorité était de défendre les sujets et de les protéger contre de semblables prétentions (*Insolentien*), surtout lorsqu'il y avait de ce chef grand dommage pour les intérêts de l'empereur, leur très gracieux maître. Il exigeait donc formellement que la ville ne fournît pas d'avances à ses ennemis et refusât énergiquement les conditions imposées au clergé catholique et aux Juifs. Si le comte recevait un seul liard de la ville, les Conseillers en seraient responsables. Son commissaire de la guerre, Alexandre Massoni, devait mettre l'embargo sur les 10,000 thalers remis, entre temps, par les Juifs.

Ainsi le chef de la troisième armée qui se trouvait dans le voisinage de Francfort, venait d'entrer également dans le débat. Dans sa réponse, le Conseil protesta de sa soumission inébranlable aux intérêts de l'empereur, mais ajouta que les ennemis de la ville avaient répandu des bruits malveillants au sujet des négociations entamées avec Mansfeld. Celui-ci n'avait pas eu, vis-à-vis des Juifs ni vis-à-vis du clergé, des exigences semblables à celles que Tilly décrit dans sa lettre. Contre la volonté formelle du Conseil — ceci n'est pas très exact —, le général ennemi avait su décider

les Juifs à lui prêter une somme de 10,000 florins, mais comme il ne leur offrait pas de garanties suffisantes et comme il avait agi en se passant du Conseil, il n'avait encore rien touché. La ville saurait se défendre de la même manière contre toutes les prétentions de la part du duc Christian de Brunswick qui, sur ces entrefaites, était arrivé jusqu'à Oberursel.

Le duc, en effet, qui opérait de concert avec Mansfeld, avait appuyé la demande de celui-ci, mais en la présentant sous une forme moins brutale : C'est, disait-il, un antique et « excellent » usage, en temps de guerre, que, lorsqu'une Armada passe près d'une capitale, d'une seigneurie, d'un duché ou d'une principauté, les Juifs qui y demeurent soient obligés de verser au commandant du quartier général une contribution fixée à l'amiable ; c'est pourquoi il envoyait dans la ville son intendant Albrecht de Westenhagen, pour qu'il s'entendît avec les Juifs de Francfort et des environs afin de fixer le chiffre des sommes qu'ils auraient à lui payer. » Mais lorsque Christian apprit que les Juifs remettaient de jour en jour le paiement des 10,000 florins promis au comte, il feignit de prendre parti pour les intérêts de celui-ci, et exigea l'exécution immédiate de leur promesse, sinon il serait contraint, à son grand regret, de prendre contre eux les mesures que conseilleraient les circonstances.

Ni le Conseil, ni les Juifs ne se laissèrent intimider par ces menaces vagues. Une rencontre était inévitable entre Tilly, qui se trouvait déjà sur la rive droite du Mein, et Christian, qui n'avait pu faire sa jonction avec Mansfeld. On voulut attendre l'issue de la lutte pour prendre une décision. Le 20 juin 1622, les troupes de Christian subirent une défaite près Höchst sur le Mein, et Christian ne put amener à Mansfeld qu'un faible contingent.

Les Juifs de Francfort purent croire que c'en était fait pour toujours des prétentions de Mansfeld et de Christian. Comment auraient-ils supposé que c'était précisément à ce moment qu'ils allaient être inquiétés de tous les côtés à cause de l'emprunt consenti à Mansfeld ? Mais les chefs de l'armée avaient besoin d'argent et ils étaient résolus à en prendre partout où ils pourraient. Au surplus, il s'agissait de Juifs, avec lesquels tout est permis. D'abord arriva notre connaissance, le lieutenant-colonel Lippe, qui se présenta à Francfort, le 10 octobre 1622. Il exposa au Conseil les embarras qui lui étaient survenus par la faute des Juifs : Ernest de Mansfeld lui avait, en effet, fait cession des 10,000 florins promis par les Juifs, et avec cet acte de cession il avait pu faire des emprunts en différents endroits, Worms entre autres. Lorsqu'il produisit cet acte devant les Juifs, ils ne jugèrent pas à

propos d'y répondre et, naturellement, le Conseil, de son côté, ne prit pas sa demande en considération.

Une autre réclamation, faite aux Juifs par l'archiduc Léopold d'Autriche, qui couvrait alors l'Alsace contre les attaques de Mansfeld, ne fut pas aussi facile à écarter. A sa requête, le 17 janvier 1623, le colonel Annibal de Schauenbourg, commandant de Worms, déclara au Conseil que, l'empereur ayant mis le séquestre sur la somme promise à Mansfeld, son frère, l'archiduc Léopold avait décidé qu'elle servirait à payer les troupes campées autour de Worms. Le Conseil était invité à remettre immédiatement l'argent à son fondé de pouvoir.

Le Conseil répondit aussitôt au colonel que l'archiduc avait évidemment été mal renseigné sur le véritable état des choses. Il était vrai que les négociations entamées avec le comte avaient fait croire que celui-ci était effectivement entré en possession de l'argent, c'est ainsi que le Conseil s'expliquait la réclamation que Tilly lui avait adressée, mais Tilly s'était désisté après avoir reçu les explications du Conseil.

Cependant l'archiduc ne se laissa pas convaincre si facilement, ou, pour mieux dire, ne voulut pas se laisser convaincre, pour ne pas laisser échapper cette grosse somme. Le Conseil avait beau affirmer que les Juifs étaient entièrement innocents en l'affaire, il prêchait à des sourds : le colonel de Schauenbourg reçut l'ordre de persister jusqu'à ce qu'il eût triomphé de la résistance du Conseil. Pour peser plus fortement sur ce dernier, l'archiduc s'adressa à son frère, l'empereur Ferdinand, et le décida à écrire au Conseil une lettre, qui arriva à Francfort le 1er avril. Il y était dit que « Mansfeld le proscrit, le destructeur du royaume, avait extorqué aux Juifs, sous menace de rançonnage, une somme de 10,000 thalers, que le Conseil détenait actuellement ; cette somme revenait à l'empereur seul, comme ayant été offensé dans sa personne de chef suprême : le Conseil était donc prié de verser ladite somme, sans réplique et sans délai, à son frère Léopold, qui en donnerait reçu et quittance. »

Pour la troisième fois, le Conseil dut faire un rapport détaillé sur l'histoire des 10,000 florins ou 10,000 thalers. Dans sa réponse à l'empereur il dit, non sans quelque inexactitude, qu'il avait vertement relevé l'absurdité des prétentions de l'envoyé de Mansfeld et engagé les Juifs à éviter d'entrer en pourparlers avec lui ; si, néanmoins, ces derniers l'avaient fait, on ne pouvait les en blâmer ni les en punir, la crainte que Mansfeld, en cas de refus, n'usât de représailles sur leurs coreligionnaires habitant aux

alentours de la ville, les avait engagés à l'amuser par de vaines promesses jusqu'à ce que la victoire des armes impériales à Höchst les eût délivrés de toute alarme. Par contre, pour témoignage de leur zèle pour la cause de Ferdinand, ils avaient donné à Tilly, son général, 25 chevaux avec leur harnachement, et d'autres équipements pour son artillerie ; cette générosité était d'autant plus méritoire pour les Juifs, que la longue durée de la guerre avait ruiné tout à fait le commerce, et provoqué une diminution sensible de leur fortune. Beaucoup d'entre eux avaient désormais de la peine à gagner leur vie. C'était amener leur ruine certaine que de leur demander 10,000 florins, dans la situation où ils se trouvaient. »

Sur ces entrefaites, le major du régiment de Schauenbourg, Ertl d'Erlau, exaspéré par un nouveau refus des Juifs de Francfort, avait eu recours à la force. Il avait fait emprisonner, par les soins du prévôt du régiment, un Juif de Francfort, demeurant au « chant des oiseaux » (*zum Vogelgesang*), qui s'était trouvé justement à Worms, et un Juif de Worms nommé *Beider Kannen*, dont le père habitait Francfort. Grâce à de hautes intercessions et moyennant caution, il consentit à ne pas les mettre aux fers et même, au bout de quelques jours, il les remit en liberté. Cependant Erlau informa les chefs de la communauté juive de Francfort que, « si à la fin de la fête de leur Pâque, il n'avait pas reçu les 10.000 florins, avec tous les frais, il ferait saisir les cautions et les mettre en prison. Mais il espérait que cette fois on tiendrait meilleur compte de son « avis sincère » et qu'on respecterait mieux la signature et le sceau de l'empereur ».

Sans s'arrêter à la protestation du Conseil contre cet acte de violence commis à l'égard de ses Juifs, le major mit même le séquestre sur les sommes que les gens de Worms — aussi bien les Juifs que les chrétiens — devaient aux Juifs de Francfort. Ceux-ci ne pouvaient plus avoir d'espoir qu'en l'empereur, qui n'avait pas encore répondu à la lettre du Conseil. Ils lui adressèrent une supplique, qui fut appuyée par le Conseil. Ce dernier se plaignit surtout du procédé d'Erlau, qui était contraire non seulement aux droits de la ville, mais encore aux privilèges concédés aux Juifs par les prédécesseurs de l'empereur et confirmés par l'empereur lui-même. Le Conseil faisait encore ressortir un autre point : les troupes du colonel avaient occupé toutes les routes, de sorte que les Juifs n'osaient s'aventurer hors de Francfort. Par suite, tout commerce leur était impossible, et ils ne pouvaient plus remplir leurs obligations envers leurs créanciers, parmi lesquels on comptait beaucoup de chrétiens, qui se trouvaient ainsi lésés. C'est

pourquoi le Conseil priait l'empereur de révoquer toutes les mesures de coercition prises contre eux.

Peu de temps après l'envoi de cette supplique, Schauenbourg écrivit de nouveau à Francfort, disant qu'il ne se retirerait de Worms et de Spire avec ses troupes que quand il aurait reçu satisfaction des Juifs par le versement de la solde pour son régiment. « Si on continuait à traîner les choses en longueur, il en résulterait quelque inconvénient pour eux ; il se verrait obligé de prendre des mesures qu'il aurait voulu leur épargner. » Du reste, Tilly, dont ils vantaient tant la conduite à leur égard, exprimait son opinion sur toute cette affaire dans une lettre qui accompagnait celle de Schauenbourg et qui prouvait que les Juifs avaient jugé la conduite de Tilly avec trop d'optimisme. Dans cette lettre, il avait l'air d'ignorer qu'il avait pris les Juifs sous sa protection contre Mansfeld ; il semblait aussi avoir oublié qu'en février 1623, il avait renoncé à se faire verser les 10,000 florins en litige, et s'était contenté d'une contribution pour l'équipement de son artillerie. Cette contribution n'aurait été, d'après lui, qu'un témoignage des Juifs pour la victoire qu'il avait remportée à Höchst, elle ne les dispensait nullement du payement des 10,000 florins. Il ne la réclamait pas pour lui-même, mais il en avait fait don au colonel de Schauenbourg, il conseillait à celui-ci, pour briser la résistance des Juifs, de mettre sous séquestre toutes leurs marchandises qui allaient de Francfort à Leipzig, et, à cet effet, d'entrer en relation avec Schweickhard, archevêque de Mayence. Comme pour empêcher les Juifs de respirer, il arriva par là-dessus une nouvelle lettre de menaces du comte Ernest de Mansfeld. Il y reprochait aux Anciens de la communauté juive d'avoir, au mépris de sa dignité, amusé son lieutenant-colonel par toutes sortes de faux-fuyants et de l'avoir retenu à Francfort. Si on ne lui payait pas tout de suite les 10,000 florins, il ferait, aux dépens de toute la juiverie de Francfort, un exemple qui ferait regretter à celle-ci de n'avoir pas plutôt payé le décuple. »

L'impatience avec laquelle les Juifs attendaient la décision de l'empereur allait en grandissant. Enfin, le 4 septembre, le rescrit si longuement et si ardemment désiré arriva à Francfort. Son contenu causa aux Juifs une grande satisfaction : Ferdinand approuvait l'intervention du Conseil en faveur des Juifs et déclarait que l'archiduc Léopold avait reçu l'ordre de ne plus importuner les Juifs par des réclamations d'argent, de lever le séquestre mis sur leurs biens et de leur épargner les exécutions judiciaires. Si, dans la suite de la guerre, un général d'armée ou un autre chef produisait des prétentions injustes à l'égard des Juifs, il espérait

que le Conseil interviendrait énergiquement en faveur de ses protégés [1].

L'affaire paraissait terminée pour toujours, et les Juifs eurent de longues années de répit. Mais, huit ans plus tard, le 6 mars 1631, Alexandre Massoni vint apporter, de la part du colonel Rodolphe d'Ossa, à Clèves, une lettre adressée au Conseil dont le contenu dut exciter un étonnement très légitime. L'empereur Ferdinand, disait le colonel, lui avait donné plein pouvoir pour s'emparer des biens de tous ceux qui auraient porté les armes contre lui, et aussi des biens de ceux qui avaient donné assistance à ses ennemis, comme les Juifs de Francfort. Ceux-ci ne pouvaient se disculper en invoquant la crainte que leur avaient inspirée les menaces de Mansfeld, ils n'avaient rien à redouter puisqu'ils étaient les protégés de la ville de Francfort. Ils étaient donc invités à remettre à Alexandre Massoni 10,000 florins et, de plus, à payer une amende pour leur crime de haute trahison.

Ce qui était curieux, c'est que c'était précisément Massoni qui devait percevoir l'argent des Juifs. L'ancien fondé de pouvoirs de Tilly aurait dû savoir quelle avait été l'issue du débat et le peu de fondement de la nouvelle réclamation. Il était probable qu'il avait engagé Rodolphe d'Ossa, qui ignorait complètement l'affaire, à l'envoyer à Francfort, dans l'espoir d'extorquer de l'argent aux Juifs, mais son attente fut déçue. Les Juifs se plaignirent au Conseil de cette nouvelle réclamation et, faisant valoir ce qu'il y avait d'étrange dans cette demande, le prièrent de débouter Massoni en se référant au rescrit impérial. C'est ce que fit le Conseil. Aussitôt Massoni réduisit ses prétentions et demanda que les Juifs lui payassent au moins les frais du séjour de plusieurs jours qu'il avait fait à cause d'eux, dans la ville lors de la mission dont Tilly l'avait chargé huit ans auparavant. Cependant, il ne put même obtenir cela des Juifs, ils se référèrent au rescrit impérial qui les dégageait de toute obligation au sujet de cette affaire. Du reste, lors de son séjour, ils lui avaient fait spontanément cadeau de 12 couronnes qu'il avait reçus avec remercîments.

Alexandre Massoni dut ainsi quitter Francfort les mains vides. Ce fut la dernière tentative faite de ce chef contre les Juifs de Francfort; la volonté formelle que l'empereur avait exprimée les protégea contre toute nouvelle réclamation.

J. KRACAUER.

[1] L'original de l'ordre envoyé par Ferdinand à son frère (daté de Vienne, 19 juillet) et dans lequel il donne explicitement les motifs pour lesquels il entend que toute poursuite contre les Juifs soit suspendue, fut adressé à la communauté juive : les Archives de Francfort n'en possèdent que la copie.

NOTES ET MÉLANGES

LE SARCOPHAGE DE TABNIT[1]

Les fouilles effectuées dans les environs de Saïda, l'ancienne Sidon, sous la direction de M. Hamdi-Bey, conservateur du musée Tschinili-Kieusk, à Constantinople, ont fait découvrir un certain nombre de sarcophages, dont l'un doit avoir renfermé les dépouilles de Tabnit, roi de Sidon et père de cet Eschmounazar dont le sarcophage est conservé au Louvre. Nous laissons la description du cercueil ainsi que tous les détails archéologiques aux journaux spéciaux qui s'occupent de cette matière. Notons seulement un point qui intéresse davantage les études juives.

Comme on le verra dans l'inscription gravée sur le cercueil, le roi Tabnit prend un soin extrême des accidents qui pourraient survenir à son corps. Le même souci se révèle dans l'inscription de son fils Eschmounazar; il se retrouve dans les épitaphes araméennes des tombeaux de l'Idumée découvertes par M. Daughty et dans un grand nombre d'inscriptions himyarites. Rien de pareil ne se voit chez les Juifs. Le Pentateuque ne contient aucune prescription relative à la conservation des morts. La dépouille mortelle est considérée comme un objet impur, et il est même défendu au prêtre et au naziréen, le cas de proche parenté excepté, de s'occuper de l'ensevelissement. Les monuments (ציונים) élevés sur les sépulcres y sont placés bien moins en l'honneur des morts que pour préserver de toute souillure les personnes qui pourraient s'en approcher. De tout cela on pourrait tirer un argument bien plus puissant en faveur de la croyance à l'immortalité de l'âme chez les Juifs, que des textes que l'on a péniblement interprétés en ce sens, puisque l'indifférence qu'on témoigne au cadavre prouve du moins qu'on cherchait ailleurs la

[1] Cette notice, excepté les quelques lignes qui précèdent le texte de l'inscription, a été lue le 8 juillet à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

personnalité de l'individu. — Il est temps maintenant de donner le texte de la nouvelle inscription :

1 אנך תבנת כהן עשתרת מלך צדנם בן
2 אשמנעזר כהן עשתרת מלך צדנם שכב בארן
3 ז ני את כל אדם אש תפק את ארן ז אל אל ת
4 פתח עלתי ואל תרגזן כאי אדלן כסף אי אדלן
5 חרץ וכל מנם נשד בלת אנך שכב בארן ז אל אל תפת
6 ח עלתי ואל תרגזן כ תעבת עשתרת הדבר הא ואם פת
7 ח תפתח עלתי ורגז תרגזן אל י[כ]ן לך זרע בחים תחת שמ
8 ש ומשכב את רפאם.

En voici la traduction :

1. Moi, Tabnit, prêtre d'Aschtôrét, roi de Sidon, fils de
2. Eschmounazar, prêtre d'Aschtôrét, roi de Sidon, je suis couché dans le cercueil
3. que voici. J'adjure tout homme, quand tu rencontreras ce cercueil, n'
4. ouvre pas ma chambre et ne me trouble pas, car il n'y a pas chez nous d'argent, il n'y a pas chez nous
5. d'or, ni quoi que ce soit de la dépouille, si ce n'est moi qui suis couché dans ce cercueil. N'ouvre pas
6. ma chambre et ne me trouble pas, car ce serait une abomination devant Aschtôrét que cet acte. Et si tu
7. ouvrais ma chambre et me troublais, que tu n'aies pas de postérité pendant la vie sous le
8. soleil ni de couche avec les Refaim.

Cette inscription présente un double intérêt : elle n'est pas seulement importante par elle-même, elle est aussi fort instructive pour l'inscription d'Eschmounazar II.

Au-dessus de l'épigraphe de Tabnit se lit une inscription hiéroglyphique se rapportant à un personnage égyptien haut placé ; il n'y a donc aucun doute sur la provenance de ce sarcophage. M. Mariette avait déjà supposé que, sur le cercueil d'Eschmounazar II, on avait d'abord gratté les hiéroglyphes avant d'y graver les caractères phéniciens, parce que ceux-ci se trouvaient sur une surface inférieure de quelques millimètres à la surface générale de la pierre. L'inscription de Tabnit, qui n'a que huit lignes, au lieu de vingt-deux qu'a celle d'Eschmounazar II, a pu être placée au-dessous des hiéroglyphes. On peut même supposer que la courte inscription placée sur le côté du cercueil d'Eschmounazar II, et dont le contenu répond presque exactement à la nouvelle inscription, était une première tentative pour con-

server les hiéroglyphes ; seulement la mère d'Eschmounazar II, jalouse de raconter longuement les « grandes choses » qu'elle avait accomplies, a obligé le graveur à chercher un emplacement plus étendu et à faire disparaître l'ancienne inscription égyptienne.

Notre inscription nous montre aussi que le père d'Eschmounazar II, Tabnit, et son grand-père, Eschmounazar Ier, n'étaient pas seulement rois de Sidon, mais aussi prêtres d'Aschtôrét. Après la mort de Tabnit, ce dernier titre passa à sa veuve, qui, à la ligne 15 de l'inscription d'Eschmounazar II, est appelée *Kohénét Aschtôrét* (כהנת עשתרת). Eschmounazar II était beaucoup trop jeune, à la mort de son père, pour remplir les fonctions du sacerdoce, puisque, « en mourant avant son temps », comme dit l'inscription, après quatorze ans de règne, il pouvait encore se désigner comme « orphelin, fils de veuve ».

M. Maspero pense que ces actes de profanation eurent lieu sous la dernière domination des Perses en Égypte : les tombeaux furent violés, les cadaves jetés dehors, les objets précieux déposés dans les cercueils furent volés et les cercueils eux-mêmes apportés et vendus en Phénicie. Ce fait permet de mieux comprendre pourquoi Tabnit et son fils Eschmounazar II déclarent qu'on ne doit chercher dans leur sarcophage aucun objet précieux, car la vue d'un cercueil égyptien devait toujours faire naître la pensée qu'une quantité d'objets précieux y était enfermée avec le mort ; c'est pourquoi nous avons lu, ligne 5, *mischôd* (משד) et traduit en conséquence.

Nous avons traduit מנם par « quoi que ce soit », parce que nous ne pensons pas qu'il s'agit ici du pluriel de מָנֶה *mine*, nous préférons voir dans ce mot un composé de מִן et מַן (מַה), littéralement « de quoi » (cf. מארמה). Peut-être même ממון, *argent*, n'est-il que la métathèse de מַן et מַה, il aurait ainsi une origine analogue au mot arabe מאל = מא ל, qui signifie *ce qui est à*, c'est-à-dire *bien*, *argent*, et au mot araméen מדלא = מא דל, qui a le même sens que le mot מאל.

Dans cette même ligne 5 se présente deux fois un mot que nous n'avons pas encore rencontré, c'est אדלן, il répond à שם בן de l'inscription d'Eschmounazar II : אד peut être difficilement égal à שם, mais לן = לנו répond certainement à בן = בנו, ce qui rend impossible la lecture בנמנם adoptée dans le *Corpus*. Il nous répugne d'identifier אד avec יוד, bien que, dans ce cas, les mots אין יוד לנו כסף eussent la signification : « nous n'avons plus d'argent, » et fissent ainsi allusion à l'état antérieur, où le cercueil en contenait. Nous préférons considérer אדלן comme l'équivalent

de l'hébreu אצלנו « chez nous », bien que la dentale *dalét* permute rarement avec la sifflante *tsadé* [1].

Un autre passage intéressant se trouve à la ligne 3 : מי את כל אדם. M. Renan lit : *Mi attah kol adam*, et traduit : « Qui que tu sois parmi tous les hommes. » Mais les mots מי אתה ont-ils le sens de *quisquis sis?* Le passage de II *Sam.*, XVIII, 12 (שמרו מי בניער באבשלום) prouve peu de chose, puisque les anciennes versions portent לי à la place de מי ; de plus, il faudrait בכל ou מכל. Puis, la seconde personne du pronom personnel ne s'est pas encore rencontrée dans les textes phéniciens, et on peut bien se demander si ce n'était pas *anta* (אנת), comme en arabe et en araméen. Nous remarquons, d'autre part, que cette phrase répond aux mots את כל אדם ... קנמי, ligne 4 de l'inscription d'Eschmounazar II. En établissant une sorte d'équation, מי serait égal à קנמי ; or, dans les dialectes araméens, ימא a le sens de *jurer*, et, en retranchant de cette racine les lettres faibles י et א, il ne reste plus que le *mim* : miyya pourrait donc signifier également « mon serment ». D'ailleurs, en arabe également, le mot serment est rendu quelquefois par *mou* ou *mi*.

J. Derenbourg.

ORMUZ ET AHRIMAN

Un texte pehlevi que vient de publier M. Barthélemy [2] renferme un passage qui mérite d'être relevé pour les études talmudiques : « Comme nous croyons en deux principes..., le costi [3] montre cette dualité dans notre corps. La partie ormazdéenne est la lumière..., de la même manière est tout ce qui est dans la moitié supérieure du corps, comme l'ouïe, l'odorat, le siège de l'intellect, de l'âme..., et cela est le siège de Dieu et des Amschaspands... Et la moitié inférieure est comme le siège de la puanteur et de l'impureté, réceptacle d'urine, de fumier et de puanteur..., c'est le siège d'Ahriman et des démons » (p. 37).

Ces lignes constituent le commentaire le plus net de ce bout de dialogue, entre un mage et un rabbin, rapporté par le Talmud

[1] Peut-être faut-il voir dans אד l'équivalent de l'adverbe de temps אָז = אל, et lui donner le sens de « certes » ou de « maintenant ».

[2] *Gujastak Abalish*, relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mamoun, Paris, Vieweg, 1887.

[3] Le costi est une ceinture que doivent porter les Parsi.

(Sanhédrin, 38*b*) : « Un mage dit à Amémar : La partie supérieure de ton corps depuis le milieu est à Hormiz, la partie inférieure à Ahriman. — Dans ce cas, répliqua Amémar, comment Ahriman permet-il à Hormiz de faire passer ses eaux dans son territoire ? »

Rabbénu Hananel était assez près de la vérité, quand il expliquait ces mots ainsi : « Hormiz a créé la bouche, qui fait entrer dans le corps les bons aliments et les boissons pures, et Ahriman les organes du fumier et de l'urine, etc. » Par contre, Raschi a tort de supposer que le mage veut dire qu'il sait par sorcellerie que la partie supérieure d'Amémar appartient à Ormuz.

ISRAEL LÉVI.

LE SENS DU MOT מקרא

Dans l'étude publiée ici (*Revue*, t. XIII) sur le Règlement des Juifs de Castille, se trouve la phrase suivante (p. 197) : « L'enseignement de l'école se réduit à l'étude du Pentateuque (פכוק ou מקרא). » Qu'il me soit permis de faire à ce sujet une observation.

Déjà dans la Massora, le mot מקרא (aussi קריא) désigne toute la Bible à l'exception du Pentateuque, qui est appelé חומש (voir Frensdorf, *Massora Magna*, *s. v.* חומש et אורייתא). Ces dénominations devinrent usuelles en Espagne. Bahya ibn Pakuda dit que les commençants dans l'étude de la *tora* sont ceux qui savent lire matériellement חומש et מקרא, sans en comprendre le sens (*Hobot hallebabot*, III, 4, p. 481 de l'édit. Sluzcki) ; il emploie aussi les mêmes expressions dans l'original arabe (*ib.*, p. XXIV). Ibn Ezra appelle le targum des Prophètes תרגום המקרא, opposé à תרגום התורה ; la grammaire hébraïque est pour lui חכמה לשון תורה ומקרא (voir mon *Abrah. ibn Esra als Grammatiker*, p. 11, n. 54). Dans son commentaire sur Exode, XXIII, 20, il parle également de התורה והמקרא, et dans son Divan (éd. Egers, p. 69, n° 169, l. 6) il dit : באין תורה ואין מקרא והמשנה נטמנה. Ibn Parhon, dans la conclusion de son *Mahbéret*, dit aussi בתורה ובמקרא. Joseph Kimhi, dans sa grammaire, ch. ה, dit : כל הלויים שבתורה ובמקרא. Comparez aussi la remarque de Zunz, *Gottesd. Vorträge*, p. 71, n. *b* : « Zohar de לך לך, col. 239, dit qu'Onkelos a traduit le Pentateuque et Jonathan b. Uziel le מקרא (toute la Sainte-Écriture ?). » Mais le contexte répond à la question restée

douteuse pour Zunz, il montre clairement que ce mot מקרא désigne uniquement les livres prophétiques, à l'exclusion des Hagiographes, que Jonathan b. Uziel n'a pas traduits. Il semble bien, en effet, que מקרא, dans son acception la plus large, désignait les Prophètes et les Hagiographes, mais dans son acception plus étroite, les Prophètes seuls. Dans l'introduction d'Ibn Ezra à son commentaire du Pentateuque (voir Rosin, *Reime u. Gedichte des Abr. ibn Ezra*, p. 18, l. 94) on lit :

כי יש מועדים רבים
בתורה ובמקרא ובכתובים.

Ici *tora* est le Pentateuque, *micra* les Prophètes, *ketubim* naturellement les Hagiographes. Il est possible néanmoins que le mot *ketubim* eût été superflu (*micra* désignant à la fois les Prophètes et les Hagiographes) et qu'il est ici pour la rime. Voici, du reste, un passage intéressant de Profiat Duran qui prouve que le mot *micra*, dans le sens de Prophètes, était employé couramment par les Juifs d'Espagne et non pas seulement par les écrivains. Ce passage se trouve dans l'introduction de sa grammaire (*Maasse Efod*, p. 20) : יאחשוב שלזאת הסבה נקרא הספר הזה המקודש (la Bible entière) אצל החכמים מקרא וכאלו יבארו בשם הזה שהעסק בו ראוי שיהיה בקול מוחש והקריאה והקריאה כמו וקרא עליה את הקריאה (Jos., III, 2) קרא בגרון (Is., LVIII, 1) והוא שם נאמר בכלל ויחוד כי ההמון כבר יקראו בשם זה ספרי הנבואה לפי שהנביאים ברוב אמרו מה שאמרו בקריאה הלוך וקראת וקראת שם (Jér., II, 2) (*Ib.*, VII, 2). Ce sens attribué au mot *micra* se trouve enfin dans Sifré sur Deutéronome, § 317, où une explication sur Deut., XXXII, 13, est donnée dans les termes suivants : ירכבוהו על במתי ארץ זו תורה ויאכל תנובות שדי זו מקרא וינוקהו דבש מסלע זו משנה ושמן מחלמיש צור זו תלמוד. Quant au mot פסוק, on s'en sert encore aujourd'hui pour désigner les parties de la Bible étrangères au Pentateuque.

W. BACHER.

DEUX MINIATURES AVEC LA ROUE DES JUIFS

Les deux miniatures que nous reproduisons ici sont tirées d'un ms. (du XIVe siècle) de la « Bible historiale de Pierre Comestor, traduite en français par Guyart des Moulins », qui appartient à

la bibliothèque publique de Troyes. La première est insérée au

chapitre « des communes vestures des prestres et des evesques

selonc hystoires » ; la seconde au chapitre « du serpent d'araing contre le serpent de feu, selon la Bible ». L'intérêt de ces dessins, qui dans l'original sont coloriés, est de nous avoir conservé, comme ceux qui ont été publiés ici, le costume et peut-être le type des Juifs du moyen âge. On remarquera sur le premier la *roue jaune* qui est très apparente sur le côté gauche de la poitrine, sur le second la même rouelle et le bonnet pointu traditionnel [1].

Ces copies ont été prises avec une scrupuleuse fidélité par M. Socard, et nous ont été transmises par notre savant ami M. Det, sous-bibliothécaire, à qui nous adressons ici tous nos remerciements.

Dijon, août 1887.

M. Gerson.

MINIATURES REPRÉSENTANT DES JUIFS

Le ms. du Breviari d'Amors, du XIVe siècle, de la Bibliothèque nationale (n° 9219) renferme lui aussi de bien curieuses miniatures représentant des Juifs. Elles m'ont été signalées par M. Paul Meyer, qui a édité cet ouvrage. On y chercherait en vain la rouelle, et le vêtement du juif n'a rien de particulier, c'est le costume donné dans les autres illustrations du ms. à tous les laïcs. Mais le sujet en est vraiment amusant. On voit d'abord deux personnages, dont l'un est généralement un prophète, qui montrent chacun du doigt un texte de la Bible considéré comme messianique. Ces passages sont en latin, en provençal et même en hébreu, hébreu dont les caractères, en or, sont admirablement tracés. Faisant pendant à ces deux dessins, un Juif, qui se rendrait certainement à l'évidence, si, derrière lui ou au-dessus, n'était posté un diable qui lui bouche les yeux de ses mains ou avec un bandeau. L'une des citations est tellement probante que l'aveuglement du Juif par ces moyens énergiques ne se justifie pas encore : le diable, placé cette fois devant lui, lui crève les yeux.

Bien que ces miniatures, au nombre de onze, ne varient pas leur thème, cependant elles se distinguent toutes l'une de l'autre par la composition et la coloration.

[1] Bégin, *Histoire des Juifs en France*, p. 198.

Voici maintenant les versets qu'illustrent ces dessins :

1° f° 86 *b*, col. 1 : Genèse, III, 16 ;
2° — col. 2 : Exode, III, 15 ;
3° f° 87 *a*, col. 1 : Nombres, XVII, 22-24 ;
4° — col. 2 : Ezéchiel, XLIV, 1-2 [1] ;
5° f° 87 *b*, col. 1 : Isaïe, XI, 1-2 ;
6° — col. 2 : Isaïe, VII, 14 (עמנו אל en deux mots) ;
7° f° 88 *a*, col. 1 : Isaïe, IX, 5 ;
8° — col. 2 : Ezéchiel, XXXVI, 25-27 ;
9° f° 88 *b*, col. 1 : Genèse, XLIX, 10 ;
10° — col. 2 : Daniel, IX, 26 ;
11° — — : Malachie, II, 2.

ISRAEL LÉVI.

LES EXILÉS D'ESPAGNE A FERRARE

EN 1493

La bibliothèque de la communauté israélite de Vérone possède, entre autres manuscrits intéressants [2], un document d'Alphonse [Ier] d'Este, duc de Ferrare, Modène, Reggio, Rovigo et Marche d'Este, en date de décembre 1506, qui confirme et cite le décret précédent d'Hercule [Ier], son père, en date du 1er février 1493, par lequel ce dernier duc accordait aux Juifs exilés d'Espagne, par l'édit de 1492, le droit de s'établir dans la ville de Ferrare, et leur concédait des privilèges dont jouissaient les autres Juifs qui demeuraient sous sa juridiction.

Le parchemin contenant ce document et que j'ai pu examiner et copier grâce à l'extrême obligeance de M. le rabbin J. Pardo,

[1] Ce passage, cité pour prouver l'immaculée conception, a été plus rarement employé que les autres. Il est utilisé, entre autres, dans l'*Altercatio Judei de fide christiana ;* voir cette *Revue*, t. V, p. 241.

[2] Parmi ces mss. nous signalons celui du אם למקרא, le seul où l'auteur soit désigné (R. Méir Bendig d'Arles) ; le מחזור de 1306, écrit par פולה fille de R. Abraham ha-Sofer ben Joab. Le mot *ha-Sofer* est marqué de points sur chaque lettre, pour signifier probablement que c'est le nom de famille et qu'il n'indique point la profession de scribe, ainsi que l'article dont il est précédé pourrait le faire supposer. Paula était femme de R. Salomon b. Moïse, fils de R. Jehiel (le ms. de Vérone a Jekutiel), père de Natan, auteur de l'Arukh (voir catal. Zuckermann, du sémin. isr. de Breslau, n° 104 ; catal. Neubauer des mss. hébreux d'Oxford, n° 635, et *Magazin*, de Berliner, 1884, p. 141-142).

qui l'a mis à ma disposition, a 56 centim. de haut sur 40 de large ; l'écriture occupe 54 lignes, y compris la liste des 21 noms qui suit le texte et qui sont rangés sur 3 colonnes avec 7 noms par colonne. Le document est assez bien conservé ; cependant il y a une déchirure au milieu, et par endroits l'écriture est endommagée. J'en donne ici la copie, en remplaçant par des points les passages manquants (par suite de la déchirure) ou illisibles.

ALFONSUS, dux Ferrariæ Mutinæ et Regii, marchio Estensis Rodigiique Comes, etc., etc. Concessit atque impertitus est Illustrissimus Princeps et Excellentissimus dominus dominus Hercules, olim dux Ferrariæ, etc. Parens nostri observamus decretum infrascriptis Hebreis in fine ipsius decreti annotatis et descriptis. Quod quidem decretum nobis exibitum fuit per ipsos Hebreos in presentiarum in Ferraria degentes, atque approbare velimus. Volentes autem ipsis satisfacere harum nostrarum patentium literarum tenore et decreti serie ex certa scientia et animo deliberato, ac de plenitudine protestatis nostræ omnique alio meliore modo quo magis et melius possumus, decretum antedictum et omnia in eo contenta, prout jacet, predictis Hebreis approbamus et confirmamus, ac de novo ubi opus sit concedimus et impertimus. Volumusque, edicimus ac jubemus inviolabiliter, sub pena indignationis nostræ et alia quavis graviore arbitratu nostro imponenda, per quoscunque officiales et subditos nostros presentes et futuros quorum intererit prorsus observari, quibuscumque in contrarium quovis modo facientibus non obstantibus, et in quorum robur et testimonium presentes nostras literas et decretum fieri jussimus et registrari nostrique maioris sigilli consueti appensione muniri. Datum Ferrariæ, in palatio nostro, anno nativitatis dominicæ Millesimo quingentesimo sexto, indictione nona, calendis decembris.

Tenor autem dicti decreti sequitur ut infra, videlicet :

Hercules, dux Ferrariæ, Mutinæ et Regii, marchio Estensis, Rodigijque Comes, etc., etc. Cum nonnulli Hebrei, in huius nostri decreti fine descripti, ex partibus Hispaniæ recesserint et habitandum ad partes Italiæ se se contulerint, ab eis requisiti fuimus, ut velimus eos cum eorum familiis in urbibus locisque dictionis nostræ subjectis suscipere et acceptare, necnon concessiones, privilegia, arbitria et facultates infrascriptas ipsis impertire. Et cupientes eorum votis et desideriis libenti animo satisfacere, moti requisitionibus predictorum Hebreorum, tenore presentium nostrarum patentium literarum et decreti serie, ex certa scientia et animo deliberato ac de plenitudine potestatis qua publice fungimur, eisdem Hebreis, pro se et eorum filiis et descendentibus, et pro aliis quibuscunque ex dictis partibus ad terras et loca nostra habitandi causa venturis, concedimus et impertimur quod possint ac eis liceat omnes et singulas eorum familias conducere [et] conduci facere habitandum in

hac nostra urbe Ferrariæ et in quibuscunque aliis urbibus, terris et locis nostris, cum infrascriptis capitulis, privilegiis et facultatibus quæ et quas... efficaci prece postulaverunt ut infra, videlicet :

Primo [namque ?] eiisdem omnibus, pro se et eorum filiis ac descendentibus et aliis ut supra, promittimus quod si... his partibus discedere cogerentur, quod tamen fore non credimus, unius anni spatium quemadmodum petierunt ad discedendum concedimus. Secundo, quod quantum erit pro eo quod ad nos pertinet, eos nunquam impediemus quin medendi utantur facultate, nec quando in eorum artibus se exercebunt, penam aliquam eadem causa ipsis imponemus. Verumtamen arbitramur quod licentia Christianos medendi necessaria a Sanctitate Summi Pontificis nostri erit impetranda, cui quidem rei omnem favorem et nos præbemus ; qua impetrata ab omni contradictione liberi tunc erunt et tuti. Tertio, contentamur quod possint accipere, et ad affictum conducere, datia, gabellasque ac res quascumque alias pro arbitrio suo. Quarto, etiam eisdem concedimus ut ipsi et eorum quilibet artes exercere ac cum Christianis et Judeis societates super ipsis artibus et mercationibus et aliis negotiis peragendis facere et apothecas publicas tenere possint et valeant, dummodo se ipsos in eis ut reliqui artifices se gerent, ita se habeant et gerant. Excipimus tamen ea quæ judeis non conveniant, declarando tamen quod pro ipsis artibus faciendis et causa exercendi eas, teneantur ingredi dictas artes, eorumque Massariis solvere id quod pro aliis solvi consuetum est, tanquam si cives essent, et ipsarum artium beneficiis gaudere possint et valeant. Quinto, eis plene impertimur, ut cum familiis bonisque et rebus suis in dictionem nostram venire possint, ita tamen quod res et bona ipsa sint ad eorum familiarumque suorum usum, pro quibus tantum decernimus et volumus ut nihil solvere teneantur pro datiis et gabellis non modo in nobis retentis, sed etiam locatis. Quantum vero sit pro rebus quæ mercaturam sapiant, a datiis et gabellis non locatis volumus ut liberi sint et immunes ; sed pro locatis, necesse erit ut cum conductoribus earum se intelligant, quos non dubitamus aliqua liberalitate usuros esse, in quo quidem et nos nostris Hebreis etiam favore non deerimus. Sexto, eis promittimus quod quandocumque ex terris et locis nostris ad alia loca habitanda dictioni nostræ non subiecta se conferre voluerint, cum uxoribus etiam et filiis, bonisque quibuscumque suis, eos [vel eorum] aliquem non impediemus, nec per aliquem alium impediri permittemus, quin pro suo arbitrio bona inde extrahant et extrahi faciant, solutis tamen prius per eos [datiis vel] gabellis in terris nostris solvi consuetis.

Postremo vero eis etiam concedimus ut omnibus privilegiis et immunitatibus aliis Hebreis in terris nostris habitantibus uti et gaudere possint, sed cum illis modis et limitationibus quæ ipsis concesse sunt. Ita tamen quod ulla nostra concessione ad usuram prestandi usurarioque.... minime uti ipsi audeant. Hoc quoque

addentes, quod si libros debitorum aliquorum pro suis creditis ipsi Hebrei tenere voluerint, fides in judicio vel ex[tra] non prestetur neque prestari debeat, nisi debita ipsa manu propria debitoris scripta vel saltem subscripta fuerint, vel ad minus pro ipso debitore ea debita subscripta fuerint : saltem ab uno teste fide digno, dummodo ipsi libri sint rite et recte compositi, more mercatorio formati... et capitulati, et in eis non sit ulla suspitio vel abrasio. Inque eis sint anni, dies et menses, ac nomina debitorum, ac rerum et pecuniarum quantitates, et cause. Ideoque harum nostrarum patentium literarum et decreti vigore mandamus omnibus et singulis Rectoribus, Magistratibus, Capitaneis, Pretoribus, Commissariis et aliis quibuscumque officialibus et subditis nostris presentes visuris, ut predicta omnia et singula Hebreis ipsis infrascriptis et de quibus supra habita est mentio, inviolabiliter servent servarique faciant in quibuscumque terris et locis tam mediate quam immediate nobis subiectis, sub [pena] indignationis nostræ et alia quavis arbitrio nostro imponenda. Non obstantibus etc. aliquibus legibus, juribus, statutis, privilegiis et ordinibus... tam factis quam faciendis in contrarium quomodocunque disponentibus. Quibus omnibus et singulis quantum... de quibus in his nostris literis de verbo... facienda fuisset. Quoniam, si qua forte sint contra, pro expressis et declaratis haberi volumus et jubemus. Ad quorum fidem et robur, has nostras fieri jussimus et registrari, nostrique maioris sigilli consueti appensione muniri.

Data S (*sic*) Ferrariæ, in palatio Curiæ nostræ, anno nativitatis dominicæ Millesimo quadringentesimo nonagesimo tertio, indictione undecima, die primo februarii.

Nomina supradictorum hebreorum sunt infrascripta : materno Sermone declarata, videlicet :

. . . . . .

1. Rabi Santo Abenamias, et sua famiglia ;
2. Don Ferror el Levi, medico, et sua famiglia ;
3. Don Moysen [Abu]lafia, datiero et mercadante, et sua famiglia ;
4. Don Abraham [Aben]amias, mercadante et sua famiglia ;
5. Don Abraham [Abu]lafia, mercadante, et sua famiglia ;
6. Don Abraham [Co]hen, mercadante, et sua famiglia ;
7. Dona Polonia et sua famiglia, mercadante ;
8. Rabi David Marich, medico et mercadante ;
9. Don Abraham Marich, mercadante, et sua famiglia ;
10. Moysen Abolafia e suo fratello, mercadante ;
11. Don Zachoen
12. Don Abrahen Choen
13. Don Moyse Abenamias

} et le sue doñe che sono in Ferrara cum la sua famiglia ;

14. Santo e Isach suo fratello, aragonese, et sua famiglia ;
15. Mair de Callo
16. Abrahin de Callo

} cum sua famiglia, artesani ;

17. Moyse de Franco et
18. Moyse asi } et sua famiglia, artesani ;
19. Montalvan et sua famiglia, artesano.
20. Hain Franco et
21. Simoel Franco } cum sua famiglia.

Signé : HIERO[NIMUS] MAGNANI[NUS ?].

Voici quelques observations sur la liste des noms des Juifs espagnols qui vinrent s'établir à Ferrare et qui sont mentionnés à la fin de notre document :

Santo (nos 1, 14) est la forme espagnole bien connue pour Semtob ;
Abenamias est Aben Nahmias.

Ferror (no 2) est sans doute pour Ferrer, nom très répandu en Espagne chez les chrétiens et les juifs.

Dona Polonia (no 7) est probablement l'abréviation de Dona Appolonia.

Marich (nos 8, 9), nom de famille inconnu jusqu'ici et que nous ne savons pas expliquer.

Don Zachoen (no 11) pourrait bien être pour Don Zag Cohen. On sait que Zag = Isaac.

Callo (nos 15, 16) serait-il Calo, localité espagnole, prov. Coruña?

Moyse (no 18) ; le mot *asi* qui suit paraît n'être qu'un nom de famille mal transcrit.

Montalvan (no 19) est un nom tiré de la ville de Montalban, dans l'Aragon, à 14 lieues de Saragosse.

Les professions indiquées sont celles de marchand, collecteur d'impôts (*datiero*), médecin et artisan. Ce dernier mot signifie peut-être chirurgien[1].

Je ferai une dernière observation. M. Isidore Loeb a soutenu, dans le précédent numéro de la *Revue*, que le nombre des Juifs espagnols qui partirent en 1492 ne fut pas si considérable qu'on le croyait jusqu'à présent. Notre document est une confirmation éclatante de cette thèse.

LEONELLO MODONA.

---

[1] En effet, en Italie, au moyen âge, on désignait par le mot *artesano* celui qu exerçait la basse chirurgie (Cf. l'hébr. רופא אומן = *medicus artifex*).

LE SCEAU D'ABRAHAM BAR SAADIA ET LE SCEAU יאבהנהש

I

Nous soumettons aux lecteurs de la *Revue* une idée que nous a suggérée le sceau d'Abraham bar Saadia publié *Revue*, XIV, 268. Pourquoi la légende n'a-t-elle pas de nom de famille ? Le sceau appartenait sans doute à un Juif espagnol, et les Juifs espagnols, contrairement à ceux d'Afrique, de Babylonie ou d'autres pays, portaient des noms de famille. Je pense que le dessin qui est au centre du sceau supplée ici au nom de famille. Ce dessin représente probablement le calice d'une fleur de lys, en hébreu שושן. Notre Saadia appartient donc probablement à la grande famille espagnole des Ibn Schoschan, dont les armes auraient été un lys. Si cette hypothèse est exacte, elle pourra servir de clé pour l'explication d'autres sceaux espagnols. Depuis longtemps on sait que les dessins des sceaux juifs représentent des prénoms (d'ailleurs exprimés dans la légende). C'est ainsi qu'on trouve un lion pour Juda, un ours pour Issakar (Beer), le bouclier de David pour David, etc. Même sur les pierres tumulaires juives de Prague, on trouve le dessin d'animaux qui ont quelque relation avec le nom du défunt. Je possède un ancien ms. allemand du *Nizzahon* de Liepmann Mühlhausen, où un précédent propriétaire a peint une oie (en allemand : Gans) dans un écu, pour illustrer son nom de Gansmann, qu'il a signé en toutes lettres dans le ms. L'hypothèse que je propose a aussi pour avantage de nous faire connaître exactement la prononciation du nom d'Ibn Schoschan, dont Zunz a écrit l'histoire (*Zur Geschichte*, *index*, *s. v.*).

Je hasarde une autre hypothèse sur le יאבהנהש du sceau sommairement décrit au même endroit de la *Revue*. On peut supposer que ce singulier assemblage de lettres n'est pas autre chose que le nom de Jean (Johannes). Le sceau serait donc chrétien, c'est ce qui expliquerait la singulière orthographe de la légende. On sait comment des graveurs chrétiens ont transcrit par les lettres יהשוה le nom de Jésus. Ce n'est pas là, comme on l'a supposé, un יהוה avec ש de שדי intercalé, c'est purement et simplement une orthographe maladroite, obtenue par tâtonnement, pour transcrire en lettres hébraïques le mot Jésus. On a beaucoup abusé du ה chez les Juifs et les chrétiens, pour la représentation de

voyelles. Dans les inscriptions juives des catacombes publiées par Ascoli ne voit-on pas avec étonnement même la voyelle *i* représentée par un ה dans מהשכבו ? Dans les inscriptions chrétiennes, le ה remplace le *e*. Des transcriptions chrétiennes comme celle de notre sceau ne sont pas rares. Il n'est pas impossible que les chrétiens attribuaient à ces mots écrits en caractères hébreux une puissance magique, car on les employait dans les opérations magiques et alchimiques. Inversement, on sait que l'on se servait, pour le même usage, de mots écrits en lettres grecques ou latines, mais composés des initiales de mots hébreux. Dans *x'x'x'*, je crois qu'il n'y a pas autre chose que le trois fois saint קדוש קדוש קדוש ; Agla pour אתה גבור לעולם אדני est connu.

Scheweningue, juillet 1887.

DAVID KAUFMANN.

II

L'explication donnée ci-dessus par M. Kaufmann sur le sceau d'Abraham bar Saadia est des plus séduisantes, l'idée paraît excellente, on peut pourtant y faire une objection. Dans le *Jahrbuch für die Geschichte der Juden*, II, p. 289 et planche, Lévy a reproduit un sceau qui est justement de cette même ville de Séville où a été trouvé le sceau d'Abraham bar Saadia. Si l'on compare les deux pièces, celle du *Jahrbuch* et celle de la *Revue*, on est d'abord frappé de la ressemblance extraordinaire du dessin. Le contour des deux sceaux est exactement le même, et la division en compartiments sur les deux sceaux se ressemble également. Le sceau du *Jahrbuch* porte, avec le prénom du propriétaire, un nom de famille qui n'est pas Schoschan (c'est Toderos Hallévi b. Samuel Hallévi b. Allavi), et cependant ce sceau présente, à chacun des quatre frontons qui l'entourent, une petite fleur de lys ; ce motif d'ornementation était, par conséquent, très usité à Séville et employé par d'autres personnes que les membres de la famille d'Ibn Schoschan. Sur la fréquence de ce symbole dans les monuments de tout genre, voir Ad. de Beaumont, *Recherches sur l'origine du blazon et en particulier de la fleur de lys*, Paris, 1853 (ouvrage qui nous a été signalé par M. John O'Neill).

Nous partageons moins l'opinion de M. K. sur l'autre sceau. L'exécution de ce sceau, le dessin du cartouche central, le dessin

des lettres hébraïques, tout indique que ce sceau est très moderne, de ce siècle ou de la fin du siècle dernier. On peut s'en convaincre par la reproduction que nous donnons ici de cette pièce[1]. Or, il nous paraît peu probable que, dans un temps si rapproché de nous, même des chrétiens aient reproduit le nom de Johannes, prononcé si l'on veut, Jowhannes, d'une façon aussi singulière!

De plus, M. K. n'explique pas le taureau ou bœuf qui est au centre du sceau. A cause de cette figure et du ש de la fin de la légende, M. D. Simonsen suppose que le sceau appartenait à un membre de la famille Schor (שור) et il trouverait presque dans notre légende un nom littéraire connu : יעקב [בן] אפרים בן הרב נפתלי הירש שור (voir Steinschneider, catal. Bodl., col. 1255). Mais ce n'est là, sans doute, qu'un jeu. Ajoutons que, d'après une tradition recueillie dans sa famille par le propriétaire actuel, notre pièce serait le sceau d'un membre de cette famille (israélite), du côté maternel, et le nom de famille serait Booz (le sceau vient d'Amsterdam, à ce qu'on assure), et ce serait par une espèce de jeu de mots (Booz = *bos*) que le sceau porterait au centre l'image d'un bœuf.

ISIDORE LOEB.

---

[1] Le dessin est agrandi. L'original a 14^{mm} de haut sur 11^{mm} de large.

LA JUIVERIE DE JEREZ DE LA FRONTERA

EN 1266

M. Fidel Fita a publié, dans le *Boletin de la Real Academia*, de Madrid (tome X, juin 1887, p. 465 et suiv.), un document du plus haut intérêt : c'est la répartition des maisons de la juiverie de Jerez de la Frontera faite par le roi Alphonse X, après qu'il eut conquis cette ville en octobre 1264. La pièce a été rédigée en 1266, et elle fait partie du cadastre de la ville dressé à cette époque. L'original est perdu, mais une copie en fut faite, par les soins de la municipalité, en octobre 1338, et c'est d'après cette copie que M. Fidel Fita a publié le chapitre relatif à la juiverie.

La pièce décrit les maisons l'une après l'autre. Chaque article est composé de trois parties : 1° description très sommaire de la maison ; 2° énumération des confronts (le précédent, le suivant, celui de derrière) ; 3° indication du propriétaire à qui la maison a été allouée par le roi.

Il n'est pas très facile de faire le compte des maisons et des propriétaires. Les noms sont souvent estropiés soit par le premier rédacteur, soit par le premier copiste, ce qui rend les identifications difficiles ; il y a des personnes qui figurent dans l'énumération des confronts et qu'on ne retrouve plus dans l'indication des propriétaires, ou inversement. On peut supposer que le premier copiste a omis un certain nombre d'articles. Toutes les fautes, cependant, ne doivent pas être mises à son compte, il y en a sûrement qui proviennent du rédacteur, qui n'a pas toujours énuméré tous les confronts. Les maisons étaient probablement très enchevêtrées et cette énumération était difficile [1].

Il ne sera pas superflu que nous notions ici, en détail, quelques-unes des remarques que nous avons faites sur ces imperfections et incorrections de la pièce.

Voici, d'abord, une liste de personnes qui figurent dans l'indication des confronts, et dont cependant les maisons ne sont pas décrites. Ce sont : Abraham Atabac, n°s 33 et 34 ; Fi Alexul, n° 54 ; Aly Axucuri, n°s 23, 24 (Xucuri) et 25 ; Çag fils de Mayr,

[1] Par exemple : Jacob Anoc (n° 1) a pour confront Çag Açot (n° 2), mais ne figure pas dans les confronts de ce dernier. Les cas analogues sont très fréquents. — La maison de Hayon Abnelahmar est décrite avec ses confronts au n° 83 ; dans la description des maisons de ces confronts, Hayon Abnelahmar ne figure pas.

nº 78 ; Cimha fille de Pumia, nº 21 (sa maison a été omise par erreur, probablement parce que la propriétaire de la maison suivante s'appelait aussi Cimha (nº 22) ; Culeyma Adarhi, nº 87 ; Falcon, nº 81 ; Salomon Ballestero, nº 17 ; Samuel Hodeida, nºs 2, 13, 14 ; Aben Rrahab, nº 24 (cf. nº 19).

Le rédacteur est amené à décrire, à côté des maisons, des *establia* et des *solar*, mais comme certains propriétaires ont des *solar* éloignés de leurs maisons, il lui arrive de décrire deux fois ces *solar*, la première fois lorsqu'il décrit la maison du propriétaire, la seconde fois lorsqu'il arrive à la description des maisons près desquelles se trouve le *solar*. Ainsi le *solar* du nº 54 paraît être celui qui est déjà décrit au nº 36 ; celui du nº 59 paraît être celui qui est déjà décrit au nº 41.

M. Fidel Fita a déjà proposé un certain nombre d'identifications dans les noms de personnes, nous proposons aussi les identifications suivantes :

Alhalle du nº 82 doit être Joseph Alhalle des nºs 52, 53.
Abraham Alcaal, du nº 58, doit être Abraham Alleial, nº 64, et, par suite, l'Abraham du nº 65.
Çag, frère de Lévi, nº 65, pourrait bien être Çag aben Héni du nº 61.
Mossé Alahem, nº 33, est sûrement Mossé Cohen, nº 32.
Cid, nºs 44, 45, 70, 87, est Cidiello Alfayate, nº 88.
Haym Halucan, nº 68, est Aben Hayn, nº 66.
Iza Halhayl, nº 31, est Ismel Hallayn, nº 30.
Vellocid, nºs 15 et 19, est Velocid Ballestero, nº 78.
Samuel, nºs 2 et 14, est Samuel Hodeida, nº 13.
Yucaf, nº 71, est Yucaf Abez, nº 70.

Il est clair que Çarrag et Barrach, Çabbay et Çarbay, sont les mêmes noms.

A notre avis, la liste contient 93 maisons, sans les *solar* et les *establia*, plus les propriétés de la communauté juive, qui sont : deux synagogues, *la casa de la merced* et la *fondiga de la farina*.

Par suite de l'insuffisance des indications, il est extrêmement difficile de se faire, à l'aide du document, une idée claire du plan de la juiverie. Voici cependant quelques notes qui pourront aider à débrouiller la matière.

A. Le cadastre décrit d'abord un pâté de maisons comprenant les nºs 1 à 14, plus les nºs 80 et 82. Il le décrit en descendant la rue, dans l'ordre où elles se suivent (nºs 1 à 5 probablement); puis,

il tourne la rue et la remonte, jusqu'à ce qu'il revienne au point de départ (nos 14, 80, 82).

Le tableau suivant peut donner une idée approximative du procédé.

1	80	82 14
2	Samuel Hodeida.	
3	13	
4	12	
5	11	
etc.	etc.	

B. Un second groupe de maisons est décrit de la même façon, mais plus irrégulièrement, dans les nos 15 à 31. A ce point est la *alfondiga de la farina,* et l'auteur fait un crochet pour décrire le bloc de maisons qui s'y rattache ; son vrai chemin eût été de continuer par les nos 76 à 78, qui l'auraient ramené au point de départ.

C. Les nos 32 à 39 contiennent précisément ce groupe de maisons qui se rattachent à la *alfondiga de la farina,* et dont nous venons de parler. La description de ces numéros forme également cercle et le no 39 revient au point de départ.

D. Les nos 40 à 52 décrivent un groupe de maisons qui se suivent sur une même ligne, et qui ont pour confronts de derrière, à l'origine (no 40 et suivants), les nos 75 à 70, et, par suite d'un accident dans la disposition des maisons, les nos 83, 87 et 90, qui sont derrière les maisons des nos 43 à 45 ; les maisons nos 46 à 52 de la première ligne n'ont point, sur le derrière, de ligne parallèle de confronts.

E. Les nos 53 à 64 forment un groupe qui, d'un côté, se rattache au no 52, et, d'autre part, a pour centre la maison no 53. La rue fait probablement un coude aux nos 52-53.

F. Les nos 65 à 69, probablement disposés sur deux lignes de confronts parallèles, se rattachent, encore par un coude, à ce qu'il semble, au no 64, et, par les nos 65, 69 (auquel il faut joindre 81, Jamilla), ils viennent rejoindre le point de départ de toute la des-

cription (Barzallaï, nos 1, 2, 80; Polgar, nos 14, 82; Castellano, Lévi, Jamilla, nos 68, 69, 81, 53).

G. Les nos 70 à 75 sont, comme nous l'avons dit, les confronts de derrière des nos 40 à 43 (dans le groupe D).

H. Les nos 76 à 78 sont, comme nous l'avons dit également, les confronts de derrière des nos 15 et suivants (groupe B).

I. Les nos 79 à 84 sont disposés auprès de la *Casa de la merced* (Bienfaisance) et c'est pour cela qu'ils sont réunis ici, mais ils appartiennent tous, plus ou moins, à un des groupes précédemment décrits. Le no 83 doit être rapproché des nos 45 à 48 (dans le groupe D).

J. Nous ne savons où placer les nos 85 et 86, qui forment un petit groupe à part.

K. Enfin, les nos 87 à 90 sont décrits à part, parce qu'ils se trouvent près de la porte de la juiverie, mais ils appartiennent au groupe D, précédemment décrit.

On voit qu'en réalité, ce cadastre décrit six groupes de maisons, qui sont nos groupes A à F.

Autant que nous pouvons en juger, le groupe D, d'un côté, et le groupe E-F, d'autre part, formaient ensemble un coude qui venait s'insérer à l'angle du groupe A, à l'endroit où celui-ci portait la maison d'Abraham Polgar (nos 14, 82).

Les deux groupes B, C, formaient probablement entre eux un coude, où se trouvait la *fondiga de la farina*. Rien n'indique où il faut placer, relativement aux autres maisons, ce groupe B-C.

Il y avait une synagogue à l'extrémité extérieure du groupe D, et une autre au commencement du groupe B. Si, contrairement à ce que nous pensons, la synagogue du groupe B était la même que celle du groupe D, il est clair que la place des groupes B-C serait trouvée.

Il y a eu, à ce qu'il semble, deux maisons de la Bienfaisance (*casa de la merced*), l'une au centre de A, l'autre au haut de A, à l'endroit où les groupes E-F venaient rejoindre le groupe A.

Isidore Loeb.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

1. *Ouvrages hébreux.*

(*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.*)

ס' אור זרוע Gloses talmudiques d'Isaac b. Moïse de Vienne, 3e partie, publié par Jacob Mardochée Hirschensohn. Jérusalem, impr. Chajim Hirschensohn, 1887, in-f° de (3)-79 p.

Les deux parties précédentes sont celles qui ont été imprimées à Zitomir. Cette 3e partie, publiée d'après un manuscrit acquis, il y a environ deux ans, par le British-Museum, de Londres, comprend les gloses sur Baba-Kamma. Il est superflu de signaler aux talmudistes l'utilité de cette publication. Elle est faite, matériellement, avec beaucoup plus de soin que n'en mettent généralement les éditeurs de Jérusalem.

בית אוצר הספרות Magazin für hebräische Literatur und Wissenschaft, Poesie, und Belletristik, geschrieben von mehreren Celebritäten, edirt von Eisig Gräber ; I. Jahrgang. Jaroslau, impr. Zupnik à Przemisl, 1887, in-8° de XXII-132 + 8 + 22 + 74 + 64 + 36 p.

Il est impossible de faire une publication plus décousue et plus embrouillée que cet Annuaire ; la pagination seule est déjà un chef-d'œuvre de désordre. Où M. Gr. a-t-il pris les articles posthumes (?) qu'il nous donne ? il ne se donne pas la peine de nous le dire. Dans la *Revue,* XIV, 290, nous avons rendu compte des 81 premières pages de cet Annuaire, voici quelques mots sur les pages suivantes. P. 84, Réponse à la recension du שערי ציון faite par Abr. Ehrlich. — P. 90, Dobsewitz, Extraits d'un livre de lui sur le Targum des Samaritains. — P. 97 à 120, Diverses notes talmudiques et autres, de divers auteurs. — P. 121 à 132, Biographie de Mardochée Rosenfeld et David Teble. — P. 1-28, Nouvelle série de biographies (les frères Francès, Leibelé Prostitz, Hayyim Malakh, et autres). — P. 1, Notes sur l'Histoire des Juifs en Pologne, par L. Zunz. — P. 8, Prospectus pour une publication sur les persécutions en Russie des années 1648-1649. — P. 13, L. Lewysohn : Noms d'animaux en langues étrangères chez les rabbins juifs. — P. 16, Comparaison de divers passages

d'Homère avec la littérature juive. — P. 37, Lettres en hébreu de Reuchlin à Bonet de Lattes, de Paul Emilien à L. Beck, de Henricus גלונץ. La lettre de Reuchlin n'est pas inédite. — P. 41, Sur les persécutions de Russie 1648 et 1768. — Et cela continue ainsi. P. 1 à 64, Poésies. — Puis, p. 1-36, Contes.

דור דור ודורשיו Zur Geschichte der jüdischen Tradition, par J.-H. Weiss; 4e partie. Wien, chez l'auteur, 1887, in-8° de (2)-367 p.

Ce volume clôt dignement la série des excellents travaux de M. W. sur l'histoire de la tradition juive. Il contient les matières suivantes : Livre 15 : Les Saboréens et premiers guéonim, action des guéonim, R. Simon de קיירא, R. Aha de Sabaha, l'école de Pumbadita jusqu'à la fin du VIe s., R. Jehudaï gaon et l'école de Sora jusqu'en 4600. — Livre 16 : Les Caraïtes jusqu'à la fin du VIe s., leur doctrine et leurs études, leur propagande, comparaison avec les rabbanites, services rendus par eux à la science. — Livre 17 : Suite de l'école de Sora et de celle de Pumbadita ; R. Cohen Cédek, Saadia, Scherira, Haï gaon, Samuel b. Hofni. — L. 18 : Institutions des guéonim, midrasch, aggada, cabbale, grammaire hébraïque et lexicographie, massora. — L. 19 : Les études talmudiques en Occident, Espagne, Provence, Italie, France et Allemagne. — Nous signalons particulièrement le chapitre sur les Caraïtes. M. Weiss a émis sur leur histoire plusieurs idées très intéressantes. Il a montré quels étaient leurs rapports matériels et intellectuels avec les Musulmans et expliqué, par ces relations, la situation humiliée de leur parti et l'origine de quelques-unes de leurs doctrines. Il a aussi prouvé que plusieurs des mesures et des décisions rabbiniques des guéonim ont pour but, sans qu'on s'en doutât jusqu'à présent, de combattre les doctrines caraïtes.

ס' ההשלמה « Sefer Haschlamah, œuvre talmudique achevant les œuvres de Rabbi Isaac Alphasi, par Rabbi Meschoulam fils de Moïse fils de Juda de Béziers... éditée pour la première fois, commentée et accompagnée d'une préface intitulée Thorath Haschlamah, par le rabbin Juda Lubetzki. 1re partie, Baba Mezia. » Paris, Versailles, impr. Cerf, 1887, in-f° allant de f° 51 à f° 71.

La partie précédente a été publiée en 1885; voir la recension de M. Ad. Neubauer, *Revue*, XIII, p. 133.

חברת עזרת נדחים Compte rendu de la Société de bienfaisance *Ezrat Niddahîm*, de Jérusalem, 4e année, 5647. Jérusalem, s. impr., (1887), in-8° de 36 p.

כתנת יוסף A Hand-Boock of Hebrew Abbreviations with their explanations in Hebrew and English for the use of students of the oral Law and rabbinical Literature, by Joseph Ezekiel, Head master, David Sassoon Benevolent Institution, secretary to the Bene-Israel improvement society, and fellow of the university of Bombay. Bombay, Anglo-Jewish and vernacular Press, 1887-5647, in-8° de II-124 (1) p., plus, en tête, 3 ff. de titre et dédicaces.

L'ouvrage n'a pas de prétention scientifique, M. Perreau, qui a publié de si bons recueils sur la matière, le trouverait peut-être faible, mais fait par un Beni-Israël, à Bombay, et par un auteur digne de toute sympathie, il mérite d'être signalé aux historiens plutôt encore qu'aux littérateurs.

לקורות הגזירות על ישראל Beiträge zur Geschichte der Judenverfolgungen, von Jonas Gurland. Separat Abdruck aus dem Jüd. liter. Magazin, von

Eisig Gräber. Jaroslaw, impr. Zupnik, Knoller et Hammerschmidt, 1887, in-8° de 32 p.

Persécutions en Russie, années 1648 et 1768.

מסעות שלמה בארץ הודו בירמא וסינים Voyages de Salomon Rinman, de Cochin, dans l'Inde, la Birmanie et la Chine, augmenté et édité par W. Schur. Wien, impr. Georg Brög, 5647 (1887), in-8° de 204 p.

L'ouvrage a paru, en partie du moins, dans le *Schachar*, année XII. Il contient un certain nombre de renseignements sur les Juifs de Suez (p. 7), Aden (p. 9 et 15), Bombay (p. 97 à 112), Cochin (p. 97 et suiv.), Calcutta (p. 182 à 184), autres parties de l'Inde (p. 197, 198).

מיכרכי לב לבני לב Aus Lion Gomperz' nachgelassenen Schriften, herausgg. von Sigmund Gomperz. Wien, libr. Ch.-D. Lippe, 1887, in-8° de XII-102 p.

L'ouvrage contient des notes sur le Pentateuque, quelques prophètes (p. 52 à 56), les Psaumes, les Proverbes, Job et d'autres Hagiographes, sur le texte de certaines parties du rituel des prières, enfin une sorte de consultation sur la question de savoir s'il est permis de se couper la barbe aux demi-fêtes de Pâque et Succot. Pour apprécier cet ouvrage, dont l'auteur est mort à Waag-Neustadl en 1859, il faut le placer à son temps et dans son milieu, les philologues et exégètes modernes n'en tireront pas grand profit, mais il est un témoignage honorable de la sincérité scientifique et de la droiture intellectuelle de l'auteur. On est à peine en droit d'attendre des idées et des méthodes aussi saines, relativement, d'un homme de sa génération. L'introduction de M. David Kaufmann, et la biographie de l'auteur par Josef Weiss, sont particulièrement intéressantes. M. D. Kaufmann, avec un soin pieux, a cherché à reconstituer l'histoire et la généalogie de la famille Gomperz, et il est arrivé à remonter jusqu'au XVIIe siècle. Il y a probablement peu de familles juives dont la filiation puisse être suivie aussi loin et déjà, par là, cette introduction est une curiosité. La famille Gompertz est originaire d'Emmerich, d'où elle a passé à Clèves, son nom de famille a été tantôt Emmerich, tantôt קלירוא, ou קליוץ ou קליוץ (de Clèves). Elle a compté un grand nombre d'hommes distingués par leur science ou par les services qu'ils ont pu rendre aux Juifs comme administrateurs des communautés, et grâce à la faveur dont ils jouissaient auprès des autorités. Elle était alliée aux descendants de la fameuse famille Wertheim, de Vienne, et le grand-père de notre Lion avait épousé une fille de Leib Wertheim. Samson Gompertz, fils de l'auteur, et éditeur de cet ouvrage, est le beau-père de M. D. Kaufmann, notre excellent et savant collaborateur.

עיר דויד comprenant, d'après le titre, toutes les prescriptions négatives et positives provenant du Sinaï et destinées aux israélites, plus les prescriptions orales du même genre et de même origine. Jérusalem, impr. I.-D. (David ?) Fromkin (qui est l'auteur du livre ?), s. d. (1887), in-8° de 96 p.

על נהרות בבל Histoire de la Babylonie, des Juifs de cette région, les Resch Galuta, synagogues, écoles, études, hommes remarquables, par Nahman Hirsch Gezow. Varsovie, impr. Levinski, 1887 (le titre porte, par erreur, 1878), in-8° de IV-152 p.

Il y a du bon dans cet ouvrage, quoique l'exposé des faits soit incomplet et fragmentaire.

פרדס דוד או תולדות רופאי ישראל Pardes David oder Geschichte der jüdischen Aerzte nebst Anführung ihrer Werke von der ältesten Zeit bis

auf unsere Tage herauf, mit Hinzufügung einer gedrängten Literaturgeschichte, Geschichte der Arzneikunde im Allgemeinen, wie sie sich nach und nach entwickelt hat, mit Anführung aller heidnischen, christlichen und mohamedanischen Aerzte ; bearbeitet von David Holub ; Separat-Abdruck aus dem Haschachar, Jahrg. XI u. XII. Zweiter Theil. Wien, impr. Georg Brög, 1884 (paru 1887 ?), in-8° de 145 p.

Le titre promet beaucoup et met en défiance ; il y a sans doute de bonnes choses par ci par là dans cet ouvrage, mais nous craignons qu'il ne contienne aussi beaucoup de verbiage et des développements qu'on trouverait tout aussi bien ailleurs. Que peut dire de nouveau M. Hol. sur Maïmonide ? il lui consacre néanmoins les pages 92 à 145. C'est beaucoup trop pour ne rien dire qui ne soit archi-connu.

צמח דוד Raccolta di Inni, odi, sonetti, epitaffi ed elegie nel sacro idioma, di Moisè Giacomo Ottolenghi, Livornese. Salonique, impr. Ez. Ackaim (Eç ha-hayyim), 1887, in-8° de 72 p.

2. *Ouvrages en autres langues.*

Analele societatii istorice Iuliu Barasch. Anul I, 1887, Bucharest, impr. Eduard Wiegand, 1887, in-8° de 111 (1) p.

La société historique israélite appelée Jules Barasch, dont nous avons annoncé la fondation à Bucharest, vient de publier ce premier Annuaire. Il fait honneur à la Société, c'est un recueil de travaux importants pour l'histoire des Juifs en Roumanie. Par ces études, la Société exercera une excellente influence sur les israélites roumains tout d'abord, elle leur apprendra à connaître leur passé et à l'aimer; elle apprendra aussi, à ceux qui veulent le savoir et même à ceux qui ne le veulent pas, que les Juifs ont un passé en Roumanie, que leur histoire, dans ce pays, remonte à une haute antiquité, et qu'ils ont vécu pendant des siècles sur le sol de la patrie. Voici la liste des articles de cet annuaire : 1. Ancienneté des Juifs en Moldavie et en Valachie ; 2. Langue, port, coutumes, culture, états et professions; 3. Situation légale et coutumière (dans le passé); 4. Persécutions et autres actes. (Ces quatre chapitres sont de M. M. Schwarzfeld, premier secrétaire) ; 5. Biographie de Jacob Psantir, auteur d'écrits en hébreu sur l'histoire des Juifs en Roumanie, par Lazare Saineanu ; 6. Liste de documents inédits recueillis par la Société. Le plus ancien de ces documents est de 1724.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5648, 4e année, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives israélites (1887), in-8° de 116 p.

Contient, outre le calendrier, les articles suivants : 1° H. Prague : Revue de l'année israélite 5646-5647 ; 2° Léon Kahn : Un *Te Deum* à la synagogue de la rue Saint-Avoye en 1811 (à propos de la grossesse de l'impératrice Marie-Louise) ; 3° Léon Kahn : Souvenir de Jacques Offenbach ; 4° L. Lazard : Note sur la légende du Juif de la rue des Billettes (1290). Cette publication, on le voit, continue à être intéressante.

Bloch (J.-S.). Aus der Vergangenheit für die Gegenwart, social- und literaturhistorische Vorträge und Essays. Wien, libr. Hugo Engel, 1886, in-8° de 258 p.

La plupart de ces Essais ou tous ont déjà été publiés séparément. En voici la liste : 1. Les travailleurs chez les anciens (avec vues et compa-

raisons intéressantes pour l'histoire du judaïsme) ; 2. Le droit de domicile et le droit du pauvre ; 3. Ecole élémentaire chez les anciens ; 4. Le droit au travail ; 5. Corruption dans la société moderne ; 6. Les talmudistes ecclésiastiques dans la chambre des députés hongrois ; 7. Le « Nathan » de Lessing ; 8. Jean Bodin, précurseur de Lessing.

Bloch (J.-S.). Der nationale Zwist und die Juden in Oesterreich. Wien, libr. M. Gottlieb, 1886, in-8° de 92 p.

Catalogue of Anglo-Jewish historical Exhibition 1887, Royal Albert Hall, and of supplementary Exhibitions held at the public Record Office, British Museum, South Kensington Museum. Londres, impr. W. Clowes, 1887, in-8° de xxvi-206 p. (Voir l'analyse de ce catalogue dans la Revue bibliographique précédente).

Chaikin (Avigdor). Apologie des Juifs, étude historique et littéraire sur l'état politique et social des Juifs depuis la chute de Jérusalem jusqu'à 1306. Paris, libr. Vieweg, 1887, in-8° de 319 p.

Chap. 1er, depuis la chute de Jérusalem jusqu'à Charlemagne ; chap. II, depuis Charlemagne jusqu'aux tosafistes en 1105 ; chap. III, depuis les tosafistes jusqu'à la destruction des écoles en 1306. M. Chaikin a de la lecture, il a consulté un grand nombre d'ouvrages, ses notes sont remplies de citations, de renvois, de renseignements bibliographiques, il s'est montré, dans cet ouvrage, compilateur diligent, et l'on peut espérer qu'avec la préparation qu'il paraît avoir, il saura mettre plus tard dans ses travaux plus d'indépendance, de méthode et de critique. L'appareil scientifique des notes est souvent une enseigne trompeuse, et tout n'est pas également bon à citer. En plus d'un endroit, il nous semble reconnaître l'origine de tous ces titres accumulés, mais ce n'est rien encore. Une apologie maladroite fait plus de mal que de bien. Il faut avant tout ne pas aller répéter ces phrases stéréotypées, inventées par les ennemis des Juifs, et que les Juifs eux-mêmes ont acceptées, parce qu'ils ne connaissaient pas leur histoire et qu'elles sont monnaie courante. Voici, pour commencer, la première phrase de l'ouvrage : « Les Israélites, dispersés aux quatre coins de la terre... » Cela n'est pas exact, les Israélites ne sont pas si dispersés que cela, ils ne sont pas aux quatre coins de la terre, il y a des pays immenses où il n'y a pas ou guère d'Israélites ; à certains égards, les Allemands et les Anglais sont au moins aussi *dispersés* ; cette fameuse dispersion est une idée des théologiens chrétiens, qui y ont vu un signe de la colère divine. Je continue : « ...ont puisé dans les souvenirs de leur pays natal les sujets des magnifiques compositions du Talmud. » C'est absolument faux à plusieurs égards, et cela n'a même pas de sens. Plus loin (p. 10, note), nous apprenons que les talmudistes connaissaient le chloroforme. Pourquoi pas le téléphone et le traitement de la rage ? Et dans son ensemble, tout cela, c'est un peu du verbiage, un verbiage qui ne manque pas d'un certain goût et qui fait que l'on s'intéresse au jeune auteur.

Chantepie (P.-D.) de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte ; 1er volume, Fribourg in Brisgau, libr. Mohr, 1887, in-8° de x-465 p.

Courte caractéristique de la famille sémitique, p. 214-221. — P. 313-318, chapitre intitulé Egypte et Israël. (L'auteur croit que l'Egypte n'a exercé aucune influence directe sur le Judaïsme.)

Corpus inscriptionum semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars prima, inscriptiones Phœnicias continens. Tomus I, fasciul. 4. Paris, impr. nat., 1887.

Dresemann (Otto). Die Juden in Aachen, Historische Uebersicht. Aix-la-Chapelle, M. Jacobi, 1887, in-8° de 24 p.

Il est sûr qu'il y a eu des Juifs à Aix-la-Chapelle du temps de Charlemagne ou de son successeur, un capitulaire de cette époque le prouve, mais il est probable qu'ils y ont vécu auparavant et peut-être du temps des Romains. La persécution dut amener à Aix beaucoup de conversions, l'obituaire de l'Église Sainte-Marie, au XIII° siècle, contient des Jacobus Judeus, Godefridus Judeus, Willelmus Judeus, etc. Ici, pas plus qu'ailleurs, les Lombards ne manquaient pas, ils font presque oublier les Juifs, on se plaint de leur usure au moins autant et aussi souvent que de celle des Juifs. On ne sait si en 1348, époque de la peste noire, et dans les années suivantes, il y a eu des Juifs à Aix-la-Chapelle. Pendant deux siècles il n'est pas question d'eux, sauf une seule fois. M. Dres. ne croit néanmoins pas qu'ils aient été expulsés.

Durlacher (E.). Joseph et ses frères. Paris, chez l'auteur, 1887, in-8° de 47 pages.

Le midrasch n'est pas mort, cette publication prouve qu'il sait encore vivre et se renouveler en plein XIXe siècle et dans ce Paris affairé qui semble poursuivre tout autre chose que ces rêves ailés et légers. Mais M. Durlacher a son coin bien tranquille, où il peut, à son aise, suivre le vol et le gentil jeu d'ailes du papillon midraschique. M. D. est un sage et un heureux.

Enoch (Joseph). Das Achtzehngebet nach seiner sprachlichen und geschichtlichen Entwickelung dargestellt, als Beitrag zur Gesch. der jüd. Literatur. Kreuznach, impr. Oscar Lehmann, de Mayence, 1886, in-8° de 41 p.

Contient les trois chapitres suivants : 1° Histoire de la première rédaction des prières juives ; 2° Sur la langue dans laquelle furent rédigées les premières prières juives ; 3° Analyse des dix-huit bénédictions. Cette étude ne contribuera pas beaucoup à la critique du texte des dix-huit bénédictions.

Fita (Fidel). Estudios historicos. Coleccion de articulos escritos y publicados par el R. P. Fidel Fita. Tomo VII, El santo Niño de la Guardia. Madrid, impr. Fortanet, 1887, in-8° de 162(2) p.

Nous avons déjà parlé (*Revue*, XIII, 258) d'un travail antérieur de M. Fita sur cet enfant de La Guardia qu'on avait accusé des Juifs d'avoir tué (en 1490). M. Fita nous donne aujourd'hui une belle collection des actes du procès, qu'il a publiés avec une science consommée. Le volume contient 68 pièces, plus divers mémoires et notes. Les 68 pièces publiées se rapportent presque toutes au procès fait à l'un des accusés, Jucé Franco, de Tembleque ; les pièces du procès fait aux autres accusés n'ont pas été retrouvées. Nous reviendrons une autre fois sur cette publication. — Voici quelques notes sur divers passages du texte des actes. P. 35. Aliha honeni, prière dite à l'issue du samedi pour marquer la séparation du samedi et de la semaine, est sans doute le morceau qu'on intercale, le samedi soir, dans le 4e alinéa du *Schemoné essré*. Lire, sans doute, אלהי חנני *élohai honnêni*. — P. 37. L'eau donnée par les narines (l. 16) paraît être l'eau du baptême, l'eau bénite, qui fait que la personne qui parle s'appelle Benito. — P. 57. Les *onze* ans ne peuvent pas s'expliquer par עשתי, qui est, du reste, peu usité ; il aurait fallu עשתי עשר. — P. 57. *mita* (mort), en hébr. rabbinique מיתה. — P. 86. *Tisabeaf* est תשעה באב le jeûne du 9 ab, et *sema* est la prière bien connue du שמע ישראל. — P. 88, note 1, lire מבזר. — P. 103. Pour le *oddoayon* qui, aussi bien que *oddoays* (אותו הארש), doit désigner Jésus, nous pensons provisoirement qu'il faut lire oddoagoy אותו הגוי.

Franke (Hermann). Ueber Bedeutung, Inhalt und Alter des Sepher Hajjaschar, Beitrag zur Geschichte der jüdischen Literatur. Leipzig, libr. Gustav Fock, 1887, in-8° de 41 p.

Il s'agit du ס' הישר de la Bible; l'auteur traduit ce titre par « Le livre (de lecture) du brave homme ». Il croit que ce livre est identique avec le ס' מלחמות ה', qu'il était formé d'un recueil de morceaux édifiants avec tendances politiques ou religieuses. D'après la langue, le livre serait des derniers temps de la royauté. L'auteur veut que diverses parties de la Bible (Cantique de la mer Rouge, cantique de Débora, 3e chapitre d'Habacuc) aient fait partie de ce livre, mais ce sont des conjectures qui n'ont pas de fondement sérieux.

Gaster (M.). Greeko-Slavonic. Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature and its relation to the Folk-lore of Europe during the Middle-Ages, with two Appendices and Plates. Londres, libr. Trübner, 1887, in-8° de x-229 p.

L'ouvrage de M. G. contient un grand nombre de vues intéressantes sur l'histoire des légendes et des contes des Juifs et leurs rapports avec les productions similiaires de la littérature chrétienne. Nous ne parlerons ici que de la remarquable étude de M. G. sur la *Bible historiale* (p. 147 et suiv.). Cette Bible, qui a des formes diverses, contient les faits de l'histoire biblique enrichis de légendes. M. G. croit qu'elle est faite d'après un ouvrage slavonique analogue et qui, d'après lui, serait plus ancien, c'est la Palæa. Mais la Palæa, à son tour, aurait pris une grande partie de ses légendes dans les Midraschim juifs ou d'origine judéo-chrétienne, le Livre des Jubilés, les Pirké de Rabbi Eliézer, le *Sefer hayyaschar*. Le *Mystére du viel Testament*, publié par feu M. le baron James de Rothschild, a emprunté ses légendes à cette littérature des Bibles historiales et des ouvrages analogues. D'Orient la Palæa serait venue en France, M. Gaster suppose que ce sont les Vaudois qui ont les premiers propagé ces traductions de la Bible illustrée de légendes, et que ces Vaudois et autres hérétiques n'ont pas manqué, pour leurs œuvres, de consulter les Juifs, avec lesquels ils auraient eu de nombreuses relations (c'est un point qui n'est pas encore bien établi). Ces paraphrases de la Bible en langue vulgaire, ayant une pareille origine, devaient être taxées d'hérésie et elles furent, en effet, proscrites d'abord par l'Eglise. La Bible des Pauvres, dont on ne connaît pas bien l'origine et dont le nom même est obscur, serait la Bible d'une de ces sectes hérétiques, celle qui s'appelait les Pauvres de Lyon.

Hildesheimer (J.). Die Vaticanische Handschrift der Halachoth Gedoloth besprochen und in Auszügen mitgetheilt. Beilage zum Jahresberichte des Rabbiner-Seminars zu Berlin 5645 (1885-86). Berlin, imp. H. Itzkowski, (1887), in-8° de 42 p.

Cette étude forme une espèce d'introduction à l'édition du ms. des *halakhot gedolot* qui se trouve dans la bibliothèque du Vatican et que M. Hild. va publier pour la Société M'kize Nirdamim. Le savant directeur du séminaire rabbinique orthodoxe de Berlin est, il va sans dire, des mieux préparés pour un travail sur les *halakhot*. Il ne suffit pas, pour faire ce travail, de connaître les deux Talmud, il faut aussi être familiarisé avec les ouvrages de casuistique écrits jusqu'au xve siècle au moins, comme on peut le voir par le 5e chap. de l'étude de M. Hild., où se trouve une liste provisoire de passages de nos *halakhot* cités par les auteurs, passages dont les uns ne se retrouvent que dans le ms. du Vatican, dont les autres se trouvent rectifiés par ce ms. Voici quelques observations sur le travail de M. H. Dans les notes I, 3, M. H., parlant des notes marginales du ms., dit que, contrairement à M. Neubauer, dans *Magid* année תרל"ד,

elles ne sont pas en araméen ni en arabe. Or, dans le Magid de 5432 1872 ; non 5434), n° 14, nous avons dit que ces notes sont en arabe, et elles le sont d'un bout à l'autre, sauf quelques mots empruntés au persan. L'épigraphe du ms. (p. 5), pour laquelle M. H. a accepté sans contrôle les énonciations envoyées par des gens ignorants du Caire, est tout simplement massacrée par le copiste : פארו est פאדו, Pado, l'ancien nom du Pô ou d'un affluent du Pô près de Ferrare (notre excellent collaborateur M. le chevalier Marco Mortara pourra peut-être nous renseigner sur ce sujet) ; מצרים (avec ם) n'est évidemment pas Meziers (M. H. veut-il dire Mézières, en France ?), mais, comme le prouve le הנה, c'est une ville près du Caire (אלקהרא nommé sur la même ligne), c'est Fostat (voir Benjamin de Tudèle, édit. Asher, II, 197). La suite de l'épigraphe (p. 5, l. 3) doit être lue ainsi : חצר פרסה תבליה קניתם באלקהרא וסירגולם נעשה במצרים על יד הרב אדונינו מורינו א···נר התורה אמ׳ La traduction de ce passage n'offre pas de difficultés, סירגול est connu dans le Talmud de Jérusalem (et se trouve dans l'Arukh). Plus difficile est l'explication du passage hébreu de la p. 7, l. 30. La date 4742 A. M. (p. 8, l. 4) = 992 de l'ère chrét., paraît être la date du ms., qui est très ancien. La date אנך (p. 7), qui est 1091 des Séleucides, n'aurait pas été corrigée en אנד (1054 des Séleucides) par M. H., s'il avait consulté la préface de M. Halberstam aux הלכות פסוקות (*Revue*, XIII, p. 133). Une autre date (p. 9) est très obscure. Sur cette même page, M. H. parle d'une glose du ms. et il l'attribue à l'époque postérieure au Zohar, mais quelle est, pour lui, la date de la rédaction du Zohar ? Nous ne supposons pas que M. H. continue à attribuer le Zohar à Simon b. Johaï, le ms. du Vatican est, en tous cas, postérieur à Simon b. Johaï, et nous espérons que l'école de M. H. ne prend pas sous sa protection ce livre frauduleux et blasphématoire du Zohar, qui a fait et fait encore tant de mal. A la p. 10, M. H. parle d'un passage du ms. contenant une attaque contre les *minim* au sujet du mariage d'un homme avec sa nièce, M. H. croit que ces *minim* sont les Samaritains ou les Mahométans, et plutôt les Samaritains, puisqu'il n'est pas probable que l'on aurait écrit quelque chose ici contre la religion dominante (celle des Mahométans), et M. H. en conclut que le ms. vient de Palestine, puisqu'il n'y avait pas de Samaritains en Babylonie. Nous croirions plutôt que ces *minim* sont les Caraïtes (voir notre *Aus der Petersburger Bibliothek*, אפריון, chap. 22), et comme il y avait et il y a encore des Caraïtes en Palestine, en Mésopotamie et en Egypte, le ms. peut venir d'un de ces trois pays. On pourrait plutôt donner comme preuve de l'origine palestinienne le mot פריסטיקוא (page 36, note ô), qui est l'équivalent de פרסטגמא, et qui est, par conséquent, un mot grec (voir l'Arukh). M. H. se demande si ce n'est pas le pristaw slave, comme si le glossateur pouvait être un juif slave ayant vécu en Palestine. Ajoutons encore une observation sur la localité de l'auteur de nos halakhot. Il ne faut pas l'appeler Simon du Caire, le Caire n'existait pas encore à l'époque où le livre a été fait. Les bons ms. ont קיירא, non קהירא. Nous avons proposé, dans le *Isr. Letterbode*, d'identifier cette ville avec Kayyar, dans la Mésopotamie (qui est peut-être le קיר de Amos, I, 5). M. H. devrait se procurer une bonne description paléographique du ms. et une copie correcte des gloses arabes ; d'après les extraits peu nombreux que nous avons pris autrefois sur le ms., la reproduction de ces gloses par M. H. (p. 21) laisse beaucoup à désirer pour l'exactitude des lectures. Pour terminer, signalons à M. H. l'article de M. Moïse Bloch paru dans cette *Revue*, t. V, p. 26-40, où l'auteur a déjà appelé l'attention sur les erreurs que présente l'énumération des 613 lois dans les Halakhot gedolot et qu'il a en partie rectifiées à l'aide de certaines Azharot. — A. N.

Theologischer Jahresbericht... hrsggb. von R. A. Lipsius. Sechster Band,

enthaltend die Literatur des Jahres 1886. Leipzig, libr. Georg Reichardt, 1887, in-8°.

Les chapitres X, XI et XII sont spécialement consacrés au Judaïsme (p. 62-75). Ce rapport annuel est une œuvre très remarquable et qui rend aux études les plus grands services. Les lecteurs de notre bibliographie y trouveront encore à glaner. Par exemple : Baumgarten, Notes sur la poésie gnomique juive, Bâle; Manzoni, *Séfer guèr scham,* ovvero annali tipogr. dei Soncino, II, 1, Bologne ; Motta, Ebrei in Como, Come.

LAGARDE (Paul de). Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion. Göttingue, libr. Dieterich, 1887, in-4° de 58 p. Extrait du 34e vol. des Abhandl. d. k. Gesellsch. d. W. zu Göttingen.

Etude sur l'origine et le sens du mot Purim et de la fête de Purim. Déjà en 1827, Jos. von Hammer avait émis, comme simple conjecture, l'opinion que Purim serait le Furdian des Perses, et vers la même époque M. de L. avait eu la même idée, qu'il avait trouvée indépendamment de v. H., et qu'il avait appuyée le premier sur un certain nombre de preuves. M. de L. revient aujourd'hui, et plus amplement, sur la question. Il remarque d'abord que les formes grecques du mot de Purim sont, d'un côté, φρουραι, φρουραια, etc., avec φρ au commencement ; d'autre part, φουρμαια, φουρδια, et probablement φουρδαια. Cela conduit à des transcriptions פרוריא et פורדיא, qui ont des formes araméennes. Il serait d'ailleurs impossible de prouver, comme on le suppose d'après le texte hébreu, que soit en persan, soit dans une autre langue de ces régions, פור signifie le sort. Pour M. de L., le mot est identique avec les noms arabes פדר et פור (*fwhr*, fûr) qu'on trouve, le premier pour une fête où les Juifs mangent et boivent, le second pour le nom de la nouvelle année ; le מוהרין ou מהורן qui, dans Talm. bab. *Aboda Zara*, 11 *b*, désigne une des quatre fêtes persanes, serait encore פוהרן et פוהרין, ce qui est bien près de פורים. Purim est donc la fête perse des Farwardigan, placée autrefois à la fin du 8e mois perse, et le mot פורים serait le persan פרוהראן Froharân, c'est-à-dire la fête du mois des Ferwers, placé en tête de l'année. L'institution de cette fête serait contemporaine de Zoroastre, chez lequel les Ferwers ont un si grand rôle. Le Purim serait donc une fête perse, altérée naturellement, dans son sens, d'après le sentiment juif et rattachée plus ou moins étroitement à des événements ou des traditions de la vie nationale des Juifs. Sur ce point, M. de L. ne s'explique pas clairement. Il croit seulement reconnaître dans les rites de la fête de Purim et dans le livre d'Esther, outre les traits de la fête des Farwardigan, des souvenirs d'une fête perse appelée par les Grecs μαγοφονία (p. 51) et de la fête perse du Sans-Barbe. La scène de Mardochée à cheval conduit par Haman serait empruntée à la légende de Kusa, la chevauchée de l'été contre l'hiver, qui a lieu dans le mois de אאדר On pouvait s'attendre que M. de L. mêlerait à ses belles recherches ses aménités, qui lui sont maintenant habituelles, contre les Juifs. Le carnaval des Juifs est une abomination, celui des Ariens, naturellement, n'est que poésie et idéal ! Les Juifs mangent et boivent, pendant cette fête, comme des brutes ; les Ariens, dans leurs fêtes, se délectent d'ambroisie et ne s'enivrent jamais. Les Juifs maltraitent, en effigie, leur persécuteur, celui qui voulait ou qui veut les exterminer, cela les peint tout entiers, ils sont bien méchants ! Mais innocents comme des agneaux sont ceux qui brûlent les Juifs dans le feu de Saint-Jean et encore autrement !

LANGLOIS (Ch.-V.). Le règne de Philippe III le Hardi, Paris, libr. Hachette, 1887, in-8°.

Contient quelques notices sur les Juifs. — P. 221, le sénéchal anglais de Gascogne demande à son roi ce qu'il doit faire en présence des préten-

tions des Inquisiteurs de la foi qui veulent le forcer à conduire à Toulouse des Juifs qu'ils accusent d'être relaps. — P. 298. Ph. le Hardi suit envers les Juifs toute la politique intolérante de son père saint Louis : dès le 2 oct. 1270, il confirme les Établissements de saint Louis sur les Juifs ; en 1280, mesures sur les domestiques chrétiens ; en 1283, sur la rouelle (prescription renouvelée de saint Louis), sur les synagogues et le Talmud. — P. 295 et p. 440, n° 21, pièce inédite du 11 août 1282, contenant la promulgation faite, le 2 septembre 1282, dans la sénéchaussée de Carcassonne, d'une ordonnance du roi sur la condition juridique des Juifs, le prêt sur gages, la taille des Juifs. — Les nos 151, 179 et 180 des mandements, à l'Appendice, ne contiennent rien d'inédit.

Ley (Julius). Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie nebst dem ersten Buche der Psalmen nach rhytmischer Vers- und Strophenabtheilung, mit metrischer Analyse. Halle a. S., libr. du Waisenhaus, 1887, in-8° de v (11)-60 + 30 p.

M. Ley a déjà exposé en 1875 ses idées sur la métrique hébraïque, dans un ouvrage intitulé Grundzüge des Rythmus, des Vers und Strophenbaues. Son *Leitfaden* est une espèce de vulgarisation de ce précédent ouvrage. L'auteur y a simplifié et, à notre avis, amélioré sa théorie. Elle consiste dans cette règle très simple que le vers hébreu se compose d'un nombre déterminé de groupes vocaliques ou mètres (5, ou 6, ou 8, etc.), et que chacun de ces groupes ou mètres a pour centre la syllabe qui porte le ton, autour de laquelle se groupent les autres syllabes. Le nombre de celles-ci est indifférent, la seule chose qui compte, c'est le nombre des tons. Cette théorie est très séduisante et M. Ley cite des exemples (Deutér., ch. 32, entre autres) où elle s'applique très bien. Il est sans doute obligé de changer quelquefois, pour échapper aux difficultés, soit le texte, soit l'accentuation, soit le groupement de mots adopté par la massora, c'est là-dessus que devra et pourra porter la discussion et la contradiction. Il suffit ici de constater que la théorie de M. Ley est très plausible et mérite d'être examinée en détail. Si elle se confirme, elle deviendra un bon instrument de critique pour la restauration du texte biblique.

[Maïmonide]. A tévelygök utmutatoja. Irta Mozes ben Maimun forditotta és magyarazo s irodalmi jegyzetekkel elatta Dr Klein [c'est-à-dire : Guide des Égarés de Moïse b. Maïmon, traduit et accompagné de notes explicatives et littéraires par le Dr Klein]. Fascicules I à III. Papa, 1878-1880, in-8° de 316 p.

Voici donc l'œuvre de Maïmonide interprétée aussi en hongrois. Il est fâcheux que, malgré l'avertissement d'Ueberweg (voir mon *Attributenlehre*, p. 363, note 1), le titre ait été traduit inexactement, d'après l'exemple de Munk et d'autres. M. Kl. suit la traduction de Munk, il reproduit par extraits les notes de Munk, mais il a profité aussi des recherches plus nouvelles, autant que le lui permettaient les ressources scientifiques restreintes dont il disposait. Sa traduction va provisoirement jusqu'au chapitre LXX du 1er volume. Parmi les écrits, encore rares, qui ont pour but de créer une littérature judéo-hongroise, cet ouvrage occupera une place distinguée. — *David Kaufmann* (Budapest, juin 1886.)

Maybaum (Siegm.). Die Zerstörung des Tempels und des Prophetenhauses zu Silo. Extrait de Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachw., vol. XVII, 3, p. 290 à 315.

Le principal objet de cette intéressante étude est de donner une explication nouvelle du fameux verset de la bénédiction de Jacob concernant *Silo*. Dans son ouvrage « Die Entwicklung des isr. Prophetentums » (Berlin,

1883), M. Mayb. a cherché à prouver que le fameux temple de Silo, où se trouvait la maison d'Éli, avait encore existé du temps de Salomon, et ne fut définitivement détruit que plus tard par Roboam. M. Mayb. ajoute qu'après la victoire remportée par les Philistins, du temps d'Eli, l'enlèvement de l'arche et le retour de celle-ci, les prêtres de Silo, qui formaient sans doute un groupe des plus importants et des plus influents, durent concevoir une grande animosité contre la tribu de Juda, parce qu'elle s'était appropriée l'arche sainte, patrimoine du temple de Silo. Comme on le voit par le rôle que joua le prophète Ahiyya, de la maison de Silo, les prêtres de ce temple, irrités de la déchéance qui les frappait, auraient été les principaux adversaires de la dynastie de David et auraient grandement contribué au schisme des dix tribus. La bénédiction de Jacob serait d'un auteur éphraïmite de cette époque et le verset sur Silo serait purement une allusion à l'affaiblissement du royaume de David par suite du schisme, lequel serait représenté comme la conséquence de la destruction du sanctuaire de Silo par Roboam. Il faudrait donc traduire comme suit : Le sceptre (ou, si l'on veut, aucune tribu) ne quittera Juda... jusqu'à ce qu'il (Juda) vienne à Silo (pour détruire le sanctuaire) et que le nombre de ses peuples (tribus) soit diminué (affaibli, יקהת).

Natali (Ettore). Il Ghetto di Roma. 1er volume, Rome, impr. de la Tribune, 1887, in-8° de 268 p.

Cette histoire du Ghetto des Juifs de Rome n'est pas et ne veut pas être une œuvre d'un caractère historique très sévère, elle contient cependant beaucoup de matériaux, dont quelques-uns, il est vrai, de provenance suspecte et de mauvaise qualité. On ne pouvait demander à l'auteur que de les utiliser en littérateur habile et en bon metteur en œuvres, et c'est ce qu'il a fait. Le meilleur est de sauter les chapitres consacrés à l'histoire ancienne des Juifs de Rome, pour arriver à celle du moyen âge. Déjà la discussion sur l'emplacement des synagogues de Rome et la topographie du Ghetto (vers p. 50) est intéressante. Le chapitre consacré aux Juifs savants de Rome (p. 57 à 71) est nécessairement faible, l'intérêt commence, au moins pour nous, à la description historique des jeux ou courses auxquels on condamnait les Juifs de Rome pendant le carnaval, à celle des taxes singulières qu'ils payaient, de l'hommage humiliant qu'ils devaient rendre aux papes nouvellement élus, quoique tous ces faits soient déjà plus ou moins connus. Puis viennent des chapitres consacrés aux lois somptuaires contre les Juifs, aux médecins juifs, à des histoires d'enfants tués, d'hosties volées, aux efforts faits pour convertir les Juifs au christianisme. Il n'est pas très facile de se faire une idée du plan suivi par l'auteur, mais cela n'a pas beaucoup d'importance ici, son livre est attachant et cela suffit.

[Philon]. Fragments of Philo Judæus newly edited by J. Rendel Harris, with two Facsimiles. Cambridge, impr. de l'Université, 1886, in-4° de xxiii-110 p.

Ces fragments sont publiés d'après deux mss. de Paris qui n'avaient pas été étudiés ou utilisés par les précédents éditeurs. L'édition actuelle contient des morceaux inédits, et beaucoup d'autres qui ont déjà été publiés. On a reproché à M. R. de ne pas avoir utilisé encore un autre ms., connu de lui, et qu'il trouve lui-même meilleur. Voici comment il a groupé ces fragments : 1. Fragments du 4e livre (perdu) des Allégories de la Loi ; 2. Fragm. du livre sur les Géants (perdu) ; 3. Fr. du traité contre Flaccus (perdu) ; 4, 5. Divers ; 6. Questiones in Genesim, Exodum et Leviticum ; 7. Fragm. de livres perdus, De Provideutia, Hypothetica, De Mundi Opificio, etc. Une bonne table des matières eût été très utile.

Pressel (Wilhelm). Die Zerstreuung des Volkes Israel. Erstes Heft : Der

Charakter dieser Zerstreuung. Heilbronn, libr. Henninger, 1887, in-8° de 46 p.

On fait un certain bruit de cet ouvrage, nous ne savons pas trop pourquoi. Non qu'il ne soit intéressant et que l'auteur ne s'efforce d'être impartial, mais il est trop dominé par l'idée théologique. Sa conclusion est que la dispersion des Juifs parmi les chrétiens est un bien pour les Juifs et les chrétiens.

Rundo (Dawida). Przypowiesciowy Lexicon talmudyczny i midrascowy. Varsovie, impr. H.-J. Rundo, 1887, in-8° de 282 p.

Schultze (Martin). Zur Formenlehre des semitischen Verbs. Wien, libr. Carl Konegen, 1886, in-8° de 55 p.

Nous ne sommes pas compétent pour juger des théories où figurent et sont appelées à la rescousse toutes les langues connues. Les idées de M. Sch. nous paraissent aventureuses.

Schwarzfeld (M.). Ochire asupra Istoriei evreilor in Romania, de la inceput pana la mijlocul acestui veac. Bucharest, impr. Eduard Wiegand, 1887, in-8° de 61 p.

Ce coup d'œil sur l'histoire des Juifs en Roumanie est un tirage à part des quatre chapitres de M. Schw. dans l'Analele analysé plus haut.

Schwarzfed (E.). Macelul Evreilor sub Mihai-Viteazu al Munteniei si Aron-Voda al Moldavei, 1593-4. Dans Annuar pentru israeliti. Bucharest, (1886), p. 70-83, in-8°.

Dans cette étude très bien conduite, M. Schw. soumet à un examen critique les documents latins, roumains, grecs, et les relations historiques qu'on a sur un massacre de Juifs, en 1593-94, en Valachie, sous le règne de Michel le Brave, et en Moldavie, sous le règne du prince Aron. Les deux princes étaient en guerre avec les Turcs. Lorsque Michel le Brave monta sur le trône de Valachie, il trouva le trésor à sec, la nation plongée dans la misère, par suite des exactions commises par les fonctionnaires turcs et les janissaires. Le 13 novembre 1593, il fit convoquer tous les créanciers turcs et juifs (plus quelques Grecs) de Bucharest auxquels le trésor devait de l'argent, sous prétexte de régler, selon la coutume du pays, les payements par à-comptes ; les créanciers devaient, dans cette assemblée, exhiber leurs titres. Quand ils furent réunis, on cerna la maison et on les massacra, au nombre de 2,000 environ, leurs titres et leurs livres furent brûlés. Le prince fit savoir que les particuliers devaient, aussi bien que le trésor, être déchargés de leurs dettes. Ce fut le signal d'un massacre général des créanciers (et sans doute d'autres personnes), surtout des Turcs et des Juifs. Toute la communauté juive de Bucharest périt. Le peuple, délivré de ses dettes, se sentit dispos et prêt à suivre le prince dans ses entreprises militaires contre les Turcs. En janvier 1594, son armée victorieuse, en revenant de Roustchouk, massacra les Juifs de Giurgevo et probablement ceux d'autres villes encore. Les Heiducs firent prisonniers (mai 1595) les Juifs de Plevna et les emmenèrent avec eux. Il leur fallut probablement payer une forte rançon pour recouvrer leur liberté. Tels sont les faits qui ressortent de la combinaison des documents suivants : Un passage des Res gestæ Mihaelis, de Balthazar Walther ; un passage de Balcesco, dans son Istoria Romanilor sub Mihaï-Voda ; deux textes d'un chroniqueur grec contemporain (Stavrinos) ; un rapport officiel du baile des Vénitiens à Constantinople au doge de Venise, du 29 novembre 1593. Walther, suivant l'habitude de l'époque, trouve tout de suite une bonne raison pour justifier le massacre des Juifs : on les tue, parce que, selon leur coutume, ils sont toujours prêts à trahir (more sibi proprio

deditis semper proditioni Hebræis). Chez Walther, c'est un simple procès de tendance qu'on leur fait ; chez Balcesco, l'accusation vague de Walther se change en inculpation précise : les Juifs s'étaient joints aux Turcs pour piller le pays et le ruiner. Mais Walther, chez qui il a puisé le renseignement, ne dit rien de pareil. Walther dit que *tous* les Juifs furent massacrés ; Balcesco, qui veut atténuer le fait, dit qu'avec les Turcs, on tua *quelques* Juifs. La chronique grecque ne reproche rien aux Juifs, encore moins le baile des Vénitiens.

A la même époque, 13 novembre 1593, le hospodar Aron de Moldavie, invité par le sultan à se rendre à la cour, à Constantinople, fit couper la tête aux membres de l'ambassade ottomane, puis massacrer les Turcs de la Moldavie et environ 19 juifs turcs qu'on trouva dans la province, puis il se joignit aux Valaques (le mot Moldaves du texte est probablement une erreur) et au peuple de la Transylvanie, pour déclarer la guerre au sultan (d'après une relation allemande contemporaine).

D'après le même chroniqueur allemand, ce serait grâce à l'intervention d'un médecin, qui aurait été un juif, qu'Aron devint hospodar de Moldavie. Le médecin avait avancé, pour cet objet, une somme de 4,000 thalers. Quand il alla plus tard en Moldavie réclamer cette somme au hospodar, celui-ci, pour le payer du service qu'il en avait reçu, s'empara de sa personne et le livra (pourquoi ?) au Voivod de la Transylvanie.

M. Schw. nous prie d'ajouter que, dans la *Geschichte der ungarischen Juden*, de Joseph Bergl, p. 61–62, il est fait mention d'une accusation contre les Juifs de Hongrie qui ressemble à celle de Walther contre ceux de Valachie. M. Bergl rapporte, en outre, d'après Gebhardi, le massacre des Juifs de Bucharest, mais la date est inexate, c'est peut-être Gebhardi qui a confondu le massacre de janvier 1594 avec celui de 1593.

Singer (Benedikt). Beiträge zur Geschichte der Musik. — I. Heft, Synagogal Gesänge, mit einer Einleitung von M. Grünwald. (Prague ?), libr. W. Pascheles, 1887, in-8° de 8 p. imprimées (introduction de M. Gr.), et 24 p. lithographiées (chant).

Contient quatorze airs usités dans les synagogues de Bohême. M. Gr. a parfaitement raison de dire que la publication des chants usités dans les synagogues a un grand intérêt historique. Ces airs, le plus souvent empruntés aux chants populaires, montrent la part prise par les Juifs aux sentiments et aux émotions des peuples parmi lesquels ils ont vécu. Je serais encore plus indulgent que M. Gr. pour les emprunts faits par la musique synagogale aux chants et airs populaires, cela n'est pas aussi contraire au bon goût qu'on pourrait le supposer. Les délicats peuvent en être quelquefois blessés, mais la naïveté du sentiment populaire a bien aussi sa valeur morale et esthétique, et même dans ses écarts elle est respectable et touchante.

Uhry (Isaac). Recueil des lois, décrets, ordonnances, avis du Conseil d'État, arrêtés, règlements et circulaires concernant les israélites depuis 1850, précédé de l'Ordonnance royale du 25 mai 1844, suivi d'un Appendice contenant : 1° Une notice historique sur les israélites de l'Algérie, par Ab. Cahen ; 2° diverses notes relatives à l'émancipation des israélites algériens. Deuxième édition. Bordeaux, impr. E. Crugy, 1887, in-8° de XIX–186 p.

Ce recueil fait suite au *Recueil* bien connu de Halphen. Cette seconde édition (la 1re est de 1878) contient des pièces nouvelles, de la p. 110 à la p. 136. L'Appendice contient, outre la note de M. Abr. Cahen, un rapport du Consistoire israélite au gouvernement sur l'émancipation des israélites algériens (1869) ; une note du Consistoire central sur la naturalisation des israélites algériens (1871), avec trois pièces annexes.

Vidal (Pierre). Elne historique et archéologique. Perpignan, impr. de l'Indépendant, mai 1887, in-8° de 177 p.

Ce joli petit volume a pour auteur le savant bibliothécaire de la ville de Perpignan, à qui nous devons un beau travail sur les Juifs inséré dans ce numéro même de la *Revue*. Elne est situé dans l'arrondissement de Perpignan. L'étude de M. V. contient (p. 47-48) un petit chapitre sur les « Juifs à Elne ». En 1349, le roi d'Aragon autorisa l'évêque à avoir dix maisons juives à Elne (donné à Saragosse, le 9 des calendes d'août 1349). Bonet, fils de Léon d'Elne, demeure à Girone en 1377. Maître (médecin), Mossé Vives et Davi Mossé Dayot achètent, en 1407, la ferme de l'aide de tout le vin *juhic* (juif, *cascher*) qui se fera à Elne pendant un an à partir du 20 septembre. En 1409, Léonina, fille d'Aaron Deui (Devi ? Davi ?), juif de Perpignan, *désire* épouser Jafuda Natan Jacobti, d'Elne. L'évêque expulse les Juifs d'Elne en 1409, mais ils y reviennent peu de temps après. En 1492, Mossé Rimoch, médecin, Jacob Tolossano, Benvenist Basso, David Gatenyo, Senton Almoynino, Ysach Gatenyo, Ysach Scarelle (?), se firent « de nouveau » hommes de l'évêque et du chapitre d'Elne, leur prêtèrent hommage et serment de fidélité, et promirent de payer, tous les ans, à titre de vasselage, 10 florins. Ils n'eurent pas à les payer deux fois, dès l'année suivante ils furent expulsés.

Wickes (William). טעמי כ"א ספרים A treatise on the accentuation of the twenty-one so-called Prose Books of the Old Testament with a Facsimile of a page of the codex assigned to Ben-Asher in Aleppo. Oxford, impr. Clarendon, 1887, in-8° de xiv (1)-155 p.

Nous analyserons, dans le numéro prochain, ce très intéressant ouvrage..

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Duchiron (E.). Les Juifs et la légalité. Paris, impr. L. Pariselle, 1887, in-8° de 8 p., et impr. L. Guérin, petit in-8° de 15 p.

Farges (Louis). La question juive il y a cent ans. Paris, libr. Charavay, 1886, in-8° de 25 p.

Histoire sommaire de l'émancipation des Juifs en France à l'époque de la Révolution. Si l'auteur avait connu le *Recueil* de Halphen, il se serait épargné beaucoup de peines et de recherches. Son travail est excellent, sans contenir guère, cependant, de faits nouveaux. Il a utilisé Paul Fauchille (La question juive en France sous le premier Empire, Paris, Rousseau, 1884), qui a fait, sur ce sujet, aux Archives nationales, des recherches tout à fait méritoires, quoique lui aussi ne paraisse pas connaître les ouvrages relatifs à la matière, pas même les procès-verbaux imprimés de l'Assemblée des Juifs et du grand Sanhédrin. Le grand défaut de l'ouvrage de M. Fauchille, d'ailleurs intéressant, quoique les faits nouveaux n'y soient pas non plus très nombreux, c'est qu'il se soit servi sans critique des documents qu'il a consultés. S'il y avait réfléchi, il n'aurait, par exemple, pas admis ce fantôme de l'accaparement de la fortune immobilière par les Juifs d'Alsace (p. 9), la suite a bien montré que c'était une apparence tout à fait menteuse et dont il était facile de se rendre compte. Par ce seul exemple, M. Fauchille aurait pu voir ce qu'il y avait d'exagéré dans les plaintes qui venaient d'Alsace contre les Juifs, et qu'elles étaient, en grande partie, l'effet du préjugé social et théologique. Nous connaissons des rapports administratifs inédits de cette époque qui sont loin de confirmer ces plaintes. L'administration elle-même était, en partie, égarée par la phra-

séologie qui avait cours sur les mœurs et l'avilissement des Juifs, mais ce sont de purs clichés, rien de plus. Une étude plus approfondie des séances du Sanhédrin aurait aussi fait faire à M. Fauchille quelques découvertes intéressantes. M. L. Farges paraît avoir senti le défaut que nous signalons, ses jugements sont plus réservés et il sait que, dans ces plaintes contre les Juifs du temps, il y a à prendre et à laisser.

Lambert (E.). Les Juifs, la société moderne et l'antisémitisme. Paris, libr. A. Durlacher, juillet 1887, in-8° de 32 p.

Lazarus (M.). Treu und frei. Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judenthum. Leipzig, libr. Winter, 1887, in-8° de VII-355 p.

Contient entre autres : (Discours prononcés aux synodes juifs tenus en Allemagne 1869 et 1871). — Was heisst national ? — Unser Standpunkt. — An die deutschen Juden. — Auf Moses Mendelsshon. — Auf Michael Sachs. — Aus einer jüdischen Gemeinde vor 50 Jahren. — Un appendice, p. 311 et suiv., contient des explications, notes et additions.

4. *Périodiques.*

המסדרונה (Jérusalem, mensuel). = = 2° année. N° 1. Hirschensohn : Les Sedarim de la Mischna. — J. Mardochée : Explications de divers passages talmudiques. — Hildesheimer, idem. — Wolf Jabez : Les Psaumes de Hallel. — Salomon Laniado : Règles talmudiques en ordre alphabétique. = = N° 2. Nous manque. = = N° 3. Hirschensohn : Remarques lexicologiques sur le langage talmudique. — Le même : Observations sur Élie Bahur. — Jacob Mardochée, suite. = = N° 4. Hirschensohn : Si le Talmud de Babylone connaissait le Talmud de Jérusalem. — Explication de mots talmudiques de S. D. Luzzatto, publié par A. Berliner. — Jacob Mardochée, suite. = = N° 5. Hirschensohn : Que signifie le mot משנה ? — Jacob Mardochée, suite. = = N° 6. Nous manque. = = N° 7. Hirschensohn, suite. — Jacob Mardochée, suite.

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 48° année. = = N°s 26, 27, 30. Charleville : Études historiques : Louis XIV et les israélites.

Das jüdische Centralblatt (Jungbunzlau; pas de périodicité régulière). = 5° année, février 1887. M Grünwald : Zur Geschichte der jüdischen Cultusgemeinde Jungbunzlau in Böhmen. — Nachklänge zu der biograph. Skizze über den verew. grossen Talmud-Lehrer R. Aron Kornfeld. — Simon Hock : Institutionen der alten Prager Judengemeinde. = = 6° année, 1er fasc., paru avril 1887. M. Grünwald : Die Juden unter Rudolf II. — M. Eisler : Joseph ibn Zadik und sein Buch Olam hakkatan. — M. H. Friedländer : Materialen zur Leidensgeschichte des Talmuds und der rabbinischen Literatur. — Grünwald : Mater. z. Gesch. der j. Cultusgem. Jungbunzlau (suite).

Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris) = = 4° série, tome XIV, octobre-décembre 1886. Clermont-Ganneau : Note sur l'identification de la ville de Hippos avec le Kirbet Sousya. = = Tome XV, janvier-mars 1887. Rien à signaler.

Corriere israelitico (Trieste, mensuel). = = 25° année. N°s 10, 11 et 12.

Pietro Perreau : Per la storia delle communità isr. in Italia e loro emancipazione. = = N° 12. E. Lolli : Considerazioni sulla convenienza o meno di riferirse constamente all' arabo nella spiegazione dei fenomini nella grammatica ebraica. = = 26e année. N°s 1 et 2. P. Perreau : Per la storia, etc. (suite). = = N° 3. Barzilai : Ideografia semitica.

Jewish Chronicle (Londres, hebdomadaire). = = N° 921. Jos. Jacobs : Aaron, son of the Devil (pièces de Colchester). = = N° 925. Ad. Neubauer : The expulsion from Spain (le ms. d'Abraham de Torrutiel). — Israel Abrahams : The rod of Moses (suite n°s 926, 927). = = N° 927. Gaster : Jewish Folk Lore (suite n°s 928, 930). = = N° 928. The Jews in Persia. — The Jews of Panama. = = N°s 934, 935. I. Meisels : Some rabbinical learned women. = = N°s 936 et 937. Chotzner : Art among the ancient Hebrews. = = N°s 938, 939, 940. Joseph Jacobs : Jehuda Halevi poet and pilgrim. = = N° 938. Archæological researches in Daghestan (notes sur les Juifs, suivant M. Anissimout). = = N°s 942, 943, 946, 947. Stern : The eighteen Benedictions. = = N°s 941, 942, 945. The Anglo-Jewish historical Exhibition. = = N° 946. Joseph Jacobs : London Jewry 1290 (avec plan et vue) ; voir aussi Jewish World, n° 744. = = N° 947. Exhibition notes (Entre autres, notes historiques de M. Lucien Wolf sur les Juifs en Angleterre depuis leur exil jusqu'à leur rappel ; David de Pomis à Hull en 1598). — (Recension des Abot de R. Natan publiés par M. S. Schechter). — (Mention d'un article de M. Lee dans l'Academy sur Shylok). = = N° 949. Persecution of the early Jews in England (d'après une lecture de Walter Rye). — Litterary Intelligence (mentionne la Crucification of a boy by the Jews of London 1244, d'après le Miracle de Henri III). = = N° 950. Lucien Wolf : Jews in England between 1290 and 1656. = = N° 951. Litterary Intelligence (mentionne article de A. Neubauer dans Academy sur le mot Arabie). — The pronunciation of יהוה (Cambridge Hebrew Society). — The exchequer of the Jews (lecture du Dr Gross). — N° 953. The Jewish origin of the legends of Merlin and Arthur (d'après une lecture de M. Gaster ; cf. Jew. World, n° 751). = = N°s 954, 957, 958. Claude Montefiore : The wisdom of Solomon. = = N° 956. The chief Rabbis of England (lecture du Dr Herm. Adler).

Hebraica (Chicago, trimestriel). = = Vol. III. N° 2 (janvier 1887). W.-H. Bennett : Notes on a comparison of the texts of Psalm XVIII and II Sam. XXII. — Clermont-Ganneau : Mene, Tekel, Peres. — M. Jastrow : Jewish Grammarians of the middle ages. — P. Haupt : On the etymology of נכסים. — J. P. Peters : Feminine Plural of verbs ; Waw consecutive ; Numbers in Hebrew, etc. = = N° 3. A. Nordell : On the synonyms עדה and קהל. — Gottheil : Kottek's Das 6. Buch des « Bellum Judaicum ». — A. Briggs : The strophical organisation of Hebrew trimeters. — O'Connor : Inscriptions of Nebuchadnezzar. — Jastrow, suite. — Cheyne : Notes on נפילים, גבול, etc. = = N° 4 (juillet 1887). Smith : The text of Jeremiah. — Craig : The monolith inscription of Salmanassar II. — Crane : Tikkun Sopherim. — Felsenthal : S. J. Finn's new Hebr. Dictionary. — Woods : Notes on Psalm LXXIV. — Edwards : Genesis II, 25 and XLVIII, 10. — Pick : Old Testament passages messianically applied by the ancient Synagogue.

Israelit (Mayence, bi-hebdomadaire). = = Année 1887. N° 17. Eine jüd.

Forschungsreise nach Arabien (continué dans quelques numéros suivants, puis interrompu ; l'authenticité de cette relation a été contestée).

Jeschurun (Hanovre, hebdomadaire). = = 5e année. Nos 2 et 3. Alte Amsterdamer Gemeindeverordnungen. = = Nos 7 et 8. Aus der Gesch. der Juden Württembergs in Mittelalter (d'après la Gesch. Württembergs, de P. F. Stälin). = = N° 9. Carl. Schæfer : Alte Stadt Augsburger, Nürenberger und Münchener Juden-Ordnungen. 1, Zur Gesch. d. Juden in Deutschland. = = N° 10. Bemerkungen zu den alten Amsterdamer Gemeinde-Verordnungen. = = N° 11. C. Schæfer, suite : II, Juden-Ordnung von 1276. = = N° 13. C. Schæfer, suite : III, Der Stadt München Juden-Verordnung von 1340 ; Geschichtliche Erläuterung der Juden-Ordnungen. = = N° 14-15. Schæfer, suite : Rechtliche Erläuterung der Juden-Ordnungen. — Ein Besuch in der Juden Savanna (d'après le hollandais du capitaine G.-P.-H. Zimmermann). = = N° 15-16. Schæfer, suite : Zur Gesch. der Rechtslage der Juden in unserem Jahrhundert. — Die Statistik der Juden in Polen. — Die Frankfurter Bücherhändler und ihre jüdisch. Collegen im 17. Jahrhundert (dans Fr. Kopp, Gesch. d. deutsch. Buchhandels). = = Nos 17 et 25. Schæfer, fin = = N° 26. Der landesherrliche Judenschutz. = = Nos 28 et 29. Historische Notizen zur Gesch. der Juden in München gelegentlich der Fertigstellg. der neuen Synagoge.

Journal asiatique (Paris). = = 8e série, tome IX, n° 1. Clermont-Ganneau : La stèle de Mésa, examen critique du texte (Examen de la publication de Smend et Socin sur la stèle).

Die Laubhütte (Ratisbonne, hebdomadaire). = = Nos 4 à 30. M. H. Friedländer : Materialen zur Geschichte der Juden in Böhmen. (Il est fâcheux que les numéros de ce journal ne soient pas datés.)

Israelitische Letterbode (Amsterdam, sans périodicité déterminée). = = 11e année. P. 145 : Suite de la relation de voyage (p. 38 et suiv.). P. 148. M. Grünwald : Zur Etymologie des Wortes אשכול. — P. 151. Le même : Asarja ben Mose de Rossi, 1510-1578, Notizen zu dessen Leben und Wirken. — P. 157. A. Neubauer : 1° Kurze Notizen über Handschriften ; 2° P 166. Notizen aus Einbänden und gedruckten Büchern ; 3° P. 171. Varianten und Zusätze zu Jellineks *conteros Worms* aus der Rosenthal' schen Handschrift ; 4° P. 173. Martyrer-Liste aus Ms. Oxford Opp. add. quo 185, catalogue n° 2555. — P. 175 à 192. Recensions, entre autres celle du Catal. des mss. hébr. de la Bodléienne par M. Ad. Neubauer.

Jüdisches Litteratur-Blatt (Magdebourg, hebdomadaire). = = 15e année (1886). N° 35 A. Meisels : Shakespeare und kein Ende. — Samuels : Exegetische Analekten. I, Zu Hiob. — S. Wiener : Zum jüd.-russischen Jargon. = = N° 36. Kroner : Zur Kennzeichnung der Wissenschaftlichkeit des Institutum judaicum in Leipzig. = = Nos 37 et 38. Kroner, suite. — Cohen : Die Censur in Menorath Hamaor. = = N° 39, rien à signaler. = = N° 40. S. Weissmann : Psalm 45. — D. Simonsen : Verwechslung von נר und ם. — Nochmals über ש' הגדול. = = Nos 41 et 42. Weissmann, suite. — ש' הגדול, suite. — L. Cohen : Daten-Berichtigungen zu Dr Grätz' Geschichte der Juden. = = N° 44. Wiener : Die Erd- und Feuerbestattung nach Bibel u. Talmud. — L. Cohen, suite.

= = N° 45. Wiener, suite. — Kroner : Collectanea. XVI, Ueber אפיקרסין. = = N° 46. M. Krakauer : Die Erd- und Feuerbestattung — Th. Kroner : Zwei Pergamentblätter der königl. Bibliothek zu Erfurt (fragments curieux de Mahzor). = = N° 47. Kohn : Die Erd- und Feuerbestattung. — Kroner : Theologischer Jahresbericht für 1885 (le Bericht de Lipsius). — Kroner : Zwei Pergamentblätter, suite. = = N° 49. Kohn, suite. — Kroner, Zwei Pergamentblätter, suite. = = N° 50. J. Caro : Zur Eschatologie in Talmud und Midraschim. I, Körper, Seele, Tod. = = N° 51. Kohn, suite. — Kroner : Theolog. Jahresbericht, suite. = = N° 52. Kohn, suite.

16e année. N° 1. Steckelmacher : Zur Erd-und Feuersbestattung (sur même sujet, nos 2, 3, 5, 6, 7, 8). — Kroner : Theologischer Jahresbericht, suite (suite dans nos 2, 4). = = N° 4. Caro, Zur Eschatologie in Talmud und Midrasch. II, Sühne, Todeszustand. = = N° 8. Ziemlich . Einer der nicht Liturgiker sein will, Antwort an Hn. Prof. de Lagarde (suite nos 9, 10, 11). — Beerdigung und Feuerbestattung in Bibel und Talmud (suite nos 12, 20, 21, 22, 28, 30). = = N° 9. Kroner : Theologischer Jahresbericht für 1885, suite (suite dans n° 10). = = N° 11. L. Cohen : Zur Chronologie (suite nos 13, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 30, 31). — Hochstädter : Ueber die Schreibart und Aussprache des göttlichen Namens (faudrait lire *yihvé*). = = N° 13. J. Goldschmidt : Der Rechtsstandpunkt der Petitionen der Thierschützler gegen den Schlachtritus der Juden. — Kohn : Chama bar Tobia (Sanhedrin 52*b*). = = N° 14. S. Weissmann : Der 110. Psalm (suite nos 15, 17, 18 . — L. Cohen : Zur Litteratur der Pessach-Hagadah (bibliographie). = = N° 15 16. Kroner : Harmlose Lagardeana (suite dans nos 19, 21, 23, 25, 26, 29, 31, 32). = = N° 19. Gustav Karpeles an Friedrich Spielhagen. — Die Thiere im Leviticus (d'après L. Karpelles dans Verhandlg. der K. K. zoolog. botan. Gesell. in Wien 1885). = = N° 21. Goldschmidt : Die Agitation gegen den jüd. Schlachtritus (suite dans n° 24). = = N° 24. Deutsch : Jüd. Wissenschaft in christlicher Beleuchtung und umgekehrt (recension de la traduction des aggadot par Wünsche). = = Nos 25 et 26. Dans le Familienblatt, supplément à Wochenschrift : Zur Geschichte des Synagogen- Baues. = = N° 26. Die Anglo-Jewish Exhibition. — Zum Räthsel Simsons. = = N° 27. Das Andernacher Judenbad (ancienne construction ; notice sur divers *mikvé* d'Allemagne ; suite dans nos 28 à 32). — Gossel : Zur Gesch. d. Juden in Westphalen (pièces de 1766 et 1770). = = N° 32. Goldschmidt : Erklärung der Tosaphotstelle *Taanit* 16 *a* (sur la crémation des morts).

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). = = 14e année (1887). 1er trimestre. A. Epstein : Der sogenannte Raschi-Commentar zu Bereschit-Rabba. — Berliner : Nachbemerkung zum vorigen Artikel. — M. Jastrow : Hebr. und Chaldäische Wortbildung in der talmudischen Zeitperiode. - David Kaufmann : Elia's von Nisibis und Saadja Alfajjûmi's Aeusserungen über die Trinität.

The Menora (New-York, mensuel). = = Vol. II, janvier à juin 1887. Contient, entre autres, l'histoire de l'Independent Order Bene Berit (I. O. B. B.) et l'histoire de la mission de M. B. F. Peixotto, à titre de consul des États-Unis, en Roumanie. En outre, diverses études de M. Felsenthal (Dictionn. hébr. de Finn, n° 5 ; Chronological dates in Hebr. Literature, n° 6). = = Vol. III, nos 1 et 2 (juillet et août 1887).

Suite de l'histoire du I. O. B. B. et de la mission de M. Peixotto. — Felsenthal : Wo was Hayyim Kimhi ? The two-year Cycle ; was a biennal Cycle ever in use ? Division of the Pentateuch.

Populär wissenschaftliche Monatsblätter (Francfort-sur-le-Mein, mensuel). 7e année. = = N° 1. Ein Christ (Renan) über die ursprüngliche Gleichheit und allmähliche Trennung des Judentums und Christentums. — Ein Grab auf dem jüd. Friedhofe in Frankfurt a. M. — Anna Constanze von Cosel, eine jüd. Proselytin. = = N° 2. Rothschild : Der ewige Jude. — Aus spanischen Archiven (sur enterrement de Charles II le Mauvais, 1386, et le juif Samuel, qui fait l'embaumement). = = N° 3. Göthe und Spinoza. — Ueber Juden in Persien und Malabar. = = N° 4. Pharao-Raamses. — Gedanken über das Christentum. = = N° 5. Neues über Paul de Lagarde. = = N° 6. Offener Brief an Hn. Prof. M. Lazarus, von Gustav Maier. = = Nos 7 et 8. Tamus-Neumond. — Erzherzog Karl von Oesterreich in der Schweiz im Jahre 1797, nach Notizen aus dessen Tagebuch und nach Aufzeichnungen in Handschriften. — Ad. Kurrein : Die soziale Frage im Judentum. — Joel Müller : Die jüd. Kanzelberedsamkeit im XVIII. Jahrhundert.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Krotoschin, mensuel). = = 36e année, 1887. N° 1. Graetz : Der Autor des masoretischen Werkes Ochlah w'Ochlah. — J. Theodor : Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästin. Cyklus (suite). = = N° 2. Graetz : Der Eheprozess in der Familie Ibn Tibbon. — Perlitz : Rabbi Abahu, Charakter und Lebensbild eines paläst. Amoräers. — D. Kaufmann : 1° Eine Anekdote von Juda Halewi ; 2° Hördt bei Speyer. = = N° 3. Graetz : Die Bedeutung der Priesterschaft für die Gesetzgebung während der zweiten Tempelzerstörung. — Perlitz, suite. = = N° 4. Graetz : Bedeutung der jüd. Münzen mit dem Feststrauss (Lulab). — Perlitz, suite. = = N° 5. Graetz : Nachtrag zu den lückenhaften Versen in der Bibel פסקא באמצע פסוק. — Neubauer : Der Wahnwitz und die Schwindeleien der Sabbatianer nach ungedruckten Quellen. = = N° 6. Graetz : Lehrinhalt der Weisheit in dem biblischen Schriftthum. — Neubauer, suite. — Perlitz, suite. = = N° 7. Graetz, suite. — Ueber R. Gerschom und sein Verhältniss zum masoretischen Sammelwerk Ochlah we Ochlah. — Perlitz, suite. — Mendelsoniana. = = N° 8. Graetz : Parallelen aus der jüd. Geschichte. — Theodor, suite. — Horowitz : Ueber den Begriff von תבוא. — Neubauer : Notiz über Menahem Vardimas (Vardimas serait Verdun).

Israelietische Monatsschrift (Berlin, mensuel ; supplément à la Jüdische Presse). = = Année 1887. N° 1. D. Hoffmann : Die historische Momente im Schemone Esreh Gebet (suite nos 2 à 6). — Olitzki : Rituelle und judicielle Fälle bei Flavius Josephus (suite nos 4 et 7). = = N° 2. Tietz : Eine schwierige Raschi Stelle, Gen. 36, 31 (suite nos 2 et 3). = = N° 3. Wissenschaftliche Mittheilungen (sur les mss. découverts par M. A. Harkavy). 1. Bisher unbekannte Resch-Galuta ; 2. Bericht eines Augenzeugen über die Verbannung der Juden in Portugal (Abrah. de Torrutiel). — Lechmann : Zwei unnöthige Correcturen (contre Tietz). = = Tietz : Eine von Heidenheim offenbar missverstandene Stelle des Machsor (dans Kerobot du 2e jour de Pâque). — Das grundlegende Buch der Karäer oder der Talmud des Anan (lettre de Saint-Pétersbourg). = =

N° 5. A. Harkavy : Wissenschaftl. Mittheilungen : Ein bis jetzt unbekanntes Werk über Astronomie aus der Epoche der Gaonim (Rab bar Levi). Der älteste Commentar zu den bibl. Büchern (Daud b. Merwan Arraki al Mokammez). = = N°s 6 et 7. A. Wolff : Zum Capitel über das jüd. Erbrecht. = = N° 7. J. Levy : Ein Wort über den jüd. Kalender.

Die Neuzeit (Wien, hebdomadaire). = = 27e année. N° 1. Die industriellen und commerziellen Verhältnisse im alten Palästina (d'après Die antike Weltanschauung, de Joh. Fritz, Hagen i. W. 1886). — Zirndorf : Erinnerungen an Dr J. M. Jost. = = N° 2. Die Juden in Persien (d'après Persien wie es ist, du Dr Wills et d'après Jew. Chronicle). = = N° 12. G. Wolf : Historische Notizen. II, Jüd. Studierende (1781) ; III, Der Verein zur Unterstüzung mittelloser isr. Studierender in Wien. = = N° 13. G. Wolf, suite : IV, Von der isr. Gemeinde Wien 1806-7 (actes officiels) ; V, Dank der Vertreter (6 janvier 1808, mariage de l'empereur François). — Eine historische Stimme über Moses Mendelssohn vom Jahre 1766 (dans Histor. Bildersaal, 14e partie,. Nuremberg 1766). = = N° 15. G. Wolf : Histor. Notizen. VI, Die Türkische Gemeinde in Wien ; VII, Das Alenu Gebet ; VIII, Allerlei Steuern. = = N° 22. G. Wolf : Aus der Zeit der Kaiserin Maria Theresa (Bohême et Prague, 1744-1769). = = N° 26. Der geistige Zustand der Juden des Hidjaz zur Zeit Muhammed's (d'après H. Hirschfeld, Beiträge zur Erklärg. des Korans, Lpzg., 1886 ; suite n°s 27 et 29).

Jüdische Presse (Berlin, hebdomadaire). = = 18e année. N°s 2 et 3. Der russische Philosoph Wladimir Sergewitch Solowiew über den Talmud. = = N° 4. Zwei Märtyrer der Posner Gemeinde vor 150 Jahren. = = N° 27. Die Berliner jüd. Gemeinde in den ersten 50 Jahren dieses Jahrhunderts, Vortrag, von S. Gumbinner (suite dans n°s 29 et 31).

Palestine Exploration Fund (Londres, trimestriel). = = Janvier 1887. G. Schumacher : Recent discoveries, Notes and News from the Liva of Acca. — Hippos of the Decapolis. — Sir Charles Warren : Notes on Arabia Petræa and the country between Egypt and Palestine. — The Mosque El Aqsa. Jerusalem. — C. Schick : 1° The stones of Jerusalem ; 2° Newly discovered rock-hewn Tomb at Kolonieh. — The Size of the City of David. — The Rock-Altar of Zorah. — Byzantine capital found in the Haram area. — Middoth, or the measurements of the Temple (suite). = = Avril 1887. The Sakharah. — G. Schumacher : Researches in the plain north of Cæsarea : 1° An excursion to the crocodile rives ; 2° Tiberias and its vicinity. — Guy le Strange : Notices on the dome of the Rock and of the church of the Sepulchre by Arab historians prior to the first crusade. — Capt. Conder : Notes, 1° From the Quarterly Statement 1886-7 ; 2° On Perrot and Chipiez's « Histoire de l'art. » — W. Milner : Kirjath-Jearim and Eben-Ezer. — C. Schick : A remarquable tomb. — Middoth (suite). = = Juillet 1887. Thomas Chaplin : Translations of the Middoth. — Capt. Conder : 1° The Hittites ; 2° The criticism of the Hittites ; 3° Lydda and Anti-Christ ; 4° The Canaanites. — The Karnak List of Palestine. — C. Schick : Notes. — A Jerusalem Chronicle. — Schick : Herod's Amphitheatre. — Capt. Conder : Remark on Herr Schicks Report. — Hutchinson : The towr of Edar. — Schumacher : 1° Population list of the Liva of Akka ; 2° Arabic Proverbs. — Clermont-Ganneau : Note.

Revista israelita (Bucharest, bi-mensuel). = = 1ro année (1886). N° 18. Scrisora inedita (de Jassy) de la 1804. — Un act de la 1827 (de Moïse Sofer, concernant Focsani). = = N° 20. Amintiri despre revolutia de la 1848 din Valachia. = = N°s 22 et 24. Joseph Kaufman : Comunitatea din Roman, descriere istorica. = = N°s 23 et 24. Extrase din ziarul semi-official Vestitorul Romanesc (années 1845 et 1846).

2e année (1887). N°s 1, 3, 7, 8. Kaufman, suite = = N° 3. Extrase, suite (année 1847). — Un hristov inedit de la 1783. — Un act inedit de la 1832. = = N° 8. Un act privitor la tempul coral (1857). = = N°s 7 à 13. Rien à signaler.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). = = 8e année, tome XV, n° 1. A. Sabatier : De la question de l'origine du péché d'après les lettres de l'apôtre Paul. — Ménant : Les Hétéens. = = N° 2. Sabatier, suite. — P. Régnaud : Le δαίμων, histoire d'un mot et d'une idée. — Maspero : Le rituel du sacrifice funéraire, Bulletin critique de la religion égyptienne. — G. Lafaye : Les découvertes en Grèce au point de vue de l'histoire des religions. = = N° 3. Maspero : Le Livre des morts. — L. Massebieau : L'apologétique de Tertullien et l'Octavius de Minucius Felix.

Univers israélite (Paris, bi-mensuel). = = 42e année. N° 11. Isidore Weil : Choix de fables talmudiques (continué dans numéros suivants). — Abrah. Lévi : Un document messin (17 mai 1791, démarche des Juifs de Metz près de l'assemblée nationale pour la rentrée des impôts).

Il Vessillo israelitico (Casal-Monferrat, mensuel). = = 35e année. N° 1. P. Perreau : Intorno al Targum di Onkelos (suite de l'année précédente). — S. Momiglianno : I monumenti di Ninive et di Babilone (suite de l'année précédente). = = N° 2. P. Perreau : Intorno al R. Josef Kara ed il suo Commento sopra l'Ecclesiaste. = = N°s 3, 4, 5. P. Perreau : Intorno alle leggende populari isr. nel medio evo. — Leonello Modona : Di una edizione de Siddur Tefilloth in lingua volgare e tipi ebraici sconosciuta ai bibliografi (se trouve à la biblioth. de Bologne, donné en 1761 par le pape Clément XIII). = = N° 6. Gli Ebrei dell' India e il Dr Mantegozza. = = N° 7. Astorre Peregrini : Iscrizioni Cartaginesi.

Oesterreichische Wochenschrift (Wien, hebdomadaire). = = 4e année. N° 4. Aron Briman in Sicht ? = = N° 6. Der neue Schulchan Arukh aus Basel. = = N° 7. Ad. Sternfeld : Die Juden in Abyssinien. = = N° 13. Ein Kriminalfall vor hundert Jahren (affaire de sang rituel en 1788 à Totis). = = N° 17. Die Prager Judenschaft (d'après le Dr Stein, dans le Czechy, fasc. 99, suite dans n°s 18 à 25). = = N° 28. Die Juden in der Sahara und Timbuktu nach Mittheilungen von Oskar Lenz. = = N° 31. Aus dem Kirchenbuch in Egelin (un Juif baptisé 1624).

Jewish World (Londres, hebdomadaire). = = N°s 732, 733. A contemporary opinion of Uriel Acosta (Daniel Levy de Barrios). = = N°s 735, 736. Grammatical notes on Hebrew inscriptions : Baal Lebanon, Dibon, Siloam, Gebal and Eschmunazar. = = N° 739. Opening of the Jeweries. = = N°s 740 à 747. The Jeweries (Les juiveries de Londres). = = N°s 745, 746. Studies in Jewish Legend ; I, The Nimrod fable.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Leipzig,

trimestriel). = = 40° vol., 4e fasc. Philippi : Die Aussprache der semitischen Consonanten ך und ר. = = 41° vol., 1er fasc. Rien à signaler.

Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins (Leipzig, trimestriel). Volume X, fasc. 1. R. Röhricht : Syria sacra (Bibliographie). — K. Zangemeister : Römische Inschrift von Jerusalem (sur la fameuse Xe legio Fretensis). — G. Gatt : Ein Besuch bei Âbu Suweirih (chef de tribu sur la côte palestinienne).

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). Année 1887, fascicule 1. Baethgen : Siebenzehn Makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia (Schluss). — Reckendorf : Ueber den Werth der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Reconstruction der Septuaginta. — J. Derenbourg : Les variantes de M. le Pasteur Pick (sur Mechilta et Sifré). — Budde : Richter und Josua. — Die hebr. Grundlage der Apokalypse (hypothèse de E. Vischer, approuvé par l'auteur de cet article).

Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland (Brunswick, trimestriel). = = Vol. I, n° 4. Moritz Stern : Beiträge zur Gesch. der Juden am Bodensee und in seiner Umgebung. — G. Wolf : Zur Gesch. der Juden in Oesterreich ; III, Gemeindestreitigkeiten in Prag 1567-1678. — L. Geiger : Gœthe und die Juden. — M. Isler : Briefe von Lazarus und Gabriel Riesser. — Steinschneider : Hebr. Drucke in Deutschland (suite). — M. Stern : Aus der älteren Gesch. der Juden in Regensburg. — M. Grünwald : Zur Gesch. der Juden in Jungbunzlau, II. — L. Löwenstein : Memorbücher (suite). = = Vol. II, n° 1. C. A. Burkhardt et M. Stern. : Aus der Zeitschriften-Literatur zur Gesch. d. Juden in Deutschland. — M. A. Stern : Briefe von und an Gabriel Riesser. — J. Aronius : 1° Ein Wunder in Cöln und die Juden ; 2° Karl der Grosse und Kalonymos aus Lucca. — L. Löwenstein : Memorbücher (suite). — L. Geiger : Zur Mendelssohn-Literatur.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Leipzig, hebdomadaire). = = 51e année. N° 7. Ad. Rozenzweig : Skizze zur Gesch. der Juden in Teplitz, Böhmen. = = N° 12. J. Wolf : Oesterreichiche Censursachen. = = N° 15. Die Juden in Marocco (extrait de Marokko, de V. J. Horowiz, Lpzg., 1877). — G. Wolf : Gesch des jüd. Schulwesens in Galizien (à partir du XVIIIe s.). = = N° 16. Josephus und die Tradition. = = N° 18. Eine Synagoge in Palmyra (avec inscr. hébr., découverte par Euting, d'après Landauer dans Sitzungsberichten der K. preuss. Akad. d. Wiss. in Berlin, année 1884, p. 933). = = Nos 19 et 20. Die Hungersnoth in den biblischen Zeiten. = = Nos 22 et 23. Aus einer Pariser Reise im Jahre 1854. = = N° 24. Die staatsbürgerliche Gleichberechtigung in Württemberg von einem Protestanten (d'après Beobachter des 26 et 27 mai).

5. *Notes et extraits divers.*

= M. Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, vient de donner une suite à sa belle publication du Kalila et Dimna hébreu, c'est la traduction la-

tine de Jean de Capoue. Les notes de M. Dbg. sont pleines d'observations savantes et ingénieuses, et le texte a été reconstitué et corrigé par lui, à l'aide des différentes versions connues, avec une sagacité extraordinaire. Voici le titre de cet ouvrage : « Johannis de Capua Directorium Vitæ humanæ, alias Parabole antiquorum sapientum, version latine de Kalilah et Dimnah, 1er fascicule. » 72e fascic. de la Biblioth. de l'École des Hautes-Études, Paris, libr. Vieweg, 1887, in-8° de 240 p.

= La communauté israélite de Vienne vient de proposer au concours la rédaction des deux ouvrages suivants : 1° Un catéchisme israélite en deux parties (prix offert : 3,000 marcs) ; 2° Une histoire des Juifs depuis l'exil, en deux volumes (prix proposé : 4,000 marcs). Le premier ouvrage doit être déposé avant le 1er mars 1888 ; le second avant le 31 décembre 1888 (voir Neuzeit, 1887, n° 7).

= Dans l'Athenæum du 27 août 1887 : 1° Notice biographique sur le littérateur danois Méir Aaron Goldschmidt, né à Vordingborg le 26 octobre 1819. Auteur, entre autres, d'une nouvelle intitulée *En Jöde* (1845) et d'autres nouvelles juives. — 2° A. Neubauer : The Jew Antonio de Verona. (Le 25 mai 1626 on lit à l'Académie d'Oxford une lettre par laquelle la reine Henriette Marie recommande Maria Antoine de Vérone, *famulum nostrum ;* la lettre est du 19 janvier 1625. La réponse est qu'on tiendra compte de la recommandation de la reine en faveur de Maria Antonio de Vérone, juif. En 1623-24, le Kings College, de Cambridge, accordait au juif Antonio de Vérone une pension (?) de 2 l. ; M. N. suppose que ce juif était baptisé.)

= Quelques pages très intéressantes, et exprimant d'excellents sentiments, sur l'histoire des Juifs à Rome pendant le moyen âge, dans « La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire, » d'Emile Gebhart ; Paris, libr. Cerf, 1886. Le chapitre que nous signalons se trouve p. 188 et suiv.

= L'Espagne et les Juifs, par Isidore Loeb, dans Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle, avril 1887, p. 71 à 92. (Étude sur les questions historique, légale, économique et sociale, à propos de tentatives récentes faites par des publicistes espagnols pour appeler dans ce pays un plus grand nombre de Juifs.)

= M. A. Lœwy, à propos de son article sur la stèle de Mésa dont nous avons parlé dans le précédent numéro, et dont M. J. Halévy a fait une recension (dans le même précédent numéro), prépare une réponse à toutes les objections et critiques qui ont été faites contre sa thèse ; il maintient l'opinion que la stèle est apocryphe.

= Excellent article de M. E.-A. Astruc, dans la Nouvelle Revue (Paris, juillet 1887, p. 332 à 350). Le titre de cet article est : « Le mouvement religieux » ; il se divise en cinq chapitres qui sont : 1° Existe-t-il un mouvement religieux ? 2° le mouvement religieux dans le monde ancien ; 3° l'orthodoxie et la nouvelle critique indépendante ; 4° les religions laïcisées et respectées ; 5° le mouvement religieux et la paix sociale. Les principales publications traitées sont : L'Ancien Monde et le Christianisme, par E. de Pressensé ; l'Histoire des Religions, par Maurice Vernes ; les Mélanges de critique biblique, par G. d'Eichthal ; la traduction de la Bible, par Ledrain ; Jésus-Christ attendu et prophétisé,

conférences de l'abbé Frémont; l'Islamisme et l'histoire des Religions, par H. Derenbourg; l'Introduction à l'histoire générale des Religions, par Goblet d'Aviella; Zur Judenfrage, par Jos. Kopp.

= La librairie H. Grevel, de Londres, annonce qu'elle va publier une édition anglaise des ouvrages français de M. I. M. Rabbinowicz sur le Talmud (Les législations civile et criminelle, la médecine). La publication comprendra 6 volumes, chacun de 500 à 600 p. Le prix du volume est fixé à 1 livre 1 sh.

= L'Athenæum (n° du 23 juillet) annonce la publication d'une petite grammaire hébraïque du Rev. W. H. Lowe. — Dans le même numéro (p. 118) note sur une conférence faite par le Dr H. Adler, de Londres. M. H. Adler croit que les Tosafot de Gornich sont de Norwich. (voir Jew. Chr., n° 956).

= Revue des Deux-Mondes du 15 août 1887 : Excellent article de M. Maxime Du Camp, intitulé « La bienfaisance israélite à Paris ».

6. *Chronique des Journaux.*

= Nouveaux journaux :

1. « Sem et Japhète, paraît en langue française et allemande, par Isidore Rall; 10 livraisons par an. » — Le n° 1, publié en juillet 1887, se compose, pour chacune des deux éditions (allemande et française), de 8 p. in-8°. Il est imprimé à Léopol (Lemberg), chez Ch. Rohatyn. Prix : fl. 2,25 par an.

2. Nous voyons aujourd'hui pour la première fois le journal suivant : « Infratirea, Ziar israelito-roman. » — Publié à Bucharest, en langue roumaine; format petit in-folio, de 4 pages le numéro, à 3 col. par page; prix, 8 fr. par an. Le numéro que nous avons sous les yeux porte la date du 1er août 1887, et est numéroté année II, n° 42.

3. Israelitisches Volksblatt, volksthümliche Wochenschrift für die Interessen des Judenthums. — Publié à Trèves par A. Nussbaum, rédacteur responsable; in-4°; le numéro a 8 pages à 4 col. la page; 6 marcs 50 par an. Le n° 1 de la 1re année est du 15 mai 1887.

= Une publication soi-disant périodique, ayant pour titre יקסבארטער, a été distribuée à la fin d'août 1887 avec les journaux israélites allemands. Elle porte comme date : « IV. Jahrgang, Monat August 1887, » et est composée de 4 p. in-4° à 2 col. Elle paraît spécialement destinée à servir d'annonce pour la vente des Etrogim. L'adresse du journal (?) est : Exporteur, Trieste. Le rédacteur et propriétaire est S. Rotter; l'imprimerie est celle de Moritz Burian, Budapest. Les 3 premières pages du numéro d'août 1887 sont en allemand, caractères hébreux, la 4e page est en allemand, caractères latins. Sans autre indication sur la périodicité; se distribue sans doute gratuitement.

= Il y a longtemps que nous n'avons reçu ni le *Schachar*, ni la *Sulamit*; le *Zion*, de M. Zupnik, paraît avoir cessé de paraître après le second numéro. La publication du *Bét-Talmud* est interrompue depuis quelques mois.

ISIDORE LOEB.

Melanges de critique biblique : *Le texte primitif du premier récit de la création, le Deutéronome, le nom et le caractère du Dieu d'Israël Yahveh,* par Gustave d'Eichthal. Paris, librairie Hachette, 1886, in-8°. — **Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome.** *Examen des vues de M. G. d'Eichthal,* par Maurice Vernes. Paris, librairie Ernest Leroux, 1887, in-8° de 53 pages.

Nous avons déjà annoncé la publication de ces deux études, mais sans les analyser. L'ouvrage de M. d'Eichthal contient trois études anciennes, auxquelles nous ne nous arrêterons pas, nous n'examinerons que le morceau inédit, celui qui a pour titre le *Deutéronome*. Il mérite d'être spécialement signalé. Si l'hypothèse sur laquelle il repose est exacte, M. d'Eichthal aura eu l'honneur de transformer entièrement et de renouveler la critique du Deutéronome et peut-être du Pentateuque tout entier. Nous ne voulons pas ici exposer par le menu les recherches et les conclusions de M. d Eichthal. on pourrait, dans le détail, discuter un grand nombre d'opinions admises par lui comme certaines ou probables, il nous suffira d'indiquer le principe dont il s'est inspiré et qui lui a servi de règle dans cette recherche. Jusqu'à présent, l'école critique admettait qu'à part l'introduction et la conclusion (ch. I à III ou IV, 43 ; ch. XXIX ou XXXI à XXXIV), le Deutéronome formait un recueil assez homogène et offrant plus que tous les autres livres du Pentateuque un caractère d'unité assez bien déterminé. D'après M. d'Eichthal, au contraire, ce livre est composé d'un grand nombre de documents différents et simplement juxtaposés. Nous ne nous arrêterons pas à tout ce que dit M. d'Eichthal des deux discours *parénétiques* dont il retrouve les morceaux dans les chapitres I à XI du Deutéronome, il nous suffira de mentionner la définition que M. d'Eichthal donne de ces discours. Pour lui, ils ne forment pas une introduction à la Collection des lois, ce sont des morceaux indépendants et qui se suffisent à eux-mêmes. Le premier (ch. I, 1-5, IV, 1-40) est composé pour ainsi dire d'un seul trait, et développe quelques idées fondamentales : glorification de Yahveh et de son peuple, admonitions contre l'idolâtrie, unité de Dieu, punition et miséricorde. Le second serait composé de plusieurs morceaux juxtaposés, d'origine différente, qui développent et répètent les mêmes idées. Ce serait comme un recueil d'homélies pieuses, de midraschim religieux et moraux, réunis plus tard par un compilateur. Il faudra examiner de plus près l'hypothèse de M. d'Eichthal suivant laquelle le rédacteur du Deutéronome aurait utilisé un ouvrage que M. d'Eichthal appelle Revue des principaux événements de la migration (sortie d'Égypte jusqu'à l'arrivée sur la frontière palestinienne), qu'il aurait intercalé dans les discours parénétiques, après en avoir distribué les mor-

ceaux un peu à tort et à travers. La reconstitution de cette Revue historique est ingénieuse, mais il ne nous semble pas que l'hypothèse s'impose comme une nécessité. L'ancienne explication du texte peut très bien se soutenir. Dans les chapitres considérés comme l'introduction du livre, l'auteur (à part des exceptions dont on peut rendre compte) passe en revue les événements matériels, d'ordre civil ou militaire, qui ont marqué l'histoire des Juifs jusqu'à leur arrivée au fleuve de Zared. L'intercalation des deux morceaux des chapitres v et ix (promulgation de la Loi, veau d'or) s'explique par d'autres raisons. Ces morceaux racontent des événements d'ordre religieux, connus d'ailleurs par l'Exode, et qui ont été mis ici à une place suffisamment convenable. M. d'Eichthal considère aussi comme des morceaux distincts du reste et distincts entre eux les bénédictions et malédictions prononcées sur l'Ebal et le grand morceau des bénédictions et malédictions qui suit. Il n'est pas le premier qui ait fait un morceau à part de la promulgation d'une alliance avec Israël au pays de Moab (ch. xxviii et xxix). Enfin, M. d'Eichthal pense que le Code des lois se compose, en gros, de deux parties distinctes et probablement indépendantes : le code du culte national (ch. xii à xviii) et le code des lois civiles (ch. xix à xxv). Il nous paraît probable qu'en appliquant la méthode de M. d'Eichthal avec plus de rigueur encore qu'il ne l'a fait, on pourrait découvrir dans le Deutéronome un plus grand nombre de morceaux interpolés (par exemple, le שמע du ch. vi) et une plus grande variété de documents. On pourrait soutenir, par exemple, que le recueil des lois civiles n'est pas d'un seul jet, mais qu'en partie au moins il est une compilation (voir, par exemple, les deux passages sur la guerre, ch. xx et xxi, 10, avec la procédure sur la découverte d'un cadavre intercalée xxi, 1 à 9). Un des résultats les plus remarquables de l'étude de M. d'Eichthal est que son hypothèse met en danger ou ruine la théorie de l'école critique actuelle sur l'invention du Deutéronome sous Josias. Nous n'avons jamais compris comment, sur des indices si peu significatifs, on a pu soutenir, avec une si grande assurance, que le livre découvert sous Josias était le Deutéronome. Il fallait, pour cela, voir tout un monde, toute une réorganisation de classes sacerdotales, dans quelques mots du récit biblique qui nous paraissent loin de contenir tant de choses. Le travail de M. d'Eichthal est de nature à modifier grandement, sur ce sujet, les idées régnantes.

Cette opinion est aussi, mais pour d'autres raisons, celle de notre collègue et ami M. Maurice Vernes, avec lequel nous sommes heureux de nous rencontrer sur ce point. Par contre, nous ne pouvons nous associer aux idées émises par M. Vernes sur l'authenticité de Jérémie et d'Isaïe et d'autres prophètes. M. Vernes fait assurément beaucoup de remarques intéressantes et justes, mais les conclusions qu'il en tire nous paraissent souvent contestables, plus souvent encore excessives. Que Jérémie soit tantôt d'accord,

tantôt en contradiction avec telle ou telle partie du Deutéronome, il nous paraît difficile, dans l'état actuel des études, d'en tirer autre chose que des conclusions hasardées. Les faits constatés se prêtent à des interprétations très diverses, et dans les rapports des textes les uns avec les autres on peut essayer tant de combinaisons, qu'il serait bien risqué de donner la préférence à l'une d'elles. Nous croyons avec M. Vernes qu'il y a dans le second Isaïe des morceaux postérieurs à l'exil (notamment ceux qui parlent de la *dispersion* d'Israël et peut-être même les morceaux concernant Cyrus), mais la personnalité du prophète, comme celle du premier Isaïe et de son livre, subsistent. Nous ne pouvons ici entrer dans les détails, l'intéressant travail de M. Vernes soulèvera probablement des polémiques dont les résultats ne pourront que profiter à la science.

Au moment de clore cet article, nous recevons de M. Maurice Vernes la publication suivante qu'il a faite : *M. Gustave d'Eichthal et ses travaux sur l'Ancien-Testament ;* Paris, au cercle Saint-Simon, 1887, in-8° de 59 p. Nous nous associons à l'hommage rendu par M. Vernes à la mémoire de Gustave d'Eichthal.

ISIDORE LOEB.

Des Gregorius Abulfarag genannt Bar Ebroyo Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften herausgegeben von Alfred RAHLFS. Inauguraldissertation der philosophischen Facultaet der Georg-August Universitaet zu Goettingen. Leipzig, Drugulin, 1887, in-8°, IX et 29 pages. En vente chez Dieterich, libraire à Goettingue, 1 M. 50.

Les commentaires de Barhebræus sur l'Ancien et le Nouveau Testament, intitulés אוצר רזאי, « Le Magasin des mystères », ont été souvent signalés comme une des œuvres les plus importantes pour la connaissance de la langue syriaque et l'exégèse des versions de la Bible en usage chez les Syriens. Il ne faudrait pas cependant se méprendre sur le sens de ces mots et leur donner plus de portée qu'ils n'en ont. On a eu tort autrefois de considérer comme classiques les œuvres de Barhebræus et d'en publier de longs extraits dans les chrestomathies destinées à initier les élèves à l'étude du syriaque. Barhebræus vivait au XIIIe siècle ; à cette époque, le syriaque avait cessé d'être parlé et était en Syrie même une langue savante, comme en Europe le latin. Mais, si l'illustre Jacobite ne doit pas être pris comme modèle de style, ses commentaires sont de première valeur pour la grammaire et la lexicographie syriaques. On sait que les Jacobites et les Nestoriens avaient les uns et les

autres une massore distincte qui variait selon les différences dialectales de ces deux sectes. La Peschitto étant commune à tous les Syriens, le texte variait peu, mais la prononciation différait souvent. Tant que ces massores n'auront pas été publiées, les commentaires de Barhebræus devront, dans une certaine mesure, en tenir lieu, car ils notent scrupuleusement les variantes, et, à ce titre même, ils seront un élément de critique pour la future édition des massores syriaques.

Les Nestoriens restèrent fidèles à la Peschitto, les versions postérieures telles que l'Hexaplaire et l'Héracléenne sont des œuvres purement jacobites. Tout en conservant la Peschitto, les Jacobites consultaient et citaient souvent les révisions qui avaient été faites sur l'Hexapla. Barhebræus ne cache pas ses préférences pour l'Hexaplaire syriaque, même quand celle-ci s'écarte du texte original, comme dans Prov., xxx, 3, où l'hébreu ולא־למדתי חכמה est traduit exactement ולא ילפת ידעתא דקדישא dans la Peschitto, tandis que l'Hexaplaire n'a pas la négation.

Ces préférences ne lui sont pas dictées par un esprit d'hostilité contre les Nestoriens, car très souvent il donne raison à la massore nestorienne contre la massore syriaque. Dans Prov., xvii, 26, par exemple, למתך était ponctué לַמְתָךְ par les Jacobites, et לְמַתַּךְ par les Nestoriens; de même, Prov., xxii, 22, les premiers lisaient לָא תְתוּךְ et les seconds לָא תֵתַּךְ, parce que les uns rattachaient le verbe à une racine creuse et les autres à une racine géminée; Barhebræus approuve la leçon nestorienne. Prov., xxi, 24, באכתה, « dans sa colère », était ponctué בֵּאכָתֵה par les Jacobites (avec kaf aspiré), mais mieux par les Nestoriens, suivant Barhebræus, בֵּאכְּתֵה (avec kaf dur, comp. ἔχθος). Prov., xxiii, 21, Barhebræus préfère la ponctuation nestorienne בַּרְדְּעָתָא à la ponctuation jacobite בַּרְדַּעְתָא (comp. Frænkel, *Die aramæischen Fremdwœrter im Arabischen*, p. 104).

Il importe de connaître ces différentes prononciations pour éviter des confusions fâcheuses. Ainsi, à propos de Prov., xviii, 19, Barhebræus nous apprend que les Jacobites prononçaient אֵחָדֵיהּ, « ses verrous », et les Nestoriens אַחָדֵיהּ. M. Payne Smith, induit en erreur par un manuscrit de Bar Ali, traite dans son lexique, col. 121, ces deux prononciations comme deux mots distincts. Dans certains manuscrits de Bar Bahloul on trouve ponctué אָחדא : la voyelle de la première consonne indique la prononciation nestorienne *ahada*. On ne doit accepter, d'ailleurs, qu'avec la plus grande circonspection les ponctuations qu'on trouve dans les manuscrits des lexicographes syriaques. Ces manuscrits donnent des prononciations différentes selon qu'ils ont passé par des mains nestoriennes ou jacobites, sans compter les erreurs dues à des copistes modernes et peu éclairés.

Les commentaires de Barhebræus sont aussi une source d'utiles informations pour l'histoire de l'exégèse biblique. Dans les passages

difficiles ou douteux, Barhebræus cite souvent les interprétations des Pères de l'Eglise grecque et de l'Eglise syriaque, même des hétérodoxes comme Théodore de Mopsueste. L'édition complète de ces commentaires rendrait un grand service, mais elle entraînerait de grands frais, car l'œuvre est volumineuse. Des extraits en ont été publiés par différents auteurs, à diverses époques ; M. Nestle en a donné la liste dans sa grammaire syriaque : *Brevis linguæ syriacæ Grammatica*, 1881, p. 31-32. Depuis quelques années, M. Paul de Lagarde, professeur à l'Université de Gœttingue, a eu l'heureuse idée de proposer à ses élèves, comme sujets de thèse de doctorat, d'autres parties de ces commentaires. En 1878, M. Schwartz publiait le commentaire sur l'Évangile de saint Jean, et M. Klamroth le commentaire sur les Actes des Apôtres et les Épîtres catholiques. Dans ces deux thèses, M. George Hoffmann puisait le sujet d'une savante dissertation sur la grammaire syriaque (*Zeitsch. der D. M. G*, XXXII, 738 et suiv.). En 1879, M. Spanuth faisait connaître le commentaire sur l'Évangile de saint Mathieu. Aujourd'hui, un autre disciple de M. de Lagarde, M. Alfred Rahlfs, publie le commentaire sur les livres dits Salomoniques : les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques et la Sagesse. C'est un choix très louable. Les Proverbes renferment beaucoup de mots difficiles et peu usités sur lesquels s'exerce la science de Barhebræus. Outre les citations faites plus haut, voici un passage de ce commentaire digne d'être signalé : Prov., XXV, 11, le mot נגודא était ponctué נְגוּדָא par les Jacobites et les Nestoriens (cf. *Opuscula nestor.*, éd. Hoffmann, p. 101, 17) et on se demande si le rapprochement de l'arabe nâdjûd proposé par M. Fraenkel (*Die aramaeischen Fremdwœrter im Arabischen*, p. 167) est à l'abri de toute contestation. Notons aussi שַׁוּשְׁמָנָא, « fourmi », Prov., VI, 6, dont la diphthongue *au* ne peut représenter que la voyelle *o* selon le système nestorien, si l'on compare l'*u* bref de l'arabe *sumsum ;* מְפִיג et non מְפַיֵּג, id., XIV, 30, et XXV, 13 ; חֲצָצֵא et non חֲצִיצֵא, id., XX, 17 (comp. Barhebræus, *Œuvres gramm.*, éd. Martin, I, 207. 10) ; les Nestoriens prononçaient חֲצָצֵא. Ce commentaire sera également utile pour le targoum des Proverbes, qui suppose un original syriaque.

Dans l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, les observations grammaticales et les variantes sont moins nombreuses. L'explication allégorique que Barhebræus donne du Cantique des Cantiques, d'après saint Grégoire de Naziance, saint Jean Chrysostôme et saint Hippolyte, remplit en grande partie le commentaire ; l'auteur signale le mot כנותשׁרא avec *a* long du schin comme le synonyme de שרא, « nombril », Cant., VII, 3.

Le court commentaire du Livre de la Sagesse renferme, au contraire, des remarques importantes. La leçon חילא דלציתא, que Barhebræus admet, Sag., XI, 19, pour לבצוציתא, « éclairs », est évidemment fautive ; elle a porté Barhebræus à créer une forme dimi-

nutive לצוציתא = בלצוציתא, qu'il donne à tort dans sa grande grammaire, I, p. 65, l. 15 (comp. notre *Traité de gramm. syr.*, p. 227, note 1). C'est là la source de la glose de Karmsedinoyo sur לצוציתא, comme l'indique le dernier mot צנהא, c'est-à-dire, « Le livre des Splendeurs », nom de la grande grammaire de Barhebræus ; cette glose ne méritait pas de figurer au *Thesaurus syriacus* (voy. col. 1966).

On trouve dans ces commentaires d'utiles renseignements sur les noms des plantes mentionnées dans la Bible, tels sont : Prov., VII, 17, כורכמא = זיפראן, et קונמא = דרצוני, var. דראצוני ; Eccl., XII, 6, לוזא מרורא = שַׁרְדָּא ; Cant., I, 13, כופרא = חינא ; id., IV, 13, נרדון = שבלתא רונויתא ; id., IV, 14, עלוי = צברא. Sur tous ces noms on pourra consulter l'excellent traité de M. Immanuel Lœw intitulé *Die aramæischen Pflanzennamen*.

En appendice, M. Rahlfs traite de la prononciation des mots פוקדן, דוכרן et יולפן.

L'édition de M. Rahlfs ne mérite que des éloges : le texte est correct, imprimé en bons caractères sur beau papier. Il a été établi d'après trois manuscrits dont deux appartiennent à la Bibliothèque de Berlin (collection Petermann et collection Sachau) et un troisième à la bibliothèque de l'université de Gœttingue. M. Rahlfs a relevé avec un soin scrupuleux les moindres variantes ; il a distingué par des guillemets le texte biblique du commentaire et noté les chapitres et les versets par des chiffres de différente grosseur. Dans les notes, il cite à l'occasion les passages bibliques auxquels il est fait allusion. Grâce à ces soins, le commentaire de Barhebræus se lit avec beaucoup de facilité.

RUBENS DUVAL.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome V, p. 142. — En analysant la *Jüdisch- deutsche Chrestomathie*, de Grünbaum, M. Neubauer signale l'omission faite par M. Gr. d'une version judéo-allemande du Pentateuque qui existe à la Bibliothèque nationale de Paris et dont M. N. donne la description, d'après un catalogue, en partie manuscrit, de cette bibliothèque. Ce même catalogue signale un קרובץ en judéo-allemand, sans texte hébreu (cf. Grünb., p. 289-296). Cet ouvrage a été imprimé à Prague le trente-quatrième jour de l'*omer* (19 iyyar) 5382 (= 29 avril 1622), en seconde édition פעם שנית, par les fils de Jacob b. Gerson Back, et composé par Juda Loeb b. Moïse Jacob. M. Steinschneider, catal. Bodléien, col. 391, signale une édition de 1619, puis une autre de 1629, mais non celle de 1622, qui diffère grandement, du reste, de ces deux éditions. Dans notre exemplaire, le plat intérieur de la reliure porte le nom du propriétaire : אני אלכסנדר בר שמואל שלום המכונה סענדר בנדינה עלזז אצל שטרוסבורג. « Moi Alexandre fils de Samuel Schalom, dit Sender Haguenau, en Alsace près Strasbourg. » Le היגנוא de M. N. (*Revue*, XII, p. 93, n. 1) pourrait plutôt être Hégenheim, en Haute-Alsace, qui se prononce Hégené. Notre exemplaire est arrivé à la Bibliothèque nationale après la conquête de l'Alsace sous Louis XIV. Ajoutons qu'à la fin du *Thesaurus gramm linguæ sanctæ*, de J. Buxtorf, il y a un chapitre intitulé *Lectionis hebr.-germ. usus et exercitatio*, qui contient une liste d'ouvrages et des textes étendus en judéo-allemand. — Puisque nous avons parlé plus haut du propriétaire d'un ms., signalons la propriétaire du traité de Ketubot, édit. Cracovie, qui se trouve à la Bibliothèque nationale (A 842/8). Son nom est en tête du volume, il est יעקב בעוז בן הקדוש ר' בעוז. — *M. Schw.*

T. XII, n° 23, p. 94, l. 6. — L'ouvrage de Jacob de Rothenbourg fut composé, non à Edigheim, mais à Bœdigheim, grand-duché de Bade, où R. Gedalia fut longtemps rabbin. Un obituaire (Memorbuch) que j'ai sous les yeux contient le passage suivant :

יזכור אלקים נשמת הרב הגדול המושלם צדיק תמים מוהר"ר גדלי' בהר"ר יעקב ממשפחת הר"ם מרוטנבורג שהי' אב"ד בבעדיגהיים והמדינה והרביץ תורה בישיבתו על כס ההוראה יותר נ"ל שנים ונהל עדתו וכל הסביבה בצדק ובתומיתו מנהיג לזבות הדור זכותו הגדול יגן בעדנו ובעד כל ישראל לעדי עד אכי"ר.

Un R. Gedalia Rothenbourg est aussi mentionné, à côté d'Éliakim Rothenbourg, auteur du גאולת הגר, dans l'obituaire de Pfersee, d'après Perles, *Monatsschrift*, 1873, p. 511. — *Dr Lœwenstein*, de Gailingen (juillet 1886).

T. XII. Sur l'article de M. Perles, p. 244 et suiv. — P. 245, l. 17. Les mots « cet ouvrage » sont erronés, car la citation hébraïque se trouve dans le ענוי העדה (cf. p. 257). Le ms. de ce dernier ouvrage est maintenant dans ma bibliothèque. Il a pour le passage cité ici לבני יצחק לר et

non לבני ליצחק ואני (cf. p. 257, l. 5 en remontant). Cependant il semble bien que le fils de Johanan s'appelait Isaac, ce nom, dans mon ms., est surmonté d'une barre, pour en faire ressortir la signification. — P. 246, note : Josef Colon, mort en 1450 ; M. Perles a probablement écrit en 1480 ; Graetz, VIII, 2e édit., p. 251 et 432, a l'année 1490. L'année 1480 (ר"מ) se trouve dans le *Schalschélet haccabbala*, p. 64 *b*, et est reproduite dans Gans. Si M. Graetz a raison, il faudrait, dans le *Schalschélet*, lire רמ"ט. — P. 248, dernière ligne : au lieu de ג"ט, lire ג"ץ (גן עדן). — P. 256, l. 2 : au lieu de זר, lire אזר. — P. 257, l. 15 : au lieu de אבה', mon ms. a אך בה'. — *S. J. Halberstam.*

T. XII, p. 284. — M. Abr. Cahen se demande si Jonathan Eybeschütz était réellement à Prague pendant le siège de cette ville par les Français, en 1741. Dans le אגרת נוחכת, dont l'original hébreu appartient à M. N. Brüll, de Francfort-s.-M., et dont je possède une traduction, on voit sûrement que Jonathan était à Prague pendant le siège de cette ville, et qu'il s'est employé avec dévouement à soutenir et à soulager la population. — *Dr Grünwald* (Pisek, juillet 1886).

T. XIII, p. 254. — Dans les actes du moyen âge, le mot allemand *bescheiden* ne signifie pas *modeste*, mais *prudent*. — *W. Bacher*, Budapest.

T. XIV, p. 205, note 2, lire Mangey. — P. 214, note 1, l. 3, lire *potirentur*, au lieu de *potirenter*, et plus loin *Id...*, *Judœi*.

T. XIV, p. 227. — Le passage le plus important, qui est décisif pour le sens du mot סמדר (pour lequel la Mischna doit, sans contredit, faire autorité), est *Ber.*, 36 *b*, *Pesah.*, 52 *b*. Là le mot est mis en parallèle avec מתחכא, « l'enveloppe de la fleur[1] », *spatha palmæ*, qui couvre le panicule de la fleur avant la floraison ; Abulwalid le compare également avec l'arabe אלטלע. D'après ce passage, il ne peut faire de doute que le sens mischnique-talmudique, et par conséquent le sens biblique du mot, ne soient *bouton de la vigne*. La véritable explication se trouve dans Pinsker, *Likkute Kadmoniyot*, p. 211, où il y a lieu de remarquer le mot arabe correspondant : סמדר סנונדר והו אסם אלענאקול פי אבתדי חרוגהא מן אלכרם — *Immanuel Löw*.

= Dans l'introduction de nos Tables du Calendrier juif nous avons signalé quelques dates juives anciennes, et dans la recension (*Revue*, XII, 309), nous avons signalé celle de Sabbatai Donolo, dans son commentaire du Livre de la création. En voici une autre, qui nous est signalée par M. Lambert. Elle se trouve dans le commentaire du même Livre de la création, par Saadia : « Ce jour présent qui est le troisième jour (mardi) 12 sivan de l'année 1242 (des Séleucides). » Cette date correspond au 31 mai 931. C'est l'année 4691 de la création, ce qui prouve, comme le fait remarquer justement M. Lambert, que Saadia plaçait l'ère des Séleucides en 3449 (non 3448) de la création. — *I. Loeb.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

[1] Au lieu d'enveloppe de la fleur, Lévy dit, selon son habitude de traduire par à peu près, *Talm. WB.*, III, 296 *a* « une écorce dure, en forme de coupe, la pelure de la datte ». *eine harte, kelchförmige Rinde, die Schale der Dattel.*

RECHERCHES BIBLIQUES

X

LE XIVe CHAPITRE DE LA GENÈSE.

Le XIVe chapitre de la Genèse contient un récit extrêmement intéressant au point de vue de l'histoire. Pendant qu'Abram [1] s'installait à Hébron et nouait des relations amicales avec une famille émorite, on vint lui annoncer que son cousin Lot, établi à Sodome, dans la Pentapole de la Mer morte, avait été emmené captif par Chodorlogomor, roi d'Élam (Susiane), dont l'armée avait saccagé ces villes pour les punir de leur rébellion. Abram n'hésita pas un instant. Il arma ses serviteurs et ses alliés, au nombre de 318, courut après les ravisseurs jusqu'à Dan, les surprit pendant la nuit et, après leur avoir infligé une grave défaite, réussit à leur reprendre les prisonniers et le butin. Au retour, Abram entra en relation avec deux rois du pays. L'un, nommé Melkisédec, qui était en même temps roi de Salem et prêtre du dieu Élion, lui apporta du pain et du vin avec sa bénédiction sacerdotale. L'autre était le roi de Sodome, qui le pria de lui remettre les prisonniers qu'il avait arrachés à la captivité. Abram se montra digne du haut rang où sa victoire l'avait élevé aux yeux des indigènes. Dans les deux occasions, il fut d'une rare générosité. Au prêtre Melkisédec, il offrit la dîme de tout son avoir ; au roi malheureux, il rendit non seulement les captifs, mais tout le butin, sans s'en réserver la moindre chose. Il n'oublia cependant pas ses alliés émoréens, qui touchèrent la part à laquelle ils avaient droit ; lui seul renonça complètement à tirer profit des richesses qu'il avait reprises à l'ennemi.

[1] Je conserve la forme Abram pendant la discussion des détails du chapitre XIV, où cette forme est employée. Plus loin, où il s'agit de comparaisons avec d'autres textes, je me sers de la forme ordinaire, Abraham.

1. *Critique verbale.*

Le texte hébreu nous est parvenu dans un état de conservation très satisfaisant. Les versions grecque et araméenne ne présentent que peu de variantes. Parmi les noms royaux, on note Θαργάλ, au lieu de תִּדְעָל ; Βαλλά, au lieu de בֶּרַע ; Βαλλάκ, au lieu de בֶּלַע (vers. 2, 8, 9). Le remplacement de עֶבֶר dans le texte samaritain par ענרם a pour but de faire de l'Émoréen un compagnon digne d'Abram (עֲנֵרָם, « le Très haut a répondu »). La transcription Αὐνάν par les Septante semble due à une altération postérieure du texte grec, produite par une malheureuse réminiscence de Αὐνάν (אוֹנָן), fils de Juda (Genèse, XXXVIII, 3). Au verset 10, la leçon correcte est certainement וַיִּנָּסוּ מַלְכֵי סדם ועמרה ; la correction מלך סדם ומלך עמרה admise d'après le texte samaritain ne remédie à rien, si on ne met pas en même temps le singulier וַיָּנָס (cf. v. 8 ; Genèse, IX, 23 ; XXIV, 50 ; XXXI, 14), tandis que l'addition d'un ו laisse le texte, pour ainsi dire, intact. Une faute que personne n'a encore relevée est le mot אָבָם (l. 11), qui est d'abord inutile, puisque le אֹכֶל fait partie intégrante du רְכֻשׁ, à moins d'y voir les mets tout préparés, ce qui serait absurde. C'est sans doute une altération de שְׁבָם, « leurs captifs ». La mention de la transportation des prisonniers, שְׁבִי, est inévitable à cause des expressions explicatives את הנשים ואת הטף et הנפש, qui se distinguent du רְכֻשׁ aux versets 16 et 21 [1]. Le suffixe de שְׁבָם peut se rapporter soit aux vainqueurs, sujets des verbes ויקחו et וילכו (cf. Nombres, XXXI, 19), soit à Sodome et Gomorrhe (cf. Deutéronome, XXI, 10). Quelques mss. des Septante, ainsi que la version syriaque, omettent יהוה au verset 22, visiblement dans le but d'établir une distinction entre le dieu d'Abram et le dieu suprême du chananéen Melkisédec. Le terme האלהים employé par le copiste samaritain tend au même but. Ilgen et les critiques qui le suivent ont pris la chose à rebours en concluant que le tétragramme est une addition postérieure. En vérité, si l'auteur fait offrir par Abram la dîme au prêtre d'El-Élion, c'est que, dans son idée, ce dieu est identique avec celui du patriarche ; autrement, son offrande serait un acte d'impiété à l'égard de son dieu particulier, auquel il devait attribuer sa victoire ; le polythéiste le plus grossier n'aurait pas agi différemment dans une

[1] La confusion de א et ש se constate aussi dans בְּאֶתָה (Proverbes, XXVIII, 18), où il faut lire בְּשֶׁתָה.

pareille occasion. Donc, l'authenticité de יהוה dans le verset 22 est au-dessus de tout doute, et ce fait est très important, comme on le verra tout à l'heure.

2. *Unité de la rédaction.*

Le chapitre XIV porte les marques les plus évidentes d'une rédaction unique. Il n'y a pas une seule expression hétérogène ou parasite où l'on puisse voir la main d'un compilateur de narrations différentes ou celle d'un glossateur qui insère ses remarques dans le corps du texte. La critique émiettante a perdu son temps et ses peines à démontrer le contraire. Le texte est agencé comme il suit : Notions générales sur les envahisseurs et leurs adversaires, ainsi que sur le champ de bataille choisi par ceux-ci (v. 1-3), cause et date de l'invasion, route parcourue et peuples châtiés par les envahisseurs (v. 4-7), choc des deux armées. description particulière du champ de bataille, défaite des Pentapolitains, saccagement des villes rebelles, enlèvement des habitants, parmi lesquels était Lot, cousin d'Abram (v. 8-12). C'est la première moitié de l'épisode, qui prépare l'entrée en scène du patriarche. Elle se compose de douze phrases principales ou versets. La seconde moitié comprend le même nombre de versets (v. 13-24) et est ainsi constituée : Réception par Abram de la nouvelle de la captivité de son cousin, l'armement de ses serviteurs et de ses trois hôtes, sa course après les ennemis, la défaite de ceux-ci à Dan, leur poursuite jusqu'au-delà de Damas, la reprise du butin et des prisonniers (v. 13-16); retour d'Abram, sa rencontre avec le roi de Sodome et le roi de Salem, son respect pour l'un et sa générosité envers l'autre (v. 17-24). Voilà une rédaction matériellement très pondérée, qui répond admirablement bien au but que cet épisode était destiné à atteindre. Il serait facile de s'en convaincre.

3. *Rapports contextuels.*

Le récit relatif à Abram, dans les chapitres précédents, laissait bien des points obscurs qu'il fallait éclaircir : l'état politique et religieux du pays à l'arrivée d'Abram; pourquoi ce patriarche y était toujours resté à l'état nomade ou comme hôte des indigènes, sans y acquérir un domaine où il eût pu être chez lui ; quelle était la conduite des indigènes envers le nouveau venu et réciproquement. Toutes ces questions ne sollicitent des réponses précises

que depuis qu'Abram eut établi des relations permanentes avec la famille Mamré, car, antérieurement, il ne faisait que traverser le pays pour se rendre en Égypte. La place donnée au récit qui répond implicitement à ces questions est donc des plus naturelles. Quant aux renseignements qu'il fournit, ils sont d'une précision parfaite : Le séjour d'Abram sur le domaine de Mamré a été marqué par l'invasion d'une armée susienne dans la Pentapole révoltée contre sa domination, qui avait duré treize ans sans contestation. Cette domination, cela va de soi, s'étendait sur toute la Syrie depuis le même nombre d'années, de sorte qu'à l'arrivée d'Abram, Chanaan était déjà soumis aux étrangers. Comme, dans l'esprit de l'auteur biblique, la perte de l'indépendance est toujours le résultat d'un état de péché qui attire la colère de Dieu, cela revient à dire que les Chananéens de ce temps n'étaient pas précisément des modèles de vertu, et nous obtenons ainsi d'une façon détournée la raison de la promesse faite à Abram que ce pays appartiendrait un jour à sa postérité. Prévoyant que la démoralisation des Chananéens irait grandissant, au point de causer leur destruction totale, Dieu ne peut mieux faire que de remettre la possession de leur pays à l'homme le plus vertueux de l'époque. D'autre part, les Chananéens n'étaient pas à ce moment assez corrompus pour être détruits immédiatement : trois Émorites nobles étaient les alliés fidèles du patriarche hébreu, et, ce qui plus est, le culte du Dieu d'Abram avait encore un prêtre digne de lui dans la personne de Melkisédec, roi de Salem, de la ville même où le culte de Iahwé devait trouver plus tard sa résidence préférée et sacrée. Par suite de ces circonstances très particulières, Abram devait rester dans le pays sans se mêler aux habitants et sans y posséder une propriété territoriale toute sa vie durant; ne serait-ce pas indigne de chercher à acquérir de la main des hommes ce que Dieu venait de lui accorder comme un don gracieux ? Disons, en passant, que l'obligation de ne posséder aucun bien foncier dans la Terre promise, fidèlement accomplie par ses successeurs Isaac et Jacob, ne fut abrogée qu'en faveur des morts, qu'on ne devait pas non plus mêler aux morts chananéens (Genèse, XXIII). Pour les enterrer, on recourut naturellement à l'opération de l'achat, en repoussant fièrement toute offre gratuite (*Ibidem*, 12-16), mais cela était et restait une אֲחֻזַּת קָבֶר (*Ibidem*, 4, 20) ; les vivants ne devaient pas posséder d'immeubles. On comprend maintenant la vraie portée du verset 13, qui accentue vivement, par l'antithèse הָעִבְרִי ... הָאֱמֹרִי, une opposition radicale entre Abram et ses alliés, dont le nombre se bornait d'ailleurs à trois seulement. Du reste, Abram eut soin de n'armer que les gens nés dans sa maison,

יְלִידֵי בֵיתוֹ, dans lesquels il avait pleine confiance, חֲנִיכָיו[1], et, à l'exception de ses trois hôtes, il se méfiait des Chananéens.

On le voit bien, notre récit se rattache inséparablement aux deux chapitres précédents, qu'il éclaire d'une façon remarquable. Aussi emploie-t-il les mots יהוה, אלני ממרא, נפש, רָכַשׁ, qui en caractérisent la rédaction. Mais les liens qui l'unissent aux récits suivants ne sont pas moins évidents. Le premier verset du chapitre xv contient à lui seul trois allusions d'une entière transparence. La phrase « Ne crains pas Abram » suppose un événement dont Abram appréhendait les suites fâcheuses, et, en effet, l'armée ennemie pouvait revenir d'heure en heure pour punir l'audacieux qui venait de lui infliger un sanglant affront. C'était le moment de calmer l'inquiétude du patriarche par les mots : אָנֹכִי מָגֵן לָךְ, « je suis un bouclier pour toi », c'est-à-dire : « je serai ton défenseur ». Sans le récit de l'expédition guerrière, ces phrases n'auraient aucun sens. Il y a plus, le mot מָגֵן, unique dans le Tétrateuque, a été choisi seulement pour faire paronomasie avec le verbe également unique נִגְּפוּ de xiv, 20. Enfin, la promesse : « ta récompense sera très grande », suppose des actions très méritoires de la part d'Abram ; or, ce ne peut être que les actions relatées dans xiv, 17-24, puisque les chapitres xii et xii ne mentionnent que l'érection d'autels pour tout acte de piété de sa part. Dans le reste du chapitre xv, on relève des réminiscences plus ou moins paronomastiques : דמשק (2 ; cf. xiv, 15), בן־ביתי (3 ; cf. ילידי ביתו, xiv, 14), דָּן (14 ; cf. xiv, 14), רֻכָּשׁ (14 ; cf. xiv, 11), שָׁלֵם (16 ; cf. xiv, 18). L'affirmation même que les crimes des Émorites n'étaient pas encore à leur comble est motivée d'avance par le récit relatif à Melkisédec (xiv, 18). Enfin, l'énumération, dans xv, 18-21, des peuples non palestiniens : רְפָאִים, קַדְמֹנִי, קְנִזִּי, קֵינִי, et la fixation des possessions des Abrahamides jusqu'à l'Euphrate, déterminant le surcroît de récompense auquel fait allusion le verset 1, ne se comprennent que comme résultat des nouvelles preuves de piété données par Abram d'après la relation du chapitre xiv. Les promesses faites antérieurement à ce sujet n'embrassaient que les limites étroites de la Palestine cisjordanique (xii, 7 ; xiii, 15).

Si nous ne nous trompons, nous sommes parvenu à prouver l'unité du chapitre xiv en lui-même et aussi avec le milieu où il est placé. Les mots et expressions qui lui sont particuliers ne constituent pas une réelle différence : chaque récit biblique a des expressions propres, et je considère comme une prétention injus-

[1] Très bien Dillmann, « seine *Erprobten* oder Bervährten (*Genesis*, 5e éd., p. 238) ».

tifiable le parti-pris de certains critiques d'enfermer l'auteur hébreu dans une phraséologie banale et d'une pauvreté excessive.

4. *Caractère historique du récit.*

Passons maintenant à une question plus grave : la valeur des faits racontés. Y a-t-il là un enregistrement historique d'événements réels, ou bien une fiction poétique du genre des romans guerriers, où tout est inventé suivant le caprice de l'auteur ou le goût des lecteurs? Nous n'avons aucun préjugé à cet égard, et c'est la science seule qui doit avoir le dernier mot. Plusieurs savants ont déjà fait connaître leur avis, tâchons de formuler le nôtre.

Le récit du chapitre XIV qui affirme non seulement l'invasion d'une armée élamite en Palestine au temps d'Abraham, mais la domination antérieure de l'envahisseur dans la Phénicie et presque aux portes de l'Égypte, ce récit, où la Palestine apparaît comme une annexe de la Susiane, avait bien de quoi étonner les historiens. Aussi, quelques critiques d'une science consommée n'ont-ils pu s'empêcher de le déclarer de pure fantaisie. Cependant, la Genèse donne des détails qui sont d'une précision extraordinaire : relativement aux envahisseurs, les contrées transjordaniques qu'ils ont traversées et les peuples qu'ils ont écrasés sur leur chemin ; au sujet des défenseurs, on apprend les points extrêmes de la poursuite, les circonstances exactes de la surprise opérée, la rencontre d'Abram avec Melkisédec et le roi de Sodome. Et quand même on se résoudrait à regarder tous ces détails comme la traduction factice d'une légende populaire tendant à faire d'Abram un guerrier courageux, il resterait encore à expliquer les données précises sur les chefs de l'armée envahissante. D'après l'écrivain hébreu, le roi susien mentionné ci-dessus eut pour auxiliaires, dans son expédition aventureuse, trois vassaux, Amraphel, roi de la plus grande partie de la Babylonie (Sennaar), Ariok, roi d'Ellasar, et Tid'al (ou Thargal), roi de Goyim. Comment et dans quel but l'auteur eût-il pu inventer ces personnages, les distribuer sur des régions diverses et leur assigner des noms si particuliers? Tout cela s'éloigne évidemment des usages propres aux faiseurs d'apocryphes et d'historiettes romanesques.

5. *Vérification générale par la littérature babylonienne.*

Heureusement, l'assyriologie n'a pas tardé à dissiper la per-

plexité des historiens. Presque tous les éléments de ces noms inusités en Palestine ont été retrouvés dans les documents cunéiformes. Au sujet du nom porté par le grand roi susien כְּדָרְלָעֹמֶר, Χοδορλογομάρ, on a découvert, d'une part, l'existence d'une ancienne dynastie élamite, les Koudourides, ayant conquis et souvent tyrannisé la Babylonie. Le plus ancien parmi eux dont l'histoire fasse mention est le conquérant susien *Kudur-nanhundi*, antérieur de 1635 ans à Assurbanipal, qui, entre les années 2302 et 2300 avant l'ère chrétienne, avait emporté de Babylone à Suse l'image de la déesse Nana. Environ un siècle plus tard, on trouve en Babylonie même un dynaste élamite du nom de Koudour-*Ma-bu-ug* (*Kudur-ma-bu-ug*), qui prend le titre de « Souverain de l'Occident ». Ici nous sommes aux environs du temps assigné ordinairement à Abraham, et, de cette sorte, la domination susienne en Palestine se trouve confirmée par les documents contemporains.

Une confirmation encore plus éclatante attendait le récit hébreu à propos du vassal nommé Ariok, roi d'Ellasar (אַרְיוֹךְ מֶלֶךְ אֶלָּסָר), qui a été retrouvé dans la personne de *Eri-Aku* ou *Ri-iw-Aku*, fils du précité Koudour-*Ma-bu-ug*, et roi de Larsa. La différence phonétique entre *Ellasar* et *Larsa*, même en admettant la métathèse de *sar* pour *rs* dans le mot hébreu, m'avait longtemps empêché de prendre cette identification au sérieux, mais mes dénégations cessèrent quand j'appris, par l'une des désignations de cette ville, *ashte-azag-ga* (= *ellu*), que la forme non contractée de *La-Arsa* était *Ella-Arsa* (mot à mot : pur ou saint-siège), ce qui, la métathèse à part, coïncide très bien avec la forme hébraïque. Comme la suprématie des Élamites et le royaume de Larsa prirent fin avec la défaite de ce roi et n'ont jamais été rétablis aux époques postérieures, il est évident que l'auteur biblique n'a pas pu avoir en vue un événement plus récent. D'autre part, cet auteur n'a pu penser non plus à des rois antérieurs, cela ferait remonter l'activité d'Abram à une antiquité très haute et en désaccord avec son système chronologique. On en conclut donc avec la plus grande vraisemblance que le אַרְיוֹךְ de la Genèse est ce dernier roi de Larsa, bien que la lecture *Eriw-Aku*, du groupe *nitah-an-en-zu* qui figure son nom, ne soit pas d'une certitude absolue. Cependant le doute se réduit à peu de chose. La variante *ri-iw* du premier élément n'est, au fond, qu'une forme apocopée de *Eriw*, valeur habituelle de l'idéogramme *ṣab*, synonyme de *nitah*, « mâle, serviteur ». Elle exclut, en outre, la lecture strictement possible Arad-Sin, admise par quelques-uns. Le second élément, *an-en-zu*, désigne le dieu Sin, qui est l'équivalent de *an-aku* (R., II, 48, 48 *a*). Le mot *aku* fait partie d'une série de noms divins se termi-

nant par la désinence *u* et qui sont de vrais vocables assyriens : *an-dapinu* (l. 49), *an-bibbu* (l. 53), *an-simuti* (l. 54). Du reste, la lecture *Eriw-Aku*, suffisamment justifiée par ces considérations, recevra un nouvel appui par le principe général qui sera exposé dans le paragraphe suivant. Les textes cunéiformes concordent donc avec le récit biblique sur plusieurs points très remarquables : le nom du roi, le siège de sa royauté, son origine élamite, l'époque de son règne. Peut-on imaginer un contrôle plus minutieux ? Certes, dans n'importe quelle histoire on procèderait à des identifications dans des conditions d'une bien moindre évidence.

Il y a plus, en laissant de côté le roi probablement non babylonien, תִּדְעָל מֶלֶךְ גּוֹיִם, dont on ne peut guère espérer trouver des monuments, on s'étonne de voir manquer à l'appel le roi אַמְרָפֶל, dont la résidence devait être à Babylone même. En réfléchissant sur ces événements lointains, j'ai eu une idée que je trouve maintenant exprimée dans un intéressant mémoire de M. Eberhard Schrader[1]. La dynastie élamite fut renversée par le roi Hammurabi, fils de Sinmuballit, qui vainquit Eri-Aku et fonda une dynastie purement babylonienne. En supposant que le vainqueur fut pendant quelque temps le vassal et l'allié des Élamites, ce qui est en soi-même assez vraisemblable, pourquoi Hammurabi ne serait-il pas le roi Amraphel que nous cherchons ? La seule objection qu'on puisse faire à cette identification consiste dans la dissimilitude des noms. M. Schrader obvie à la difficulté en corrigeant d'abord אַמְרָפֶל en אמרפי, et en supposant ensuite que le ח de Hammurabi pouvait être négligé dans la prononciation babylonienne. Mais l'exemple de *Hamatu* (חֲמָת), qui s'écrit aussi *Amatu*, sur lequel il s'appuie, ne peut pas prouver grand'chose, puisque c'est un mot étranger. Puis, le changement de ב en פ dans un mot aussi clair que *rabi*, de רבה « être grand », est difficile à comprendre ; autant vaudrait admettre tout de suite que אַמְרָפֶל est une altération de חַמְרַבִּי, mais l'exactitude relative des autres noms contrôlés déconseille l'emploi de corrections aussi violentes. Il est, du reste, un argument souverain qui met le phonème *Ha-am-mu-ra-bi* hors de toute cause. Dans une liste de noms royaux publiée par M. Pinches, ce groupe de cinq syllabes figure dans la colonne idéographique en face du nom réel, *Kimta-rapashtu*, donné par la colonne de droite, qui contient d'ordinaire les formes démotiques et usuelles. Le nom Hammurabi n'a donc jamais existé en dehors de l'écriture et le roi qu'il indique s'appelait, en réalité, *Kimta-rapashtu* ; or, de ce

[1] *Die keilschriftliche babylonische Koenigsliste*. Excurs, p. 22-27.

son à celui de אמרפל la distance est aussi grande que possible. Faut-il renoncer pour cela au rapprochement qui se recommande par des raisons historiques? Je ne le pense pas et voici pourquoi : la charpente consonnantique du nom *Kimta-rapashtu*, savoir *Kmtrpsht*, en sémitique כמתרפשת, contient les trois consonnes moyennes de אמרפל : *m*, *r*, *ph*, מרפ, tandis que l'idéogramme *Ha-am-mu-ra-bi* = חמרבי n'en contient que deux : *m* et *r*, מר. L'avantage du côté de la forme phonétique ne s'arrête pas là. On sait que le *sh* assyrien devant les dentales se prononçait très souvent *l*, et, de telle sorte, l'élément *rapashtu* équivaut à *rapaltu* ; il s'ensuit qu'entre les deux formes כמתרפלת et אמרפל, il y a, en réalité, une concordance sur les quatre consonnes מרפל, les trois dernières observent même une suite identique, la première seule, dans le vocable assyrien, est séparée par un ת. Or, une pareille coïncidence ne saurait être l'œuvre du hasard.

Grâce à un principe que j'ai constaté naguère dans la formation des noms propres assyriens et hébreux, la conciliation entre ces deux formes en apparence très divergentes s'effectue sans la moindre violence. Notons d'abord deux points fondamentaux : *Kimta rapashtu* signifie, non « famille (?) nombreuse », comme je l'avais cru jadis, mais, témoin les autres noms de la même série du texte précité, « famille (?) de grandeur, de domination [1] ». Le groupe idéographique *Ha-am-mu-ra-bi* a le même sens. Les éléments sont : *ha*, déterminatif d'abondance, dont la présence n'est pas strictement indispensable, comme le prouve le nom *am-mi-sa-duq-ga* = *Kimtu kittu*, « famille (?) de la vérité » ; *ammu* = *ammi*, reposant sur un mot *ammu* (de אמם, יעמם), « famille, parenté (?) » ; *rabi* (de *rabû*), « grandeur ». Ces préliminaires établis, nous procédons à l'explication du principe en question : il consiste dans l'emploi facultatif de synonymes qui ne changent pas le sens des éléments constitutifs du nom. L'onomastique hébraïque nous en fournit plusieurs exemples. C'est d'abord l'échange de אל et יה, sans ou avec interversion des éléments constitutifs : יהונתן, נתנידו, אלנתן, etc., échange qui n'est pas toujours intentionnel. Plus frappante est la substitution de בְּאֵרוֹת, « Puits », ville benjaminite, à גֵּבִים (Isaïe, IX, 31), qui a le même sens [2]. Semblablement, le nom du

[1] Le mot *rapashtum* est expliqué par *mitillutum* dans R., II, 43, 9.

[2] Je m'aperçois maintenant que deux autres noms de ville mentionnés dans ce passage, et introuvables ailleurs, deviennent également très clairs, grâce au principe de synonymie. La mystérieuse לַיְשָׁה, dont la Massore accentue à tort l'avant-dernière syllabe, est bien le féminin de לַיִשׁ « lion », et représente la ville connue sous le nom de פְּגִירָה (Josué, IX, 17 ; XVIII, 26), « lionne ». L'autre nom également

fils d'Amasias, roi de Juda, s'écrit tantôt עֻזִּיָּה, tantôt עֲזַרְיָה (mieux עֲזַרְיָהוּ[1]); pourquoi? parce que les mots עֹז et עֻזָּר sont synonymes et que le sens général n'est pas changé par la variante. Pour les idéogrammes cunéiformes, le principe de synonymie est un facteur fréquent et depuis longtemps reconnu. Les noms phonétiques n'échappent pas à ce procédé. Nous le constations ci-dessus dans la forme *ashté-ellu*, qui se substitue facultativement à *Ella-arsa*, par cette seule raison que *ashtu* est synonyme de *arsu*, « siège », et que, malgré l'inversion des termes, le sens de l'ensemble reste le même. Ce principe a aussi produit deux noms pour l'ancienne capitale de l'Assyrie (*Qal'a Shergat*) : *Ashshur* et *Harran* (אַשּׁוּר et חָרָן), c'est que l'un et l'autre de ces noms ont une signification commune : celle de « chemin, route ». La ville de אֶרֶךְ a, entre autres noms, ceux de *Uruk* ou *Arku* et *Sirara* (R., v, 23, 7 *a*), qui tous deux signifient « siège, demeure ». Cf. le mishnaïtique ארוכות המטה et l'arabe سرير. L'idée fondamentale est « s'allonger, s'étendre ».

Le nom de Babylone nous fournit un exemple encore plus instructif à propos des jeux de synonymie qui variaient les noms les plus usuels. La forme antique en était, suivant toutes les vraisemblances, *al Babilu ou Babalu balat kishti*, « ville de ce qui apporte la vie du verger », c'est-à-dire « du canal qui arrose et fertilise les cultures ». Ce nom composé s'abrège d'ordinaire en *Babilu*, en donnant lieu au calembour idéographique KA-DIN-GIR = *Bâb-Ili*, « porte de dieu ». D'autres fois, c'est *Babilu* qu'on laissait tomber et l'on se contentait de prononcer *Balat-Kishte*, d'où l'idéogramme *din-tir*. Quelquefois, cependant, l'abréviation affectait les deux éléments extrêmes, et le mot ordinaire *balatu*, « vie », était remplacé par le synonyme *haatu* = ar. حياة, héb. חַיִּים. Ce nom phonétique de la capitale de Sennaar se rencontre dans deux textes auguraux que je transcris ci-après, en substituant aux idéogrammes les expressions réelles :

Umu XVI-u atalu ishakkan shar Akkadi imât Nergal ina mati ikkal

Umu XX-â atalu ishakkan shar mat Hatti shûma ; shar mat Haati itebbima kussâ içabbat (R. III, 60, col. 1, 37-38).

« Si le seizième jour (d'Ab) une éclipse a lieu, le roi d'Accad

unique : מַדְמֵנָה, « fumier, boue », est simplement l'équivalent de עַפְרָה (*Ibidem*, XVIII, 23), « poussière ». Il se pourrait même que גַּלִּים fût identique à עַוִּים (*Ibidem*, XVIII, 23), les deux noms signifiant « monceaux, ruines ». J'ajoute, en passant, que עֲנִיָּה est la ville nommée עַנַּיָּה dans Néh., XI, 32.

[1] Forme garantie par les textes assyriens, qui transcrivent *Az-ri-ya-u*.

(= Babylonie) mourra ; Nergal causera des destructions (mot à mot « mangera ») dans le pays ;

» Si le vingtième jour une éclipse a lieu, le roi de Hatti *idem* (c'est-à-dire « mourra ») ; le roi du pays de Haat (= Babylone) viendra et s'emparera de (son) trône. »

L'autre porte :

Umu XV-u atalu ishakkan mar abishu idakma kussâ içabbat ù nakru itebbima mata ikkal

Umu XVI-u atalu ishakkan shar mat ahiti shuma shar mat Haati itebbima kussâ içabbat zunnu ina shame melu ina naqbi ibaddaqu.

« Si le quinzième jour (d'Éloul) une éclipse a lieu, le fils du roi tuera son père et s'emparera de (son) trône et l'ennemi viendra et ruinera (mot à mot « mangera ») le pays.

» Si le seizième jour une éclipse a lieu, le prince du pays ennemi (= Hatti) *idem* (c'est-à-dire : « tuera son père »), le roi du pays de Haat (= Babylone) viendra et s'emparera de (son) trône ; la pluie (tombera) du ciel et les flots couleront dans les canaux. »

Les deux assyriologues qui ont dernièrement discuté ces textes (Wright, *The Empire of the Hittites,* 2e édition, p. 222-224 et 227-228) se sont entièrement mépris sur la nature géographique de *Haatu* en y voyant, soit une contrée voisine de Hatti et répondant aux *Kheta* des Egyptiens, soit une simple variante de Hatti. Je ne doute pas que *mat Haati* ne soit l'équivalent de « *mat Akkad* » et du simple *mat*, « pays », qui désignent la Babylonie en général, de même que l'expression *mat ahiti*, « pays ennemi », est l'équivalent de *mat Hatti*, « pays de Hatti ». La prospérité pronostiquée pour le pays de Haatu et la mention des canaux d'irrigation montrent bien qu'il s'agit de la Babylonie et non d'un pays étranger. Il ne serait d'ailleurs jamais venu à l'idée d'un augure babylonien de prophétiser du bien pour les étrangers, surtout pour les Hittites, qui étaient généralement considérés comme des ennemis héréditaires.

L'importance du sujet m'excusera, je l'espère, de la digression que je viens de faire sur le domaine de l'assyriologie. J'ai voulu établir la loi de synonymie par des exemples frappants et certains. Nous pouvons maintenant revenir aux formes onomastiques *Kimta rapaltu* et אמרפל. Le principe que nous venons d'expliquer nous autorise à remplacer l'élément *Kimtu* par l'élément équivalent *ammu* (à l'état construit : *am*) que nous fournit le groupe idéographique et à rétablir ainsi la forme également réelle et populaire

am-rapallu, en consonnes sémitiques אמרפלה, forme à laquelle répond, on ne peut mieux, le vocable hébreu אַמְרָפֶל, sauf que celui-ci a laissé tomber le ה de la forme babylonienne. Cela ne crée aucune difficulté. L'allègement des noms étrangers au détriment de la consonne finale est un fait avéré ; contentons-nous des trois exemples suivants. Le nom assyrien *Shalman-asharidu* est en hébreu שַׁלְמַנְאֶסֶר, en grec Σαλμανάσσαρος. De même, le nom nabatéen חרתת, *Harethat*, est chez les Syriens et les Arabes חרת, אלחארת ; la déesse Astarté עשתרת est en moabite עשתר, en araméen עתר, en sabéen עתתר.

L'identification des deux rois babyloniens Ariok et Amraphel nous encourage à tenter celle du grand roi élamite, leur suzerain. Les documents de l'époque, on le sait déjà, désignent Eri-Aku comme le fils du roi *Kudur-ma-bu-ug*. Le premier élément de ce nom coïncide avec celui de Kudur-Lagamaru, כדרלעמר ; le second est dissemblable dans les deux. Mais n'est-il pas permis de se demander si la divergence n'est pas un simple produit d'une orthographe capricieuse du genre de celles dont le système cunéiforme est coutumier ? Il est certain que le groupe *ma-bu-ug* n'est pas phonétique : une racine מבג est impossible, et, si le mot venait de אבג ou בוג, la préformante ne pourrait être qu'un נ : *nabug*. Nous avons donc, en réalité, un nom façonné *Kudur-X* ; mais alors tout nous invite à lire, comme l'avait déjà fait George Smith, *Kudur-Lagamari*, ce qui ferait de כדרלעמר un roi classé et documenté. Autant que je sache, cette identification n'a rencontré aucune contradiction sérieuse et je ne vois point d'obstacle à ce qu'on l'admette, du moins à titre de conjecture, en attendant qu'une tablette lexicographique ou un texte à double rédaction nous donne explicitement l'équation : *ma-bu-ug* = *la-ga-ma-ru*. Je ferai remarquer, en passant, que, contrairement à ce que je croyais autrefois, ce nom divin ne renferme pas la négation *la* ; ce monosyllabe est contracté de *ellu* ; l'ensemble signifie « pur parfait ». C'est une forme analogue à celle de *Larsa* que nous avons expliquée plus haut [1].

[1] Pendant que je corrigeais ces épreuves, je suis arrivé à la conviction que le groupe *ma-bu-ug* est, au fond, une traduction périphrastique de [*El*]*la gamaru*. En effet, *ma* équivaut à *banu* (R., II, 31, 8), qui signifie en même temps « construire, faire » et « briller » ; *bu* rend l'idée de *nûru* (R., II, 11 *ab*), « lumière », et *ug*, celle de *sharru* (R., II, 48, 8), « roi ». Le groupe entier signifie donc « faisant (ou brillant de) lumière de roi », c'est-à-dire : « lumière parfaite ». Sur le principe de la périphrase ou paraphrase dans l'allographie assyrienne, voyez *Aperçu grammatical*, p. 12.

6. *But, source et date du récit.*

Comme résultat de ce qui précède, le lecteur a déjà pu formuler la proposition suivante : les rois babyloniens Amraphel et Ariok, ayant résidé l'un à Babylone, l'autre à Larsa, et ayant tous deux eu pour suzerain un roi d'Élam de la dynastie des Kudourides, sont des personnages historiques dont l'époque coïncide avec celle de l'immigration d'Abraham en Palestine. La fixation de ce synchronisme fait l'objet principal du chapitre XIV de la Genèse. L'auteur de la biographie d'Abram, ne voulant pas se répéter, n'a parlé de ces rois contemporains qu'au moment où, par suite de l'invasion accomplie par eux dans la Pentapole, ils sont mis en relation directe avec le patriarche. Il distingue à dessein, parmi les alliés orientaux, les deux rois babyloniens des deux autres dont les royaumes sont situés ailleurs. Cela nous donne d'abord la clé de l'ordre qui préside à l'énumération de ces souverains. Au verset 1, le couple babylonien a le pas sur les étrangers, parce qu'il y avait urgence à dater du roi le plus proche du pays natal d'Abraham, et ce pays était la Babylonie ; et, comme il y avait là deux royautés distinctes, il était naturel que le roi Amraphel, qui dominait sur la plus grande partie du pays, précédât son contemporain Ariok, qui gouvernait un territoire de peu d'étendue. Aux versets 5 et 9, où il s'agit d'expéditions militaires dans lesquelles le grand roi non babylonien Kodorlogomor devait nécessairement occuper le premier rang, l'auteur y a joint immédiatement le vassal non babylonien Tid'al, en réservant pour la fin les vassaux de la Babylonie dans l'ordre adopté précédemment.

Une telle disposition est trop sûre par elle-même pour qu'on puisse l'attribuer à une tradition populaire ; le narrateur hébreu a visiblement puisé son récit principal dans un document écrit, lequel doit être une chronique phénicienne remontant elle-même à un texte plus ancien. L'emprunt direct aux textes babyloniens par les Juifs de l'exil est exclu à cause de la forme pleine *Ellasar*, qui n'y est pas usitée. L'original du récit doit provenir d'un peuple qui, ayant été, à cette époque-là, en un contact très étroit avec la Babylonie, avait été à même d'entendre la prononciation non écourtée du nom. Si la conjecture que j'ai jadis présentée au sujet de גּוֹיִם [1] était admise, ce peuple pourrait bien être les Hittites, qui, depuis les temps les plus reculés, étaient en butte aux invasions babyloniennes.

[1] Voir *Revue*, janvier-mars 1881, p. 9-10.

Il y a, du reste, pas mal d'indices que le chapitre XIV a déjà été connu, non seulement pendant la captivité, mais plusieurs années auparavant. Une attention soutenue fait voir que le prophète de l'exil ou le second Isaïe, frappé sans doute par l'analogie qui existe entre la naissance de la nationalité juive par Abraham et la renaissance prévue de cette nationalité par l'intervention de Cyrus, applique systématiquement à ce dernier les épithètes du premier. A l'expression solennelle אַבְרָהָם אֹהֲבִי (Isaïe, XLI, 8, 7), correspond celle de יהוה אֲהֵבוֹ appliquée à Cyrus (*Ibid.*, XLVIII, 14). On peut même dire, en général, que presque toutes les expressions caressantes de XLI, 8-9, קְרָאתִיךָ, אַחֲזֵק, בְּחִירִי, se rapportant, au fond, à la grande figure d'Abraham, בְּחַרְתִּיךָ, עַבְדִּי, הֶחֱזַקְתִּיךָ, קְרָאתִיךָ, reviennent XLII, 1-6, à propos de Cyrus. Cela étant donné, on s'aperçoit bientôt que la magnifique description de la marche victorieuse de Cyrus, XLI, 2, 3, répercute bien des traits de l'expédition heureuse d'Abraham.

Ce passage, en expurgeant quelques fautes de scribe très évidentes, est ainsi conçu :

> Qui a suscité de l'Orient celui que la justice appelle à sa suite ?
> Qui lui livre les peuples, lui asservit les rois ?
> Qui fait (disperser) leur épée [1] comme de la poussière, leurs arcs [2] comme la paille emportée ?
> Qui fait qu'il (Cyrus) puisse poursuivre ces rois et parcourir indemne un chemin où il n'a jamais mis le pied ?
> Qui est-ce qui a produit ces événements ?
> C'est celui qui a appelé les générations dès l'origine :
> C'est moi Iahwé qui suis au début,
> Et qui suis encore avec les derniers venus.

La comparaison des événements de l'antiquité avec ceux du temps du prophète saute aux yeux, et, dès lors, il devient impossible de méconnaître dans יִרְדְּפֵם יַעֲבֹר שָׁלוֹם (v. 3) le résumé condensé des expressions de la Genèse racontant la poursuite des rois par Abraham : וַיִּרְדֹּף עַד דָּן, et la rencontre de celui-ci avec Melkisédec, roi de שָׁלֵם = שָׁלוֹם, « ville de paix ». La figure de la Justice, צֶדֶק, appelant à sa suite (mot à mot : « à son pied ») le conquérant prédestiné de la Babylonie, est bien visiblement la copie du grand patriarche Abraham, ce vainqueur de rois babyloniens qui se soumit si respectueusement à l'autorité sacerdotale de Melkisédec, per-

[1] Lire חַרְבָּם au lieu de חַרְבּוֹ.
[2] Lire קַשְׁתָּם au lieu de קַשְׁתּוֹ.

sonnage dont le nom, interprété agadiquement, signifie : roi de la Justice, צֶדֶק. Il me paraît même probable que la phrase יעבר שלום ארח ברגליו לא יבא constitue une réminiscence de la migration d'Abraham, spécialement de ויעבר אברם בארץ (Genèse XII, 6), migration que le narrateur, ainsi que le prouve l'incidente והכנעני אז בארץ, « le Chananéen était alors dans le pays de Sichem [1] », avait déjà relevée comme un voyage miraculeux.

Nous pouvons aller plus loin. Le récit que nous étudions est certainement antérieur à la captivité, car il sert de base à l'exposé archéologique du deutéronomiste. Les données de Deutéronome, II, sur les peuples préabrahamides autour de la Palestine, perdent toute raison d'être si on ne les envisage pas comme destinées à écarter des objections qu'on pouvait tirer d'un texte antérieur et autorisé contre la défense de s'emparer des territoires extra-palestiniens. Or, ce texte ne peut être que celui qui fait l'objet de notre recherche. D'après Genèse, XV, 18-21, la Syrie tout entière, depuis le Wad-el-Arisch jusqu'à l'Euphrate, y compris les Raphaïm, devait former l'héritage des fils d'Abraham. D'autre part, le chapitre XIV de la Genèse mentionne les Raphaïm en qualité d'anciens habitants des territoires transjordaniques. Comment se fait-il alors que les pays d'Édom, de Moab et d'Ammon n'ont pas été conquis par Israël à la sortie d'Egypte ? Voilà la question qui s'était présentée à l'esprit de l'auteur. La réponse établit une distinction : Les Iduméens sont frères d'Israël (אַחֵיכֶם) et fils d'Abraham ; ils occupent donc de droit le pays conquis par eux sur les Horites. Quant à Moab et à Ammon, l'auteur reconnaît que leurs pays étaient jadis occupés par les Raphaïm, et se complaît même à faire de l'érudition en donnant les noms locaux de ce peuple qu'il a lus dans Genèse, XIV, mais il accentue ce fait que les propriétaires actuels de ces contrées sont les enfants de Lot, cousin d'Abraham (בְּנֵי לוֹט) ; or, ces proches parents, ne fallait-il pas les établir à proximité des Abrahamides pur sang ? Du reste, les fils de Lot ne possèdent qu'une partie du territoire raphaïte. Moab a même perdu une portion de son domaine entre les mains des Émorites (v. 24), et, de plus, une fraction de ceux-ci, gouvernée par un descendant des Raphaïm, occupe encore le Galaad et le Bassan jusqu'au mont Hermon ; tous ces territoires restent donc, comme auparavant,

[1] Non « dans le pays en général (Dillmann, *Ibidem*, p. 222) ». Le fait que la Palestine était une possession chananéenne résultait déjà du nom ארץ כנען du verset précédent. Le narrateur accentue plutôt cette circonstance qu'Abram n'a pas pu s'arrêter longtemps à Sichem et encore moins s'y fixer pour toujours, à cause des habitants chananéens qui s'y seraient opposés. La remarque analogue de XIII, 7, révèle également la sourde hostilité des habitants.

ouverts à l'occupation israélite (Deutéronome, II, 31, III, 13). Le fait que le deutéronomiste connaissait le chapitre XIV de la Genèse résulte, d'ailleurs, du soin qu'il prend de mentionner la ville de עַשְׁתָּרוֹת avant celle de אֶדְרֶעִי, (Deutér., I, 4), bien que cette dernière fût la plus considérable. עשתרות est même passée sous silence dans Nombres, XX, 33 et Deutéronome, III, 10, tellement la localité était peu importante alors. Mais l'auteur du Deutéronome ne pouvait s'arrêter à une considération d'actualité. Il écrivait pour des gens qui savaient, par la Genèse, que la capitale des Raphaïm, au temps d'Abraham, était עשתרות קרנים; force lui fut donc, non seulement de lui consacrer une mention, mais de lui réserver la place d'honneur vis-à-vis de l'autre résidence. En la mentionnant dans l'introduction du récit de la migration, il a fourni, dès le début, la preuve que le Bassan était une terre raphaïte. D'autre part, cette mention unique de cette ville, faite comme en passant, en indiquait assez clairement l'insignifiance actuelle. Remarquons, enfin, que la forme עשתרות usitée dans le Deutéronome et dans le livre de Josué, qui en dépend, n'est que l'abréviation du nom complet עשתרות קרנים, particulier à la Genèse. C'est une nouvelle preuve de l'antériorité relative de ce dernier texte.

Enfin, notre chapitre a déjà été connu et mis à profit par le premier Isaïe. Iahwé, dit ce prophète, a racheté, פָּדָה, Abraham (Isaïe, XXIX, 22). Ce verbe suppose toujours, au propre, un danger de mort ou d'esclavage ; or, étant donné qu'Abraham n'a jamais éprouvé, dans ses pérégrinations, une calamité mettant en danger sa vie et sa liberté qu'à la seule occasion où il se trouva en lutte avec la puissante armée des envahisseurs mentionnés dans la Genèse, on est forcément amené à conclure que le prophète fait précisément allusion à cet événement et qu'il a connu l'unique source qui en fasse mention.

Mais, si notre récit est antérieur à Isaïe, quelle peut être la date la plus vraisemblable de sa rédaction ? Le fait établi plus haut qu'il est tiré d'une ancienne chronique phénicienne semble militer en faveur de l'époque salomonienne, où Israélites et Phéniciens agissaient d'accord, sous l'égide d'une alliance intime et profitable aux deux nations. A cette époque, il y avait aussi un intérêt capital pour Jérusalem à être considérée comme le siège d'un culte pur dès le temps d'Abraham. La description des relations affectueuses entre Melkisédec et ce patriarche satisfait à cette préoccupation. L'existence réelle du roi-prêtre chananéen, sinon sa rencontre avec Abraham, peut également avoir été attestée par le document phénicien, mais l'assimilation du dieu Élion à Iahwé appartient

évidemment au narrateur hébreu et découle de ses convictions monothéistes.

XI

אַב הֲמוֹן גּוֹיִם.

Dans Genèse, XVII, 5, le nom de אַבְרָהָם est expliqué par אַב הֲמוֹן גּוֹיִם, « père d'une multitude de peuples ». Je dis « expliqué », parce que la particule motivante כִּי qui précède ces mots ne permet point d'y voir un jeu de mots imparfait, une légère assonance destinée à rattacher cette pensée au nom (Dillmann). Le narrateur s'est déjà servi de cette expression au verset précédent, où l'idée d'un jeu de mots est déplacée ; l'expression avait donc pour lui une importance particulière. Cela étant, on se demande comment l'auteur de l'étymologie a pu perdre de vue le ר du nom propre. Sans réfléchir beaucoup, il aurait pu dire : אָב רֹאֶה[1] הֲמוֹן גּוֹיִם, phraséologie justifiée par la locution וְרָאָה זֶרַע (Isaïe, LIII, 10), et produisant une assonance qui n'est certainement pas plus mauvaise que, par exemple, celle de רָאוּבֵן et רָאָה יהוה בְּעָנְיִי (Genèse, XXIX, 32) et tant d'autres encore qu'il est inutile de citer. Celle que je viens de suggérer aurait même eu cet avantage assez appréciable d'éliminer la forme antigrammaticale אַב, au lieu de אָבִי, qui dépare l'expression dont il s'agit. On le voit, aussi bien au point de vue de la rédaction qu'à celui de la grammaire, l'explication de la Genèse laisse beaucoup à désirer.

La difficulté n'est pas moindre en ce qui concerne le sens du groupe explicatif. Si la leçon admise est exacte, on ne peut y trouver que l'assurance, pour Abraham, que ses fils auront une nombreuse postérité, et, de cette façon, non seulement la répétition fréquente de cette idée dans les versets 2, 4, 5, 6, est fastidieuse, mais la promesse additionnelle מְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ (verset 6), « des rois sortiront de toi », apparaît alors comme un hors-d'œuvre superflu et ne se rattachant pas le moins du monde au nom nouveau. Et cependant, l'importance attribuée par l'auteur à cette promesse résulte clairement du soin qu'il prend de la faire répéter, à propos de Sara, au verset 16, et, ce qui plus est, à propos d'Is-

[1] Philon d'Alexandrie a déjà pensé à ראה, car il traduit le nom d'Abraham par « père voyant le son ».

maël, au verset 20, où il change intentionnellement מְלָכִים, « rois », en נְשִׂיאִם, « princes, chefs ». A moins de renoncer à tout goût littéraire, il serait difficile d'y méconnaître une insistance particulière et beaucoup plus accentuée que ne le comporterait un point accessoire et de pur remplissage. Or, est-il imaginable que ce soit précisément l'idée de « rois » et de « princes » qui ferait défaut dans l'explication du nom nouvellement assigné au patriarche ? Je ne le crois pas possible, et cela d'autant moins que la quantité numérique seule d'une nation n'a jamais constitué, aux yeux des anciens, un avantage enviable, si cette nation ne vivait pas sous des gouvernements forts et si elle n'était pas dirigée par des chefs reconnus et respectés au dehors. Sur l'article de la gloire, la Genèse se montre d'une sensibilité bien vive et n'oublie jamais de le noter dans ses récits. Comparez le titre נְשִׂיא אֱלֹהִים donné à Abraham (XXIII, 6), la richesse d'Isaac dépassant celle d'Abimélek (XXVI, 16), et l'élévation de Joseph à la vice-royauté d'Égypte (XLI, 40-45 ; XLV, 8-9, 26). En un mot, l'explication du nom d'Abraham ne devait pas passer sous silence l'existence future des rois dans la descendance du patriarche.

L'examen approfondi des privilèges accordés à Sara, au verset 16, me semble trancher la question en faveur de l'opinion que je défends. Le texte hébreu de ce verset est agencé comme il suit : וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ. En laissant, pour le moment, la première phrase, que je discuterai tout à l'heure, le sens de tout le reste est d'une clarté parfaite : « je te donnerai d'elle un fils ; je la bénirai ; elle sera (mère) de peuples ; des rois de nations viendront d'elle ». Ici, l'expression מַלְכֵי עַמִּים est autrement énergique que le simple מְלָכִים de la bénédiction d'Abraham, et contient l'idée de rois effectifs gouvernant et dirigeant les peuples qui leur sont soumis, et non seulement leurs propres nationaux, mais aussi des nations étrangères. Cette majoration intentionnelle de מלכים sert visiblement à rehausser la destinée extraordinaire de la vieille compagne du patriarche, qui, méprisée même par son esclave à cause de sa stérilité (XVI, 4), n'aspirait qu'à quitter la vie, où elle n'espérait plus aucune joie, aucune consolation (cf. XV, 2). Le contraste entre l'état méprisé de l'aïeule et le sort brillant qui lui est réservé a été admirablement peint par la composition מַלְכֵי עַמִּים. Mais cette idée de domination qui forme le couronnement de sa bénédiction a trouvé son expression adéquate dans le nouveau nom qui lui est assigné, car שָׂרָה, féminin de שַׂר, « prince, roi », signifie précisément « princesse, reine ». Est-il maintenant possible d'imaginer

un seul instant que le narrateur ait négligé de mettre cette idée prépondérante dans le nouveau nom qu'il fait donner au patriarche ?

Ainsi donc, le groupe אַב הֲמוֹן גּוֹיִם présente deux lacunes béantes : l'omission matérielle du ר de אברהם, l'omission interprétative de l'idée de suprématie relevée dans la promesse, et une faute de grammaire par dessus le marché.

Mais, dès le moment qu'on reconnaît la nature exacte des difficultés, le moyen de les lever se présente aussitôt à l'esprit. Il faut simplement restituer au mot אב la lettre ר qu'il a dû avoir primitivement et qui lui a été enlevée par un accident du manuscrit ou par la négligence d'un vieux scribe. Abraham a été tant de fois assuré qu'il sera le père d'une nombreuse postérité, que cette promesse seule n'aurait pas assez de relief au moment où Dieu voulait lui imposer l'observance pénible de la circoncision. La piété d'Abraham réclamait cette fois une récompense plus considérable et conforme à sa nature élevée et chevaleresque ; il sera donc le type d'hommes arrivés au faîte de la gloire, de rois gouvernant des nations. C'est ce qui est convenablement exprimé par אַבִּיר הֲמוֹן גּוֹיִם, « tu seras le fort, le chef d'une multitude de nations ». Le mot אַבִּיר, au propre « fort », fait partie du titre divin אֲבִיר יַעֲקֹב, remplacé une fois par l'équivalent plus clair : מֶלֶךְ יַעֲקֹב, « roi de Jacob » (Isaïe, XLI, 21). La même tournure domine le sens de אַדִּיר, « fort », qui est usité parallèlement à נְשִׂיא (Jérémie, XXX, 21), « potentat, gouverneur ». On trouve aussi la forme אַבִּיר au sens de « préposé ou chef (I Samuel, XXI, 8) », mais celle de אַבִּיר semble préférable, à cause de son apparence archaïque et de son usage plus solennel. Dieu fait d'Abraham le premier chef idéal de nombreuses nations et le modèle le plus accompli des rois ses descendants ; il est, pour ainsi dire, le roi titulaire des peuples auxquels il donnera naissance lui-même, la personnification vivante de nations puissantes et civilisées.

Toutes les difficultés signalées plus haut disparaissent maintenant d'elles-mêmes. Il n'y a plus ni lacune, ni faute de rédaction. L'explication concise [א]בר המ[ון] comprend toutes les consonnes du nom propre אברהם et ne sacrifie rien de ce que contient l'explication plus étendue du verset 6. J'ajoute que la forme הָם, « bruit, multitude », tiré de המה, quoique inusitée, est très régulière et comparable à דָּם, « sang », חָם, « beau-père », אָח, « frère », etc., qui viennent respectivement des racines דמי, חמי, אחי. Outre cela, on est à même de comprendre le développement graduel que

l'auteur a donné à sa pensée. L'annonce sommaire de l'alliance que Dieu voulait établir avec Abram est suivie d'une promesse sommaire aussi, וארבה אותך במאד מאד (vers. 2). Abram s'étant empressé de prouver sa gratitude (vers. 3), Dieu lui donne les détails de la récompense (vers. 4-8), en stipulant la condition du pacte (vers. 9 14). Les répétitions de l'idée concernant le grand nombre des descendants se supportent sans fatigue, par suite de l'énorme importance du nouvel élément qui y est joint : celui d'être le générateur des rois. Quand Dieu arrive à parler de la femme légitime du patriarche, la même scène se répète, mais en abrégé : Abram tombe sur sa face, pour prouver sa gratitude, mais avec cette différence que la réflexion sur l'âge combiné des époux le fait sourire (vers. 17) et que, pris d'un scepticisme très naturel, au fond (remarquez le même phénomène chez Sara, XVIII, 12), il fait entendre qu'il serait déjà heureux qu'Ismaël lui fût conservé (vers. 18), ce que Dieu lui accorde aussitôt (vers. 20), tout en lui assurant que le pacte récent concerne plus particulièrement le fils légitime, Isaac. Enfin, les dénominations honorifiques octroyées aux deux époux sont des plus équilibrées : l'une est אַבִּיר, « fort, chef, prince », l'autre est שָׂרָה, « princesse, reine ». Ces synonymes constituent, de leur côté, le type du nom glorieux octroyé plus tard au second ancêtre national, יִשְׂרָאֵל, « champion et vainqueur d'El ».

Revenons à présent à l'expression וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ du verset 16. Cette expression fait double emploi avec וּבֵרַכְתִּיהָ qui suit à cinq mots de distance, elle est donc absolument insupportable. Les Septante ont parfaitement senti cette difficulté ; malheureusement, pour y échapper, ils ont pris le pire des partis en changeant, dans la seconde moitié du verset, toutes les terminaisons féminines en terminaisons masculines se rapportant à בֵּן, « fils », comme s'il y avait : וּבֵרַכְתִּיו וְהָיָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנּוּ יִהְיוּ, « je le bénirai, et il deviendra des nations; des rois de nations seront issus de lui ». En ce faisant, ils ont détruit le vrai sens du verset et obscurci la signification typique de שָׂרָה. Le remède est beaucoup plus simple et ne donne lieu à aucun remaniement étendu ; il suffit de substituer, à la leçon visiblement erronée וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ, celle de וְזָכַרְתִּי אֹתָהּ, « je me souviendrai d'elle ». Le verbe זכר est régulièrement employé au sujet des femmes qui enfantent après une longue stérilité (Genèse, XXX, 22 ; I Samuel, I, 11), et il ne pouvait pas manquer ici, en raison de l'absence de tout autre équivalent.

Je termine par quelques observations de critique littéraire. Dans ce qui précède, j'ai regardé le chapitre XVII de la Genèse comme

étant en étroite connexion avec son entourage immédiat. Je n'ignore cependant pas que les critiques modernes, s'appuyant sur le nom אלהים qui y est employé, ainsi que sur quelques particularités de style, en font un texte élohistique absolument indépendant des chapitres précédents et suivants. Il faut donc que je dise pourquoi je n'y crois pas. Je pense que tous ces arguments prouveraient tout au plus que l'auteur jéhoviste de l'histoire d'Abraham avait lui-même emprunté cet épisode à un écrivain élohiste, et précisément parce qu'il était avec lui dans une communauté parfaite d'idées, tandis que, d'après les critiques, ce serait le rédacteur final de la Genèse qui aurait mis côte à côte, et tant bien que mal, deux documents différents, qui auraient longtemps existé séparément et dans une sorte de rivalité principielle. Ils tiennent, de plus, le document élohistique pour très postérieur au jéhoviste. Or, le chapitre XVII me semble présenter assez d'indices qui vont à l'encontre d'une telle théorie.

Quand on isole ce chapitre des pièces jéhovistiques qui le précèdent, la théophanie dont il s'agit sera forcément la première qui ait été dévolue au patriarche. Ce serait un cas absolument parallèle à l'apparition de Dieu à Noé, racontée par le même élohiste dans Genèse, VI, 9-22. L'auteur se sert même, dans les deux passages, des expressions אלהים (לפני) התהלך את et היה תמים, pour désigner les actes de piété indispensables pour s'attirer la faveur divine. Or, dans le premier cas, cette faveur divine, comme de juste, est la récompense méritée par une longue vie de vertus, passée dans un milieu corrompu ; dans le second, Abraham est élu sans avoir rien fait jusqu'alors pour mériter une si haute distinction ; il est, de plus, à un âge si avancé, que la corruption du monde, si elle existe, ne peut avoir aucune prise sur lui ; il vit enfin dans un milieu dont le narrateur ne rapporte aucun acte répréhensible. De cette façon, l'élection d'Abraham devient le résultat d'un simple caprice, tout autre aurait pu le remplacer. On se demande comment l'élohiste aurait oublié, à la fois, sa méthode de narration, et laissé tant de lacunes dans une biographie qui devait lui tenir à cœur bien plus que celle de Noé. Pour tous ceux qui examinent la chose sans parti pris, une pareille conception est absolument impossible.

Mais voici qui dépasse toutes les limites du bon sens le plus élémentaire. En retirant le chapitre XVII, on élimine simultanément du texte jéhoviste la connaissance des noms Abram et Saraï, et, par suite, on est obligé d'admettre que la mention de ces noms dans les nombreux passages des chapitres XII, XIII, XV et XVI, qui sont du jéhoviste, est due à l'ingérence du rédacteur final. Or, je de-

mande à tout historien impartial s'il est vraiment raisonnable d'attribuer des corrections aussi nombreuses à un engouement exagéré pour le calembour אב המון גוים ? Le rédacteur, qui, à en croire les critiques, maniait ses sources avec un sans-gêne à peu près illimité, n'aurait-il pas simplifié sa besogne en supprimant les versets 5 et 15, et en mettant au début du verset 16 les mots אברך את שרה אשתך (ou אזכר) וגם ? Il aurait ainsi écarté du même coup la contradiction apparente des deux documents sur les noms du couple patriarchal, qui devait le choquer plus encore qu'elle ne choque les lecteurs modernes.

Une preuve non moins concluante nous est fournie par le précepte de la circoncision, que le jéhoviste n'a pas pu ignorer, malgré l'affirmation contraire de l'école critique tout entière. La question mérite la plus sérieuse attention. L'opinion que, suivant le jéhoviste, la circoncision n'a été introduite qu'à l'entrée des Hébreux dans la Terre promise se fonde d'abord sur le passage du livre de Josué, v, 9, où, après avoir pratiqué l'opération sur le peuple, Josué dit : Aujourd'hui, j'ai retiré de vous la honte des Égyptiens. Il s'agirait, d'après eux, des injures lancées par les Égyptiens contre l'incirconcision des Israélites, lesquels, tout en habitant si longtemps dans la patrie de la circoncision, n'avaient pas voulu accepter cet usage religieux. Avec tout le respect qu'on doit aux savants qui admettent cette interprétation, j'avoue qu'elle m'étonne beaucoup. Outre l'idée bizarre de faire de Josué un missionnaire dévoué à des usages égyptiens, et notamment un missionnaire prêchant aux autres ce qu'il s'est bien gardé de faire lui-même, il y a là un point de départ absolument faux, car, à de rares exceptions près, dans certaines catégories de prêtres, la nation égyptienne était bel et bien incirconcise. C'était aussi le cas de la plupart des peuples sémitiques ; chez les Arabes eux-mêmes, l'usage de la circoncision ne s'est généralisé que très tardivement, de sorte que le prophète Jérémie pouvait dire à bon droit כל הגוים ערלים (IX, 25), « tous les païens sont incirconcis [1] ». En réalité, les injures des Égyptiens portaient sur la négligence de la circoncision par la génération née dans le désert. Ils soutenaient que les Israélites, à peine devenus libres, avaient définitivement abandonné la pratique religieuse à laquelle ils étaient fermement attachés quand ils étaient esclaves. En rétablissant cet usage négligé depuis si longtemps, Josué a lavé le peuple de cette honte, en apparence bien méritée. En un mot, le jéhoviste atteste

[1] Les mots incorrects מוּל בָּעֲרָלָה du verset 24 doivent naturellement être ainsi rétablis, d'après les Septante : מוּל וְעָרֵל ou מוּלָה וְעָרֵלָה.

l'existence de la circoncision parmi les Hébreux durant leur séjour en Égypte, et, par cela même, il en reconnaît l'origine patriarcale.

On invoque ensuite le passage Exode IX, 24-26. Pendant que Moïse était en route pour l'Égypte, il fut attaqué par Iahwé, qui, ayant pris la forme humaine, voulut le tuer[1]. Séphora, voyant le danger qui menaçait la vie de son époux, se munit d'un silex, trancha le prépuce de son fils, et, ayant jeté la chair sanglante aux pieds de l'assaillant, elle lui adressa ces paroles. « Certes, tu es pour moi un allié de sang (כי חתן דמים אתה לי) ». Ce sacrifice, de propitiation, qui faisait de Iahwé l'allié de la famille, sauva Moïse, et, depuis lors, Séphora donna à la circoncision le nom de « alliance de sang (חֲתָן דמים[2]) ». M. Dillmann, bien qu'il explique ce passage d'une façon que nous n'admettons pas, résume excellemment l'essence de ce récit : « Il en ressort clairement les deux idées que voici : d'abord, que la circoncision a la valeur d'un sacrifice sanglant ; ensuite, que la vie du père est en même temps rachetée ou rédimée par l'offre du fils ». Cela s'accorde on ne peut mieux avec l'idée fondamentale de Genèse, XVII, que la circoncision est, pour les descendants d'Abraham, le gage par excellence de l'alliance entre eux et Dieu. Séphora, ayant un circoncis pour époux, a dû, au moins dans l'hypothèse du narrateur, connaître la signification de cette pratique, et n'avait nullement besoin de l'apprendre par le chapitre XVII de la Genèse, ou par les rares individus de sa nation qui, tout en pratiquant cet usage, n'y attribuaient certainement pas une telle signification. Dans tous les cas, on ne saurait conclure de ce récit que Moïse ignorait jusqu'alors, toujours d'après le jéhoviste, le rite dela circoncision. En cette conjoncture, Moïse, après l'événement dont il a été l'objet, ne se serait pas fait faute de recommander ce rite à ses co-nationaux d'Égypte, dès son arrivée auprès d'eux, comme le moyen le plus efficace de se réconcilier avec Dieu ; il les aurait, de plus, soustraits au mépris des Égyptiens, s'il était vrai, comme on l'affirme, que ceux-ci tenaient l'incirconcision en horreur.

Résultat net : le jéhoviste, dans les deux passages invoqués par les critiques, suppose comme une chose qui va de soi que Moïse et Josué, les représentants les plus éminents de la génération

[1] Etait-ce pour avoir négligé de circoncire son fils, comme le veulent les rabbins et quelques modernes, ou bien était-ce pour le punir de l'hésitation qu'il avait montrée dans l'accomplissement de sa mission ? Cette dernière explication nous paraît plus vraisemblable.

[2] חֲתָן, « alliance », au lieu de חָתָן, « allié de ». Avec cette correction, j'accepte le sens proposé naguère par M. Rubens Duval pour la fin du verset 26.

d'Égypte, étaient circoncis, et là-dessus il est en parfait accord avec la donnée du chapitre XVII.

Ce résultat implique naturellement, comme corollaire irrécusable, l'unité du chapitre XVII avec les pièces jéhovistes qui l'entourent, ainsi que la modification survenue aux noms du couple patriarcal.

Un dernier mot à propos de ces noms. Les noms élohistiques אַבְרָם et שָׂרַי se constatent aussi dans les inscriptions cunéiformes, où ils sont orthographiés *A-bu-ra-mu* (Strassmaier, AN, art. 61) et *Sa-ra-a* (*Ibid.*, art. 6590), preuve qu'ils étaient en usage en Babylonie. Les formes אַבְרָהָם et שָׂרָה n'ont pas encore été signalées chez les autres Sémites; pour אברהם, il est même douteux qu'on le retrouve jamais en dehors du domaine hébreu, où il a toutes les chances de figurer comme une dénomination typique et de tous points semblable à celle de יִשְׂרָאֵל (Genèse XXXII, 29).

XII

LA LANGUE DES HITTITES D'APRÈS LES TEXTES ASSYRIENS.

Par suite de la publication faite par M. le capitaine Burton, en 1872, des singulières inscriptions d'Hamath, rédigées dans un système hiéroglyphique inconnu, l'attention des historiens a été vivement attirée sur l'antique population de la Syrie septentrionale, que les annales égyptiennes et assyriennes d'une part, les écrivains bibliques d'autre part, mentionnent fréquemment sous le nom de *Kheta*, *Hatti* et *Hittim*, au singulier *Hitti*, dérivé ethnique d'un personnage mythique et éponyme *Hat* ou *Hêt*.

Peu de temps après cette publication, des inscriptions de la même espèce ont été découvertes à Djérabis sur l'Euphrate, l'ancien Karkemisch, à Marasch, à Ibrîz, à Karabel, à Thyane et dans beaucoup d'autres localités de la Haute-Syrie et de l'Asie-Mineure, ainsi qu'un nombre considérable de monuments et d'œuvres d'art qui décèlent un génie particulier. On s'aperçut en même temps que le syllabaire national des Grecs de l'île de Chypre avait sa source dans l'écriture plus compliquée des Hittites. Tous ces faits, joints aux récits des écrivains orientaux qu'on a réunis et mis dans un ordre chronologique, ont, pour ainsi dire, ressuscité devant nos yeux une race et une civilisation qui avaient été ensevelies

dans l'oubli des siècles, après avoir longtemps rivalisé avec l'Egypte et l'Assyrie et fécondé, par leur esprit et leur activité, le génie naissant des peuples de l'Asie-Mineure et des tribus helléniques.

Au sujet de la langue des Hittites, les avis sont partagés. Les orientalistes anglais, M. Sayce en tête, soutiennent qu'elle n'appartenait pas à la famille sémitique, mais au groupe encore mal défini des idiomes de la Cappadoce, de la Cilicie et de l'ancienne Arménie, idiomes groupés par Lenormant sous la dénomination d'Alarodiens. Cette opinion a été aussi admise par Finzi en Italie, par M. Eb. Schrader en Allemagne. Les autres orientalistes allemands et français se tiennent sur la réserve ou ne se sont pas encore prononcés. Cette hypothèse, plus ou moins implicitement admise, m'avait toujours paru des plus contestables, et je l'ai combattue à diverses reprises dans mes écrits. Les travaux récents des orientalistes anglais sur la matière, et l'éveil inespéré de l'*alarodisme* dans les ouvrages de vulgarisation qui prétendent résumer les derniers résultats de la science, me font un devoir aujourd'hui de revenir sur la question, et de soumettre aux savants compétents les preuves en faveur de mon opinion, qui affirme le caractère *sémitique* de la langue hittite. Quelques mots seront pourtant nécessaires pour faire comprendre la faiblesse des indices invoqués par les partisans de l'alarodisme à l'appui de leur thèse.

Ceux qui admettent l'origine non sémitique des Hittites font valoir deux arguments de natures diverses. Sur les monuments, disent-ils, les Hittites ont une physionomie différente de celle qui est propre aux autres Sémites, et cette différence physique répond à la différence du costume, et, tout particulièrement, de la coiffure et de la chaussure à pointe relevée que l'on trouve en usage chez les peuples de l'Asie-Mineure. Mais la ressemblance physique et celle du costume, en supposant même qu'elles soient aussi étroites qu'on le prétend, prouverait tout au plus l'origine plus ou moins mêlée des Hittites, elle ne déciderait rien au sujet de la langue que ce peuple a parlée aux époques historiques de son existence comme nation syrienne. Prenons, au hasard, un exemple dans des faits ethnographiques plus connus. L'origine anaryenne des habitants primitifs de l'Arménie, du Curdistan et de la Susiane, n'empêche nullement que les langues qui se parlent depuis au moins deux mille ans dans ces contrées ne soient parfaitement de famille iranienne. La question de la race n'a rien à voir avec celle de la langue, ce sont deux choses entièrement distinctes. Nous abandonnons la première aux anthropologues et aux enthousiastes du préhistorique, nous ne nous occupons que de la seconde,

se rattachant à la langue des Hittites de la Syrie. Pour rester sur un terrain solide et purement historique, nous laissons tout d'abord de côté les inscriptions mystérieuses qui sont la cause dominante de la reprise de nos recherches. A moins que quelque trouvaille particulièrement intéressante ne se produise au courant de notre étude, nous nous bornerons au problème linguistique seul, et nous en écarterons la question épigraphique.

L'autre argument, le seul qui mérite d'être discuté, appartient à la philologie. Il est tiré des noms propres hittites, mentionnés dans les documents égyptiens et assyriens. M. Sayce, le vrai auteur de l'hypothèse que je combats, a publié dans les *Transactions of the Society of biblical Archeology* de 1881, page 288, une liste assez complète de noms propres destinée à démontrer le non sémitisme des Hittites. Toutes les sources ont été mises à contribution : l'Ancien Testament, les inscriptions égyptiennes, les inscriptions assyriennes. J'ai dit précédemment que je laisserai de côté les deux premières sources, et voici pourquoi : les noms d'hommes mentionnés dans la Bible ont été portés, en grande majorité par des Hittites palestiniens, et peuvent, par conséquent, être empruntés ou hébraïsés. Je mets dans cette catégorie les mots hamathéens יוֹרָם (ou הֲדוֹרָם) et תֹּעִי, parce qu'ils sont trop isolés, et je ne m'arrêterai qu'à ceux dont l'authenticité est garantie par les autres sources. Ceux qui connaissent les imperfections de la transcription des mots étrangers par l'écriture égyptienne comprendront ma répugnance à me lancer dans une œuvre de Tantale, où toutes les fantaisies peuvent se donner libre carrière, surtout quand on n'est pas égyptologue de métier. J'aime mieux me placer sur un terrain solide, où les chances d'erreur se réduisent à bien peu de chose. Les transcriptions assyriennes des noms égyptiens ou phéniciens se sont toujours montrées d'une exactitude des plus scrupuleuses, on peut être sûr à l'avance qu'elles conserveront cette précieuse qualité en ce qui concerne les noms hittites. On sait déjà que le dépouillement des textes assyriens au profit de l'onomastique hittite avait été préparé par M. Sayce, et que ce savant s'appuie précisément sur cette liste pour proclamer le non-sémitisme des Hittites. Mais nous sommes convaincu que le sagace orientaliste ne tardera pas à modifier son jugement aussitôt que nous lui ferons voir le vice capital de son onomastique, qui est de noyer les noms vraiment hittites dans un flot de noms qui appartiennent à d'autres peuples et à d'autres régions géographiques. Tous les peuples de l'Asie-Mineure et de l'Ararat : Van, Naïri, Tabal, Mouski, Commagène, Cilicie, Qoui, ont livré les neuf dixièmes d'une onomastique qui se qualifie de hittite ! On se de-

mande ce que tous ces éléments hétérogènes ont à y voir, et l'on ne peut s'empêcher de penser que l'hypothèse de l'alarodisme des Hittites doit son origine à ce tohu-bohu linguistique. J'ai donc pensé qu'il est temps de faire œuvre de discernement et d'étudier les noms hittites en eux-mêmes et dans leur milieu naturel. L'onomastique nouvelle sera de proportions très modestes, mais elle aura l'avantage inappréciable d'être scrupuleusement hittite.

Le pays de Hatti, dans le sens propre du mot, s'étendait depuis l'Hamathène jusqu'aux déclivités sud du Taurus. Le Liban et l'Amanus le séparaient de la Phénicie et de la Cilicie, et ses limites, du côté de l'est, étaient l'Euphrate et la Palmyrène. Mon analyse des noms locaux suivra la direction du sud au nord.

Le royaume de Hamat occupait les deux rives de l'Oronte. Au temps de Toutmès III et des Ramessides (du XVIIe, ou XIIe siècle), la forteresse stratégique du pays était *Qadesh*, située sur le lac du même nom. La capitale paraît déjà avoir été *Hamath*. Il est également vraisemblable que la ville de *Ribla*, souvent mentionnée dans la Bible, existait déjà à cette époque. Ces noms portent un cachet sémitique des plus frappants.

Hamath, en cunéiforme *Hamatu*, en hébreu חֲמָת; il répond à l'arabe حَمَاةٌ, « lieu protégé », de حمى, « protéger ».

Qadesh, c'est l'hébreu, קֶדֶשׁ « (lieu) saint » ; nom porté, comme on sait, par plusieurs localités de la Palestine.

Ribla, en hébreu רִבְלָה, « terrain fertile » ; comparez ar. ربل, « être gras et fertile ».

Arantu, « Oronte » ; c'est ainsi que ce nom est orthographié en cunéiforme et en hiéroglyphe. On y reconnaît aussitôt le terme sémitique אֲרֹנָה, féminin de אָרֹן, « caisse, boîte ». Le fleuve est ainsi nommé à cause de la profondeur de son lit. Une formation analogue se fait aussi jour dans le נַחַל אַרְנֹן de la Moabitide. Comme le terme ארן a encore le sens de « bière, cercueil », la légende locale de l'époque grecque a fait de ce fleuve le tombeau d'un Titan révolté contre les Dieux, et cette conception s'est conservée jusqu'à nos jours dans l'appellation arabe نهر العاصي, *Nahr-el-ʿAçi*, « le fleuve du Révolté », bien que les indigènes voient actuellement dans cette dénomination une allusion à ce fait que l'Oronte coule du sud au nord, contrairement aux autres fleuves de la région. Après la mythologie, l'évhémérisme.

Les inscriptions assyriennes fournissent, en outre, des noms de ville très nombreux, que je réunirai ensemble dans l'analyse suivante :

Qarqar ; c'est l'homonyme de קַרְקַר dans le pays de Galaad

(Juges, VIII, 10); il signifie « décombres, ruines », de קַרְקַר, « démolir, ruiner ».

Nuqudina ; c'est, sans aucun doute, l'hébreu נֹקְדִים, « (lieu de) bergers, propriétaires de bestiaux ». On voit, par cet exemple, que la désinence du pluriel était en hittite ־ין, comme en moabite et en araméen, et non pas ־ים, comme en hébreu et en phénicien. Par contre, la forme du participe actif était exactement celle de l'hébreu, qui a un *o* dans la première syllabe, au lieu de l'*â* propre aux autres langues sœurs.

Ashhani, en caractères hébreux אשחן. C'est très vraisemblablement une forme contractée de *Ashuhani* =אשוחן, « lieu des cèdres femelles », de אָשׁוּחַ, moabite אשוח, aram. אשוחא, ass. *ashuhu*, « cèdre femelle ». La désinence ־ן forme des adjectifs. Comparez l'hébreu אֶתְרָן, מִתְרְגְמָן, אַחֲרָן, בַּדָּנָן et l'araméen, etc.

Yathabi, c'est-à-dire יָטָב, « lieu bon », de יטב, « être bon ». La forme féminine יָטְבָה est le nom d'une station dans l'Arabie Pétrée (Deutéronome, X, 7) et d'une ville palestinienne (II Rois, XXI, 19).

Zitânu ; c'est clairement זֵיתָן, « endroit d'olives », de זַיִת « olive ». A noter la transition d'un *ai* primitif en *i*, qui est aussi très fréquente en Assyrie. Comme nom d'homme, זֵיתָן se trouve I Chroniques, VII, 10.

Arâ ; la transcription exacte de ce nom reste douteuse à cause de l'impuissance de l'écriture assyrienne à exprimer les sons ה et ע qui pouvaient affecter le mot. Toutefois la forme ארא serait aussi possible. Comparez le nom d'homme hébreu אֶרָא (I Chroniques, XVII, 38).

Atinni, probablement « lieu d'ânesses », de אָתוֹן, « ânesse ».

Adennu ; c'est, sans nul doute, עֶדֶן, « lieu de délices », synonyme de בֵּית עֶדֶן dans la Damascène (Amos, I, 5).

Bargâ répond exactement à בַּרְקַי, « brillant ». Comparez בְּנֵי בָרַק, localité judéenne. Le son ק est très souvent exprimé par ג dans les inscriptions cunéiformes. Il faut néanmoins faire remarquer que la lecture *Mashgâ* est aussi possible. Dans ce cas, nous aurions, soit מַשְׁקָה, « lieu arrosé », soit מִשְׁגֶּה, « erreur ».

Arganâ, c'est-à-dire אַרְגָּנִי, « lieu de tissage », de ארג, « tisser ».

Kirzau correspond évidemment à כִּרְזוֹ, tiré d'une racine qui a donné naissance au nom de la ville palestinienne כרזין, Χοραζίν (Mathieu, XI, 21).

Çubitu est le représentant parfait de l'hébreu צֻבָּה, dont le

territoire est souvent mentionné dans la Bible avec le titre de אֲרָם. Le nom צֹבָה est contracté de צָהֳבָה, féminin de צָהֹב, « jaune, doré. »

Iabrudu, en caractères sémitiques יַבְרוּד, de בָּרוֹד, pl. בְּרֻדִים, « bariolé, tacheté ». Le nom *Iabrud* s'est conservé sans changement jusqu'à nos jours.

Ashtamaku, forme *iflaal* de la racine שׁמך ou סמך, « appuyer ». Cette forme verbale, inusitée en hébreu et en araméen, s'est conservée dans le verbe הלתחם de l'inscription de Mêsha, roi de Moab ; elle est d'un emploi fréquent en assyrien et dans les langues sémitiques méridionales.

Les noms précédents sont formés d'un seul élément, ceux qui suivent sont des mots composés :

Qar-Dadda, forme contractée de קַר־הֲדַד, « ville du dieu Hadad ». L'habitude des occidentaux de prononcer דַּד pour הדד est formellement attestée par les Assyriens et vérifiée par des formes telles que בִּלְהַדַּד, בְּדַד etc., qui se substituent à בֶּל־הֲדַד et אַב־הֲדַד.

Halarikka ; la comparaison avec la forme hébraïque חֲדְרַךְ fait présumer que l'orthographe primitive du nom était חתדרך, c'est-à-dire חַת־דְּרַךְ, « le dieu Hat a foulé ». Cela fait évidemment allusion soit à une apparition locale du dieu hittite éponyme Hat, soit à une défaite infligée censément par lui à des ennemis. Pour ce dernier sens de דָּרַךְ, voyez Isaïe, LXIII, 3.

Ellilarbi, à diviser probablement en *Ellil-arbi*, c'est-à-dire עִלִּית־אֶרֶב, « chambre d'embuscade ». Le terme עֲלִיָּה se trouve dans les inscriptions de Sidon et est très usité en araméen.

Pumame s'analyse visiblement *Pu-mame*. La physionomie assyrienne de ce nom est très frappante. Il signifie « bouche des eaux ». En hébreu, on dirait פִּי־מַיִם. On peut, cependant, diviser *Puma-me* = פּוּם־מֵי. Le sens de l'ensemble n'en sera pas changé, mais on aura une forme différente. La forme פּוּם est notoirement commune à l'araméen et à l'arabe.

Parmi les montagnes de l'Hamathène, on relève :

Libnana, héb. לְבָנוֹן, « montagne blanche, Liban ».

Amallu. Je pense, avec M. Delitzsch, que ce n'est pas une variante du nom de Hamath. Malgré la qualification de *mal*, « pays », j'incline à y voir le nom sémitique de l'Antiliban, אֲמָנָה (Cantique, IV, 8), nom qui est aussi celui d'un fleuve de Damas. *Amallu* est pour *Amantu*. Le roi de Hamath possédait souvent une grande

partie de l'Antiliban ; de là, sa qualification de roi d'*Amattu*. Le terme אֲמָנָה vient de אמן, « être solide, ferme ».

Hasa ; on y reconnaît un dérivé de la racine חסה, « s'abriter, se réfugier », d'où aussi la ville palestinienne חֹסָה (Josué, xix, 29). Un nom d'homme חֹסָה est consigné dans I Chroniques, xxvi, 10.

Soué; on y distingue l'hébreu שָׁוֶה, « égal, uni ».

Saù; c'est, à ne pas s'y méprendre, שָׁוְא, « vide, illusoire ».

Baliçapuna, sans aucun doute בַּעַל־צָפוֹן, « Baal du nord », dieu phénicien synonyme d'une ville située aux confins est de l'Égypte (Exode, xiv, 2).

Sarbua, probablement סַרְבוּ, de סרב, « heurter, résister ». Néanmoins, les transcriptions שַׂרְפוּ, « lieu brûlé », שַׂרְבוּ, « lieu desséché », sont strictement possibles.

Les textes assyriens font mention de trois rois hamathéens; leurs noms sont :

Inili, le phénicien עֵינְאֵל, qui figure sur une monnaie de Byblos et qui signifie « œil d'El ».

Iaubi'du ou *Iubi'du*; c'est יוֹבַיְד ou אֵל־בַּיְד, « Iaou ou El du loin (?) ». Sur une intaille sémitique on lit הרבעד.

Irhuleni ou *Irhulena*. On y reconnaît aussitôt יַרְחֲאלֵן, « le dieu *Iarh* (ou Lunus) est notre dieu (ou notre force) ». Comparez la divinité palmyréenne ירחבול, Ἀρίβωλος, dont le nom se compose de ירח et de בול, c'est-à-dire בעל. Des compositions analogues se retrouvent chez les autres Sémites. A noter l'apocope du א de אל ; c'est aussi souvent le cas en palmyrénien ; ex. לשמש, pour אלשמש.

Au nord de l'Hamathène, la région arrosée à la fois par le cours inférieur de l'Oronte, par l'Ifrin et par le Kara-sou, formait anciennement un royaume puissant dont le nom, écrit en cunéiforme, peut se lire aussi bien *Patin* que *Hattin*. La plupart des assyriologues admettent la première lecture en rappelant la province de *Batnae*, que Ptolémée place dans cette région. Je crois que c'est une erreur : *Batnae* répond à בטן avec ט, et signifie « ventre, intérieur » ; le vocable cunéiforme, au contraire, renferme un ת, comme le prouve l'orthographe analytique *ha-ti-in*. Je préfère donc l'autre lecture. Ce nom sera expliqué en tête des autres noms de ville que les textes assyriens nous font connaître dans cette contrée :

Hattin, probablement un nom ethnique au pluriel, tiré du nom de la divinité nationale *Hat*. C'est donc une forme contractée de *Hatti-in*, en hébreu חִתִּירִים ou חִתִּיִים, abrégé en חִתִּים, « Hittites ». Si la lecture *Patin* était garantie, on y devrait voir un dérivé de

פתן, « se disputer (arabe) », ou bien le pluriel de פאה, פאתין, héb. פאתים, « confins, extrémités ».

Hazazi ; c'est la ville de עזאז, ʿAzàz. Le mot signifie « fort », racine עזז. On sait que les Assyriens expriment parfois ע par *h*.

Kunulua ou *Kinilia* ; ce nom, que les alarodisants montrent comme le spécimen le plus évident de non-sémitisme, se reconnaît avec certitude comme représentant la composition כּוֹן־אֵלוֹ ou כֵּן־אֵלוֹ, « fermeté de Dieu ». Écrit d'après la prononciation populaire rendue par les Assyriens, c'est-à-dire כַּנְלוֹ, ce nom a bien des chances d'être le type du nom de כַּלְנוֹ, ville citée par Isaïe entre Karkemish, d'une part, Arpad et Hamath, d'autre part (x, 9). Amos orthographie ce nom כַּלְנֵה [1] et le mentionne avant Hamath (vi, 2). Ézéchiel le contracte en כַּנֵּה. La métathèse, ainsi que la contraction subie par ce nom dans la bouche des Hébreux, s'explique très naturellement par la difficulté de prononcer le groupe נל. Faisons toutefois remarquer que כלנו pourrait bien représenter la ville de *Kullani* mentionnée dans les textes assyriens, si sa situation géographique comme cité syrienne était bien constatée. Dans ce cas, on aurait un dérivé de la racine כלל. Le premier élément de ce mot composé, כון, constitue à lui seul le nom d'une ville du royaume de צוֹבָה (I Chroniques, xviii, 8).

Aribua ; on songe aussitôt à אַרְבּוֹ, parallèle au nom de la ville judéenne אָרָב (Josué, xv, 51), « guet, embuscade ». La racine ארב a déjà été relevée dans la ville hamathéenne *Ellitarbi*.

Aliçir ; c'est visiblement עֶלְיצוּר, « le très haut est un rocher ». En hébreu, on a un nom d'homme de formation analogue : אֱלִיצוּר, « El est un rocher ». Il se peut même que le nom hittite dont il s'agit soit absolument identique avec celui-ci, et qu'il faille le transcrire אלי־צר, avec un aleph.

Nutia ; c'est, selon toutes les vraisemblances, une forme contractée de נָוֵהּ־לוֹ, « lieu où l'on conduit les troupeaux ». C'est le qal de la racine נהל, qui n'est usitée qu'à la seconde forme verbale en hébreu : נִהֵל. Un point à noter : le participe passif avait, en hittite, la forme hébréo-phénicienne נָהוּל, et non pas celle de l'araméo-assyrien נָהֵיל, *n'il*.

Butanu ; il se transcrit, sans nul doute, בוּתָן, « lieu où l'on reste la nuit », de בות « passer la nuit », racine dont vient notoirement le vocable sémitique בַּיִת, « maison ». Il est permis de penser que

[1] M. Delitzsch identifie כַּלְנֵה avec le lieu nommé *Koullanhou*, à six mille anglais d'Arpad. J'ignore quelle est l'orthographe arabe de ce nom.

l'hébreu postérieur בִּירָה (Esther, 1, 5) n'est pas autre chose que le double de ce terme hittite.

Parmi les montagnes du Hattin, je trouve mentionnées les suivantes :

Hamurga = *Haurga* ; c'est probablement חֹרָג, « saillie, sortie », de חרג, ar. خَرَجَ, « sortir ».

Munzigani ; ce mot rappelle singulièrement le nom d'arbre assyrien *mussuqân*, qui semble désigner une espèce d'olivier [1]. Comparez l'hébreu postérieur מסק, « arracher les olives ». J'incline même à penser que le nom de דַּמֶּשֶׂק, en assyrien *Dimashqi*, en syriaque דַּרְמָסוּק, signifie « demeure des oliviers », au lieu de signifier, comme quelques-uns l'ont conjecturé, « demeure de l'arrosage » de שקה « arroser ».

Iaraqu ; ici nul doute possible : c'est l'hébreu יָרֹק « vert ».

Ia'turi, en caractères hébreux יַעְתּוּר, « fertile, abondant en produits », de יתר(ה), « multiplier, rendre abondant (Ezéchiel, xxxv, 13) », d'où aussi יִתְרָה, « abondance ». Ce nom n'a rien de commun avec יְטוּר (Genèse, xxv, 15).

Saratini, probablement שַׂרְעַתִּין, « allongements, étendues », de שרע « s'allonger ».

Girpâni, adjectif tiré de גרף « entraîner » ; il signifie visiblement « mont aux torrents rapides et entraînants ». גִּרְפָּן est formé comme יִתְרָן، תֶּמְדָן، זִמְרָן, etc.

En dehors de l'Oronte, le Hattin était arrosé par plusieurs cours d'eau assez considérables, mais je n'ai constaté que la mention des deux fleuves suivants :

Aprê, le Ifrin de nos jours ; c'est simplement un dérivé de עָפָר, « poussière, boue ». Il y a là une allusion évidente à la nature boueuse de ses eaux. L'orthographe arabe moderne du mot conserve encore le ع initial : عَفْرِين.

Saluara ; c'est ainsi qu'est écrit le nom du fleuve qu'on nomme aujourd'hui *Kara-sou*, « eau noire ». L'interprétation de l'ancien nom est rendue difficile à cause de sa forme visiblement contracte. Il est d'ailleurs très possible que ce nom appartienne au dialecte parlé par les habitants de l'Amanus, montagne qui donne naissance au Kara-sou.

Les textes assyriens mentionnent aussi quelques noms portés par les rois de Hattin. Ce sont :

Lubarna ou *Liburna*, forme évidemment composée de trois

[1] D'après M. Eb. Schrader, ce serait le palmier, mais cet arbre ne croît pas sur les montagnes.

éléments : *lu* ou *li*, simplification de אל, « dieu », *bar* ou *bur*, qui est le masculin de l'hébreu בִּירָה, « forteresse », le suffixe possessif de la première personne, pluriel ־ן, « notre ». Le groupe unifié לברן(א) signifie par conséquent « El est notre forteresse », sens fort rapproché du nom d'homme hébreu אליצור précédemment cité.

Sapalulme; il rappelle le roi des Kheta, Saplel, que mentionnent les inscriptions égyptiennes. On a voulu voir dans ce dernier un nom composé avec אֵל et parallèle à l'autre nom royal hittite que les hiéroglyphes figurent par les consonnes *m*, *t*, *n*, *r*, c'est-à-dire : מַתַּן־אֵל, « don d'El », tout pareil à מַתַּנְיָה, « don de Iahwé ». Mais la forme *sapalul* conservée par les Assyriens ruine cette hypothèse. En réalité, il doit y avoir un mot simple, savoir le syriaque כַּפְלוּל, « aristoloche ». Ce nom a été aussi porté par un roi d'Édesse. Cela établi, le nom *Sapalulme* se montre distinctement comme représentant la composition כַּפְלוּל־מֵי, « aristoloche des eaux ». Le terme מֵי, pour « eau » en hittite, a déjà été constaté dans *Pumame*.

Au nord-ouest du Hattin, vers les sources de l'Ifrin et du Kara-sou, était situé le canton de *Iahan* ou *Ahan*, qui rappelle le nom hébreu יָוָן appliqué à דָּן, ville également située à l'extrémité nord de la Palestine (II Samuel, XXIV, 6).

Le roi de ce canton, au temps d'Assurnaçirpal, s'appelait *Agusi* ou *Gusi*. On a ici, si je ne me trompe, un dérivé de עקש, « être tortueux » ; c'est quelque chose comme עֲקֵשׁ. En hébreu, on connaît un nom d'homme עֲקַשׁ (II Samuel, XXIII, 26). Le fils d'Agusi se nommait *Arami*. Il est difficile de déterminer la nature exacte de la première radicale de ce nom. Cependant le nom d'homme אֲרָם (Genèse, XXII, 21) milite en faveur d'un א initial.

Au sud-est du Hattin on trouve, dans les textes assyriens, les deux noms suivants, qui appartenaient peut-être à des principautés séparées :

Arpadda ; c'est le אַרְפָּד de la Bible, terme dérivé de la racine רפד, « paver, étendre ».

Halman; le rapprochement du nom de la ville actuelle de *Haleb* ou *Alep* n'est pas bien frappant. Il faut, en tout cas, y voir un dérivé de חלם, qui signifie en arabe « être solide ». Le sémitisme de ces deux noms n'a jamais été sérieusement contesté.

A l'est du Hattin se trouvait le royaume de Karkemish, à proximité de l'Euphrate. Nous analyserons ci-après les noms propres cités par les textes assyriens comme appartenant à ce pays :

Karkamisha (hiéroglyphes) ou *Gargamisha* (cunéiformes) ;

c'est l'ancien nom de la capitale, le nom actuel *Djerâbis* vient du grec Ὕραπος. En hébreu on rencontre l'orthographe כַּרְכְּמִישׁ. La forme indigène paraît avoir été *Garkamish*. Le premier élément est le sémitique commun קַר, « ville, citadelle », le second rappelle l'assyrien *Kemashu*, « plomb » ; le tout semble donc signifier « demeure (ou lieu) du plomb ». Le targum traduit לִבְנָה par כַּרְכְּמִישָׁא (Job, XIX, 24). Cela remet en souvenir le *Madinet-er-reçâç* des Arabes.

Sagura ; c'est le fleuve de Karkemish, aujourd'hui Sadjour. Il vient de שגר, « envoyer, jeter, lancer », synonyme de שׁלח, d'où שִׁלֹחַ.

Sazabe, nom de bourgade; il signifie « salut, refuge », de שזב, « sauver ». Le nom ancien s'est conservé chez les Syriens sous la forme שדבו (Delitzsch).

Araziqi, ville identique avec l'Eragiza ou Erasiga de Ptolémée. Chez les rabbins ארגיזא. Cette dernière forme répond exactement à l'hébreu אַרְגָּז, « caisse, boîte » ; la seconde forme offre une métathèse qui est constatée en Babylonie et dont il existe dans le Talmud le verbe הרזג ou הרזק, « enfermer ». Cette prononciation était déjà celle des Assyriens. Quant au sens, il est analogue à celui du nom de l'Oronte, expliqué ci-dessus.

Pitru. On identifie d'ordinaire cette ville avec פְּתוֹר, la ville de Balaam (Nombres, XXII, 15), mais il est douteux que la seconde lettre radicale soit un ת. J'incline à croire qu'il s'agit de פֶּתַח, héb. פֶּתַח, « ouverture, début ». Elle formait la porte d'entrée ou, comme le disaient les Assyriens, le *neribu* (נֵעֲרִב) du pays de Hatti pour ceux qui venaient de Mésopotamie. Elle était située sur le Sadjour.

Bishru ou *Bisuru*, nom de montagne ; aujourd'hui *Tell-Basher* (Sayce). On y reconnaît la racine בַּשַּׂר, « annoncer », faisant allusion aux vigies qu'on y établissait en temps de guerre.

Les annales assyriennes nous ont transmis deux noms royaux de Karkemish :

Sangara ; on l'a déjà comparé à שַׁמְגַּר, juge d'Israël (Juges, III, 31). Il se peut néanmoins que ce soit un autre dérivé du verbe שגר, soit : שַׂגָּר.

Pisiri, le fils du précédent. Le nom est visiblement déduit de פשׂר, « expliquer ». Ce nom est parfois suivi du signe *iç* ou *gish*, qui signifie « bois ». Un composé פִּשְׂרֵי־עֵץ, faisant allusion à l'interprétation omineuse fournie par les bâtonnets de sort (cf. Hosée, IV, 12) à la naissance du prince, ne serait, en aucune façon, sur-

prenant chez un ancien peuple ; mais l'existence même de ce signe n'est pas encore tout à fait garantie.

Au nord du territoire de Karkemisch était situé le puissant royaume de Bit-Adini. Ce royaume s'étendait sur les deux rives de l'Euphrate. Les Assyriens avaient essuyé de longues résistances dans ce pays, et les noms propres qu'ils en rapportent sont d'une haute importance. Pour ne pas rompre l'ordre géographique, nous analyserons d'abord les noms des villes qui étaient situées en-deçà de l'Euphrate :

Bit-Adini, nom du royaume, signifiant « maison d'Adini », et se rattachant à Adini, le fondateur de la dynastie nouvelle, si hostile aux Assyriens. C'est le בְּנֵי־עֶדֶן des Hébreux (II Rois, XIX, 12). La variante hébraïque montre que le mot *bit* n'est pas une addition assyrienne, mais un élément primitif et indigène.

Mabashere, « ville de l'annonciateur », héb. מַבַּשֵּׂר. La racine בשר a été déjà constatée, plus haut, dans le nom de montagne *Bishru*.

Dabigu ; c'est, sans nul doute, l'équivalent de l'hébreu דֶּבֶק, « joint, attaché ». Cette ville est appelée *birtu ša mat Hatti*, « la citadelle du pays des Hatti ». Les géographes arabes mentionnent aussi le bourg de *Dâbiq*, sis aux sources du Kuvek.

Dummete ou *Dummutu*, « silence solitude, attente », de דמם, « être silencieux, isolé ; attendre ».

Açmu, « force, solidité », au propre « os » ; comparez l'hébreu עֶצֶם, qui constitue aussi un nom de ville (Josué, XIX, 3).

Sûrunu, très probablement שׁוּרוֹן, « petit mur », diminutif de שׁוּר, « mur ». Le diminutif en ון־ se constate dans les noms hébreux tels que זְבֻלוֹן, « petite demeure », שִׁמְשׁוֹן, « petit soleil » ; il est encore plus usité en araméen.

Shitamrat ; la forme représente un substantif féminin dérivé de la racine שׁמר, « garder », à l'iftaal ; elle signifie donc « ville gardée, protégée », à l'instar de la مَنْصُورَة des Arabes.

Plus importants encore sont les deux noms de ville suivants, qui révèlent des idées mythologiques sur la divinité nationale :

Hat-ripa ; c'est ainsi qu'il faut lire et décomposer le groupe qu'on transcrit ordinairement *Paripa*. On sait que le signe *pa* a aussi la valeur *hat*. Le nom signifie : « le dieu Hat a guéri » ou, peut-être, « Hat, guéris ! » ; c'est l'analogue du nom palmyrénien בורפא, contracté de בול־רפא, « Bol (= Baal) a guéri ». En caractères sémitiques : חַתְרְפָא ou חַתְרְפָּא.

Hat-gar-ruhbuni ; il faut lire et analyser ainsi ce groupe, que les assyriologues ont l'habitude de rendre par *Pagarruhbuni*. Le

sémitisme de ce mot méconnu s'impose avec une évidence irrésistible. En caractères hébreux, il représente le composé חַת־קַר רַחְבֵּן, « le dieu Hat est notre citadelle vaste »[1]. Les premiers éléments חת et קר sont déjà connus ; רַחְב est l'hébreu רֹחַב, « largeur, ampleur » ; ן est le suffixe possessif de la première personne au pluriel ; en hébreu נוּ, en phénicien ן. L'expression « citadelle de notre ampleur », à la place de « notre citadelle ample ou vaste », est celle que l'on rencontre d'innombrables fois dans la Bible, elle constitue un idiotisme inimitable dans toute autre famille linguistique. Pour le sens, l'image d'une citadelle ou d'une demeure vaste, héb. מְרְחָב, symbolise la sécurité, la commodité, le bien-être et est opposée au lieu étroit, héb. מֵצַר, qui représente la souffrance, la détresse, la misère.

Les rois de ce pays qui sont mentionnés dans les documents assyriens sont :

Adini, le fondateur de la dynastie ; il représente le mot hébreu עֵדֶן, « délice ». Son fils est :

Ahuni, visiblement אָחוּן, « petit frère », diminutif de אָח, « frère ». אחונא, אחון, est un nom fréquent chez les Syriens.

Girparuda, à diviser en גִּר־פַּרֶד, « hôte (= héb. גֵּר) du dieu Parud ». Comparez les noms phéniciens גרסכן, גרעשתרת, ainsi que le nom *Giridadi* = גר־הדד, porté par un roi de Ashaya. Le nom divin פַּרֶד est nouveau et paraît signifier « séparé, distingué ». La racine פרד donne naissance en hébreu à פֶּרֶד, « mulet », en araméen à פְּרְדְּתָא, « colombe ». Peut-être s'agit-il d'une divinité zoomorphe. Au lieu de *Gir-Paruda*, on trouve aussi *Gar-Parunda*.

Nous avons maintenant atteint l'extrémité nord des pays sémitiques sur la rive occidentale de l'Euphrate, formée par la petite principauté de *Shubari* avec sa capitale *Shubarte*, c'est-à-dire שֶׁבַר et שִׁבְרַת, noms qui viennent l'un et l'autre de שבר, « rompre, briser », faisant allusion à l'apparence déchiquetée et déchirée du territoire. Il se peut toutefois que nous soyons en présence de la racine סבר ou שׂבר, « attendre, s'arrêter ».

Au-delà, s'étendait la région montagneuse des *Urumaya* ou *Armaya*, nom qui a laissé trace dans l'*Urima* de Ptolémée, aujourd'hui *Roum-Qalèssi*, et donnant entrée dans la Commagène, le *Kummuh* des Assyriens. Les habitants de ces deux pays étaient-ils des Sémites, ou bien ont-ils appartenu, ainsi que le mat-Gamgum (le מָגוֹג des Hébreux) et le Milid ou la Mélitène, à la

[1] On voit que l'idée fondamentale du célèbre cantique des premiers Protestants : *Eine feste Burg ist unser Gott*, se trouve déjà chez les Hittites.

race non-sémitique et non-aryenne qui peuplait le Naïri ou l'Arménie préiranienne ? Nous ne saurions rien affirmer dans l'état actuel de nos connaissances. Faisons toutefois remarquer que la Commagène est souvent comprise dans le pays de Hatti ou de Syrie, c'est aussi le cas dans les tables de Ptolémée. Le sémitisme de la Commagène deviendrait assez probable, si le nom ancien de ce pays *Kummuh* (ou *Kuwouh*) pouvait être identifié avec le קוֹעַ des Hébreux.

Au point de vue des populations sémitiques limitrophes, toute cette zone géographique composée des hauts plateaux du Taurus, qui allait de l'Amanus à l'Euphrate, formait une frontière naturelle et aussi tranchée que celle que présentait l'Egypte à l'ouest ; et voilà pourquoi elle portait, chez ces populations hittites, le nom de *Muçri*, qui est notoirement la désignation sémitique commune de la vallée du Nil. Les gens de Muçri qui amènent l'éléphant indien à titre de cadeau au roi assyrien Salmanassar, sur l'obélisque du British Museum, n'étaient nullement des Égyptiens, comme le soutiennent quelques assyriologues, mais les voisins immédiats des Hittites dans la région du Taurus. Cela résulte indubitablement de la chaussure retroussée du conducteur, car l'habitude de porter cette sorte de chaussure est le trait caractéristique des populations de la haute Syrie et de l'Asie-Mineure.

Nous passons finalement à la rive gauche ou orientale de l'Euphrate, en face de Urumaya, où ce fleuve prend subitement une direction presque perpendiculaire du nord au sud, pour longer les territoires hittites. Ce coin de la Mésopotamie supérieure est appelé *hinqi* ou *masnaqti sha Purati*, « les gorges ou les détroits de l'Euphrate ». Au temps de Tiglatpileser II, on y mentionne la ville *Til Ashshuri*, « colline d'Assour », dans la Bible תְּלַאשּׁר. Il portait aussi les noms également assyriens de *Mihranu* « avancement », et *Pitanu*, « ouverture ». Antérieurement, ce pays faisait partie de Bit-Adini.

Non loin de là, vers le nord-est, on signale deux districts d'une certaine importance :

L'un est *Tul* (*Til*)-*Abni*, c'est-à-dire : תל-אבן, « monceau de pierres ».

L'autre est : *Bit-Çammani*, probablement le même que *Bit-Çemmeni*, qui produisait de bon vin. La prononciation exacte de ce nom paraît avoir été *Bit-Cawwani* et *Bit-Çewweni*, avec *w* au lieu de *m*. On y distingue le sens de « maison de granit ou de silex (cf. ar. צואן) ». Comparez le nom syriaque d'un couvent ghassanide דירא דבית חלא, « couvent de la maison de sable ».

Enregistrons ici, en passant, le mont *Arnabani* ou *Aranabani* dont le site est incertain. Il signifie « lieu de lièvre », ארנכן, de ארנב, « lièvre » ; il était célèbre pour ses vignobles.

Dans la partie transeuphratique du royaume d'Ahuni, on relève :

Til-Barsip, « colline de Borsippa », nom purement babylonien, qui atteste l'influence de la Babylonie dans cette contrée antérieurement au développement de la puissance assyrienne.

Kapri Dargilâ, c'est-à-dire כַּפְר דַּרְגִּי־אֵלָי, « village de la montée de dieu ». Cf. la גִּבְעַת־אֱלֹהִים des Hébreux.

La'ala'te, à transcrire לַאֲלַאָת, redoublement de לְאָה, qui, en arabe, signifie « vache sauvage ». L'assyrien *luu*, pour *lu'u*, est synonyme de *alpu*, héb. אֶלֶף, « bœuf ».

Mutkinu ; c'est-à-dire מֻתְכָּן ou מֻתָּכָן, « placé, affermi », forme *hophal* de תכן ou תקן.

Bur-Mar'una, en caractères hébreux בֻּר־מַרְאֶן, « citadelle de notre seigneur, » ou plutôt « notre seigneur est une citadelle ». C'est la même idée que celle qu'on a dans תֹּת־בר־רחבן que nous avons expliqué plus haut.

Aligu ou *Alligi*, vocable d'une physionomie babylonienne : *alligi*, « ville de prises ». Les vainqueurs assyriens ont changé ce nom honorifique en un sobriquet méprisant : *Açbat-la-kunu*, « j'ai pris ou enlevé votre gloire (*la* est abrégé de *ella*) ».

Nappigi, forme également assyrienne pour *na'piqi*, « lieu de sources vives, de torrents » ; cf. héb. אֲפִיק, « source ».

Ruguliti ; ce nom semble aussi signifier « source, eau coulante » ; comparez la localité de Galaad nommée רֹגְלִים.

Kap-rabi, composé des plus clairs, כַּף־רַב, et signifiant soit « rocher grand », si כַּף est pour כֵּף (Delitzsch) ; soit, et cela paraît plus vraisemblable, « main grande » ; la montagne ressemblait quelque peu, on peut le supposer, à la paume de la main.

Entre l'Euphrate et l'Hermus (*harmish* = חֶרְמֵשׁ, « faux, faucille »), on constate l'existence de plusieurs principautés, dont quelques-unes occupaient les deux rives de l'Euphrate. Les plus considérables d'entre elles sont :

Suhu. M. Delitzsch l'a identifié avec שׁוּחַ, l'une des tribus Qaturéennes mentionnées dans Genèse, XXIV, 2, à laquelle appartenait aussi בִּלְדַּד, l'ami de Job (Job, II, 11). La situation si éloignée de ce pays relativement à la province iduméenne de עוּץ, pays natif de Job, rend cette identification peu probable. Je suis d'avis que *Suhu* répond plutôt au שׁוֹעַ d'Ézéchiel (XXIII, 23), nommé

avant ce קוֹג dans lequel nous croyons trouver (voir plus haut) la dénomination hébraïque de *Kummuh* ou de la Commagène.

Suru, une ville de *Suhu* ; c'est le כּוּרָא des Syriens, dont le nom subsiste de nos jours sous la forme de *Souria*, סוּרִיָה. La racine en est visiblement סוּר, « écarter ».

Bit-Halupe, בֵּית־חַלָּף, « maison du lieu de passage ».

Sirki, c'est-à-dire שֶׂרֶךְ, « lien, attachement », l'hébreu שָׂרוֹק.

Cubri, צַבְר, « amoncellement, tas », de צבר.

Nakarabani, נכרבן, forme purement assyrienne. Le mot semble signifier « lieu propice », de *karabu*, « bénir, être favorable ».

Hint'ani, c'est-à-dire חִנְטָן, « lieu de blé », de חִטָּה = חִנְטָה, « froment ».

Haridi = חָרֹד, « lieu de la source bouillonnante et agitée ». Comparez la localité transjordanique עֵין חֲרֹד (Juges, VII, 1), d'où le nom ethnique הֲרוֹדִי (II Samuel, XXIII, 25).

Bit Sabaya, probablement בֵּית־שָׂבַי, « maison des anciens », de שָׂב, aram, סָבָא, « vieux ».

Dans le voisinage du Habour, le חָבֹר (« associant ») des Hébreux, se trouvent :

Dur-qum-limi, forme assyrienne des plus claires et signifiant « citadelle siège du limmou ou archonte annuel ».

Qat'ni, קַטְן, « petit », héb. קָטֹן.

Shadiqanni, à diviser en *shadi-qanni*, « mont des cannes ou du jonc », composé assyrien.

Kipina, כַּפָּן, héb. כְּפִירִים, « rochers ».

Harranu ; le nom de cette ville célèbre de la Mésopotamie supérieure, qui formait le dernier refuge du paganisme araméen, est certainement d'origine assyrienne et signifie « route, chemin ». On sait que la ville d'Assur portait en même temps le nom de Harran.

Plus loin, vers l'est, est situé le territoire de *Izalla*, écrit aussi *Azal* et *Zal* ; on y constate la racine אזל, « marcher, passer ». Ce nom est mentionné par Amien Marcellin dans l'histoire de l'empereur Julien.

La capitale de *Izalla* est *Naçibina*, la Nisibis des géographes romains, le נציבין des talmudistes et des Syriens. Le mot signifie « plantes ».

Parmi les rois de ces divers territoires, nous nous contenterons de relever :

Hapin, roi de *Tul-Abni*. En caractères hébreux חַפִּן, « empoignant », analogue au nom biblique חָפְנִי,

Azi-ilu, roi de *Laqe* (r. לקח) ; naturellement עַזִּי־אֵל, « El est fort ».

Hinti-ilu, fils du précédent, probablement חַמְתִּי־אֵל, « protection d'El », de חמי, « protéger ».

Ahi-yababa = אֲחִי־יָבָב, « frère du cri », cf. l'hébreu יָבַב, « crier, gémir ». Ce roi a été appelé de Bit-Adini pour prendre le gouvernement de Bit-Haloupé.

Sadudu, roi de *Suhu*. C'est l'hébreu שָׁדוּד, « dépouillé, saccagé ».

Ammi-Ba'al, roi de *Bit-Çamani*. C'est l'hébréo-phénicien עַמִּי־בַעַל, « peuple de Baal », ou peut-être « mon parent est Baal ».

Ahi-ramu, roi d'Izalla ; c'est clairement אֲחִירָם, « frère du très haut », dont l'abrégé חִירָם a été porté par le célèbre roi de Tyr, contemporain de David et de Salomon.

Nous nous arrêterons au bord de l'Assyrie propre, dont il est inutile de dépasser les limites. La nomenclature géographique que nous venons d'étudier permet d'affirmer en bloc que le territoire des Sémites septentrionaux a été, depuis les temps historiques, confiné au versant méridional du Taurus et de son prolongement occidental, le mont Amanus. Au-delà de cette barrière naturelle, on ne trouve pas la moindre trace d'établissements sémitiques dans le vrai sens du mot, car les noms assyriens imposés par les conquérants à certaines villes de l'Arménie et de l'Asie-Mineure n'ont rien de commun avec une véritable fondation. Ces noms n'ont d'ailleurs pas tardé à disparaître après le départ de la garnison ninivite et n'ont pas laissé de souvenir dans le pays. Ce résultat négatif ne laisse pas d'avoir quelque utilité au point de vue de l'exégèse biblique. Un bon nombre d'exégètes modernes persistent à considérer Loud fils de Sem comme l'ancêtre mythique de la Lydie. Ils s'appuient sur la légende indigène d'après laquelle Lydos était fils de Bélos, mais cette légende est certainement postérieure au règne de Gygès, pendant lequel les rapports entre l'Assyrie et la Lydie furent établis pour la première fois. L'essai fait par Lassen d'expliquer les mots lydiens par les langues sémitiques a complètement échoué, et il ne reste en faveur de son hypothèse que l'assonnance extérieure des noms ; or, ces sortes de rencontres fortuites sont trop fréquentes pour qu'on puisse leur attribuer la moindre valeur, quand des considérations géographiques s'opposent à leur identification.

Mais, de même que les Sémites n'ont jamais entamé sérieusement les régions au delà du Taurus, de même les races de l'Asie-Mineure n'ont jamais réussi à s'établir définitivement dans les pays sémitiques pendant l'antiquité historique qui nous est acces-

sible. Tous les termes géographiques qui nous viennent de cette période portent un cachet sémitique, lors même qu'il nous est impossible d'en préciser la signification. L'interprétation par le sumérien de noms tels que *Habur*, *Purat* et *Harran* est définitivement abandonnée, grâce au discrédit général dans lequel le sumérisme ou l'accadisme est tombé en Allemagne. Le sumérien écarté, il ne reste pas le moindre indice de l'existence, dans ces contrées, d'une forme linguistique autre que celle que nous nommons sémitique. Il y a plus, à la suite des noms propres précédemment examinés, on voit se dessiner assez distinctement des variétés dialectales, suivant les régions dans lesquelles nous pouvons les constater. A ce point de vue, les noms propres de l'Hamathène ne se distinguent guère de ce que les monuments phéniciens nous fournissent ou nous permettent de supposer. Au contraire, la nomenclature des pays hittites a une physionomie particulière. Le trait caractéristique en est l'apparition du dieu national *Hat* dans les noms composés, formation qu'on ne constate nulle part ailleurs. Le dieu *Paruda* est aussi unique dans son genre. Enfin, le dialecte de la Mésopotamie nous apparaît fortement mêlé avec l'assyrien, tandis que les noms royaux conservent un cachet phénicien indéniable.

Le résultat positif de ce travail se résume en ceci : les peuples sémitiques établis entre l'Oronte et le Tigre supérieur parlaient des idiomes phéniciens et non des idiomes araméens, comme on l'a cru jusqu'à présent. J'ai toujours soutenu que les Araméens étaient une race méridionale vivant depuis le sud de la Babylonie jusqu'aux confins de l'Hidjâz. L'existence de nombreuses tribus araméennes en Arabie a été prouvée par les découvertes épigraphiques faites à Teima et à Egra. Il est vrai que plusieurs savants hésitent encore à renoncer à l'opinion traditionnelle qui voit dans la Mésopotamie le pays araméen par excellence, mais les présentes recherches contribueront, je l'espère, à faire cesser toutes les hésitations à cet égard. Durant l'époque assyro-babylonienne, les Sémites de l'Hamathène, du Hatti et de la Mésopotamie parlaient des dialectes phéniciens. Quant à l'araméen, on ne le constate anciennement que dans le royaume de Damas et la province adjacente du Haouran. Son extension dans la Syrie septentrionale est due aux transportations dans ces contrées d'innombrables tribus araméennes enlevées par les rois assyriens à la Chaldée et à l'Arabie septentrionale. A cette classification des langues sémitiques du nord correspond exactement la division ethnographique du dixième chapitre de la Genèse. Pour l'auteur hébreu, Hamâth et Hêth sont les fils de Chanaan, c'est-à-dire des nationalités phé-

niciennes, tandis que la Mésopotamie est un prolongement de l'Assyrie. Cette équivalence se manifeste aussi dans le récit de la transportation des Israélites, où l'énoncé général : « il les transporta en Assyrie », est expliqué en détail par les mots : « il les établit à Halah, sur le Habour et en Gôzân (II Rois, XVII, 6. » Les Septante ont commis une grave erreur en traduisant le terme géographique hébreu *Aram Naharaïm*, « Aram des deux fleuves », par *Mésopotamie*, désignation purement grecque et inconnue avant Alexandre. L'auteur hébreu a certainement eu en vue la région située entre le Chrysorhoas ou *Amana*, fleuve de Damas et l'Euphrate, puisque il place la ville de Hârân, habitée par Abraham, à sept journées de marche au nord du mont Galaad [1]. J'ai signalé cette confusion de l'Hârân abrahamide avec l'Harrân mésopotamienne dans mes Mélanges de 1874, et, fait curieux, la plupart des critiques, tout en reconnaissant la solidité de ma démonstration, ont mieux aimé accuser l'écrivain biblique d'avoir ignoré la situation exacte de Hârân. Le mal fondé de cette accusation a à peine besoin d'être relevé. En réalité, les expressions hébraïques אֲרַם נַהֲרַיִם et עֵבֶר הַנָּהָר désignent la Syrie moyenne.

J. Halévy.

[1] Genèse, XXXI, 21.

LE SAINT ENFANT DE LA GUARDIA

I

Cet enfant de La Guardia est un enfant chrétien, du sexe masculin, qui, d'après l'inquisition, aurait été tué vers 1488 à La Guardia par une société de cinq Juifs et de six chrétiens judaïsants.

Comme nous l'avons annoncé dans le précédent numéro de la *Revue* (tome XV, p. 134), M. Fidel Fita a publié une partie des actes du procès fait par l'inquisition, en 1490-91, aux coupables ou prétendus coupables. Rappelons que cette publication de M. Fidel Fita a pour titre : *Estudios historicos. Coleccion de Articulos ; tomo VII : El santo Niño de la Guardia* (Madrid, impr. Fortanet, 1887, in-8° de 162 pages). A moins d'autre mention, les pages auxquelles nous renvoyons dans les notes sont les pages de ce travail de M. Fita.

Il nous serait permis de n'accorder à ce procès qu'une médiocre attention. Il n'a, en réalité, aucun rapport avec les procès analogues, faits en d'autres temps et en d'autres lieux, à des Juifs accusés d'avoir tué des enfants chrétiens. La mise en scène est la même, sans doute, elle est strictement conforme au programme dramatique créé par la légende, mais, tandis qu'ailleurs les Juifs sont accusés d'avoir tué l'enfant chrétien pour employer son sang à des usages rituels (le mêler aux pains azymes de la Pâque, ou autres pratiques religieuses), aucune allégation de ce genre ne se produit ici. Le meurtre supposé de l'enfant de La Guardia n'est pas un meurtre rituel[1].

Bien au contraire. Des actes du procès il résulte avec évidence :

[1] M. S. Berger, dans un article du journal *Le Témoignage*, numéro du 8 octobre 1887, p. 323, est arrivé, sur ce point, à des conclusions qui ont beaucoup d'analogie avec les nôtres.

1° Que ce meurtre, s'il a eu lieu, a été accompli en manière de sortilège et comme une opération magique qui n'a rien à voir avec la religion ni avec aucune prescription religieuse ;

2° Qu'il a été accompli à l'instigation de chrétiens judaïsants, descendant de Juifs baptisés, au profit de ces chrétiens, et sous l'empire de superstitions chrétiennes. Les Juifs y assistèrent sans trop savoir pourquoi, pour faire nombre. Le but que se proposent les meurtriers présumés n'est pas de faire usage du sang de l'enfant pour des pratiques rituelles juives, mais de se servir du cœur de l'enfant pour faire un enchantement qui protège les néo-chrétiens contre l'inquisition qui venait d'être établie dans leur diocèse (1485) et dont les premiers actes leur avaient inspiré une émotion poignante.

Même l'affaire d'hostie qui est mêlée à ce procès a ici une couleur particulière. Ordinairement on accusait les Juifs de voler les hosties pour les transpercer et en faire couler le sang de Jésus, afin de torturer Jésus en effigie ; ici, rien de pareil : l'hostie doit servir à l'acte d'enchantement dont nous avons parlé et auquel les néo-chrétiens seuls sont intéressés.

Ces constatations pourraient nous suffire, mais nous pensons qu'on peut aller plus loin. M. Fidel Fita croit fermement à l'existence et au meurtre de l'enfant de La Guardia. Qu'il nous permette ici de nous séparer de lui : nous sommes convaincu, malgré les aveux des accusés, que le crime qu'ils ont payé de leur vie est purement imaginaire et que l'enfant de La Guardia n'a jamais existé.

II

Le nombre des accusés était de onze, dont trois morts, mais on sait que l'inquisition faisait aussi le procès aux morts et les brûlait, en effigie. Cinq de ces accusés descendaient de Juifs baptisés [1], rien n'indique qu'ils soient nés dans le Judaïsme ; si cela était, on n'aurait pas manqué de le dire, comme on le dit pour un sixième accusé néo-chrétien. Les six accusés chrétiens, demeurant tous à La Guardia, sont :

[1] La preuve que les Franco, de La Guardia, descendent de Juifs baptisés, c'est qu'ils se désolent d'être obligés de se surveiller, à cause de leurs femmes, qui sont des chrétiennes authentiques (p. 31 et surtout p. 45, où les vieux chrétiens sont opposés à ces néo-chrétiens).

Les quatre frères Franco[1] (Alonso, Garcia, Iohan, Lope). C'est Alonso qui est le plus important des quatre et qui conduit toute l'affaire. Les Franco faisaient le commerce ou des transports, surtout entre La Guardia et Murcie[2], ils avaient une charrette (ou des charrettes) qui servait à leur négoce et qui jouera un certain rôle dans le procès.

Benito Garcia, cardeur, né à Las Mesuras[3], juif baptisé. Il semble qu'il travaille à la journée, il voyage beaucoup, et va jusqu'aux deux extrémités de l'Espagne (Murcie, Santiago).

Iohan de Ocaña.

Les cinq accusés juifs, dont trois morts, sont :

Don Ça Franco, autrefois à Tembleque, actuellement à Quintanar. Il a quatre-vingts ans[4].

Mosé Franco, son fils, à Tembleque ; mort à l'époque du procès. Sa femme s'appelle Jamila[5].

Yucé Franco, fils de don Ça et frère de Mosé ; demeure à Tembleque, est cordonnier. A l'époque du procès, il est encore jeune (*moço*), c'est probablement sur lui que porte l'effort du tribunal, on espère que la torture ou la menace de la torture triomphera plus facilement de son inexpérience et de sa sensibilité[6]. Qui sait si ce n'est pas à cette circonstance que l'on doit la conservation des actes qui le concernent, tandis que les actes, moins développés, du procès des autres accusés se sont perdus ?

David de Perejon, demeurant à La Guardia ; mort à l'époque du procès[7]. Il n'est pas impossible que ce David, qui joue du reste, dans toute l'affaire, le rôle effacé d'un comparse, soit le don David, juif *pauvre* de La Guardia, qu'Alonso consultait sur la date des fêtes juives. On nous dit formellement que David de Perejon était *pauvre*[8].

[1] Voir p. 49, passage qui montre que les quatre Franco sont frères (cf. p. 95 et 109) ; voir p. 10, pour la résidence des accusés chrétiens. — P. 113, Garcia s'appelle Pedro Garcia Franco.

[2] P. 44 et 48.

[3] P. 112 et 115.

[4] P. 61 et 43. Le nom de Ça signifie Isaac. Nous ne savons pourquoi cet accusé porte seul toujours le titre de *don*.

[5] P. 30, 33, 48 ; sa femme, p. 33.

[6] P. 12, demeure à Tembleque ; p. 18, est cordonnier ; est jeune, p. 18, 75, et surtout p. 39.

[7] De la Guardia, p. 48 ; mort, p. 40.

[8] Le David pauvre consulté par Alonso, p. 29. — David de P. pauvre, p. 48.

Maitre Yuça Tazarte, médecin (*fisico*), demeurant à Tembleque ; mort à l'époque du procès. C'est lui qui, à titre de savant, est appelé par les Franco de La Guardia à faire les sortilèges [1].

Le procès contre les accusés fut commencé à l'inquisition de Ségovie, vers le milieu de l'année 1490, Benito Garcia fut arrêté à Astorga le 6 juin 1490 ou quelques jours auparavant, Yucé Franco fut arrêté le (ou vers le) 1er juillet 1490. Le 27 août 1490, Thomas de Torquemada, inquisiteur général, et exerçant comme inquisiteur à Ségovie, ne pouvant, à cause de ses occupations, continuer l'instruction, commit au tribunal de l'inquisition d'Avila le soin de conduire le procès, et les accusés furent transportés à Avila. Cependant on a un interrogatoire de Yucé Franco fait encore à Ségovie le 28 octobre 1490. Le principal rôle dans la suite du procès est rempli par le Dr Pedro de Villada, inquisiteur à Avila, mais qui avait été proviseur à Astorga à l'époque où Benito Garcia avait été arrêté dans cette ville [2].

Les pièces publiées par M. Fidel Fita sont les pièces du procès de Yucé Franco (sauf quelques annexes qui ne se rapportent pas à lui). Voici quelle a été la marche du procès.

Le 17 décembre 1490, le fiscal dépose sa plainte, devant l'inquisition d'Avila, contre Yucé Franco (n° 1) ; il y ajoute un supplément le 21 octobre 1491 (n° 5). Le 22 décembre, l'avocat de Yucé Franco présente la défense écrite de l'accusé (n° 2), et le 22 janvier 1491, le fiscal y répond (n° 3). Les interrogatoires de Yucé Franco se font quelquefois à de longs intervalles, pendant lesquels il a le temps de réfléchir et de désespérer; ils sont nombreux : 10 janvier 1491, 9 et 10 avril, 7 mai, 9 juin, 19 et 28 juillet, 1er août, 16 et 26 septembre, confrontations des 12 et 17 octobre, présentation d'une défense écrite par l'avocat le 29 octobre, torture ou plutôt simulacre de torture le 2 novembre, nouveaux aveux le 5 novembre, nouvelle confrontation le 14 novembre, et enfin condamnation et exécution le 16 novembre 1491. Ses co-accusés Benito Garcia, Iohan Ocaña, Iohan Franco, et même son père Ça Franco sont, avant la sentence, entendus plusieurs fois comme témoins contre lui. Tous ces témoins sont, au moins une fois, placés sur la torture (*tormento*), et don Ça Franco subit même

[1] A Tembleque. p. 31 ; médecin, p 31 ; mort, p. 30.

[2] B. Garcia à Astorga le 6 juin, p. 59. — Yucé Franco arrêté vers le 1er juillet, p. 50 et note de M. Fidel Fita p. 59. — Délégation à l'inquisition d'Avila, le 27 août, p. 10 et 11. — Yucé Fr. à Ségovie, octobre 1490, p. 28.

le supplice de l'eau [1]. Les autres accusés gardés à Avila furent également condamnés et exécutés le 16 novembre. On les attacha chacun à un poteau, dans le *Brasero de la Dehesa* d'Avila, et on les brûla. Alonso, Garcia, les deux Iohan, pour avoir fait pénitence, furent étranglés avant d'être brûlés, « les autres » furent brûlés vifs [2]. Parmi ces « autres », il faut sûrement comprendre, outre les quatre chrétiens que nous venons de nommer, Benito Garcia [3], et peut-être aussi Lope Franco [4]. L'inquisition aurait-elle épargné le vieux Ça Franco ?

III

On verra tout à l'heure, lorsque nous signalerons les contradictions et les invraisemblances des témoignages et aveux, combien il est difficile de savoir au juste ce qui s'était passé, si toutefois il s'est passé quelque chose. Dans une série d'aveux ou prétendus aveux d'un accusé ou de témoignages d'un co-accusé, si ces aveux et témoignages ne s'accordent pas entre eux et si le juge ne s'occupe en aucune façon de les contrôler, quel est celui qui doit être tenu pour vrai et celui qu'il faut rejeter comme faux ? Il est impossible de le dire, mais l'inquisition le sait : tout ce qui peut perdre l'accusé est vrai, tout ce qui serait à sa décharge est faux. Voici, d'après les deux sentences dont nous avons le texte, celle de Yucé Franco et celle de Benito Garcia [5], comment l'inquisition d'Avila s'est figuré les choses.

Elle laisse d'abord de côté les premières dépositions de Yucé Franco, dont l'explication est difficile (nous le verrons), si on veut les concilier avec les suivantes, ou qui démontrent la fausseté de

[1] *Tormento* des témoins, p. 52, n° 20; p. 53, n° 23 ; p. 55, n° 26. Le supplice de l'eau donné à Ça Franco, vieillard de quatre-vingts ans (p. 91, n° 54), est quelque chose d'affreux. Quant à Yucé Franco, il suffit, pour le faire parler, de faire pour lui tous les préparatifs du supplice de l'estrapade. On le ligota en conséquence, et c'est dans cette posture qu'il fit sa principale confession ou déposition (p. 81-82, n° 50).

[2] Lettre du notaire d'Avila Anton Gonçalez, du 17 novembre 1491, à la municipalité d'Avila, p. 113.

[3] Mention de sa condamnation, p. 108; son jugement, p. 115 et suiv., d'après un ouvrage de 1544 qui paraît reproduire textuellement les originaux.

[4] On ne sait pourquoi Lope Franco n'est pas nommé parmi les accusés qui furent exécutés. Nous supposons qu'il était mort à l'époque du procès. Trois des Juifs accusés étaient morts également, de sorte que, sur onze coupables, il n'en restait que sept. Ce sont probablement ces sept dont le procès fut résumé en 1569 (voir page 130).

[5] Yucé Fr., n° 63, p. 100 à 108; B. Garcia, n° 66, p. 115 à 122, et, dans une traduction catalane, n° 67, p. 122 à 128.

l'accusation, si on les prend en considération. Elle laisse aussi dans le vague et enveloppe de circonlocutions habiles tous les points qui pour elle-même étaient douteux ou obscurs. Ce qui lui paraît démontré, c'est ce qui suit.

A une époque sur laquelle le jugement et les considérants s'abstiennent de donner la moindre indication, les accusés se sont réunis de nuit, dans une certaine caverne, et y ont crucifié un enfant chrétien en place de Jésus et sur le modèle de la Passion de Jésus. Les bras et les jambes de l'enfant ont été étendus sur deux pièces de bois mises en croix, l'enfant a été fouetté, soufflété, pincé, on a craché sur lui, on lui a posé des épines sur la tête, les épaules et la plante des pieds, ouvert les veines des bras pour laisser couler le sang (jusqu'à ce que mort s'ensuive), recueilli le sang dans un chaudron ou une écuelle, ouvert le côté avec un couteau et arraché le cœur, le tout en injure du Christ et de la religion chrétienne, et accompagné des plus violentes insultes adressées à l'enfant comme représentant Jésus. L'enfant étant mort au milieu de ces tourments, on le détacha de la croix et on alla l'enterrer, la même nuit, en un lieu qu'on n'a pas pu découvrir. Quelques jours plus tard, les mêmes personnes se réunirent secrètement dans la même caverne, pour faire un sortilège avec ledit cœur dudit enfant et avec une hostie consacrée (c'est maître Yuça Tazarte qui est censé avoir fait l'incantation [1]). Ce sortilège fut fait dans l'intention diabolique de faire mourir tous les inquisiteurs et tous les autres chrétiens, d'exterminer la foi catholique et restaurer la loi de Moïse. Enfin, les conjurés, voyant que ce sortilège n'avait pas agi, se réunirent une troisième fois en un certain (autre) lieu, et envoyèrent l'un d'eux, Benito Garcia, avec ledit cœur et une autre hostie à certains Juifs (le rabbin Mosé Abenamias, de Zamora, et un savant juif de cette ville), pour qu'ils refissent le sortilège dans le but indiqué plus haut.

Cette sentence est très habilement rédigée : elle élude avec art toutes les difficultés que présentent les actes du procès, voile les invraisemblances, ignore les contradictions. Mais ce qui est plus curieux encore et trahit l'embarras des juges en présence de témoignages si incomplets, c'est que les deux sentences que nous avons, et qui ont été rédigées le même jour, par les mêmes juges, diffèrent entre elles sur un point important. Le résumé que nous en avons présenté est fait surtout d'après la sentence contre Yucé Franco, nous n'avons emprunté à celle qui concerne Benito Garcia

[1] Les additions entre parenthèses sont faites par nous d'après les dépositions non contredites des accusés ou des témoins.

que quelques traits de détail, mais cette dernière contient une variante remarquable : elle ne parle pas du sortilège fait par Yuça Tazarte lors de la seconde réunion, mais place. dans cette seconde réunion, la mission donnée à Benito Garcia de porter le cœur et l'hostie à Zamora, pour y faire faire le sortilège. Dans la troisième réunion, le sortilège se fait sur place, avec un cœur et une hostie, mais, comme le cœur de l'enfant tué est parti, lors de la seconde réunion, pour Zamora, le rédacteur a été obligé de dire que le cœur dont on se servit cette fois était un autre cœur, sur la provenance duquel il ne donne d'ailleurs aucune explication. Mais, comme il a eu quelque hésitation à introduire ce second cœur, dont les pièces ne font pas la moindre mention, il est certain que la minute originale a porté la trace de son embarras, et c'est de là, sans aucun doute, que vient le passage incompréhensible, déjà signalé par M. Fita (p. 119 et p. 128, ligne 1), dans la traduction catalane.

IV

Nous allons maintenant reprendre les faits d'après les pièces du procès et montrer tout ce qu'il y a d'incertain et de contradictoire dans l'allégation des juges.

Nous ne nous étendrons pas sur le peu de valeur juridique des informations faites par l'inquisition. Il est clair, et tout le monde le sait, que les accusés qu'elle tenait dans ses cachots ne jouissaient d'aucune des garanties jugées aujourd'hui indispensables dans l'administration de la justice. Dans le procès actuel, nous voyons que l'accusé n'est pas assisté de son conseil devant les juges, son avocat n'intervient que dans des consultations écrites et où il n'ose probablement pas dire ce qu'il pense, s'il pense quelque chose ; les témoins sont entendus en l'absence de l'accusé, et, si on lui donne copie de leur déposition, on lui laisse ignorer leurs noms, la date de leur déposition, et autres circonstances propres à l'éclairer ; tous les accusés sont entendus séparément, en l'absence les uns des autres, on les considère comme témoins les uns contre les autres ; les confrontations qu'on fait entre eux sont de pure comédie, le procès-verbal de ces confrontations agglomère en un seul énoncé les dépositions des personnes confrontées. Enfin, la torture ou la crainte de la torture, qui agit exactement de la même manière, altère l'autorité de tous les té-

moignages et de tous les aveux, sans compter l'emprisonnement dans d'affreux cachots, qui n'est soumis à aucune règle tutélaire en faveur de l'accusé, qui peut durer indéfiniment, et qui suffit à lui faire perdre la tête. Pour en finir, il avoue tout ce qu'on veut.

La seule présomption que fournissent nos pièces en faveur de la thèse des inquisiteurs est l'accord qui règne entre les témoins ou accusés (car les mêmes personnes sont à la fois l'un et l'autre) sur un certain nombre de points : meurtre d'un enfant chrétien par une société de néo-chrétiens et de Juifs, emploi d'une hostie et du cœur de l'enfant pour un sortilège contre les inquisiteurs, enfin envoi du cœur et de l'hostie à Zamora. Mais, sans parler des nombreuses contradictions des témoins ou accusés sur d'autres points et des plus importants, qui sait comment cette concordance des témoignages ou aveux a été obtenue, si elle n'a pas été préparée par d'habiles insinuations faites en dehors des audiences, ou par simple accord entre les accusés, parce qu'il fallait bien avouer quelque chose, quoi que ce fût? Ce ne sont pas ici des hypothèses en l'air. On sait parfaitement que l'inquisition employait même les geôliers à faire des insinuations aux accusés [1]. On croit généralement que les prisonniers de l'inquisition étaient entièrement isolés et tenus au secret ; dans notre procès, et à notre grand étonnement, il n'en est pas ainsi. Yucé Franco et Benito Garcia sont enfermés à Avila dans deux cellules placées l'une au-dessus de l'autre, et l'inquisition leur permet de correspondre ensemble au moyen d'un œil percé, sans doute, dans le plancher [2] ; ils ont ensemble de longues conversations. De même Iohan Franco et Iohan de Ocaña peuvent converser ensemble dans la prison d'Avila, et cela en présence d'un témoin (ou prisonnier) qui entend toute leur conversation et la rapporte [3]. Enfin, dans les confrontations pour rire qu'on fait entre les accusés et témoins, le procès-verbal constate chaque fois que les personnes confrontées, après l'audition officielle de leur témoignage, se sont parlé et réjouies ensemble de se retrouver (*se hablaron é holgaron en verse*) [4], et l'on peut même se demander si ces confrontations n'ont pas précisément pour but d'amener cette conversation où les accusés s'entendent entre eux et préparent les aveux nécessaires à l'inquisition? Il fallait bien qu'il y eût finalement

[1] Llorente, *Histoire abrégée de l'inquisition d'Espagne*, Bruxelles, 1823, p. 37.
[2] P. 34 à 39, nos 13 et 14.
[3] P. 111-112, no 65.
[4] P. 67, no 43, Iohan de Ocaña, Benitò Garcia et Yucé Franco ; p. 68, no 44, Iohan Franco, Ça Franco et Yucé Franco. La formule manque dans la confrontation de p. 94, no 59.

un certain accord entre les aveux des différents accusés, pour donner à la condamnation quelque couleur de justice.

La conversation qu'ont ensemble Iohan Franco et Iohan de Ocaña, et dont nous avons déjà parlé, ne paraît pas avoir d'autre but que de préparer cet accord des accusés sur un crime imaginaire. On comprend que deux coupables s'entendent pour nier le crime commis par eux, ou pour atténuer leur faute, ou pour le rejeter sur d'autres. Mais que peut bien signifier une entente qui aurait pour objet, comme ce serait le cas ici, de faire l'aveu sincère d'un crime véritable ? Nos deux accusés se donneraient là une peine bien inutile. Tout s'explique, au contraire, s'ils préparent des aveux pour un crime qui n'a jamais été commis. Quelques-uns au moins des accusés, comme Benito Garcia, et sûrement aussi Yucé Franco, pouvaient se faire illusion sur la gravité de ces aveux [1]. Il est clair qu'après un emprisonnement de douze à dix-sept mois, et avec la menace perpétuelle de la torture, ils ont fini par renoncer à toute résistance et abonder dans le sens de l'inquisition. Ce pauvre Benito Garcia, dans son interrogatoire du 24 septembre 1491 [2], accumule à plaisir tous les forfaits imaginables, afin que l'inquisition ait son compte et au-delà. Les deux pièces de bois de la croix où l'enfant a été attaché, sont, d'après les autres, des pièces de bois quelconques ; pour lui, elles venaient de l'église Ste Marie de Pera [3] : c'est une profanation. D'après les autres, l'enfant a été attaché à la croix ; lui, il a vu, en outre, qu'on l'y avait cloué. Les autres disent que l'enfant est mort en perdant son sang; lui, il a vu, en outre, que l'enfant avait été étranglé. Le cierge qui éclaire la scène vient également, d'après lui, de l'église Ste Marie de Pera, nouvelle profanation. L'enfant, d'après lui, a

[1] Benito Garcia compte plus ou moins recouvrer sa liberté, p. 36 et 37 ; Yucé Franco espère au moins ne pas être condamné à mort, sans cela il n'insisterait pas, comme il le fait, pour atténuer les faits que l'accusation met à sa charge. Cet accusé prend même la peine d'expliquer pourquoi d'abord il a tout nié, puis a fini par avouer : c'est que les conjurés avaient prononcé une excommunication (*hérem*) contre quiconque d'entre eux ferait des aveux avant d'avoir langui pendant un an entier en prison (p. 50), voilà pourquoi il n'aurait parlé qu'après treize mois de cachot. Est-ce vraiment croyable ? Ce *hérem* juif aurait-il arrêté tous les complices chrétiens, et s'il ne pouvait les arrêter, à quoi servait le silence gardé pendant un an par les complices juifs ? De plus, peut-on sérieusement admettre que, sans ce *hérem*, Yucé Franco se serait accusé avant l'expiration des douze mois, et que l'intérêt de ses complices seuls, garanti par le *hérem*, lui avait fermé la bouche ?

[2] P. 55, n° 26. Cette église est située au nord-est de La Guardia, à un quart de lieue de la ville.

[3] L'une d'elles est un axe de voiture (*axe*), un axe de voiture figure aussi, mais d'une tout autre manière et presque sans rime ni raison, dans une des dépositions de Yucé Franco (p. 88). C'est, il nous semble, une preuve de plus que les accusés avaient préparé les aveux. Yucé Franco aura entendu parler de cet axe de voiture, sans trop se rappeler quel rôle il devait jouer dans l'affaire.

été enterré dans une vigne de l'église Ste Marie de Pera, c'est peut-être une dernière profanation qui dépasse toutes les autres. Les Pères devaient être contents de lui, il leur avait fourni une belle collection d'*horreurs*.

V

Cela leur suffisait et ils n'en demandaient pas davantage. Nous allons voir que dans tout le cours de ce long procès ils n'ont pas fait un seul effort pour contrôler les témoignages et les aveux des accusés. Ils ne pensent pas un instant à aucune des recherches auxquelles la justice moderne se serait livrée avec passion, ils ne font aucune vérification sur les lieux [1], tout se passe en paroles entre les quatre murs de la prison. Ils auraient eu peur de découvrir la vérité qu'ils n'auraient pas agi autrement.

La première chose à faire était évidemment de rechercher les restes du corps de l'enfant ; rien n'était plus facile, si l'enfant avait réellement existé. D'après Yucé Franco, l'enfant avait été enterré dans la vallée de La Guardia dans laquelle coule l'Escorchon ; d'après Iohan Ocaña, dans un ravin (*barranca*) près du même endroit à peu près ; d'après Benito Garcia, dans une vigne de l'église Ste Marie de Pera, de La Guardia ; d'après Iohan Franco enfin, près de l'église Ste Marie de Pera [2] ; quoi de plus facile que de conduire tous les accusés sur les lieux, de leur demander d'indiquer l'endroit où ils prétendaient que l'enfant était enterré, et de faire des recherches aux endroits ainsi désignés [3] ? Même sans leur concours sur les lieux, les indications qu'ils avaient données étaient assez précises pour qu'on pût faire des fouilles. Il est vrai que le *Résumé des sept procès* de nos accusés, fait en 1569 par trois notaires de l'inquisition [4], prétend que les juges ont fait des recherches sur les lieux, qu'ils y ont amené un des accusés, et qu'il

[1] Nous parlerons tout à l'heure d'une prétendue exception.

[2] Yucé Franco, p. 43, n° 15. — Ioh. Ocaña, p. 112, n° 64. — Benito G., p. 55. — Ioh. Fr., p. 95, n° 59. — L'impression du notaire Anton Gonçalez, d'Avila, est que l'enfant a été enterré dans un fossé (*hoyo*) près de La Guardia, p. 111.

[3] L'un des témoins, Iohan Franco, prétendait avoir enterré l'enfant ; les autres ne parlaient de l'endroit où il était enterré que pour l'avoir entendu désigner, à ce qu'ils disaient, par Iohan Franco et son aide, mais on pouvait toujours faire des recherches à l'endroit désigné et, de plus, interroger les accusés contradictoirement avec Iohan Franco et l'autre accusé (Alonso Franco ou Garcia Franco) qui l'avait aidé, à ce qu'on disait, à enterrer l'enfant.

[4] Reproduit dans Moreno, *Historia del Martirio del santo Niño de La Guardia*, Madrid, 1866, p. 120 à 135. Le passage auquel nous nous référons est p. 131-132.

en est résulté la preuve de la vérité de l'accusation. Mais d'abord, pourquoi amener sur les lieux un seul accusé et non tous les autres? Et puis, nos pièces ne disent rien de cette descente sur les lieux. Enfin et surtout, la sentence du tribunal contredit formellement le *Résumé*, puisqu'elle convient qu'on n'a pas pu découvrir la place où l'enfant fut enterré. Ce n'est pas cela qui a pu confirmer la vérité de l'accusation. Si des recherches ont été faites sur place, elles ont été de pure forme et sans aucun désir sérieux de découvrir la vérité. L'opération de l'enterrement, si elle avait eu lieu, avait été sûrement hâtive et superficielle, on eût vite trouvé les ossements de l'enfant, s'ils existaient.

Même négligence dans la recherche du lieu du crime. Les témoins ou accusés sont loin d'être entièrement d'accord là-dessus, quoique la plupart désignent une caverne près de La Guardia. Yucé Fr. dit : caverne entre La Guardia et Dosbarrios, sur la côte de la *Horca*, à main droite; Ça Fr. dit à peu près la même chose; Iohan Fr. dit : une caverne située en un lieu dit Carre Ocaña, entre La Guardia et Ocaña, à main droite, et Iohan Ocaña nomme aussi le lieu dit Carre Ocaña [1]. Mais à côté de ces témoignages à peu près concordants, se trouve celui de Benito Garcia, qui place la scène du crucifiement en un rocher sur la route de Villapalomas [2]. D'après tous les témoins, la seconde réunion a eu lieu dans la caverne du crucifiement, et la troisième dans un autre lieu, placé sur la route entre Tembleque et La Guardia, en un endroit que quelques-uns des témoins appellent Sorrostros. Rien de plus simple que de conduire un à un les accusés sur les lieux et de leur demander de désigner les deux lieux de réunion. Mais que serait devenue l'accusation si les accusés avaient chacun montré un lieu différent?

Un tribunal moderne aurait voulu voir les pièces à conviction, les pièces de bois de la croix, le couteau qui aurait servi à ouvrir les veines de l'enfant, l'écuelle ou les deux écuelles où aurait été recueilli le sang [3], la couverture avec laquelle on aurait bouché la caverne pendant le crime, la pelle qui aurait servi à creuser la fosse, les vêtements de l'enfant [4]. Tous ces objets sont mentionnés

[1] Yucé Fr., p. 31 et 40. — Ça Fr., p. 61. — Iohan Fr., p. 52 et 54; Ioh. Ocaña, p. 112. — Benito Garcia, p. 54. Nous n'avons pas trouvé d'endroit portant ce nom, mais une route partant d'Ocaña et allant au sud porte le nom de route de Villapalomas.

[2] Voir pages 41, 45 et (Sorrostros) p. 68.

[3] On aurait aussi dû demander ce qu'était devenu le sang de l'enfant recueilli.

[4] Entre autres, le manteau blanc dont il aurait été couvert en venant de Tolède (p. 112), la *ropa* dont il aurait été couvert sur la route de Tembleque à La Guardia (p. 64).

dans les pièces, mais en demandant à les voir, on aurait par trop embarrassé les accusés, cela aurait tout compromis, le tribunal fut discret et se garda d'insister.

Il ne se montra pas non plus curieux de savoir si le rabbin Mosé Abenamias, de Zamora, existait et avait entendu parler de sortilège que Benito Garcia aurait été chargé de lui demander.

Une instruction sérieuse et loyale se fût surtout efforcée de savoir si réellement il avait disparu quelque part un enfant chrétien. On ne manquait pas d'indications sur ce point. Yucé Franco, après avoir dit d'abord qu'un enfant avait disparu, vers l'époque du crime, à La Guardia, et un autre à Lille, dit plus tard que l'enfant crucifié avait été amené de Tolède par Iohan Franco, et Iohan Franco avoua lui-même qu'il avait pris l'enfant à Tolède, où il l'avait trouvé flânant près de la porte du Pardon de la cathédrale ; Benito Garcia confirma cet aveu et, d'après un tiers, Iohan de Ocaña aurait dit la même chose[1]. Cependant, interrogé par le tribunal, Iohan de Ocaña dit tout autre chose[2] : selon lui, l'enfant avait été pris, par Mosé Franco, à Quintanar, et tandis que les autres ne connaissaient ni le nom ni la famille de l'enfant, Iohan savait que le père de l'enfant était Alonso Martin, de Quintanar. La disparition d'un enfant fait du bruit, la police s'en préoccupe, les voisins s'en inquiètent, on en parle dans la ville et les environs. Pourquoi l'inquisition n'a-t-elle pas cherché à découvrir à Tolède les parents de l'enfant crucifié? Pourquoi n'a-t-elle pas recherché cet Alonso, de Quintanar? Pourquoi aucune enquête à Lille et à La Guardia? On a dû chercher un peu, nous voulons le croire, si on avait pu trouver des parents d'un enfant disparu, on les aurait produits comme témoins à charge; évidemment, il n'y avait pas trace d'un enfant disparu.

La question de date est un des points délicats de l'affaire. Il est incroyable que l'instruction ne soit pas arrivée à une conclusion sur ce sujet, et que la sentence finale évite prudemment d'en parler. Quand on a commis un crime de ce genre, on s'en souvient, on sait à quelle époque il a été commis, et cependant, à part Yucé Franco, aucun accusé ou témoin n'est interrogé sur cette date. Quant à Yucé Franco, dans les premiers temps, il tâtonne et bat la campagne : 1° il y a *trois ans*, Alonso *lui a dit* qu'*une fois*, un vendredi saint, lui, Alonso, et ses frères avaient *tué un enfant chrétien ;* 2° il y a *quatre ans*, on l'a prié de prendre part à un sortilège avec *hostie*, mais il a refusé ; 3° il y a *quatre ans*, on

[1] Yucé Franco, p. 41 et 82 ; Iohan Franco et Benito Garcia, p. 93 ; le tiers, p. 112.
[2] P. 64.

lui a dit qu'on avait fait un sortilège avec un *cœur et une hostie* ; 4° il y a *trois ans*, Alonso et Benito Garcia volent une *hostie*, et lui, Yucé, la porte à Tolède, au rabbin Peres [1]. Il est certain qu'une au moins de ces allégations, la seconde, se rapporte à un fait qui, suivant Yucé, se serait passé antérieurement à notre affaire et n'a rien à voir avec elle [2]. La quatrième allégation paraît être une variante imaginaire du voyage, vrai ou prétendu, fait par Benito Garcia, auprès de R. Abenamias, à Zamora, et, de fait, le tribunal n'a donné aucune suite à cet aveu de Yucé Franco. Il n'a pas considéré non plus comme des faits à part ou comme des faits réels ce que raconte Yucé Franco dans les deux premières allégations rapportées ici. Pour nous, les hésitations de Yucé Franco montrent qu'il cherche à deviner ce qu'on attend de lui et ce qu'on veut qu'il dise.

Il finit par se faire un système qui paraît convenir au tribunal : le crime du crucifiement a eu lieu dans la première réunion, en carême, avant Pâques fleuries (dimanche des Rameaux ?) [3], il y a environ trois ans [4] (nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut entendre par là) ; la seconde réunion (conjuration avec le cœur et l'hostie) a eu lieu quinze jours ou un peu plus de quinze jours après la première [5] ; enfin, la troisième réunion (entre Tembleque et La Guardia, où Benito Garcia a été envoyé à Zamora), a eu lieu six mois plus tard [6]. Examinons ces dates de plus près.

Déjà sur le dernier point Yucé Franco est en contradiction avec lui-même. Le même jour (19 juillet 1491) où il met la première réunion à environ trois ans en arrière, il dit que la troisième réunion a eu lieu il y a environ deux ans, ce qui met entre la première et la troisième réunion un espace d'un an, et non

[1] Enfant tué Vendredi saint, p. 28, n° 7 (témoignage d'octobre 1490). — Hostie d'il y a quatre ans, p. 30, n° 10 (témoignage du 10 avril 1491). — Cœur et hostie, p. 31, n° 12 (9 juin 1491). — Hostie volée par Benito Garcia et portée à Tolède, p. 33, n° 13 (9 avril 1491).

[2] Cela est prouvé par le passage de la p. 51, où Yucé parle du voyage à Murcie qu'il a fait à cette époque, et dont il parle aussi ici p. 30.

[3] P. 44. Une autre fois, il parle du Vendredi saint, mais sans qu'on puisse dire qu'il soit question, ici, du même crime (p. 28).

[4] En rapprochant ce qu'il dit le soir du 19 juillet 1491 (p. 42) de ce qu'il avait dit d'abord et en premier lieu le matin du même jour (p. 40), on voit que ce chiffre de trois ans n'est pas bien sûr, même à ce moment, car on ne l'obtient que par interprétation. De plus, si l'accusé était absolument sûr que le crime ait eu lieu en carême, ou un vendredi saint, il saurait la date très exactement, et ne dirait pas : « Il peut y avoir trois ans », ce qui est encore bien vague.

[5] Pages 81 et 87.

[6] Page 67. Confirmé par Iohan Ocaña et Benito Garcia dans une de ces confrontations dont le résultat, nous l'avons dit, nous paraît très suspect.

de six mois, comme il l'avait dit[1]. Mais ceci n'est rien encore.

C'est le 19 juillet 1491 (il faut le rappeler) que Yucé dit que le meurtre de l'enfant a eu lieu il y a environ trois ans. Il savait très bien compter[2] et on ne peut pas soutenir qu'il n'avait qu'une notion vague du temps qui s'était écoulé depuis le prétendu crime. Ces *trois ans* nous reportent donc vers le milieu de juillet 1488, ou, si l'on place le meurtre en carême, vers fin mars ou commencement d'avril 1488 (le vendredi saint de 1488 tombe le 4 avril), ce qui ferait 3 ans et 3 mois et demi environ. Il ne nous paraît pas possible de supposer que Yucé Franco parle de l'année 1489, le vendredi saint de 1489 était le 17 avril, de là au 19 juillet 1491 il n'y aurait eu que 2 ans et 3 mois, c'est un espace de temps trop court pour équivaloir, en chiffres ronds, à « environ 3 ans ». Yucé Franco parle donc bien de l'année 1488.

Mais alors une grave objection se présente. C'est Benito Garcia, on se le rappelle, qui fut chargé de porter à Zamora le cœur de l'enfant crucifié, et c'est au moment où il approchait du but de son voyage qu'il fut pris à Astorga. Le 6 juin 1490, il fut interrogé par Pedro de Villada, alors à Astorga, et il est problable que cet interrogatoire eut lieu le jour ou le lendemain de son arrestation[3]. Il est difficile de supposer qu'il ait attendu des mois et des années pour porter le cœur à Zamora, ou que son voyage ait duré bien longtemps. Il sera parti de La Guardia en mars ou avril 1490. Si, comme le veut la sentence prononcée contre lui par l'inquisition, il était parti après la seconde réunion, qui est censée avoir eu lieu quinze jours après le meurtre de l'enfant, ce meurtre aurait eu lieu en février ou mars 1490. Si, au contraire, on admet (comme le veut, avec plus d'exactitude, la sentence prononcée contre Yucé Franco) que Benito Garcia soit parti après la troisième réunion, et si l'on se rappelle que cette troisième réunion a eu lieu six mois ou un an après la première, le meurtre de l'enfant remontera à l'automne 1489 ou, au plus tard, à fin mars 1489. Aucune de ces dates ne s'accorde avec celle de février-mars 1488 qui est indiquée par Yucé Franco, elles en diffèrent respectivement d'un an, dix-huit mois et même deux ans. Il y a, sur ce point, contradiction flagrante entre les faits et le témoignage de Yucé Franco, sur lequel repose presque toute la prévention.

[1] P. 41. C'est probablement à cette troisième réunion que fait allusion le passage de p. 30 où il est question de deux ans.

[2] Preuve p. 59 : le 16 sept. 1491, il se rappelle, à quelques jours près, la date de son entrevue avec le faux rabbin dont il est question plus loin, entrevue qui a eu lieu à Ségovie le 26 octobre 1490.

[3] P. 59, n° 33. Si B. G. avait été arrêté plus tôt, notre objection deviendrait encore plus forte.

Voilà, on en conviendra, une constatation curieuse et que les juges auraient dû faire, s'ils s'étaient préoccupés d'autre chose que de condamner leurs prisonniers. Pour tirer au clair la question de date, ils auraient bien dû, aussi, interroger sur ce point d'autres accusés ou témoins que Yucé Franco. De plus, il était indispensable de rechercher la date de la mort des trois Juifs impliqués dans l'affaire et déjà décédés, On a vu, plus haut, qu'en octobre 1490, Yucé Franco dit qu'il avait été chez Alonso il y avait environ trois ans (donc vers octobre 1487 [1]), et qu'à cette époque Alonso lui parla de don David comme d'un Juif mort au moins depuis quelque temps. S'il est exact, comme nous avons essayé de le prouver plus haut, que ce David est notre accusé David de Perejon, que tous les témoignages donnent comme un des complices du crime, c'est une preuve que tous ces témoignages sont faux. David de Perejon n'a pas pu assister au meurtre de l'enfant, puisqu'il était mort longtemps auparavant, et qui sait si Yucé Tazarte et Mosé Franco ne l'étaient pas également ?

On voit ce qu'il y a de suspect et d'obscur dans cette question de date. Il n'est pas impossible, à notre avis, de trouver l'origine du système chronologique qui a fini par prévaloir chez Yucé Franco et dont l'inquisition s'est contentée, sans oser cependant l'adopter formellement. Un témoin produit par l'accusation, Gabriel Sanchez, sacristain de La Guardia et oncle de notre Alonso, dépose, le 18 novembre 1491, qu'il y avait environ *deux ans*, une hostie lui avait été demandée par Alonso et qu'il l'avait donnée pour Alonso à Benito Garcia [2]. Ce témoin avait eu des relations avec les accusés dans la prison [3], l'hostie dont il parle est censée avoir servi au sortilège fait par eux. C'est lui, il nous semble, qui leur fournit la date de *deux ans* que Yucé Franco est obligé de répéter et qu'il applique à la troisième réunion des conjurés. Les autres dates données par Yucé Franco s'ensuivent par voie de déduction.

[1] La visite faite par Yucé Franco à Alonso a eu lieu peu de temps avant la Pâque juive, cela résulte avec évidence du texte. Si elle doit se placer en 1487 (Pâque juive, 8 avril), elle aura eu lieu trois ans et demi avant octobre 1490; si elle doit se placer en 1488 (Pâque juive, 29 mars), elle aura eu lieu deux ans et demi avant octobre 1490. On ne comprend pas pourquoi Yucé Franco ne compte pas avec plus de précision.

[2] Sans compter une autre hostie qu'il donna ou laissa prendre à Benito Garcia p. 109-110). — Pour la conversation qu'il rapporte, voir p. 111, n° 65.

[3] P. 111-112.

VI

On met quelque importance [1] à un prétendu aveu que Yucé Franco aurait fait, à Ségovie, à ce Frère Alonso déguisé en rabbin qui était venu le voir, et on veut y trouver la preuve qu'il y a eu réellement un enfant tué. Nous n'avions d'abord accordé aucune attention à cet incident, mais la valeur qu'on lui donne nous oblige à l'examiner de plus près [2]. Yucé Franco venait d'être arrêté, son inquiétude était si vive qu'il tomba malade et crut qu'il allait mourir. L'inquisition lui dépêcha un médecin, Antonio d'Avila, qui savait l'hébreu et qui était chargé d'espionner ses clients ; Yucé Franco le pria de faire en sorte que l'inquisition lui envoyât un Juif pour lui faire réciter les prières que disent les Juifs quand ils vont mourir (un judio que le dixiese las cosas que disen los judios quando se quieren morir). Au lieu d'un Juif, on lui envoya le Frère Alonso Enriques, déguisé en Juif et qui se fit passer pour Rabbi Abraham. Le médecin Antonio assista à l'entretien, lequel eut lieu probablement le 18 ou le 19 juillet 1490. Le Frère Alonso demanda à Yucé Franco pourquoi il avait été arrêté. D'après Antonio, Yucé aurait répondu qu'il était arrêté « à cause d'un jeune garçon qui était mort en une semaine sainte, en manière de Jésus, il pouvait y avoir onze ans [3] » et, de plus, Yucé aurait recommandé à Alonso, en hébreu, de garder un silence absolu là-dessus et de n'en rien dire à personne, sauf au rabbin Abraham Seneor, probablement rabbin des Juifs de Ségovie. Le Frère Alonso, interrogé le 26 octobre 1490, dit à peu près la même chose : il avait demandé à Yucé pourquoi il avait été arrêté, lui et les autres de La Guardia, et Yucé aurait répondu que c'était « pour la mort d'un garçon qu'on avait tué en manière de Jésus, » et lui aurait fait la recommandation dont avait déjà parlé Antonio. Environ huit jours plus tard, Alonso visita de nouveau Yucé, probablement en présence d'Antonio, mais cette fois Yucé ne voulut rien dire, « montrant une grande crainte que ledit Antonio d'Avila ne pût soupçonner quelque chose » [4]. Enfin, le 16 sep-

[1] M. S. Berger, dans l'article cité au commencement de ce travail.

[2] Il est raconté aux pages 56 à 59, nos 29 à 32.

[3] « Que estava preso por un *nahar* que avia muerto en una semana santa, podria aver onze años, por *otohays*. » Nons rappelons qne otohays est אותו האיש « cet homme », c'est-à-dire Jésus. — Cf. notre p. 223, note 1.

[4] « Mostrando tener gran miedo del dicho Antonio de Avila, que non barruntase algo. »

tembre 1491, Yucé, interrogé sur ces entrevues, dit que le faux Rabbin Abraham (qu'il paraît encore prendre pour un vrai Juif) lui demanda pourquoi on l'avait arrêté, le conjura de lui dire ce qu'il savait, lui promettant d'amener, s'il le fallait, le rabbin Abraham Seneor, et que lui Yucé répondit qu'il était arrêté « à cause de la mort d'un garçon, laquelle avait été en manière de Jésus. Yucé Franco, interrogé par ledit Seigneur inquisiteur sur ce que signifiaient les paroles qu'il avait dites (à cette occasion, à Alonso) en hébreu, répondit qu'il avait voulu désigner par là le cas, déjà déclaré par lui (devant l'inquisition), de l'enfant qu'avaient crucifié les Franco (à La Guardia) et Iohan d'Ocaña et Benito Garcia [1]. »

Nous croyons qu'on n'attacherait aucune importance à cet épisode de notre procès, s'il n'était entouré de certaines circonstances qui induisent en erreur le lecteur chrétien. On s'imagine d'abord que Yucé Franco, croyant être à l'article de la mort, a dû *confesser* ses péchés, pour que le faux rabbin lui donnât l'absolution, et a, par conséquent, révélé la vérité. Mais une pareille *confession* n'existe pas dans le Judaïsme, les agonisants récitent une confession générale suivant une formule consacrée, ils ne demandent pas l'absolution et le rabbin n'a pas autorité pour la leur donner. Yucé Franco demande à dire la prière des agonisants, rien de plus. On s'étonne qu'il ait parlé hébreu, preuve qu'il confiait un secret au faux rabbin, mais d'abord nous doutons fort qu'il ait su véritablement parler en hébreu, c'était un jeune artisan probablement ignorant, la communauté juive où il vivait était une petite communauté perdue, où il n'y avait même pas de synagogue, ni probablement de rabbin ou d'instituteur. Tout ce qu'il savait, en fait d'hébreu, c'était sans doute les quelques mots que les Juifs, en Espagne comme partout ailleurs, entremêlaient à la langue du pays, tels que ceux que citent les témoins *(naar, mita, otohaïs)*. Les deux espions Antonio et Alonso ont besoin de savoir l'hébreu pour comprendre ces mots, Alonso dit formellement que Yucé lui parla en cette langue émaillée d'hébreu (en ebrayco y romance : medio ebrayco e medio romance). C'était la langue courante dont les Juifs espagnols usaient entre eux, surtout sans doute celle de la classe inférieure, à laquelle appartenait Yucé, et si Yucé s'en sert avec le faux rabbin, il n'y a pas là le

[1] « Que estava alli era sobre una *mita* (= מיתה) de un *nahar*, que avia seido comme de la manera de *otohays*. Fuele preguntado al dicho Yucé Franco por el dicho Señor inquisidor que en estas palabras que dixo en ebrayco ques lo que queria desir. Dixo este dicho testigo que queria desir el caso que declarado tiene del niño que crucificaron los Francos é Iohan de Ocaña é Benito Garcia. »

moindre mystère. Il n'y en a pas davantage ou plutôt il n'y a pas le mystère qu'on croit dans la recommandation qu'il fait à Alonso de garder le silence, si toutefois il est vrai qu'il ait fait cette recommandation ; nous n'avons là-dessus que le témoignage des deux espions, et il est permis de ne l'accepter que sous bénéfice d'inventaire. Mais nous nous expliquerons tout à l'heure sur ce point.

Si l'on veut bien tenir compte des observations qui précèdent, on conviendra qu'il n'y avait aucune raison pour que Yucé allât confesser, même à un coreligionnaire, le crime qu'il aurait commis. A quoi bon une pareille imprudence ? Ce qui s'est passé est bien simple : on demande à Yucé pourquoi il a été arrêté, et il répond qu'*il est accusé d'avoir été complice de la mort d'un enfant chrétien tué en manière de Jésus*. Il répète la prévention, rien de plus, et il serait absurde qu'il en dît davantage, quand même il serait coupable ; il en aurait dit beaucoup plus qu'on ne lui demandait. Si ses paroles avaient été prises pour un aveu, l'inquisition ne lui aurait pas permis de persister dans ses dénégations pendant une année entière, on l'aurait convaincu tout de suite de mensonge. Mais qu'on prenne les paroles que nous avons soulignées plus haut, et qu'on voie combien il était facile à Antonio et à Alonso de leur donner un sens qu'elles n'ont pas : au lieu d'*un enfant chrétien (qu'on prétend avoir été) tué en manière de Jésus,* on peut très bien dire : *un enfant chrétien (qui a été effectivement) tué en manière de Jésus*. Yucé lui-même, qui était sans culture, n'était pas assez initié aux secrets du mode conditionnel des verbes pour ne pas se tromper sur ce point. Mais nous allons plus loin : Yucé a pu très bien croire que les Franco, qui n'étaient pas juifs (on se le rappelle), avaient effectivement tué un enfant ; ou bien, sans le croire et sans avoir là-dessus aucune opinion, il n'avait aucune raison pour ne pas accepter sur ce point les affirmations de la prévention, il n'était pas chargé de disculper ni les Franco, ni Iohan de Ocaña, ni Benito Garcia ; on lui disait qu'ils avaient tué un enfant en manière de Jésus, il voulait bien le croire et n'y pas contredire ; on l'avait arrêté, disait-il, à cause de cet enfant tué effectivement, à ce qu'on assurait, par les Franco. Mais alors, pourquoi recommander le silence à Alonso, si toutefois cette recommandation a été faite ? Il y avait de bonnes raisons pour cela : une parole est bientôt dite, elle se dénature en circulant, l'inquisition aurait fini (comme on le fait aujourd'hui) par tirer parti, contre Yucé, des paroles inoffensives qu'il avait dites, on l'aurait au moins pris comme témoin à charge contre les Franco, et en réalité il ne savait rien, il était donc mille fois plus sage de se taire.

Il faut remarquer enfin qu'au moment où Yucé Franco est interrogé sur son entretien avec Alonso, il n'avait plus aucun intérêt à discuter ou contester les témoignages d'Alonso et d'Antonio, quand même ils auraient été faux ou inexacts sur plusieurs points : il était en prison depuis un an, il avait subi toutes les angoisses de la torture et de la mort, fait tous les aveux qu'on avait voulu, un aveu de plus ou de moins ne changeait rien à sa situation. A quoi bon alors prolonger la discussion ? Après toutes les preuves que nous avons données de l'inanité de la prévention, il est impossible de soutenir que les paroles de Yucé, si elles ont été prononcées, signifient autre chose que ce que nous avons dit : une simple adhésion de Yucé à l'accusation portée contre les Franco. Il ne faut donc pas parler d'un aveu accablant pour les Juifs, il n'y a pas d'aveu du tout. Il faut encore moins parler de confession *in extremis*; quand même Yucé aurait confessé quelque chose, il aurait uniquement confessé pour les Franco [1], non pour lui ; ce serait une singulière confession.

VII

Nous avons déjà signalé plus haut les contradictions les plus importantes qui se sont produites entre les témoignages ou aveux des accusés et même entre les deux sentences de l'inquisition que nous possédons. En voici quelques autres, qui n'ont pas toutes la même gravité, mais qui ne sont pas non plus sans intérêt.

L'auteur du rapt de l'enfant, d'après la plupart des témoignages, est Iohan Franco, et Iohan Franco en convient. Cependant Yucé Franco associe Garcia Franco à Iohan Franco, mais Iohan Franco lui-même parle du concours que lui aurait prêté Benito Garcia et non Garcia Franco ; enfin Iohan de Ocaña accuse du rapt Mosé Franco [2].

Les pièces de bois dont on fait la croix qui servira au supplice sont en bois d'olivier, d'après Iohan Franco ; d'après Benito Gar-

[1] Revoir le passage de la p. 59, que nous avons donné plus haut et où l'on voit que le 16 septembre 1491 encore Yucé dit qu'il avait voulu désigner uniquement les néo-chrétiens. — Remarquer aussi que si Yucé Franco faisait une confession *in extremis*, il lui importerait fort peu qu'elle fût révélée. Ne pas oublier *surtout*, dans toute cette discussion, que Yucé n'est encore qu'un adolescent.

[2] Iohan Franco seul, p. 82, 95, 112; Iohan Fr. et Garcia Fr., p. 88; Iohan Fr. et Benito Garcia, p. 95; Mosé Fr., p. 64.

cia, une des pièces est en *cabrio*, l'autre est un morceau de l'axe *(exe)* d'une charrette [1].

L'enfant est attaché par les mains et les pieds aux bras de la croix ; Benito Garcia seul dit qu'on lui fixe, en outre, les mains et les pieds avec des clous [2].

C'est Alonso Franco qui lui ouvre les veines des bras, d'après Yucé Franco et Iohan Franco ; d'après Ioh. Ocaña, c'est Yucé Franco qui lui ouvre les veines [3].

Yucé Franco lui soutient les bras ou un bras pour faire écouler le sang, c'est au moins ce que prétend Iohan de Ocaña [4], qui paraît vouloir charger spécialement Yucé Franco et qui seul aussi l'accuse d'avoir ouvert les veines des bras. Nous ferons, du reste, remarquer que si les bras de l'enfant étaient liés ou même cloués, Yucé Franco n'avait pas à les tenir ou soutenir.

Iohan Franco lui ouvre le côté et arrache le cœur, c'est ce qu'il dit lui-même ; d'après Yucé Franco, Iohan Franco a ouvert le côté et c'est Garcia Franco qui a arraché le cœur [5].

Le sang d'un des bras est recueilli dans un chaudron, celui de l'autre bras dans un pot de terre (Iohan Franco) ; il est recueilli dans un chaudron (Yucé Franco) ; dans un chaudron et une écuelle (jugement de l'inquisition) [6].

L'enfant est mort par l'écoulement du sang des bras ; Benito Garcia seul dit qu'on l'a d'abord étranglé, pour faire cesser ses cris. D'après Yucé Franco, on aurait arrêté ses cris en lui mettant un baillon, mais sans l'étrangler [7].

La caverne, pendant le meurtre, est éclairée par une lumière (Ioh. Franco) ; par un cierge (Benito Garcia) ; par des cierges (Yucé Franco). Pour qu'on ne voie rien du dehors, on bouche l'ouverture de la caverne avec une *capa* (Yucé Franco), avec une *manta* (Benito Garcia) [8].

L'enfant est enterré par Garcia Franco et Iohan Franco, à ce que dit Yucé Franco ; mais Iohan Franco dit qu'il a été enterré par lui et par Alonso Franco [9].

L'enfant avait 3 ou 4 ans, dit Yucé Franco. Le médecin qui a entendu, à Ségovie, la conversation de Yucé Franco avec le Frère

[1] Ioh. Fr., p. 52 ; B. Garcia, p. 54.
[2] P. 55.
[3] Yucé Fr., p. 42 ; Ioh. Fr., p. 95 ; Ioh. Ocaña, p. 64.
[4] P. 54 et 59.
[5] Ioh. Franco, p. 52, 68, 95 ; Yucé Fr., p. 42-43.
[6] Pages 42, 95, 54 et 118.
[7] Benito G., p. 55 ; Yucé Fr., p. 42.
[8] Lumière, pages 54, 55, 44 ; caverne bouchée, p. 44, 55.
[9] Pages 43 et 95.

déguisé en rabbin, croit avoir entendu que Yucé Franco aurait dit que l'enfant avait onze ans[1].

Si l'on tient compte du *Résumé des sept procès* dont nous avons parlé plus haut, et qui fut fait, d'après les pièces originales de notre procès, par des notaires de l'inquisition de Madrid, d'autres contradictions encore se présentent. D'après ce *Résumé*, il serait acquis qu'un Juif de Quintanar (et non Iohan Franco) aurait volé l'enfant à Tolède[2] (ce Juif serait sans doute Mosé Franco, fils de Ça Franco, établi à Quintanar); le nom de l'enfant aurait été Juan (nos pièces ne connaissent pas le nom de l'enfant), fils d'Alonso de Pasamontes et de Juana La Guindera (nos pièces nomment, pour le père, Alonso Martin, de Quintanar).

VIII

Les inquisiteurs ne font rien pour expliquer toutes ces contradictions, ils ne font rien non plus pour s'expliquer à eux-mêmes toutes les invraisemblances dont le procès fourmille.

Et tout d'abord, le véritable but de tout ce sortilège aurait été d'enchanter les inquisiteurs et de faire en sorte qu'ils ne pussent rien tenter contre les quatre frères Franco, qui craignaient d'être poursuivis comme judaïsants. Tous les témoins sont d'accord là-dessus. L'inquisition ne commença à fonctionner dans le diocèse de Tolède, dont dépendait La Guardia, qu'en mai 1486[3], la vue des auto-da-fé, des processions et pénitences publiques des suspects, leur exposition au pilori, avaient profondément ému les quatre frères Franco. Il n'est pas impossible qu'ils aient été obligés de prendre part, comme pénitents, à ces humiliantes cérémonies[4] et que l'un d'eux ait été exposé au pilori. La crainte de subir de nouveau une honte pareille a pu les porter à chercher un sortilège pour s'en garantir. C'est pour eux seuls que se fait toute la conjuration, les Juifs ne sont là qu'en spectateurs, tout au plus

[1] Pages 42 et 57. L'explication donnée par M. Fita pour faire de ces onze ans deux ans n'est pas bonne (voir *Revue*, XV, p. 134). Nous nous demandons seulement si, au lieu de traduire par « l'enfant pouvait avoir onze ans », il ne faut pas traduire par « il peut y avoir de cela onze ans ». Ce serait une nouvelle difficulté chronologique à ajouter aux autres. — Cf. notre p. 218, note 3.

[2] Moreno, *l. c.*, p. 125.

[3] *Boletin de la Real Academia de Madrid*, octobre 1887, p. 290, article de M. Fidel Fita. L'exécution (*quema*) qui aurait si grandement effrayé les Franco serait du 7 ou 8 mai 1487, seule *quema* qui eut lieu à Tolède entre août 1486 et juillet 1488.

[4] Cf. p. 83 du *Santo Niño* de M. Fid. Fita.

pour compléter le nombre dix, exigé par les prescriptions religieuses pour la validité des offices religieux [1]. Ce n'est que peu à peu que Yucé Franco, quand il voit qu'il faut « confesser » aussi quelque chose là-dessus, en arrive à dire que les Juifs étaient venus parce que, par dessus le marché, on leur promettait d'enchanter tous les chrétiens, de les faire mourir et d'amener le triomphe du judaïsme sur le christianisme. La sentence des inquisiteurs met très habilement en avant ce dernier motif, comme le principal et le plus important, mais il est parfaitement évident qu'il joue un rôle secondaire dans les témoignages et qu'il y vient après coup seulement, comme expédient, pour expliquer l'intérêt que les Juifs auraient pris à un sortilège qui regardait uniquement les quatre frères Franco. Mais comment croire que les cinq Juifs, quelque superstitieux qu'on les suppose, aient pu s'imaginer que ce pauvre sortilège servirait à exterminer tous les chrétiens et le christianisme tout entier ? Attendre un pareil cataclysme d'une aussi petite cause, cela dépasse les bornes de la folie permise. Comment admettre surtout qu'ils aient cru en la vertu ou en l'enchantement d'une hostie, qu'ils regardaient comme un simple morceau de pain [2], et qui ne tire sa valeur que d'un acte de foi chrétien? Nous l'avons dit au début de cette étude, l'idée de se servir d'une hostie ou du cœur d'un enfant crucifié pour faire un enchantement, ne pouvait venir qu'à des personnes élevées dans le christianisme, comme l'étaient les Franco de La Guardia, et nourries des superstitions chrétiennes de l'époque.

Les onze conjurés se réunissent fréquemment dans la caverne du crime [3] ou ailleurs. Est-il possible que personne ne s'en soit douté, que personne n'ait remarqué les allées et venues de tant de personnes, leurs allures suspectes, surtout dans ces petites localités comme La Guardia et Tembleque, où de pareils mystères devaient être bien difficiles à cacher? Personne non plus n'a vu percer, par une petite fente, la lumière qui aurait éclairé la scène du meurtre

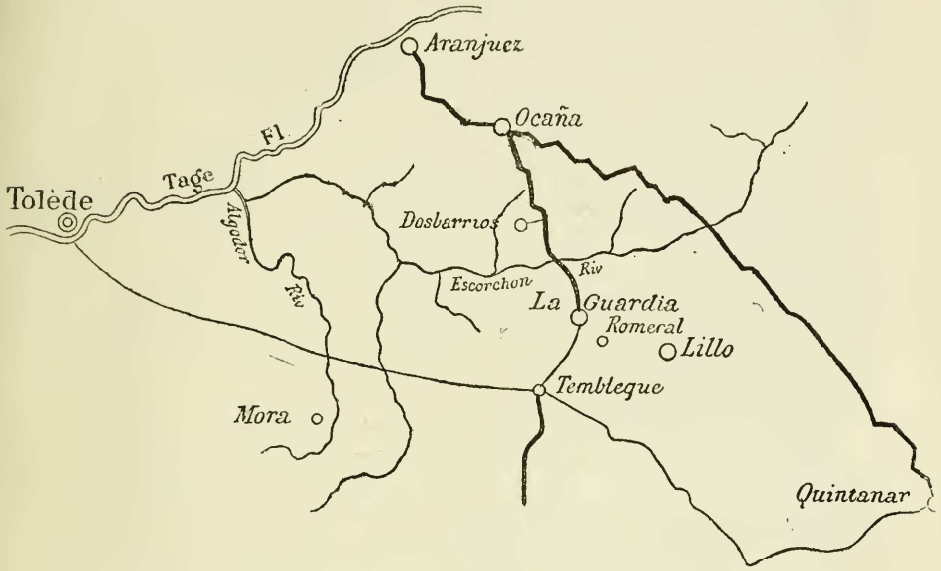
[1] Les accusés donnent là-dessus des indications très curieuses, qui peuvent très bien être de pure invention. Maître Yuça Tazarte aurait dit que, pour faire le sortilège, il lui fallait, outre les néo-chrétiens, un certain nombre de Juifs, au moins cinq, d'après le verset d'Amos IX, 6, ואגדתו על ארץ יסדה et c'est pour cela que cinq Juifs (quatre plus le médecin) auraient assisté au crime (p. 89). Cette allégation s'appuie, sous aucun doute, sur la mischna de *Abot*, III, 7. En outre, Tazarte aurait dit qu'il fallait la présence d'un certain nombre de chrétiens (p. 90), ou plus exactement, qu'il fallait au moins cinq Juifs et cinq chrétiens (p. 91).

[2] Voir p. 37.

[3] Voir p. 31, et tous les actes du procès.

dans cette caverne si mal bouchée. Tout cela est vraiment incroyable.

Le meurtre présumé ne peut avoir eu lieu, si l'on prend les témoignages au sérieux, qu'en cet endroit où l'Escorchon coupe la route allant de La Guardia à Ocaña (voir notre carte), mais l'enfant était caché, avant le meurtre, dans la *hos* de l'Algodor [1], c'est-



CARTE DES ENVIRONS DE LA GUARDIA.

D'après l'*Atlas geografico de la Peninsula Ibérica*, de Valverde et Alvarez, Madrid, 1880. Échelle au 750,000e. Les traits ondulés indiquent les cours d'eau ; les autres traits indiquent les routes.

à-dire, d'après M. Fidel-Fita, en cet endroit où l'Algodor coupe l'ancienne route de Tembleque à Mora. Mais de là à la scène du meurtre il y a assez loin et nous ne savons si on aurait eu le temps de faire le voyage, d'exécuter la longue scène du meurtre, l'ensevelissement, et de rentrer tranquillement avant le jour [2].

[1] Voir p. 82 et 88.

[2] D'après les mesures prises sur notre carte, qui est au 750,000e, on a les distances minimum suivantes : de La Guardia à l'Escorchon, 3 kilom. à 3 k. 1/2, surtout si l'on fait attention que la caverne dans laquelle on prétend que le crime a été commis se trouve au-delà de l'Escorchon, dans le mont des Oliviers (Moreno, p. 17-18) ; de La Guardia à Tembleque, 4 à 5 kilom. ; de Tembleque à l'Algodor, 13 kilom. Puisqu'on prétend que l'enfant était, avant le crime, caché près de l'Algodor, il aurait fallu parcourir le chemin suivant : de Tembleque à l'Algodor et retour, puis de Tembleque à La Guardia et de là à l'Escorchon, et enfin retour au

Le meurtre a lieu dans la semaine sainte, on fait couler le sang de l'enfant, on recueille ce sang. Ce sont des détails qui auraient un sens, si le meurtre avait pour but d'employer le sang de l'enfant pour la Pâque juive, qui tombe à peu près au même temps que la Pâque chrétienne [1] ; mais, dans notre histoire, ni la Pâque juive, ni le sang de l'enfant ne jouent aucun rôle. Evidemment, ces deux traits sont pris à la légende sur les enfants chrétiens tués par les Juifs. La légende opère ici sans discernement, elle laisse traîner, dans le récit du crime, des lambeaux d'autres récits qui n'ont rien à faire dans le nôtre. Cette distraction la trahit, c'est elle qui est la vraie coupable.

Le cœur de l'enfant tué dans la première réunion reparaît dans la seconde réunion, quinze jours ou plus après le meurtre. A-t-il pu se conserver jusque-là [2] ? Mais surtout comment a-t-il pu se conserver jusqu'à la troisième réunion, qui a eu lieu six mois ou un an plus tard [3], et pendant le long voyage de Benito Garcia, chargé de porter ce cœur à Zamora ? Cela est absolument impossible. C'est probablement pour échapper à cette objection, que la sentence de Benito Garcia intervertit et altère les faits de la façon que nous avons dit plus haut.

Benito Garcia, chargé de porter le cœur et l'hostie à Zamora, au rabbin Abenamias, est arrêté en route, à Astorga, on le fouille, et qu'est-ce qu'on trouve sur lui ? Une hostie, à ce qu'on assure, mais pas de cœur; pas de lettre non plus pour le rabbin Abenamias, et cependant on prétend plusieurs fois qu'il en avait une [4].

Son itinéraire est aussi une chose curieuse. Pour aller à Zamora, il commence par se rendre à Santiago, tout à fait au bout de l'Espagne, et en traversant des chaînes de montagnes d'un passage difficile ; puis il revient sur ses pas, se rend à Astorga, pour redescendre de là, passer par Zamora, et retourner ensuite à son point

moins à La Guardia, cela fait un chemin de huit heures au moins. En outre, l'accomplissement du crime a dû au moins durer deux heures : temps de boucher la caverne, de faire la croix et d'y lier l'enfant, de laisser écouler le sang, de prononcer la longue liste des imprécations rapportées par les pièces, et enfin d'ensevelir le corps de la victime. Le tout aurait demandé au moins dix heures. Si l'enfant avait été amené de Quintanar, comme l'indique le *Résumé des sept procès* (Moreno, p. 124), le temps nécessaire aurait été au moins aussi long, car de Quintanar à La Guardia il y a au moins 32 kilom.

[1] Il est, du reste, intéressant de remarquer que, dans les années 1487, 1488, 1489, la Pâque juive tombe respectivement les 8 avril, 29 mars et 17 mars, tandis que la Semaine sainte ne commence respectivement que les 10, 1er et 14 avril.

[2] Garcia Franco y met « un peu de sel » lors du meurtre (p. 43), cela suffit-il ?

[3] Preuve que ce cœur a dû figurer à cette troisième réunion, p. 67, 68 et 87, sans compter la sentence contre Yucé Franco, p. 105.

[4] *Ibid.*, et p. 41.

de départ par le chemin le plus court ! Nous croyons volontiers qu'il a été à Santiago, du moins il y avait quatre ou cinq ans auparavant [1] ; il est sûr qu'il était à Astorga, puisqu'il y a été arrêté ; nous voulons même croire qu'il portait, en effet, à ce moment, une hostie, c'est peut-être le seul point historique de toute cette affaire, mais nous nous refusons absolument à croire qu'il soit allé de La Guardia à Santiago pour se rendre à Zamora [2].

CARTE POUR LES VOYAGES DE BENITO GARCIA.

Voici enfin une dernière remarque, et qui a son importance. Dans les conversations que Benito Garcia et Jucé Franco ont ensemble dans la prison, à l'abri de toute surveillance, et où ils peuvent s'expliquer librement, Benito Garcia dit que la justice des inquisiteurs n'est pas justice et que tout ce procès a été uniquement intenté pour confisquer les biens des accusés en vertu de la sentence de mort qu'on prépare contre eux [3]. Benito Garcia

[1] P. 38.

[2] D'après les distances indiquées par un guide des chemins de fer espagnols, il y a, de Madrid à Zamora, 290 à 300 kilom. ; de Madrid à Santiago, 650 à 670 kilom. Benito Garcia, en allant de la Guardia à Zamora par Santiago, au lieu d'y aller directement, aurait donc fait près de 700 kilom. de trop.

[3] C'est là le sens des deux passages de p. 35 et p. 36 : « Todo esto non era justicia, é non lo fasian salvo por quemarlos é tomarles sus fasiendas. » — « Por las fasiendas los tenian presos, é non por otra cosa. »

aurait-il pu parler ainsi à Yucé Franco, s'ils avaient réellement commis le crime dont ils étaient accusés, s'ils avaient assisté tous deux au meurtre de l'enfant et aux autres conciliabules des accusés ? Evidemment ces deux hommes étaient innocents, et toute l'histoire n'est qu'une invention [1].

IX

Quelques-uns des accusés sont particulièrement dignes d'inspirer un vif sentiment de pitié et de sympathie. C'est d'abord ce vieillard de quatre-vingts ans, qu'on met à l'horrible torture de l'eau ; et ce pauvre Yucé Franco, qui n'a peut-être pas vingt ans, qui vit allègrement de son métier de cordonnier, simple et naïf comme un homme du peuple [2], et sur lequel l'inquisition compte surtout pour trahir ses prétendus complices. Bien touchants aussi sont ces quatre frères Alonso, qui ont la nostalgie du judaïsme et qui rusent avec l'inquisition pour accomplir en cachette quelque pratique de la religion juive [3]. Ils doivent se sentir bien heureux quand ils peuvent, une fois, s'abstenir de manger *terefa*, observer quelques rites de la Pâque, entendre le *schofar*, s'asseoir dans une *succa*, jeûner le *kippur*, manger avec des Juifs et entendre dire la bénédiction du *moçi* et la *berakha* finale, offrir un don ou de l'huile pour les lampes à la synagogue d'Ocaña [4]. Ils étaient obligés d'entrer dans les confréries et les chapitres, parce qu'ils se sentaient surveillés de près, et de prendre, de temps en temps des bulles à Rome [5]. Alonso pensait sérieusement à se circoncire ; leur grand crève-cœur était d'être mariés avec des femmes d'origine chrétienne, devant lesquelles ils étaient obligés de se contraindre sans cesse, et qui les empêchaient de faire cir-

[1] Nous n'excluons pas la possibilité de quelque sortilège innocent fait par les quatre frères Franco avec une hostie, peut-être même avec le cœur d'un mort qu'on aurait déterré (voir p. 31, n° 12).

[2] Voir sa touchante défense présentée par son avocat au début du procès, n° 2, p. 15 à 21.

[3] Ce que nous avons dit, *Revue*, XIII, 238, d'Alonso Franco, est faux. N'ayant, à cette époque, que deux pièces du procès, nous ne savions pas qu'Alonso était néo-chrétien et nous le prenions, à tort, pour un Juif sceptique.

[4] *Terefa*, p. 28. — Pâque, p. 29. — *Schofar*, *succa*, etc., p. 49. Il n'y avait, sans doute, pas de synagogue à La Guardia, ni, probablement, à Tembleque, où le nombre des Juifs était si petit que, pour faire les offices avec dix hommes adultes, il fallait faire venir David de Perejon, de La Guardia (p. 48).

[5] P. 45.

concire leurs enfants ; ils en étaient tourmentés à ce point, que Iohan Franco se consolait, par là, du malheur de n'avoir pas de fils [1]. Que dire d'un régime qui impose à des cœurs simples de pareilles tortures ?

Beaucoup d'autres néo-chrétiens ou peut-être même vieux chrétiens aspiraient à observer, par superstition ou autrement, des pratiques juives, surtout des femmes, à ce qu'il semble. Benito Garcia en nomme plusieurs : la veuve de feu Alonso, tailleur de La Guardia, laquelle ne mange pas dans les pots des chrétiens ; Catalina, la femme de Fernando al coxo, à Tembleque, qui vient manger la *tefina* du samedi, et boit du vin *cascher*. Yucé Franco nomme, à son tour, Diego de Ayllon, ses trois filles et son fils de Tembleque, qui gardent le sabbat et les fêtes juives, et la femme défunte de Iohan de Orihuela, demeurant à Tembleque, et Iohan Vermejo, de Tembleque, qui jeûnent le kippur ou mangent à la *succa* [2]. Ce Peña, alcade de La Guardia, sur l'amitié duquel compte Benito Garcia et qui l'aiderait, à l'occasion, à emmener les gens en Palestine, et ce Gabriel Sanchez, oncle d'Alonso et sacristain de La Guardia, ne doivent pas non plus être très orthodoxes [3].

Le plus intéressant des accusés est sans contredit Benito Garcia. Né dans le judaïsme, il s'est baptisé il y a trente-cinq ou quarante ans [4], mais depuis cinq ans, ses yeux se sont dessillés [5], le christianisme lui apparaît comme une grande farce (*burla*) ou une idolâtrie, il regrette amèrement de s'être fait chrétien. Cette nouvelle conversion est toute à son honneur : ce n'est point par des raisonnements de théologien, mais par le cœur, qu'il est revenu au judaïsme. Il a vu les fêtes atroces de l'inquisition, le spectacle abominable des auto-da-fé le remplit de pitié et d'indignation [6]. Son repentir d'être devenu chrétien est si vif et si profond, qu'il a pris le christianisme en haine : antéchrist est le juif qui se fait chrétien, pis que l'antéchrist sont les inquisiteurs, le grand antéchrist c'est l'inquisiteur général, Thomas de Torquemada. Depuis cinq ans, Benito vit en juif, autant que le lui permet la prudence : il ne va à l'église que juste ce qu'il faut, n'observe pas les fêtes

[1] Pages 29 et 45.
[2] Pages 47 et 86.
[3] Peña, p. 36 et 37. — Sanchez, p. 109.
[4] Les quarante ans, p. 35 ; — trente-cinq ans (30 + 5), p. 116 ; cf. p. 60.
[5] C'est à Santiago, où il a vu les diables (les inquisiteurs autour du bûcher ?), qu'il a eu cette révélation (p. 38).
[6] Voir p. 35 et 38. Remarquer que la date de sa nouvelle conversion au judaïsme coïncide avec l'introduction de l'inquisition dans le diocèse de Tolède, ou avec la date d'un auto-da-fé qu'il a vu à Santiago.

chrétiennes, mange de la viande le vendredi et autres jours maigres, se confesse pour la forme, ne communie pas, et quand il voit le *corpus Christi*, il crache ou fait des signes de mépris (*higos*). Au contraire, il observe les pratiques juives, se repose le samedi et travaille le dimanche, mange et boit *cascher*, jeûne les jeûnes juifs même dans la prison, se fait expliquer les prières et les fêtes et jeûnes juifs, donne de l'huile pour les lampes de la synagogue [1]. Il faut entendre comme il se tourmente d'avoir été maudit par son père quand il s'est baptisé, et comme il explique, par ses péchés, tout le mal qui lui arrive. Si on lui a donné des coups à Astorga, c'est qu'il a donné des coups à ses enfants pour les faire aller à l'église; à cause de l'argent qu'il a donné (au curé) pour les âmes du purgatoire, il a été dévoré par les insectes dans la prison d'Astorga ; parce qu'il a donné de l'argent pour un bénitier de l'église, il a subi la torture de l'eau à Astorga ; pour avoir dit, pendant cette torture, plus qu'il n'en savait, il a perdu son corps et son âme [2]. Son repentir et ses remords sont si cuisants, qu'il se porterait aux actions extrêmes ; sans Yucé Franco, qui l'en dissuade, il se ferait la circoncision dans la prison, au risque d'en mourir. La seule consolation qu'il a, c'est d'avoir détourné un jeune homme de se faire chrétien, en lui disant : Tu vois comme on les brûle les néo-chrétiens ; va donc, si le cœur t'en dit. Il n'a plus maintenant qu'une préoccupation, c'est que ses deux jeunes fils quittent cette loi « maudite » et deviennent juifs. S'il sort de prison, il ira en Judée et il déterminera beaucoup d'autres personnes à s'y rendre ; il espère, peut-être, de voir la *Sabbation*, ce fleuve qui se repose le samedi et dont l'image passe dans ses rêves. Yucé Franco pousse le repentir jusqu'à l'exaltation et on peut dire à la sainteté. Seul de tous les prisonniers, il se garde de charger les accusés [3], et si, pour sauver les autres accusés, il pouvait offrir sa vie, il serait heureux de la sacrifier [4].

[1] Tout cela et ce qui suit, pages 35 à 38, 60, 86, 116. Il jeûne, entre autres, le שני וחמשה שני du jeûne d'Esther, p. 37. Voyez, sur ce jeûne, *Masechet Soferim*, édit. Joel Müller, p. 235.

[2] P. 38, et (avoir menti pendant la torture), p. 35.

[3] Dans sa déposition du 24 sept. 1491, p. 55, n° 26, pas un nom propre n'est prononcé; dans celle du 14 nov., p. 95, n° 59, il ne parle que d'un de ses prétendus complices, Iohan Franco, et encore après que celui-ci s'est accusé et dans une de ces scènes de confrontation dont on ne sait que penser. — Nous voudrions faire remarquer, à cette occasion, qu'il y a une nuance dans l'attitude des accusés les uns vis-à-vis des autres. Yucé Franco, qui est juif, tout en nommant tous les accusés, attribue l'initiative du crime aux néo-chrétiens. Iohan Franco et Iohan de Ocaña, qui sont néo-chrétiens, ne le contredisent pas précisément, mais ils n'insistent pas sur ce détail, et de plus Iohan de Ocaña charge furieusement Yucé Franco.

[4] P. 35.

M. Fita a joint, aux pièces du procès, une relation écrite en 1544, par Damian de Vegas, médecin demeurant à La Guardia, et intitulée : *Memoria del Santo Niño de La Guardia.* Cette relation est bien curieuse, elle sait une foule de choses dont il n'est pas dit un mot dans les pièces du procès ou qui sont même en contradiction flagrante avec ces pièces. Les Franco de La Guardia sont, pour l'auteur, des Juifs qui avaient fui l'Espagne au moment où l'inquisition fut établie dans ce pays, et étaient allés demeurer en France. Là vit un chevalier pauvre et chargé d'enfants, ils lui offrent de l'argent s'il veut tuer un de ses fils et leur livrer le cœur de la victime, il refuse, mais sa femme, plus avisée, s'arrange pour avoir l'argent des Juifs et garder son enfant : sur son conseil, le chevalier tue un porc (*puerca*) et livre aux Juifs le cœur de l'animal à la place d'un cœur d'enfant. Une vieille femme diabolique leur vend une hostie, ils en font avec le cœur un mélange qu'ils jettent dans la rivière, et peu s'en faut que les chrétiens ne fussent tous empoisonnés, si le bon chevalier ne révélait le mystère. Lesdits Juifs, avec des chrétiens, passent ensuite en Espagne, s'établissent à La Guardia, où ils ne pensent qu'à recommencer, ils volent à une vieille femme aveugle de Tolède un enfant qu'elle a, qui est âgé de sept à huit ans et s'appelle Cristobal. Après l'avoir caché trois ou quatre mois, pour réfléchir sur la manière de le mettre à mort, ils le tuent le 20 mars 1492, après l'avoir maltraité et lui avoir donné 6,200 coups, mais par erreur, car ils voulaient lui en donner 5,200, autant que Jésus en avait reçu. Au moment où l'enfant expire, sa mère recouvre miraculeusement la vue. Cependant, les Juifs envoient le cœur de l'enfant, avec une hostie, à un savant rabbin d'Avila, pour qu'il fasse un sortilège contre les chrétiens. En route, le Juif qui les porte entre dans une auberge, il fait sa prière et un chrétien qui l'observe remarque avec stupéfaction qu'il lui sort de la bouche des flammes vertes, jaunes et de diverses couleurs. Cela le trahit, il est pris et ses complices aussi, et ils expient tous par la mort leur horrible forfait.

M. Fidel Fita s'indigne, et avec raison, de trouver tant d'inexactitudes dans le récit d'un homme qui a vécu si peu de temps après l'événement et qui pouvait encore consulter le frère vivant d'un des témoins du procès (p. 147). Nous serons plus indulgent envers le Señor de Vegas, ses inventions ont un bon côté, précisément parce que ce sont des inventions. Si nous n'avions pas maintenant les procès-verbaux de l'inquisition, son récit assurément ferait foi, beaucoup de personnes seraient fort disposées à y croire, mais il n'y a plus moyen. Le procès-verbal a tué la relation, mais la rela-

tion le lui rend bien. La légende a créé de toutes pièces les imaginations de la relation, elle a bien pu aussi créer celles des inquisiteurs.

On nous permettra, pour finir, de résumer cette étude :

1. Les dépositions des témoins, obtenues par la torture ou par menace de torture, sont pleines de contradictions, d'invraisemblances et de faits matériellement impossibles ;

2. Les juges n'ont fait aucune enquête ni aucune constatation pour découvrir la vérité, ils n'ont rempli aucun de leurs devoirs ;

3. Ils n'ont pu fixer la date du crime, ils n'ont découvert ni la disparition, ni le corps ou les restes d'aucun enfant chrétien.

La conclusion que nous avons annoncée est donc pleinement justifiée :

L'enfant de La Guardia n'a jamais existé.

Isidore Loeb.

LES REVENUS TIRÉS DES JUIFS DE FRANCE

DANS LE DOMAINE ROYAL

(XIIIe SIÈCLE)

On ne se croyait guère tenu au moyen âge de respecter la personne du Juif ; quant à ses biens, ils n'étaient pas à lui, mais à son seigneur ; parfois on l'en fit jouir paisiblement, on lui permettait de les faire fructifier et de les augmenter, pour qu'au jour où le seigneur, suivant l'énergique expression d'un historien moderne, presserait ses Juifs, il en sortît plus d'or. Saint Louis lui-même, admirable à tant d'égards, ne se fit aucun scrupule de confisquer les immeubles des Juifs, en 1252 probablement [1]. D'autres faisaient œuvre pie en distribuant à leurs sujets les biens de leurs Juifs à leur lit de mort. C'est après avoir accompli pour le salut de son âme cette spoliation inique que Philippe, comte de Boulogne, meurt en 1235, soutenu par cette foi étrange du moyen âge qui laissait en dehors de l'humanité et de toute loi morale ceux qui ne partageaient pas la croyance chrétienne. Nous n'avons pas à faire ici l'histoire des diverses confiscations dont les Juifs furent victimes durant le treizième siècle, ce serait sortir de notre sujet ; nous ne nous occuperons que des revenus que les rois tiraient régulièrement de leurs Juifs ; la liste en est assez longue. Ces revenus existaient antérieurement au XIIIe siècle, mais il semble qu'ils ne furent régularisés qu'à cette époque.

[1] Cf. *Ordonnances des rois de France* et *Historiens de la France*, tome XXIII, p. 402.

I.

Dès 1202, dans les comptes publiés par Brussel[1], les Juifs figurent pour une somme de 1,503 l., 7 sol., 7 den. Les revenus qui proviennent d'eux sont rangés par l'auteur de l'*Usage des fiefs* sous trois dénominations : Cens, Amendes, Sceaux. Les cens étaient répartis entre les Juifs par un certain nombre de leurs coreligionnaires[2]. Les amendes (expleta) étaient données pour des motifs que les comptes laissent ignorer. Quant aux sceaux, ils étaient apposés sur les transactions entre Juifs et chrétiens, et leur apposition donnait lieu à la perception d'un droit au profit du trésor. Parfois on changeait le sceau durant le cours d'un règne[3], pour procurer au roi le bénéfice d'un nouveau droit de

[1] Comptes de 1202, dans Brussel, pièces justificatives, t. II (les chiffres entre parenthèses indiquent les pages du livre de Brussel) :
Moretum et Samesium : de Judeo de Lingonis 20 l. pruvinensium (142).
Recepta : Petri de Gonessia, de expletis judeorum.
Aurelianensium, 10 libræ, et de uno Judeo 4 libræ (150).
Recepta : Terrici de Corbolio, de Joceo Judeo 50 libræ (151).
Recepta : Alelmi, pro vino Judeorum 9 libræ.
Expensa : pro vino Judeorum 9 libræ.
Recepta præpositi Silvanectensis : de litteris Judæorum quas Johannes Charcelaron eis tradidit 100 lib. et 60s (153).
Recepta : Villelmi Pulli pro Judæis 12 libræ (154).
Recepta : Roberti de Mellento, pro cambio marcharum Judæorum 100 lib. (155).
Recepta : Johannis Charcelaron, de Judæis Silvanectensibus 174 libræ (157).
Recepta prepositi Pontisaræ : de sigillo Judeorum 41 (176).
Recepta Gaufrudi de Pontisara : de sigillo Judeorum, 6 libræ et 13 sol. et 4 den. (178).
Recepta Regnauldi de Cornillo : de Judæis Campanie 476 l. (184).
Frater Garinus in compotis transactis 50 lib. pro Copino Judeo et debet 115 lib. 3 sol. minus.
Mortua manus Guidonis de Bestisiaco : de sigillo Judeorum Bestisiaci 27 sol. et 3 den. (197).
Recepta Hemerici Chotard : de sigillo Judeorum Pissiaci de dimidio anno usque ad S. Johannem 25 lib. (199).
Recepta Roberti de Mellento : de Guidone de Domna petra et pro Judeis Campanie 61 lib. 9 sol. De Johanne Chargelaron pro Judeis Silvanectensibus 44 libræ (201).
De Judeis Parisius 100 libræ (202).
Mehus Judeus Montislherici 40 libræ (202).
Recepta Willelmi Pulli clerici : de sigillo Judeorum Meduntæ 4 libræ pro sex septimanis (203).

[2] Isti sunt Judei qui fecerunt assisiam super alios Judeos : Helias de Sezene qui manet apud scalas ; Jacob presbiter qui manet apud Gounesse ; Morellus de Yenvilla ; Vivant Gabois ; Vivant de Melugduno (Date antérieure à 1212, JJ 7-8, f° 97 *a*).

[3] Redditus prepositure Corbolii : Sigillum Judeorum LX libri.
Melodunensis census : Sigillum Judeorum (JJ 7-8, f° 86 *a*).
Talenta Judeorum valuerunt in hoc anno c solidi (Registre A, f° 86 *a*).

scel; c'est ce que fit Philippe-Auguste par son édit de 1206.

Ces produits des Juifs se retrouvent pendant tout le règne de Philippe-Auguste. On voit également dans les comptes de cette époque diverses redevances pour le vin des Juifs; ce droit était sans doute payé par eux pour pouvoir faire fouler le raisin par des hommes choisis[1] et avoir ce vin préparé selon leur rite, ce qui excitait l'indignation d'Innocent III.

Avec les accroissements du domaine royal, sous le règne de Philippe-Auguste, le nombre des Juifs a considérablement augmenté; en même temps le revenu que pouvait tirer d'eux le trésor royal s'est grandement accru : en 1217, Brussel inscrit, parmi les revenus de l'année au terme de la Toussaint [2], 2,316 liv., 27 s.; à celui de la Chandeleur, 3,472 liv., 54 s., à celui de l Ascension, 67 livres, produit des redevances des Juifs du domaine. Mais l'extension du domaine royal, le nombre toujours plus considérable des Juifs soumis à l'autorité de Philippe-Auguste, ne suffiraient pas à expliquer la différence considérable que présentent les produits des taxes imposées aux Juifs, en moins de quinze ans, si on ne l'attribuait aussi au calme relatif dont ils jouirent sur les terres du roi depuis 1198 jusqu'à la fin du règne et qui leur permit d'accroître leurs richesses.

Nous ne possédons, du temps de Louis VIII, qu'un seul document sur notre question : le roi, par son ordonnance du 8 novembre 1223, qui supprimait le sceau des Juifs, avait fait disparaître un des impôts qui pesaient sur eux et que l'on ne verra plus désormais figurer dans les comptes. Toutefois les Juifs rapportent encore sous ce règne, à une date qui nous est inconnue, la somme de 8,680 livres 13 sous [3].

Saint Louis, animé contre les Juifs par le zèle religieux surtout, ne devait pas retirer d'eux grand profit; sous son règne, les sommes consacrées à la conversion des Juifs au christianisme, dépassèrent sans doute les sommes que le trésor tira d'eux; toutefois, il ne semble pas que, même à cette époque, ils aient été exempts de toute redevance. Lorsque, en 1233 [4], saint Louis

[1] Recepta Alelmi : pro vino Judeorum, 9 libræ (comptes de 1202).

[2] 1217. *Toussaint.* Châtelain de Chinon, 500 l. par., pour taille des Juifs. — Châtelain de Rouen, 595 liv. par. 16 s. — Gaillon, 880 l. p. 27 s. — Bailli de Verneuil, 241 l. p. 11 s. — *Chandeleur*, 441 l. 16 s. — Caen, 462 l. p. — Cottentin, 428 l. — Arques, 540 l. 7 s. — Chinon, 500 l. — Verneuil, 300 l. 11 s. — Gaillon, 894 l. 16 s. — *Ascension.* Bailli d'Orléans : pro Judeis et Boscis, 77 lib. (Brussel 581.)

[3] Biblioth. nation., ms. latin. 9017, f° 2 : summa Judeorum, 8680 l. 13 s.

[4] Archives nationales, J. 1028; pièces justificatives n° 1.

réduisit d'un tiers les créances des Juifs, le trésor royal dut percevoir une partie de cette réduction. Parmi les Juifs victimes de cette mesure figure un nommé Vivant de Meaux, qui est probablement le célèbre rabbi Yehiel qui soutint quelques années plus tard, à la cour du roi, une controverse remarquable contre Nicolas Donin. En l'année 1234[1], les Juifs figurent pour la somme de 250 livres[2]. Les comptes de la fin du règne ne mentionnent plus aucune redevance des Juifs.

Le court règne de Philippe-le-Hardi, si funeste aux Juifs, fut très onéreux pour eux, ils durent, en 1282, payer une taille de 60,000 livres.

C'est surtout avec Philippe-le-Bel que l'art de pressurer les Juifs allait se développer. Dès 1285[3], Philippe réclama des Juifs de Champagne, comme don de joyeux avènement, 25,000 livres ; en 1288[4], une nouvelle taille leur fut imposée, et nous possédons le relevé de quelques-unes des sommes perçues pour la Champagne[5]. En 1291[6], nouvelle taille ; en 1293[7], la taille est encore une fois perçue ; on la trouve encore une fois mentionnée en 1296[8] ; en 1298, elle est augmentée d'une subvention du quatorzième[9]. En 1299, on la perçoit, ainsi qu'en 1300 et en 1301.

Le trésor royal tire des rouelles des Juifs une seconde ressource. La rouelle est d'origine ecclésiastique, mais il est permis de croire que la vente des rouelles a été, dès Philippe-Auguste, un revenu pour le trésor royal, bien que la première mention de ces insignes dans une ordonnance royale ne remonte qu'au temps de saint Louis[10].

Ce ne fut qu'en 1269 que ce roi rendit le port de la rouelle obli-

[1] Compotus Ballivorum Francie (1234). Adam Panetarus : *Recepta*. De Judeis Turonensibus per templum, VI^{xx} l. (Bouquet, XXII, 577). — De Judeis Castri Erandi et Montis Conteri XXX l. (Bouquet, XXII, 577). — Hardognus de Malliaco de computo (Bouquet, XXII, 578). — Recepta de Judæis, 11 l. (Bouquet, XXII, 578).

[2] Vicecomitatus Rothomagensis, 1230. De domina Castelli pro Judeis, LVIII l. XV s. — De domina Castelli pro debito Judeorum, L lib. (Bouquet, XXI, 256.)

[3] Bouquet, XXIII, 757.

[4] Ordonnance de 1288, publiée dans Saige, *Juifs du Languedoc*, p. 220.

[5] Pièces justificatives n° 2.

[6] Doat, XXXVII, 217 et suivants; Saige, p. 225.

[7] 1293, dimanche 15 mars, Paris. Lettre de protection en faveur de Manessier de Thoriaco, juif chargé de lever la taille sur les Juifs du roi. C'est le n° 86 indiqué *Rev. des Études juives*, t. II, p. 24.

[8] Comptes de 1296, *passim*, et pièces justificatives n° 3.

[9] 1298, Comptes, n° 90.

[10] Hoc est extra præposituram Meledunensem de riparia : De Rubella, VI modios et III sextaria avenæ et VI^{xx} galline (Registre JJ 7-8, f° 92 *a*). — Meledunum : Rubellæ, IV libræ et XV solidi (le mot rubella, qui ne se trouve pas dans Ducange, est expliqué par Dieffenbach avec le sens de rouelle).

gatoire[1], prescription qui fut confirmée par son fils Philippe II en 1283[2]. Mais il est probable que Philippe-le-Bel eut le premier l'idée de faire du port de la rouelle une source nouvelle de revenus pour le trésor royal. Son ordonnance de 1288 établit ou plutôt confirme le droit sur les rouelles et ordonne que les Juifs le payeraient, augmenté d'une amende pour ceux qui se dispenseraient d'en porter[3]. Les rouelles des Juifs sont parfois affermées[4]. Ainsi donc le trésor royal perçoit d'abord une redevance du Juif qui est forcé d'acheter la rouelle au fermier royal ou au prévôt, et, outre cela, une amende du Juif qui contrevient aux dispositions relatives au port et à la dimension de ce signe[5].

La rouelle figure dans les comptes de 1285 pour 131 l. 32 s.[6]; elle est mentionnée en 1295[7], et elle forme un des revenus les plus importants dans les comptes de 1296, 1299, 1300 et 1301[8].

A ces branches de revenus tirés de l'exploitation des Juifs, il faut ajouter les confiscations[9], puis les amendes infligées pour les délits commis dans les foires, les faux, les violences[10] envers les agents de l'autorité royale[11] (Expleta ou Emenda), les paiements faits au roi de sommes dues aux Juifs et entachées d'usure. Enfin, le roi se fait payer un fouage en Poitou pour une expulsion de Juifs qui dut avoir lieu en 1298[12].

[1] *Ordonnances*, I, 294.

[2] Saige, p. 225.

[3] Saige, p. 220; ordonnance du 18 mars 1288.

[4] De Roellis Judeorum Parisius pro termino Omnium Sanctorum, 97 l. per Danyelem Britonem qui eas emit. (Comptes de 1298, n° 13.)

[5] Et Judeos nobis subditos compellatis ad deferendum roellas juxta ordinationem a curia nostra super his edictam et pro ipsis non portatis, debitas levetis emendas et illud in quo nobis teuentur annuatim pro roellis predictis juxta ordinationem prefatam. (Ordonnance de 1288, 18 mars, dans Doat, XXXVII, f° 195, publiée par Saige.)

[6] Brussel, I, 600; Bouquet, XXIII, 767.

[7] Orléans, 1295 : de computo Ballivorum Francie, Petrus Saigne, Ballivus Aurelianensis, de roellis Judeorum ballivie aurelianensis, XXX sol. (Bouquet, XXII, 763.)

[8] Comptes de 1296, n° 96; — Comptes de 1298-99, n°s 13, 14, 15, 31, 40, 42; — Comptes de 1299-1300, n°s 2, 7, 9, 20, 21, 28, 30, 34, 36, 43; — Comptes de 1301, n°s 12, 18, 21, 25, 33.

[9] De judeis Drocensibus pro octo scutellis argenti recuperatis a Salomone judeo suspenso, quæ pondaverunt 26 marcas et dimidiam 64 l. 8 s. 6 den. Debetur 26 s. 6 d., solvit Marcellus. (Bouquet. XXXIII, p. 662.)

[10] 1285. Toussaint. Expleta Baillivie Bituricensis. De Haquino de Duno judeo, pro toto VI libræ. (Bouquet, XXIII, 662.) — 1285. Toussaint. *Tours*. De Leone judeo, pro quadam emenda. (Bouquet, XXIII, 663.) — 1285. *Vermendois*. De emenda Jacobi Courtoisie judei, taxata per magistros computorum pro toto : libræ. (Brussel, I, p. 473-474, et comptes de 1296, p. 98, 99; 1300 et 1301, *passim*, principalement 1298, n°s 16, 17, 18, 19.)

[11] Comptes de 1296, n° 120, et 1298-9, n° 3.

[12] Comptes de 1296, n° 120; — 1299. Compotus Jacquelini Trousselli, Baillivi Turonensis, de termino Omnium Sanctorum anno domini 1299, Focagia pro expul-

II

La perception de ces différents impôts exigeait une administration spéciale, qu'on se préoccupa sans doute de former dès le commencement du XIIIe siècle ; les documents sont malheureusement fort peu explicites à cet égard. On dut choisir, dès cette époque, des Juifs notables qui furent chargés de la levée des impôts chez leurs coreligionnaires ; le cartulaire de Philippe-Auguste nous a conservé les noms de ceux qui levèrent une taille sur la communauté de Paris sous ce règne. Cette habitude se conserva sous les successeurs de Philippe-Auguste. Toutefois, ce n'est qu'en 1288 que Philippe-le-Bel organisa, par une ordonnance, l'administration financière des Juifs. Deux personnages, Jean Point-l'Ane, clerc du roi, et Geoffroy Gornici, bourgeois, chargés de réclamer, des Juifs, la taille des sept dernières années, furent préposés à leurs affaires ; sous eux se trouvaient, dans chaque bailliage, deux Juifs notables, dont la fonction consistait à désigner pour chaque Juif deux autres Juifs comme caution de résidence. C'étaient eux, sans doute, qui faisaient la perception de l'impôt dans leurs circonscriptions administratives. Et, en effet, bien que la circulaire royale soit muette sur ce point, les comptes que nous possédons nous permettent de voir en exercice toute cette administration vers le milieu du règne de Philippe-le-Bel, de 1296 à 1301.

A cette époque, les deux fonctionnaires dont nous parle l'acte de 1288 ont disparu, et celui qui leur a succédé est un clerc du roi, Danyel le Breton. Il a dans ses attributions surtout les Juifs de Paris et ceux de sa prévôté, ceux du douaire de la feue reine Marguerite[1], c'est-à-dire du Vexin et d'une partie de la Normandie, et ceux que le roi avait achetés à son frère Charles de Valois en 1299, en un mot tous ceux qui habitent le domaine patrimonial des Capétiens. En outre, en l'année 1297, Danyel le Breton afferme les rouelles des Juifs de Paris. Pour remplir ces fonctions, il reçoit un traitement de 91 livres 5 sous tournois par année commençant à la Toussaint. Il a sous ses ordres des

sione Judeorum : de denariis recuperatis de residuo focagii de Castello Loduno pro parte ad hunc terminum, XV libræ. (B.-N., mss. français, n° 10365, f° 38.)

[1] La reine Marguerite, veuve de saint Louis, tenait pour lors en douaire : Pontoise, Meullant, Poissi, Vernon, Estampes, La Ferté-Alais, Dourdan et Corbeil, comme cela est marqué dans le compte des prévôtés de France, 1277. (Brussel, t. I, p. 465.)

employés temporaires, parmi lesquels figure un Galeran le Breton, clerc également, qui devait être son parent [1]. Un sergent au Châtelet, Robert Hobe, qui, en 1298, était fermier des rouelles des Juifs de Champagne, remplissait les mêmes fonctions que Daniel, mais seulement pour les Juifs de Champagne.

Du côté de ces derniers, apparaît un fonctionnaire nouveau : c'est le Procureur général des Juifs. Il est malaisé de dire en quoi consistait son emploi et à quel moment il fut créé. Les comptes de 1296 nous font connaître Kalot de Rouen [2] et nous le montrent déjà comme un intermédiaire financier entre la royauté et ses coreligionnaires, mais à cette époque il ne porte pas le titre de procureur. C'est dans un acte du 8 février 1297 qu'on le lui décerne pour la première fois ; Kalot figure dans cette charte comme arbitre chargé par Philippe-le-Bel de prononcer sur la propriété de quarante-trois Juifs que lui et son frère Charles de Valois se disputaient ; Kalot, d'accord avec Joucet de Pontoise, Juif du comte de Valois, en accorda douze au roi et le reste à son frère. Mais ses attributions paraissent avoir été surtout financières. Il se trouve même intermédiaire, on ne sait trop à quel titre, entre le roi et la monnaie de Paris, au 1er septembre 1298. C'est ce même jour qu'il contracta pour la communauté des Juifs de France, qu'avaient sans doute épuisés les exactions des années précédentes, un emprunt de 500 livres tournois au trésor royal ; la somme fut rendue en deux fois, 400 livres le 6 novembre, et 50 livres le 10 décembre de la même année ; les comptes ne nous apprennent rien sur le remboursement du reste de la somme. L'année suivante (1299), Kalot recevait, le 14 juillet, une somme de 400 livres, montant de ses déboursés dans une affaire relative à un emprunt sur lequel les documents ne nous renseignent pas ; le 30 juillet de la même année, il touchait, sans que nous puissions dire au juste si c'est comme traitement ou comme remboursement, 600 livres pour faire les affaires des Juifs [3]. Il avait encore dans ses attributions l'encaissement de certaines taxes, probablement de celles des Juifs de Normandie. Lorsqu'il mourut, le samedi après la Pâque 1300, (16 avril 1300), un inventaire, aujourd'hui disparu, fut fait de ses biens [4]. Il restait dans sa caisse 4,000 livres, montant des tailles

[1] Compte de 1299-1300, n° 60 *ter*.

[2] De predicta finacione per Julianam dictam Amidiu pro Kaloto judeo et per Guillelmum Peremium pro eodem et per Vietum d'Aupegart pro eodem Kaloto. (Comptes de 1296, n° 105.)

[3] Comptes de 1298-99, n°s 21, 24, 44, 44 *bis* ; 1299-1300, n°s 55 et 57.

[4] Rothomagum (1296-1300). Inventarium bonorum Caloti judei de Rothomago qui

qu'il avait perçues : sa veuve les paya en plusieurs termes, par l'intermédiaire d'un certain Hermand de Soissons, qui demeurait à Rouen [1]. Kalot eut sans doute sous ses ordres des Juifs comme employés, c'est ce que semble du moins indiquer un texte de 1296 [2]. Un autre Juif eut également un rôle financier assez important dans cette administration, c'est Joucet de Pontoise, juif du comte de Valois, celui qui figure avec Kalot comme arbitre dans un acte de 1297 [3]. Parmi les Juifs qui reçoivent du trésor des subventions, comme chargés des affaires des Juifs de France, figurent, en 1298 et en 1299 [4], Mosset des Fourneaux et Savouret de Saint-Denis, et, en 1299 et 1300 [5], Abraham de Falaise et ses associés. Enfin, conformément à l'ordonnance de 1288, dans chaque bailliage, on trouve un ou deux juifs qui versent entre les mains des fonctionnaires royaux le produit des tailles de la baillie. On peut dresser pour un certain nombre de bailliages la liste de ces intermédiaires ; ils durent disparaître d'ailleurs vers 1301, car ils ne figurent pas dans les comptes du trésor pour cette année. Voici cette liste :

Amiens. Joucet de Pontoise. (Comptes de 1296, nos 98 et 102.)
Jacob de Flessicourt. (Comptes 1298-9, no 49.)
Auvergne. Perrequin de Saint-Denis. (Comptes 1298-9, no 36.)
Bourges. Perrequin de Milli. (Comptes 1298-9, nos 8 et 14.)
Caux. Salomon de Blangi. (Comptes 1296, no 99.)
Chaumont. Fantinus de Bar. (Comptes 1299-1300, nos 22 et 45.)
Champagne. Joucet de Pontoise. (Comptes de 1296, nos 98 et 102.)
Vivant de Troyes. (Comptes 1298-99, nos 1 et 9.)
Gisors. Michel le Juif de Verneuil. (Comptes 1299-1300, no 3.)
Senlis. Joucet de Pontoise.
Troyes. Hagin de Provins.
Vivant de Godemar. (Comptes 1298-9, no 24.)
Vermandois. Viète d'Aupegart. (Comptes 1299-1300, nos 12 et 13.)
Vitry. Nicholas Amourete. (Comptes 1296, nos 97 et 105.)
Vivant Godemar. (Comptes 1298-99, nos 33 et 35.)

Juifs achetés à Charles, fils du Roi :

Haquin du Tour. (Comptes 1299-1300, nos 23, 44 et 46.)
Dayot de Seez. (Comptes 1299-1300, nos 22 et 45.)

obiit sabbato post Pascha 1300 factum per R. Barbon et Radulphum de Soyaco. (B. N., ms. latin, no 9069, fo 827.)

[1] Comptes de 1301, nos 3 et 23.
[2] Comptes de 1296, no 105.
[3] Comptes de 1296, nos 98 à 102.
[4] Comptes de 1298-9, nos 47 et 48.
[5] Comptes de 1299-1300, no 51.

Les revenus provenant des Juifs étaient versés sous saint Louis au Temple[1]. Quand Philippe-le-Bel eut créé ce Trésor du Louvre dont les attributions nous sont encore mal connues[2], c'est là que se firent les versements des Juifs : c'est ce que nous indiquent tous les comptes publiés plus loin. Ces revenus ne laissaient pas que d'être assez importants, et les dépenses administratives faites pour les Juifs n'en absorbaient qu'une faible partie; ces dépenses consistaient dans les traitements des fonctionnaires et les indemnités dont nous avons déjà parlé, les prêts faits aux Juifs par le Trésor, et enfin dans quelques pensions assignées sur les taxes payées par les Juifs. Nous ne comprenons pas, bien entendu, dans les dépenses, l'argent que le roi consacrait à l'achat des Juifs de son frère ou de ses vassaux et que nous avons dû faire figurer dans nos documents pour n'y pas laisser de lacunes. Si on fait la balance des recettes tirées des Juifs et des dépenses qu'ils occasionnent, on trouve les chiffres formant le tableau suivant :

	RECETTES.	DÉPENSES.	PRODUIT NET.
Toussaint 1296.....	9766l 15s 6d	0l 0s 0d	9766l 15s 6d
Du 21 juin 1298 au 18 avril 1299.....	7344 19 7	1292 5 3	6052 14 4
En 1300, du 3 mai 1299 au 12 mars 1300.....	20094 14 6	1772 2 10	18322 4 6
En 1301, du 4 mai au 3 novembre 1300....	10273 0 2	106 0 0	10270 0 0

Les Juifs étaient donc pour le roi de France une source sérieuse de revenus, et quand, en 1306, on les eut chassés, la vente de leurs biens fut loin de représenter un capital équivalent à celui que le roi perdait. Philippe-le-Bel avait fait, en les expulsant, une mauvaise action et, ce qui dut lui être plus sensible, une mauvaise affaire.

L. Lazard.

Nous nous sommes volontairement abstenu de donner, dans le cours de ce travail, l'équivalence des monnaies du moyen âge

[1] Computus Ballivorum Francie, 1234. Adam Panetarus : Recepta de Judeis Turonensibus per Templum, VIXX lib.

[2] Voir Boutaric, *La France sous Philippe-le-Bel*, p. 228 à 235, et J. Havet, *Bibl. de l'École des Chartes*, 1884, p. 237.

aux nôtres. Toutefois, voici quelques indications qui permettront de trouver la valeur absolue de certaines des monnaies mentionnées plus haut; quant à la valeur relative, comme rien ne permet de la préciser, nous nous gardons d'en parler.

PHILIPPE-AUGUSTE.

Monnaie angevine[1].

	Denier.	Sou.	Livre.
1180.....	fr. 0,00985	fr. 1,182	fr. 23,064
1184.....	fr. 0,0849	» 1,0198	» 20,396
1190.....	fr. 0,0944	» 1,1328	» 22,656
1195-1201.....	fr. 0,0849	» 1,0198	» 20,390

SAINT LOUIS[2].

	Denier tournois.	Sol tournois.	Livre tournois.
1258.....	fr. 0,0844	fr. 1,01	fr. 20,26

PHILIPPE LE HARDI.

1278 décembre	» 0,0837	» 1	» 20,10

PHILIPPE LE BEL.

1295, avril.....	» 0,0691	» 0,83	» 16,72
1296, mai.....	» 0,0622	» 0,74	» 14,94
— décembre	» 0,0597	» 0,71-70	» 14,34
1297, juillet.....	» 0,0574	» 0,68	» 13,77
1298, mai.....	» 0,0523	» 0,62	» 12,55
1299, juin.....	» 0,0494	» 0,59	» 11,91
1302, avril.....	» 0,0441	» 0,53	» 10,65
— avril.....	» 0,03385	» 0,50	» 10,19

PIÈCES JUSTIFICATIVES

N° I.

(Arch. nat., J. 1028, n° 2).

Fragment de compte 1233 ou 1234.

Cet acte, que j'ai mentionné plus haut comme un relevé d'impôts payés par les Juifs, est, au contraire, le compte des sommes ver-

[1] Usitée surtout en Normandie et assimilée par M. Delisle à la monnaie Tournois. (Delisle, *Les revenus publics en Normandie, Bibl. de l'École des Chartes*, 1848, p. 195 et 196.)

[2] Natalis de Wailly, *Mémoire sur les variations de la livre tournois depuis saint Louis*, Paris, 1857, p. 222.

sées à un certain nombre de Juifs du Roi, entre les mains des agents royaux, avec déduction d'un tiers de la dette [1]. L'acte énumère les noms des débiteurs chrétiens et les sommes dues par eux. J'ai cru inutile de publier toutes ces mentions et n'ai donné que les noms des Juifs qui sont en tête des chapitres et quelques notes accessoires.

Familia Chiere de Longavilla [2].
Bele née Lagainiere.
Samuello de Chasteaufort [3].
Hagino de Pissiaco [4].
Vivant Clarte le Bègue Coheing.
Vivant de Meaux.
Samuel de Condé de Chiele [5].
Petrus Joceti de Scala XIII solidi et XIV denarios. Judeus vult quod Joce matron[a] habeat istos denarios quod sui sunt.
Benaart de Castroforte.
Coram me Huberto quitavit Sansimus gener Manesserii contra Thomam Susaine de Capella de omnibus et confessus est Judeus quod nihil debet eidem idem Thomas.
Joceti Guitæ.
Leoni Anglico de Palatiolo [6].
Samuello de Castroforte.
Leoni Anglico de Palessueil [6].
Per totum Samuelus et Haginus in tribus locis habent LXVII s.
Leoni Copino et benedicto soceto.
In inventis additi magistro Sansonno, XLVII l.
Summa totius, VI^{c} et XXVII l. et 2 s.
Hæc solvit Hubertus prius in octabis Omnium Sanctorum anno domini millesimo cc^{o}xxx(i), VII^{xx} et X lib. Item eodem anno in octabis purificationis beate Marie II^{c} li. Item in octabis Omnium Sanctorum anno domino millesimo ducentesimo xxxiii^{o}, C lib. per Hubertum. Restat, item per Hubertum in octabis beati Andre, 4 l. summæ VI^{c} libros.

N° II.

(Fonds Clairambault, n° 487).

Compotus Terræ Campaniæ a dominica ante Magdalenam 88 usque ad octabas Nativitatis domini anno predicto (18 juillet 1288 à 1er janvier 1289.)

[1] *Ordonn.*, I, p. 57.
[2] Longueville, Seine-et-Marne, arr. de Provins, commune de Lourp.
[3] Châteaufort, Seine-et-Oise, arr. de Versailles, comm. de Jouy-en-Josas.
[4] Poissy, Seine-et-Oise, arr. de Versailles.
[5] Triel, arr. de Versailles ?
[6] Palaiseau, arr. de Versailles, Seine-et-Oise.

Coulomniers. — De la cense des Juis de ladite Baillie à la Touzsainz, 88, LXX. libræ (f° 388).

Esparnai. It. d'Amandes. De Menessier le Juif, X, lib. (f° 403).

Tailles, Rentes et Forfait. La Baillie de Vitry. De la cense des Juis de ladite Baillie à la Touzseins 88, XL lib. (f° 406).

Communs despens. Et pour Amelin qui fu prevoz pierre de Barbonne, à Paris, au pallemant de la Penthecouste, pour anfourmer la cour quomant li sires de Creci avait usé des Juis de Chastillon es quex il metoit debat, VII lib. — A Jehan Rebez prevost d'Espernai... et pour faire unes fourches pour pandre 1 Juif, V solz (f° 411, 1r° col.)

Baillie de Chaumont. Despens. De la censse des Juis de la dite Baillie à la Touzsainz 88, senz les Juiz de Soullennes, XLVIII l. XX sols (f° 416).

N° III.

(Biblioth. nat., ms. lat. n° 9017, f° 57).

Relevé d'un compte des Juifs du Poitou et du Périgord, vers 1296.

	l.	s.	d.
Brecoere[1].			
Dant Joce grosse Teste.	x	5	»
Ester sa fille.....	»	72	»
Dant Ysaac.....		20	»
Cressant son gendre..	»	29	»
Thoarz[2].			
Dant Vivant Cohein ..	»	28	»
Judas de Ranton	»	40	»
Ysaac fiuz mestre Joce.	»	35	»
Helyot son frere a finé.			
Orval.			
Samuel..... xii	14		»
Mortagne[3].			
Dame Sare, Ysaac et Mosse ses anfanz....	»	60	»
Tyfauges[4].			
Dant Mosse Kelot.			
Piperaut.			
Sa veuve xii	»		»

Ballivia Petragoricensis ad Turonem.

Marton[5].			
Salemon de Marton lxxvii	»		»
Diex le gart son fiz... vii	15		»
Cressant son gendre.. iv	15		»
Bonne sa fille.....	»	12	»
Mont-Morel[6].			
Rika la veuve.....	»	44	»
Bona Chose.....	»	21	»
Aubeterre[7].			
Aaron le fiuz mestre Joce le Cohen..... vii	15		»
Sanson..... viii	»	12	
Reyne la veuve.....	»	65	»
Aaron le Grant.....	»	43	»

[1] Bressuire, dép. des Deux-Sèvres.
[2] Thouars, dép. des Deux-Sèvres, arr. de Bressuire.
[3] Mortagne-sur-Sèvres, dép. de la Vendée, arr. de La Roche-sur-Yon.
[4] Tyfauges, même arr.
[5] Charente, arr. d'Angoulême.
[6] Montmoreau, arr. de Barbezieux.
[7] Aubeterre, arr. de Barbezieux.

Chalais [1].			
Dant Moyian?.....	IV	5	»
Cressant Cahen.....	»	77	»
Donnaut son frère....	»	12	»
Ysac la borde?.....	»	12	»
Perat [2].			
Bonne chose Cohen...	»	34	»
Aaron le fiuz a mestre.	»	26	»
Sennecourt.			
Dant Samuel.....	»	39	»
Semuel et Helyes.....	»	30	»
La Tour Blanche [3].			
Dant Leon de Roufec..	»	30	»
Croeignac [4].			
Joce le fiuz Mosse Estruguet.....	»	19	»
Donnin.....	»	15	»
Bueigne.			
Cressant.....	II	11	»

N° IV.

JOURNAL DU TRÉSOR DU LOUVRE.

(Biblioth. nation., ms. lat. n° 9783).

Extraits relatifs aux Juifs [5] : 21 juin 1298 à 18 avril 1299; 5 mai 1299 à 16 mars 1301; 4 mai 1301 à 30 décembre 1301 [6].

RECEPTA.

1298.

[F° 75*a*, col 1]. *Sabbato 21ª die Junii.*

	livr.	s.	den.
1. De tallia Judeorum Campanie per Robertum Hobe servientem Castelleti et Vivandum de Trecis Judeum..... libras Turonenses	960	»	»
2. De Fantino judeo de Campania pro tallia sua.....	24	10	»
3. De Haquino de Fera de ballivia Viromandensi pro eodem.....	20	»	»
4. De Samuele de Roya judeo et ejus genero quondam de dotalicio regine Margarite defuncte per Guillelmum de Espovilla de ballivia Gisorcii pro eodem.....	140	»	»
5. De Thyerma de Corbolio judea de eodem dotalicio pro eodem per Danyelem Britonem.....	44	5	»
6. De Amando d'Avalon judeo pro eodem.....	4	»	»

[1] Arr. de Barbezieux.
[2] Le Perat, dans la Charente.
[3] La Tour-Blanche, dans la Dordogne, arr. de Riberac.
[4] Crognac, commune de Saint-Astier, Dordogne, arr. de Périgueux.
[5] Les comptes de chaque année ont leur numérotation particulière et sont divisés en deux parties : 1° *Recepta* (recettes); 2° *Expensa* (dépenses). La foliotation du manuscrit est indiquée en tête de chaque paragraphe, la lettre *a* désignant le recto, *b* le verso.
[6] Les comptes de 1296, fréquemment mentionnés dans l'article, ont été publiés par M. S. Havet (Bibl. de l'Ecole des Chartes, 1884, p. 235 et suivantes).

	livr.	s.	den.
7. De quodam judeo Baiocensi per magistrum Petrum de Gornayo unum ciphum argenteum ad pedem deauratum ponderis 4 marcarum 2 unciarum et dimidie valentium 4 libras turonenses pro marco.	17	5	»
8. De tallia Judeorum ballivie Bituricensis per Perrequinum de Milli judeum	30	»	»
9. De residuo subventionis XIIIIe Judeorum ratione exercitus et armorum ballivie Trecensis de Vivancio judeo	20	»	»
10. De eodem Vivancio pro Johanne Rollando pro eadem subventione	25	»	»
11. De ballivia Arvernie per Girardum Chauchat pro dicto residuo	13	»	»
12. De ballivia Rothomagensi per Balduinum Poutrel pro eodem residuo	32	7	»
13. De ballivia Gisorcii per Guillelmum de Espovilla pro eodem	12	»	»
14. De roellis Judeorum Parisiensium pro termino Omnium Sanctorum 97 per Danyelem Britonem qui eas emit	50	»	»
15. De roellis Judeorum ballivie Bituricensis per Perrequinum judeum	35	»	»
16. De roellis Judeorum Campanie per eumdem Robertum Hobe qui eas emit	100	»	»
17. De emenda Vitnli judei qui fecit vulnerari et incarcerari Renaudum Monachi servientem Castelleti	50	»	»
18. De emenda Sonini judei de Castro Therici pro eo quod falso sub nomine Marescalli Campanie fecit scribi magistro J. Clers falsas litteras et sigillum apponi fecit per dictum Hobe servientem pro parte	50	»	»
19. [F° 75 *b*]. De emenda Manasseride Espernato judeo pro quadam inobedientia dicto magistro J. facta.	6	5	»
[F° 17 *b*, col. 2]. *Octobris jovis 23^a^ die.*			
20. De subventione XIIIIe Judeorum ratione exercitus et armorum in eadem[1] ballivia per eumdem clericum[2] pro dicto Egidio 31 l. 11 s. 6 d. parisienses computatæ valent super regem	39	9	4
[F° 19 *a*, col. 2]. *Novembris jovis 6^a^ die.*			
21. De Kaloto Judeo de summa de 500 l. t. sibi mutuo traditis per Luparam primo die septembris pro			

[1] Orléans.
[2] Jean, clerc de feu Gilles Cassin, receveur de la Baillie d'Orléans.

	livr.	s.	den.
communitate Judeorum computatas in cedula facta vicesima secunda die octobris super regem.	400	»	»
[F° 24 *a*, col. 1]. *Novembris dominica* 30ª *et ultima die.*			
22. De finatione Judeorum Parisiensium per Danyelem clericum computatæ super regem	200	»	»
[F° 24 *a*, col. 2]. *Decembris mercurii* 3ª *die.*			
23. De finatione Judeorum ballivie Aurelianensis per Symonem de Curcellis prepositum Aurelianensem computatæ super regem.....	500	»	»
[F° 25 *a*, col. 2]. *Decembris mercurii* 10ª *die.*			
24. De finatione Judeorum ballivie Trecensis per Hagyn de Pruvino et Vivandum Godemare Judeos computatæ super regem.....	17	5	»
25. De Kaloto Judeo pro eo residuo de 500 l. t. sibi mutuo traditarum per Luparam pro communitate Judeorum computatæ per dominum Odardum de Chambli, militem qui debebat eidem judeo super regem cumalio 6*a* die de novembris	50	»	»
[F° 25 *b*, col. 2]. *Decembris veneris* 12ª *die.*			
26. De finatione Judeorum prepositure Silvanectensis par J. Tiphanie servientem regis 60 l. 4 s. 2 d. parisienses computatæ valent super regem.....	75	4	»
[F° 26 *a*, col. 1]. *Decembris veneris* 12ª *die.*			
27. De finatione Judeorum balliviæ Trecensis computatæ per ballivum ibi Balduinum Tiroul de Lauduno super regem.....	600	»	»
[F° 27 *b*, col. 2] *Decembris lunæ* 22ª *die.*			
28. De finatione Aquini Judei dotalicii fugitivi l. t. computatæ per Danielem clericum super regem; valent 66 l. 8 s. parisienses.....	83	»	»
[F° 28 *b*, col. 1]. *Decembris mercurii* 24ª *die.*			
29. De finacione Judeorum ballivie Turonensis pro ballivo ibi Jaquelino Troussel computatæ per Johannem Alberti de Turonis super regem valent 819 l. 8 s. parisienses.....	1024	5	»
[F° 28 *b*, col. 2]. *Decembris sabbato* 27ª *die.*			
30. De Judeis dotalicii defuncte regine Margarite per Danyelem clericum computatæ super regem valent 183 l. 5 s. parisienses.....	229	15	»
31. [F° 28 *b*, col. 1]. De roellis Judeorum prepositur			

	livr.	s.	den.
re Petrefontis computatæ per Pasquerum clericum prepositi ibi super regem valent 6 s. 10 den. parisienses	8	7	»
32. De finatione Judeorum ballivie Viromandensis per Bernardum de Noyentel computatæ super regem valent 166 l. 8 s. parisienses.....	208	»	»

1298-1299 (N. STYLE).

[F° 31 *a*, col. 7]. *Veneris 16ª die Januarii.*

33. De finatione Judeorum ballivie Vitriaci per Nicholaum Amoretes et Vivandum de Sancto Medardo Judeum computate super regem valent 304 l. par.	380	»	»

[F° 31 *a*, col. 2]. *Januarii jovis 23ª die.*

34. De finatione Manasserii de Sancto Florentino judei per Hagin de Corbolio judeum computatæ super regem.....	40	»	»

[F° 38 *b*, col. 2]. *Marcii jovis 12ª die.*

35. De finatione Judeorum ballivie Vitriaci per Vivandum de Sancto Medardo judeum computatæ super regem	455	»	»

[F° 39 *b*, col. 2]. *Marcii mercurii 18ª die.*

36. De finatione Judeorum ballivie biturícensis computatæ per Arnulphum Guarelli pro ballivo super regem : valent 149 l. 18 s. 5 d. par.....	212	8	»

[F° 40 *a*, col. 2]. *Marcii lunæ 23ª die.*

37. De finatione Judeorum ballivie Arvernie per Johannem de Ferreriis et Perrequinum de Sancto Dionysio judeum computatæ super regem.....	244	»	»

[F° 40 *b*, col. 2]. *Marcii martis ultima die.*

38. De finatione Judeorum ballivie Arvernie per Johannem Chauchat pro ballivo ibi... computatæ super regem.....	155	»	»

[F° 41 *a*, col. 1]. *Aprilis veneris 3ª die.*

39. De finatione Judeorum ballivie Viromandensis computatæ per Gilbertum Boyvin pro ballivo super regem. Valent 420 l. 10 s. 5 d. par.....	525	13	»
40. De roellis Judeorum ejusdem ballivie computate per eumdem Gilbertum pro ballivo super regem.	45	»	»

[F° 43 *a*, col. 1] *Aprilis jovis 16ª die in cena Domini.*

41. De finatione Judeorum ballivie Silvanectensis com-

	livr.	s.	den.
putatæ per Philippum servientem regis a Ponte Sancte Maxencie super regem; valent 208 l. par..	260	»	»
42. De roellis Judeorum prepositure Parisiensis per eumdem Danyelem pro termino Omnium Sanctorum 97 computatæ super regem.....	50	»	»
43. De Salone de Vernone judeo dotalicii defuncte regine Margarite computatæ super regem per Danyelem clericum.....	50	»	»

EXPENSA.

1298.

[F° 84 *a*, col. 2]. *Septembris lunæ prima die.*

44. Kalotus judeus pro mutuo sibi facto pro communitate Judeorum computatæ per se super regem reddendæ ad proximos Omnes Sanctos.....	500	»	»
44 *bis*. De eodem monetagio (parisiensi per Kalotum judeum. l. t. computatæ per eumdem B. super regem valent 184 l. par.....	230	»	»

[F° 38 *b*, col. 2]. *Decembris sabbato 27ª die.*

45. Daniel clericus predictus pro vadiis suis super Judeos de anno finito ad Omnes Sanctos 5 s. t. per diem computata per se.....	91	5	»
Et pro expensis factis in negotiis Judeorum computatæ per eumdem Danielem super regem, deducende de receptis Judeorum, valet totum 183 l. et 5 s. par.....	219	17	»

1299 (nouv. style).

[F° 35 *a*, col. 2 à 35 *b* col. 1]. *Februarii dominica 15ª die.*

46. Cepimus super regem per cedulam magistri Johanni Clers pro domino Galcherio de Castellione pro denariis quos recepit a Judeis de tallia Campanie in pluribus pro facta guerre ibi.....	480	»	»
Et a Petro de Boucli milite ballivo Calvi Montis de subsidio XIV° Judeorum 68 l. 4 s. 3 d. turonenses.....	68	4	3
Et reddidimus totum regi sub titulis suis per Danyelem clericum qui attulit cedulam.			

[F° 39 *a*, col. 1]. *Marcii jovis 12ª die.*

47. Cepimus super regem in expensis pro Judeis pro denariis traditis per Danyelem clericum Mossetto de Forniciis et Savoreto de Sancto Dionysio Judeis pro expensis suis in negotiis Judeorum....	15	»	»

	livr.	s.	den.
Et reddidimus regi de Judeis defuncte regine Margarite per eumdem Danyelem.			
[F° 43 *a*, col. 2]. *Sabbato 18ª die aprilis in vigilia Pasche.*			
48. Cepimus super regem in expensis Judeorum pro denariis per Danielem traditis Savoreto de Sancto Dionysio judeo pro expensis suis in negotiis Judeorum.....	15	»	»
et reddidimus regi de Judeis dotalicii defuncte regine Margarite.			

RECEPTA.

1299

[F° 44 *a*, col. 2]. *Maii martis 5ª die.*

1. De tallia Judeorum ballivie Aurelianensis pro Symone de Curcellis preposito Aurelianensi 32 l. p. computate per Johannem de Fonteblaudi super regem.....	40	»	»
[F° 46 *b*, col. 2]. *Maii veneris 29 die in crastino Ascensionis.*			
2. De finatione Judeorum prepositure Silvanectensis.	64	14	»
De roellis Judeorum ibi.....	6	15	»
totæ computatæ per Johannem Theophanie super regem valent 57 l. 3 s. 2 den. parisienses.			
[F° 86 *b*, col. 2]. *Junii martis 23ª die in vigilia Sancti Johannis.*			
3. De debitis ballivie Gisorcii per Michæl Judeum de Vernolio.....	180	»	»
computatæ super ballivium Gisorcii valent 144 l. parisienses.			
[F° 87 *b*, col. 2]. *Junii dominica 28ª die.*			
4. De tallia seu finatione Judeorum ballivie Senonensis pro ballivo ibi per Guillelmum de Dici 300 l. p. computatæ super regem.....	375	»	»
[F° 88 *a*, col. 2]. *Julii jovis 2ª die.*			
5. De finatione Judeorum ballivie Matisconensis per Robertum clericum ballivi super regem.....	275	10	»
F° [88 *b*, col. 1]. *Julii veneris 3ª die.*			
6. De finatione Judeorum ballivie Ambrianensis per ballivum ibi... 106 l. 8 s. 5 d. par. computata valent super regem.....	133	»	6

	livr.	s.	den.
[F° 94 *a*, col. 2]. *Augusti lunæ ultima die.*			
7. De finatione seu tallia seuescallie Bellicadri de termino Omnium Sanctorum 98 computata per magistrum Petrum de Biterris pro senescallo super regem valent 304 lib. 13 s. 10 den. par..	380	17	4
[F° 97 *a*, col. 1]. *Octobris martis 6ª die.*			
8. De finatione seu tallia Judeorum senescallie Agennensis per Bernardum de la Devese receptorem ibi computata super regem.....	237	6	1
De roellis Judeorum ibi per eumdem Bernardum computata super regem.....	27	5	5
[F° 103 *a*, col. 2]. *Novembris sabbato 14ª die.*			
9. De finatione Judeorum ballivie Silvanectensis de tempore Johannis de Marla 61 solidos 7 den. parisienses computatæ per eumdem Philippum [1] valent super regem.....	»	77	»
De roellis Judeorum ibi computata per eumdem Philippum super regem valent 7 l. 19 s. 5 den. par.....	9	19	3
[F° 104, col. 1]. *Novembris jovis 19ª die.*			
10. De denariis levatis a Judeis ipsius domini Karoli per gentes suos post venditionem ipsorum..... computatæ per eumdem Johannem Kesnel super regem.	910	»	»
[F° 104 *b*, col. 2]. *Novembris veneris 20ª die.*			
11. De Judeis quos rex emit a domino Karolo fratre suo computatæ per Danielem clericum super regem.	292	»	»
[F° 108 *a*, col. 1]. *Decembris jovis 10ª die.*			
12. De finatione seu tallia Judeorum ballivie Trecensis per Hagin de Pruvino et Vivandum Godemare judeos computata super regem	61	16	»
Decembris veneris 11ª die.			
13. De finatione Judeorum ballivie Trecensis per Hagin de Pruvino et Vivandum Godemare computatæ super regem.....	10	»	»
[F° 108 *a*, col. 2]. *Sabbato 14ª die.*			
14. De finatione Judeorum seu tallia ballivie Senonensis pro Guillelmo de Dici de tempore quo erat prepositus Senonensis 200 l. par. computatæ per			

[1] Philippus de Bello Manerio.

	livr.	s.	den.
Petrum de Dici super ballivum Senonensem per cedulam curie.....	250	»	»
[F° 108 *b*, col. 2]. *Decembris jovis 17ª die.*			
15. De Samuele Viole judeo quem rex emit a domino Karolo fratre suo computatæ per eumdem Thomam super regem.....	300	»	»
[F° 2 *a*, col. 2]. *Decembris sabbato 26ª die.*			
16. De tallia Judeorum (Tholose) per predictum Symonem quorum partes sunt reductæ in computo senescallie Tholose de 97.....	809	»	»
Et in computo senescallie ejusdem de anno IC.	496	»	»
[F° 2 *b*, col. 2]. *Decembris mercurii 30ª die.*			
17. De Judeis comitatus Valesie quos rex emit a domino Karolo fratre suo computata per Johannem de Ferreriis et Bernardum de Calvo-Monte judeum super regem ; valent 373 l. 16 s. par.....	467	5	»
[F° 3 *a*]. *Decembris jovis 31ª die.*			
18. De quibus reddidimus regi in locis suis de tallia Judeorum senescallie Vasconie de predicto anno.	60	»	21
Et Senescallie Petragoricensis.....	464	»	12

1299-1300 (nouv. style).

[F° 3 *b*, col. 2]. *Januarii martis 5ª die.*			
19. De finatione Judeorum prepositure Parisiensis computata per Danielem clericum Francie regis.	244	12	»
[F° 4 *b*, col. 2]. *Januarii veneris 15ª die.*			
20. De Judeis quos rex emit a domino Karolo fratre suo, totæ computatæ per Hobe servientem Castelleti Dayotum de Sayia judeum super regem.....	1938	»	»
De roellis eorumdem Judeorum computatæ per eodem super regem.....	92	»	»
[F° 5 *a*, col. 1]. *Januarii dominica 17ª die.*			
21. De judeis dotaliçii regine Margaritæ defuncte..... tota computata per Danielem clericum super regem ; valent 175 l. 10 s. par.	219	7	6
[F° 5 *b*, col. 1]. *Januarii veneris 22ª die.*			
22. De finatione seu tallia Judeorum ballivie Calvimontis	492	»	»
totæ computatæ per Fantinum judeum de Barro super regem ; valent 393 l. 12 s. par.			

	livr.	s.	den.
[F° 6 *a*, col. 1]. *Januarii lune 25ª die.*			
23. De finatione Judeorum ballivie Vitriaci computata per Haquinum du Tour super regem ..... valent 360 l. 5 s. 7 d. par.	450	7	»
[F° 6 *b*, col. 1]. *Februarii mercurii 3ª die in crastino Candelose.*			
24. De Judeis dotalicii regine Margarite defuncte per Danielem clericum 104 l. p. computatæ super regem valent	129	»	»
[F° 7 *b*, col. 2]. *Februarii lune 8ª die.*			
25. De finatione seu tallia Judeorum ballivie Ambianensis 194 l. p. computata per Johannem Londe pro ballivo Petro de Hangest; valent super regem.	242	10	»
26. [F° 7 *b* col. 2]. De roellis Judeorum ejusdem ballivie 100 sol. parisis computata per eumdem Johannem pro eodem ballivo ; valent super regem....	6	5	»
[F° 8 *a*, col. 2]. *Februarii jovis 11ª die.*			
27. De finatione seu tallia Judeorum ballivie Viromandensis in prepositura Montis desiderii per Jacobum de Hagest prepositum ibi pro Gileberto Boyvin computata super regem.....	399	18	8
28. De roellis Judeorum ibi ..... computata per eumdem Jacobum pro eodem Gileberto super regem.	8	2	6
[F° 7 *b*, col. 1]. *Februarii veneris 12ª die.*			
29. De finatione seu tallia Judeorum ballivie Viromandensis in prepositura Perone 61 l. 8 s. 6 d. par. computata per Henricum servientem Perone pro ballivo Viromandensi valent super regem...	76	15	7
30. De roellis Judeorum ibi 8 l. 11 s. 6 d. par computata per eumdem Henricum pro eodem ballivo; valent super regem.....	10	14	4
31. De finatione seu tallia Judeorum ballivie Trecensis computatæ per ballivum ibi Baldouinum Tyroul super regem.....	1000	»	»
De eadem finatione (Judeourm) ballivie Senonensis computatæ per Johannem de Venoyse et Perrotum de Suri pro ballivo super regem	1214	»	»
Summa XVIII° XLI l IV s. par.			
[F° 8 *b*, col. 2]. *Februarii sabbato 13ª die.*			
32 et 33. De finatione Judeorum ballivie Caleti.....	1218	»	»

	livr.	s.	den.
computata pro ballivo per Guillelmum clericum suum super regem.			
34. De roellis Judeorum ibi[1] ..... computati per eumdem H pro eodem ballivo super regem.	6	117	»
35. De finatione Judeorum ejusdem ballivie Viromandensis in prepositura Roye..... computata per Aubertin de Villare pro ballivo super regem.	80	26	»
36. De roellis Judeorum ibi..... computata per eumdem pro eodem ballivo super regem.	52	»	»
[F° 9 *a*, col. 2]. *Februarii lunæ* 15ª *die.*			
37. De Judeis dotalicii regine Margarite defuncte 65 l. p. computata per Danyelem clericum valent super regem	80	25	»
[F° 9 *b*, col. 1]. *Februarii mercurii* 17ª *die.*			
38. De finatione Judeorum ballivie Silvanectensis..... computata per Philippum servientem Francie regis.	798	9	»
39. De finatione Judeorum ballivie Biturícensis pro ballivo ..... computata per Arnulphum Guarreau de Bituris super regem.	1500	»	»
[F° 9 *b*, col. 2]. *Februarii veneris* 19ª *die.*			
40. De finatione Judeorum ballivie Turonensis pro ballivo ibidem Jaquelino Troussel..... computata per Johannem Aubertum super regem.	2077	9	»
[F° 10 *a*, col. 1]. *Februarii veneris* 19ª *die.*			
41. De Samuele Viole Judeo de Rothomago empto a domino Karolo fratre regis..... computatæ per Thomam clericum Baldouini Poutrel super regem.	300	»	»
Februarii lunæ 22ª *die.*			
42. De finatione Judeorum ballivie Viromandensis in prepositura Sancti Quentini per Renaudum de Cavech pro ballivo..... computata super regem.	86	13	»

[1] Prévôté de Chauny, bailliage de Vermandois.

	livr.	s.	den.
[F° 10 *a*, col. 2].			
43. De roellis Judeorum ibidem per eumdem Renaudum..... ... computata super regem.	»	46	8
44. De finatione Judeorum ballivie Vitriaci pro ballivo. computatæ per Haquinum de Tours super regem.	500	»	»
[F° 10 *b*, col. 2]. *Februarii mercurii* 24ª *die.*			
45. De finatione seu tallia Judeorum ballivie Calvimontis..... computatæ per Fantinum de Barro judeum super regem.	265	»	»
[F° 11 *b*, col. 2]. *Marcii martis* 1ª *die.*			
46. De tallia Judeorum ballivie Vitriaci per Haquinum de Tour Judeum..... computate super regem.	50	»	»
47 et 48. De judeis emptis a domino Karolo fratre regis computatæ per Robertum Hobeservientem Castelleti et Dayotum de Sagia judeum Francie regis.	630	»	»
[F° 13 *a*, col. 2]. *Marcii jovis* 10ª *die.*			
49. De Judeis dotalicii regine Margarite defuncte per Danyelem clericum..... computata super regem.	63	15	»
[F° 13 *b*, col. 1]. *Marcii mercurii* 16ª *die.*			
50. De finatione seu tallia Jacobi de Flessicour Judei ballivie Ambrianensis pro personna sua..... computatæ per se super regem.	25	»	»

EXPENSA.

1299.

[F° 48 *a*, col. 1]. *Junii mercurii* 3ª *die.*

51. Abraham de Falesia et socii sui Judei pro expensis factis in negociis Judeorum ..... computatæ per Danyelem clericum Judeorum super computum Judeorum.	75	»	»
[F° 86 *a*, col. 2]. *Junii jovis* 18ª *die.*			
52. Johannes de Ribemont pro pensione sua super Judeos pro termino Omnium Sanctorum 98..... computatæ per se super regem in expensis Judeorum.	40	»	»

	livr.	s.	den.
[F° 88 *b*, col. 1]. *Julii jovis 2ª die.*			
53. Dominus Karolus frater regis pro emptione Judeorum suorum quos rex emit ab eo..... computatæ per Johannem Kesnel, clericum suum super regem per litteram regis de 15,000 l. t.	5000	»	»
[F° 88 *b*, col. 2]. *Julii dominica 5ª die.*			
53 *bis*. Dominus Karolus frater regis pro emptione Judeorum suorum quos rex emit ab eo..... computatæ per Johannem Kesnel clericum suum super regem valent 4,000 l. p.	5000	»	»
[F° 90 *b*, col. 2]. *Julii sabbato 18ª die.*			
54. Dominus Chambliaci Petrus miles pro Samuele de Quintre judeo suo quem vendidit regi..... computatæ per dominum Robertum capellanum suum super regem.	350	»	»
[F° 90 *b*, col. 1]. *Julii martis 14ª die.*			
55. Kalotus judeus pro expensis suis in negociis Judeorum ex mutuo..... computatæ per se super regem.	400	»	»
Julii mercurii 15ª die.			
56. Dominus Karolus frater regis pro emptione Judeorum suorum quos rex emit ab eo..... computatæ per Johannem Kesnel clericum suum super regem cum aliis.	1000	»	»
[F° 91 *b*, col. 2]. *Julii jovis 30ª die.*			
57. Kalotus judeus pro negociis Judeorum expediendis. computatæ per se super regem in expensis Judeorum.	600	»	»
[F° 100 *a*, col. 1]. *Octobris sabbato ultima die.*			
58. Daniel Brito clericus pro negociis Judeorum..... computatæ per se 12 *a* die octobris super regem in expensis Judeorum.	25	»	»
[F° 105 *a*, col. 2]. *Novembris sabbato 21ª die.*			
59. Daniel Brito clericus de anno finito ad Omnes Sanctos 95,5 s. t. per diem..... computata per se super expensa Judeorum.	91	5	»
[F° 108 *b*, col. 1]. *Decembris martis 15ª die.*			
60. Magister Johannes de Ribemont pro pensione sua			

	livr.	s.	den.
quam capit super Judeos de anno finito ad Omnes Sanctos 99 ..... computatæ per se super expensa Judeorum.	40	»	»

[F° 3 *a*, col. 1]. *Decembris jovis ultima die.*

60 *bis*. Cepimus super regem in expensis Judeorum pro denariis redditis regi per Luparam in computo Ascencionis 99 a tergo rotuli. De finatione Judeorum ballivie Senonensis per Guillelmum de Dici, quæ debuerunt reddi ballivo Senonensi quæ reddidit in summa de v^c l. p. in computo suo..... valent 300 l. p. 375 » »

1299-1300 (nouv. style).

[F° 4 *a*, col. 1]. *Januarii martis 5^a die.*

60 *ter* Judocus de Vermone et Galeranus Brito clerici pro scripturis in negotiis Judeorum..... computatæ per Danyelem clericum in expensis Judeorum. 11 » »

[F° 11 *a*, col. 2]. *Februarii sabbato 27^a die*

61. Petrus de Belloforti pro nimis reddito regi de tallia Judeorum Burdigalensium per computum Gerardi Balene pro dicto Petro per Luparam in computo Ascencionis 98 in summa de 1000 l. t... computatarum per se super expensa Judeorum per cedulam curie. 125 5 »

A AJOUTER AUX DÉPENSES :

[F° 86 *a*, col. 1]. *Junii mercurii 17^a die.*

62. Dominus Karolus frater regis pro omnibus Judeis suis quos rex emit ab eo..... computatæ pro prima paga per Johannem Kesnel clericum suum super regem per cedulam in computo Omnium Sanctorum 99.

[F° 104 *b*, col. 2]. *Novembris jovis 19^a die.*

63. Dominus Karolus frater regis pro Judeis suis quos vendidit regi pro suo residuo de 20,000 l..... computatæ per Johannem Kesnel clericum suum super regem de quibus retinemus 900 l. t. quas dominus Karolus debebat domino Castellionis et dominus Castellionis debebat thesaurariis. 5000 » »

	livr.	s.	den.
RECEPTA.			
1301.			
[F° 111 *a*, col. 1]. *Maii jovis 4ª die.*			
1. De Tallia Joceti le Tort et Vivandi de Asneriis Judeorum ballivie Silvanectensis collecta per Perrotum Viviani pro personnis suis per Jocetum de Pontisara Judeum super regem.....	»	40	»
[F° 112 *a*, col. 2]. *Maii martis 9ª die.*			
2. De tallia seu finatione Judeorum ballivie Cadomi, pro ballivo ibi, per Danyelem clericum..... computatæ super regem.	600	»	»
3. [F° 112 *b* col. 1]. De relicta Caloti Judei pro quadam finatione de 4000 l. t. ut dicitur, 17 *a* die aprilis per se.....	100	»	»
Et 21ª aprilis per Hermandum de Suessionibus commorantem apud Rhotomagum.....	200	»	»
[F° 118 *b*, col. 1]. *Maii sabbato 13ª die.*			
4. De tallia Judeorum Senescallie Tholosane per eumdem Nicolaum	1647	7	»
Et Senescallie Ruthenensis per eumdem Nicolaum.....	440	12	8
Maii lune 15ª die.			
5. De tallia Judeorum ballivie Aurelianensis per Petrum le Crestienne..... computatæ super regem, valent 212 l. p.	265	»	»
[F° 114 *a*, col. 2]. *Maii jovis 18ª die.*			
6. De tallia Judeorum ballivie Senonensis per Petrum de Suri	368	2	6
[F° 115 *a*, col. 1]. *Maii sabbato 20ª die.*			
7. De tallia Judeorum ballivie Bituricensis de tempore Roberti Mangers.....	300	46	»
De dicto Croyssant Cohen Judeo ejusdem ballivie pro personna sua.....	»	115	»
De Samuele Judeo de Exolduno ejusdem ballivie pro personna sua..... computatæ per eumdem Petrum Lombardum super regem.	23	»	»
[F° 115 *a*, col. 2]. *Maii mercurii 24ª die.*			
8. De tallia Judeorum ballivie Bituricensis..... per Symonem de Boufflers servientem Castelleti super regem.	975	»	»

	livr.	s.	den.
[F° 115 *b*, col. 2]. *Maii jovis 25ª die.*			
9. De tallia Judeorum ballivie Biturícensis..... per Symonem de Boufflers super regem.	26	10	»
[F° 116 *a*, col. 1]. *Junii veneris 2ª die.*			
10. De tallia Judeorum ballivie Biturícensis..... pro Roberto Maugars quondam ballivo ibi per Johannem Bidault clericum suum super regem.	515	4	8
[F° 117 *b*, col. 1]. *Junii veneris 16ª die.*			
11. De tallia Judeorum ballivie Matisconensis..... pro defuncto ballivo ibi domino Johanne de Sancto Dionysio per magistrum Michæl clericum dicti defuncti super regem.	460	»	»
[F° 118 *b*, col. 1]. *Junii mercurii 28ª die.*			
12. De tallia Judeorum ballivie Viromandensis..... pro ballivo Petro Guillelmo de Crandelayn.	96	»	»
De roellis eorumdem..... ..... per eumdem Gui super regem in locis suis.	24	»	»
[F° 118 *b*, col. 2]. *Junii veneris ultima die.*			
13. De tallia Judeorum ejusdem ballivie (Trecensis)... pro eodem ballivo per eumdem clericum super regem.	707	10	»
[F° 119 *a*, col. 1]. *Julii dominica 2ª die.*			
14. De tallia Judeorum ballivie Arvernie..... per Girardum Chauchat pro ballivo ibi super regem.	400	»	»
[F° 119 *b*, col. 1]. *Julii mercurii 5ª die.*			
15. De tallia Judeorum ballivie Senonensis..... per Richardum valletum Guillelmi de Athiis pro Petro de Suri super regem.	80	37	»
[F° 119 *b*, col. 2]. *Julii jovis 6ª die.*			
16. De tallia Judeorum ballivie Biturícensis..... computatæ per Symonem de Boufflers servientem Castelleti super regem valent 196 l. p.	245	»	»
[F° 50 *b*, col. 1]. *Augusti dominica 6ª die.*			
17. De tallia Judeorum ejusdem ballivie (Trecensis)... pro eodem ballivo per eumdem clericum super regem.	30	3	8
[F° 51 *a*, col. 2]. *Augusti lune 14ª die in vigilia Assumptionis Beate Marie.*			
18. Ballivia Gisorcii : de tallia Judeorum ibi.....	280	»	»

	livr.	s.	den.
De roellis Judeorum ..... computata pro ballivo Gisorcii per Johannem l'Oncle valletum suum super regem.	75	17	6
[F° 52 *a*, col. 1]. *Augusti jovis ultima die.*			
19. De tallia Judeorum ballivie Bituricensis per Symonem de Boufflers servientem Castelleti 280 l. p. valent super regem	360	»	»
[F° 55 *b*, col. 2]. *Novembris jovis 2ª die in crastino Omnium Sanctorum.*			
20. De tallia Judeorum ballivie Senonensis qui fuerant in discordia inter regem et dominum Blancham de Britannia per Robinum de Monte desiderii et Danielem clericum..... computata super regem in quibus includuntur 85 regales auri quilibet pro 30 s. et 2 d. par. quos habuit Jacob Lucet.	219	17	6
[F° 57 *a*, col. 1]. *Novembris dominica 5ª die.*			
21. De roellis Judeorum balliviarum Constancie et Cadomi..... per Johannem de Pistres clericum 22ª octobris super regem.	40	9	2
22. De tallia Judeorum ballivie Cadomi..... pro ballivo ibi per Johannem clericum suum 23ª octobris super regem.	137	9	6
23. De relicta Kaloti judei de Rothomago per Hermandum de Suessionibus commorantem apud Rothomagum 18ª octobris.....	300	»	»
Et 25ª octobris..... super regem.	400	»	»
[F° 58 *b*, col. 2]. *Novembris dominica 12ª die.*			
24. De tallia Judeorum ballivie Aurelianensis..... per Petrum de Crestienne super regem.	60	»	»
[F° 60 *a*, col. 2]. *Novembris sabbato 18ª die.*			
25. De roellis Judeorum ballivie Constancie..... per Johannem de Pistres super ballivum Constancie.	7	2	8
26. De tallia Judeorum ejusdem ballivie..... per eumdem J. clericum ballivie super regem.	30	»	»
[F° 60 *a*, col. 1]. *Novembris lune 20ª die.*			
27. De tallia Judeorum ballivie Turonensis..... per Johannem Albertii ro ballivo super regem.	180	100	»

	livr.	s.	den.
[F° 60 *b*, col. 1].			
28. De tallia Judeorum ballivie Bituricensis..... per Symonem de Boufflers super regem.	80	»	»
29. De tallia Judeorum ballivie Caleti..... per magistrum Guillelmum clericum ballivi.	757	10	»
[F° 123 *a*, col. 1]. *Decembris jovis 7ª die.*			
30. De tallia Judeorum ballivie Ambrianensis..... pro ballivo ibi per Johannem clericum suum super regem.	136	19	11
31. De roellis Judeorum ibi per eumdem J. super regem.....	6	9	1
[F° 123 *b*, col. 1]. *Decembris sabbato 9ª die.*			
32. De tallia Judeorum prepositure Calvimontis ballivie Silvanectensis..... de tempore Johannis de Marla, collecta per prepositum ibidem per Stephanum clericum dicti prepositi super regem.	14	1	1
33. De roellis Judeorum ibi..... de eodem tempore per eumdem Stephanum super regem.	»	72	3
[F° 126 *b*, col. 1]. *Decembris sabbato 30ª die.*			
34. De tallia Judeorum prepositure Parisiensis ..... per Danyelem clericum super regem in computo Judeorum.	»	65	»

EXPENSA.

1301.

[F° 57 *a*, col. 2]. *Novembris dominica 5ª die.*			
35. Daniel clericus pro expensis suis in negociis Judeorum ..... per se super expensa Judeorum computata.	»	12	10
[F° 126 *a*, col. 1]. *Decembris sabbato 30ª die.*			
36. Cepimus super computum Judeorum pro vadiis Danyeli clerici 5 s. t. per diem.....	91	5	»
pro anno finito ad Omnes Sanctos 1301 et a hinc usque ad jamarium.....	15	10	»
Summa.....	106	15	»
quos reddidimus regi de tallia Judeorum prepositure Parisiensis per eumdem Danyelem.			

LA CORRESPONDANCE DES JUIFS D'ESPAGNE

AVEC CEUX DE CONSTANTINOPLE

Il est quelquefois nécessaire d'enfoncer des portes ouvertes.

Parmi les personnes qui sont tant soit peu au courant de l'histoire des Juifs et de leur littérature, il n'en est aucune qui puisse prendre un instant au sérieux la prétendue correspondance échangée autrefois entre les Juifs d'Espagne et ceux de Constantinople vers l'époque de l'établissement de l'inquisition en Espagne. On voit immédiatement que c'est une mauvaise plaisanterie, mais on en doit la preuve aux savants qui s'occupent de l'histoire des Juifs au moyen âge sans avoir pu l'approfondir dans ses détails; quelque singulière que soit cette correspondance, ils ne sont pas suffisamment initiés pour en sentir tout de suite l'absurdité, et c'est par égard pour des scrupules respectables que nous allons traiter ici ce petit problème.

M. A. Darmesteter (*Revue*, I, p. 119) et M. Morel-Fatio (*ibid.*, p. 301) l'ont déjà examiné autrefois. Nous commençons par donner ici le texte de cette correspondance d'après la plus ancienne édition qui en a été faite et qui a été signalée par M. Morel-Fatio. Elle se trouve dans la *Silva curiosa* de Julian Medrano, imprimée à Paris en 1583, mais cette première édition de l'ouvrage est devenue rare, M. Morel-Fatio lui-même, en reproduisant l'une des deux pièces dont se compose la correspondance, n'a pu le faire que d'après une édition récente et qui n'est pas toujours très exacte, à ce qu'il nous semble, de l'ouvrage de Medrano, les autres versions qui ont été données de ces lettres diffèrent toutes, plus ou moins, dans les détails, de celle de Medrano ; il ne sera donc pas superflu que nous reproduisions celle-ci. Elle se trouve p. 243-245 de l'édition princeps de la *Silva curiosa* et nous la réimprimons ici presque en fac-simile [1].

[1] Le texte donné par Amados de Los Rios, dans ses *Estudios sobre los Judios de*

ESTA CARTA SIGUIENTE *fue hallada por el Ermittanno de Salamanca en los Archibos de Toledo, buscando las antiguidades de los Reinos d'Espanna : y pues ella es sentenda, y notable quiero escribirte la aqui.*

CARTA DE LOS IUDIOS D'ESPANNA A LOS DE CONSTANTINOPLA.

IVDIOS honrrados, salud y gracia. Sepades que el Rey d'Espanna por pregon publico nos haze voluer Christianos, y nos quittan las haziendas y quittan las vidas, y nos destruyen nuestras Sinagogas, y nos hazen otras vexationes las quales nos tienen confusos, y inciertos de lo que debemos de hazer. Por la Lei de MOISEN os rogamos, y suplicamos tengais en bien de hazer ayuntamiento, y imbiarnos con toda breuedad la deliberation que en elle huuieredes fecho.

CHAMORRA Principe de los Iudios d'Espanna.

RESPUESTA *de los Iudios de Constantinopla, à los Iudios d'Espanna.*

AMADOS hermanos en MOISEN. Vuestra carta recibimos, en la qual nos significais los trabajos, y infortunios que padesceis, de los quales el sentimiento nos a cabido tanta parte como a vos-otros. El parescer de los grandes Satrapas y RABI es lo siguiente.

A lo que dezis qu'el Rey d'Espanna os haze voluer Christianos, que lo hagais, pues no podeis hazer otro. A lo que dezis que os mandan quitar vuestras haziendas, hazed vuestros hijos mercadores, para que poco à poco les quiten las suyas. A lo que dezis que os quitan las vidas, hazed vuestros hijos medicos y apotecarios, para que les quiten las suyas. A lo que dezis que os destruyen vuestras

España, p. 204, se rapproche beaucoup du nôtre. Voici la traduction partielle des deux lettres. — *Les Juifs d'Espagne à ceux de Constantinople...* Sachez que le roi d'Espagne, par cri public, nous fait devenir chrétiens, et on nous prend nos biens et nos vies, et on nous détruit nos synagogues, et on nous fait d'autres vexations... — *Réponse des Juifs de Constantinople à ceux d'Espagne...* Sur ce que vous dites que le roi d'Espagne vous fait devenir chrétiens, faites-le, puisque vous ne pouvez faire autrement. Sur ce que vous dites qu'on vous ordonne de laisser vos biens, faites de vos fils des marchands, pour que peu à peu vous leur preniez les leurs (les biens des Espagnols). Sur ce que vous dites qu'ils vous prennent la vie, faites de vos fils des médecins et des apothicaires, et vous leur prendrez la leur. Sur ce que vous dites qu'ils détruisent vos synagogues, faites de vos fils des prêtres et des théologiens, et vous détruirez leurs temples. Et sur ce que vous dites qu'on vous fait d'autres vexations, tâchez que vos fils soient avocats, procureurs, notaires et conseillers, et qu'ils se mêlent toujours des affaires publiques, pour que, en les assujétissant (les Espagnols), vous vous empariez du pays et vous pourrez vous venger d'eux. Et ne vous écartez pas de l'ordre que nous vous donnons, car, par l'expérience, vous verrez que d'abattus vous en viendrez à être tenus pour quelque chose.

Sinagogas, hazed vuestros hijos clerigos y theologos, para que les destruyan sus templos. I à lo que dezis que os hazen otras vexationes, procurad que vuestros hijos sean abogados, procuradores, notarios, y consejeros, y que siempre entendian en negotios de Republicas, para que sujetandolos ganeis tierra, y os podais vengar d'ellos, y no salgais d'esta orden que os damos, porque por experientia vereis que de abatidos, verneis a ser tenidos en algo.

VSSUSFF. Principe de los Iudios de Constantinopla.

Nous ne nous arrêterons guère aux objections tout extérieures qu'on a faites depuis longtemps contre ces lettres ; elles circulaient sous des formes qui différaient assez notablement l'une de l'autre, mais le fond en était toujours à peu près le même. Ce qui est plus curieux, c'est que l'auteur de cette singulière *Centinela contra los Judios*, que nous avons autrefois analysée dans la *Revue*, les place à l'époque des persécutions dont les Juifs d'Espagne eurent à souffrir sous les Visigoths d'Espagne [1], mais qui veut trop prouver ne prouve rien. Des clercs, avocats, procureurs juifs au VIIe ou VIIIe siècle, c'est un peu trop de fantaisie.

Si la *Centinela* a une si haute opinion de ces lettres, il nous paraît d'abord certain que d'autres personnes ne leur ont pas accordé la même importance. L'ouvrage de Medrano est un recueil d'historiettes amusantes, pour la conversation galante des dames et des chevaliers. On peut en conclure qu'en y insérant ces lettres, Medrano ne les a pas prises bien au sérieux, mais plutôt pour un agréable jeu d'esprit.

M. Morel-Fatio a d'ailleurs démontré, sans réplique, que les deux lettres n'ont de sens que si on les applique aux Juifs d'Espagne ; on ne peut, comme on l'a fait maladroitement, les adapter à l'histoire des Juifs de Provence. Il n'y avait pas, en Provence, assez de Juifs pour que les mesures proposées par les Juifs de Constantinople pussent y avoir quelque effet ; les plaintes adressées aux Juifs de Constantinople par leur correspondant d'Espagne dénoncent des faits qui se sont passés en Espagne, et dont on ne peut trouver l'équivalent en Provence. Mais ce n'est pas précisément une bonne fortune pour ces lettres d'avoir obtenu tant de vogue au dehors, cela prouve déjà qu'il peut bien y avoir, dans leur fait, supercherie et mystification.

Nous ne connaissons pas et n'avons pas à notre disposition l'histoire des Juifs d'Espagne par A. de Castro (Cadix, 1847). D'après M. Morel-Fatio, M. de Castro attribue ces deux lettres au

[1] *Revue*, VI, p. 115.

cardinal Martinez Guijarro, archevêque de Tolède de 1546 à 1557, auteur d'un fameux *Estatudo de limpieza* (édit de pureté) qui excluait des bénéfices et prébendes de l'église métropolitaine de Tolède les prêtres d'origine juive. Si cette attribution était prouvée, notre petite dissertation serait inutile, mais la preuve n'est pas faite.

Voyons, d'abord, quels sont les auteurs prétendus de la première lèttre. Sont-ce des Juifs ou des Juifs néo-chrétiens, c'est-à-dire déjà convertis au christianisme? Évidemment, ce sont des Juifs encore juifs, non des néo-chrétiens, puisqu'ils disent que le roi a publié un édit pour les obliger à se faire chrétiens (donc ils ne le sont pas), qu'on détruit leurs synagogues (les nouveaux chrétiens n'en ont pas), et puisque la réponse de Constantinople leur conseille de céder à la force et d'accepter le baptême.

Si les auteurs de la première lettre sont des Juifs, cette lettre est forcément antérieure à l'année 1492, époque de l'expulsion complète des Juifs d'Espagne. La lettre est même rédigée de telle sorte qu'elle donne à penser qu'elle aurait été écrite lors de l'introduction de l'inquisition en Espagne, en 1480, et au fort de l'émotion que cette mesure produisit dans le pays. Mais alors plusieurs objections se présentent.

L'inquisition a sévi contre les chrétiens ou néo-chrétiens judaïsants ; ce qu'elle poursuivait, c'était le crime d'hérésie, ses juges étaient juges d'hérésie, *hereticæ pravitatis,* non d'autre chose. Jamais elle n'a voulu obliger les Juifs à se faire chrétiens ou détruire leurs synagogues, jamais non plus Ferdinand le Catholique n'a publié un édit dans ce sens. C'est seulement au dernier moment, en 1492, lors de l'expulsion, que le roi et l'inquisition ont pu souhaiter (et encore!) la conversion générale des Juifs et décréter la destruction ou confiscation de leurs synagogues. Si donc la lettre avait été écrite avant 1492, et par des Juifs, elle énoncerait une persécution imaginaire, ce qui est impossible.

A-t elle été écrite immédiatement après la publication de l'édit d'expulsion de 1492, et les Juifs d'Espagne voulaient-ils savoir de ceux de Constantinople s'ils devaient quitter le pays ou se convertir pour y rester? Nous ne demandons pas s'il leur restait assez de temps pour envoyer à Constantinople et en recevoir une réponse, le délai de quatre mois qui leur fut accordé pouvait suffire pour cela, mais leur lettre laisse-t-elle vraiment supposer qu'ils soient sous la menace d'un si grave danger? Y parleraient-ils de leurs synagogues et des « autres vexations » qu'ils supportent et qui se perdraient, évidemment, dans la grandeur de la catastrophe qui se prépare? Pourraient-ils, dans ce moment de

profonde émotion, écrire cette lettre sèche et laconique que l'on a, et le rabbin de Constantinople aurait-il le cœur assez froid pour leur répondre avec tant d'esprit? Et enfin, ont-ils suivi le conseil qu'il leur donne de se baptiser tous ? On sait que non, et s'ils ne l'ont pas suivi, pourquoi sont-ils allés le chercher ?

De toutes façons, le ton sec de cette lettre est fait pour étonner. Ce n'est pas ainsi qu'écrivaient les Juifs de la fin du moyen âge, leur correspondance est généralement prolixe, mêlée et surchargée de centons bibliques. Si la lettre d'Espagne avait été écrite par des Juifs au milieu d'une persécution, elle se serait répandue en plaintes et gémissements. Toutes les lamentations de Jérémie y auraient passé.

Que l'on veuille bien aussi faire attention à l'énoncé des quatre persécutions d'espèce différente contenu dans la lettre d'Espagne, il est impossible de ne pas être frappé du décousu de cette énumération et des contradictions qu'elle renferme. On ne peut pas *simultanément* baptiser les gens et les tuer ; si on les baptise, il est clair qu'on prend leurs synagogues; si on les tue, il est clair qu'ils perdent leurs biens ; de plus, une fois morts, ils sont à l'abri, pour longtemps, de toute « vexation ».

Voici une autre objection et des plus graves. La lettre, nous l'avons montré, si elle est authentique, ne peut pas être postérieure à 1492, puisqu'il n'y avait plus de Juifs en Espagne après cette date. Mais on sait que, jusqu'à l'arrivée des Juifs espagnols et portugais, la communauté des Juifs de Constantinople manquait de prestige, ni elle ni ses rabbins ne jouissaient de la moindre autorité ou réputation dans le monde juif. L'Espagne juive, au contraire, était fière de ses rabbins, de ses écoles, elle se considérait, avec raison, comme supérieure au judaïsme des autres pays. Et l'on veut que les Juifs d'Espagne, dans un moment critique, au lieu de consulter leurs propres rabbins, soient allés s'adresser au dehors, et surtout à cette communauté juive de Constantinople, qui ne méritait aucunement cet honneur !

Ce serait tout autre chose si on nous disait que les Juifs espagnols demandèrent à ceux de Constantinople s'ils pourraient aller s'établir en Turquie. Il n'est pas impossible qu'ils aient entendu parler du régime bienfaisant sous lequel vivaient les Juifs en Turquie depuis la conquête de Constantinople, en 1453, par les Turcs [1], quoiqu'il ne semble pas que les Juifs en aient été bien informés au dehors [2]. Il est certain pour nous qu'Elie Cap-

[1] Voir Graetz, VIII, 2e édit., p. 202, et, à la fin du volume, notes 6 et 7.

[2] Les lettres d'Isaac Çarfati et de Salonique dont nous parlerons plus loin prouvent qu'on n'était guère informé de la situation des Juifs de Turquie.

sali [1], dont on pourrait invoquer le témoignage, a grandement exagéré certains faits qui se rapportent à cette époque de l'histoire des Juifs de Constantinople. Il était fort porté à l'emphase. Nous avons peine à croire qu'immédiatement après l'arrivée des Turcs, il y ait eu, comme il le raconte, un si grand nombre de Juifs à Constantinople. La communauté juive de cette ville, si elle avait déjà été si populeuse avant 1492, serait devenue, après l'arrivée des émigrants hispano-portugais, immense jusqu'à l'incroyable. De plus, elle ne se serait pas laissé dominer et absorber, comme elle l'a fait, par ces émigrants, au point de devenir entièrement espagnole. Il est sûr, dans tous les cas, que ni avant 1492, ni même après, elle n'a possédé un corps rabbinique célèbre ou un rabbin dont le renom ait été grand au dehors. Il est impossible que les Juifs d'Espagne aient pensé un seul instant à prendre l'avis de ceux de Constantinople sur ce qu'ils avaient à faire. Notre correspondance est donc incompréhensible.

Tout s'explique, au contraire, si on admet que nos lettres ont été écrites par un chrétien d'Espagne, au XVIe siècle, vingt à trente ans au moins après l'expulsion des Juifs d'Espagne. A cette époque, la communauté juive de Constantinople avait déjà, sans doute, acquis une certaine réputation dont le bruit avait pu se répandre jusque dans l'Espagne chrétienne. Dans tous les cas, il y avait alors beaucoup de Juifs espagnols à Constantinople, et on le savait en Espagne. C'est pour cela seulement, à notre avis, que l'auteur de nos lettres a imaginé de faire écrire par les Juifs d'Espagne à ceux de Constantinople, comme à des compatriotes. Il ne savait pas qu'il n'y avait pas de Juifs espagnols à Constantinople avant 1492, il ne savait pas davantage qu'avant 1492, les Juifs de Constantinople ne parlaient pas l'espagnol et ne pouvaient ni lire la lettre qu'il écrit à leur adresse ni rédiger la réponse en espagnol qu'il leur attribue [2]. Cette erreur trahit un écrivain chrétien peu au courant de l'histoire des Juifs, et qui, par ignorance, antidate naïvement les faits et anticipe sur l'avenir.

Il est maintenant facile d'expliquer toutes les singularités de nos lettres.

On voit tout d'abord pourquoi la première des deux lettres est

[1] *Likkutim schonim*, d'Elie Capsali, Padoue, 1869, p. 6 à 8 et 12-13.

[2] Dira-t-on que les lettres sont une traduction de l'hébreu ? Nous demandons où sont les originaux, qui les a vus, qui a fait la traduction, et qui garantit que cette traduction est fidèle ? Tout le monde jusqu'à ce jour a pris ces lettres pour originales ; en Provence, on les a si bien considérées comme telles, que, pour les adapter à l'histoire des Juifs provençaux, on a traduit la première en provençal, et laissé la seconde en espagnol. — Du reste, quand ce serait une traduction, cela ne changerait rien aux autres objections.

si laconique et ce que signifient les quatre genres de persécutions qu'elle énumère et qui s'accordent si mal ensemble. L'auteur n'est pas grandement ému des persécutions contre les Juifs, puisqu'il est chrétien et qu'en somme tout cela est fiction. De plus, tout le sel de son invention est dans la lettre de Constantinople, la première lettre ne l'intéresse pas, elle n'a même de sens qu'après qu'on a lu la seconde, les questions sont uniquement faites et arrangées pour préparer les plaisanteries de la réponse.

Les Juifs de Constantinople conseillent tout tranquillement aux Juifs d'Espagne de se baptiser. L'affaire est bâclée d'un trait de plume. Si l'on se rappelle les discussions passionnées que cette question des conversions forcées a soulevées dans le judaïsme du moyen âge et auxquelles est même mêlé le grand nom de Maïmonide; si l'on se souvient de toutes les souffrances que les Juifs ont endurées pour rester fidèles à leur religion, on ne pourra jamais croire que le rabbinat de Constantinople ait envoyé si allègrement au baptême 150,000 coreligionnaires. Cette conversion de tout un peuple de Juifs aurait porté le deuil et la consternation dans tous les cœurs juifs. Mais l'auteur chrétien qui a fait ces lettres ne sent pas ce qu'il y aurait de monstrueux dans le conseil venu de Constantinople; il n'en est pas autrement choqué.

Les autres conseils du rabbinat de Constantinople sont aussi fort étonnants. « Faites de vos fils des négociants »; est-ce qu'il n'y en avait pas déjà et suffisamment? — « Faites de vos fils des médecins et pharmaciens, pour qu'ils prennent la vie aux chrétiens », comme s'il n'y avait pas eu déjà, en Espagne, un grand nombre de Juifs médecins et pharmaciens, et comme s'il était si facile, même à des médecins, de tuer les gens. — « Faites-en des clercs et des théologiens, pour détruire les églises; des avocats, procureurs, notaires et conseillers, pour s'emparer du pays. » Cela est vraiment commode à dire, et tout de suite ces Juifs baptisés vont devenir les maîtres de l'Espagne. Ou l'auteur est hanté par le spectre juif, comme les antisémites de nos jours, ou il s'amuse tout simplement.

Et voyez comme ces Juifs de Constantinople, qui ne sont pas encore des Juifs espagnols, sont bien informés des choses d'Espagne! Leur conseil n'est pas un conseil quelconque, donné à des coreligionnaires d'un pays quelconque, il est spécialement adapté à l'Espagne et ne pouvait trouver son application nulle part ailleurs. Là seulement, à cette époque, il pouvait y avoir des prêtres, notaires, avocats, conseillers néo-chrétiens descendant de Juifs. Il y a fort à parier qu'avant 1492, les Juifs de Constantinople ne savaient même pas qu'il existait quelque part des fonc-

tionnaires de ce genre. Même aujourd'hui, en ce temps de chemins de fer, de journaux et de télégraphe, il est à peine une communauté, juive ou autre, qui pourrait donner à ses coreligionnaires d'un pays étranger, surtout d'un pays éloigné, des conseils si bien appropriés aux lieux et aux circonstances.

Nous ne nous arrêterons guère au sens du mot Chamorra, qui est le prétendu nom du signataire de la première lettre. Chamorro, chamorra, est une expression injurieuse qui paraît signifier « tête chauve [1] ». Nous ne croyons pas que le mot ou le nom viennent de l'hébreu *hamor* (âne), on n'aurait guère transcrit le *hêt* espagnol par un *ch*, les exemples d'une pareille transcription, s'il y en a, doivent être bien rares. Dans tous les cas, ce nom est lui-même une plaisanterie qui témoigne contre l'authenticité de ces lettres, mais ce n'est pas tout. Un Juif espagnol d'Espagne signait toujours avec son prénom et son nom de famille ; un Juif de Constantinople signait avec son prénom et le nom de son père. Qu'est-ce que ces signatures uniquement composées d'un prénom ? Ce sont les évêques chrétiens seuls qui signent ainsi. L'auteur de nos lettres, par ignorance et pour mieux déguiser son jeu, a libéralement accordé le même privilège aux chefs religieux des Juifs ; c'est une preuve de plus qu'il est chrétien.

Chamorra se donne pour le chef (*principe*) des Juifs d'Espagne, mais il est certain qu'il n'a jamais existé de chef des Juifs d'*Espagne*. Il y a eu des chefs des Juifs de *Castille*, probablement aussi de ceux de la Navarre, mais non d'*Espagne*. Il nous paraît probable, quoique nous n'en soyons pas sûr du tout, que le titre de *roi d'Espagne*, qui est employé au commencement de la première lettre, est aussi postérieur à 1492.

Usussf (c'est-à-dire Joseph) se donne pour le chef des Juifs de Constantinople ; or, on sait que ce fut le rabbin Moïse Capsali qui fut le chef officiel des Juifs de Constantinople depuis l'arrivée des Turcs jusqu'après 1492, il faisait même partie du divan. Si notre seconde lettre était authentique, elle ne pourrait porter aucune autre signature que celle de Moïse Capsali.

La réponse de Constantinople parle des « grands satrapes » des Juifs. Qu'est-ce que cela peut bien être ? Rien qu'une bévue de l'auteur, c'est de la couleur locale mise à contre-sens. Son *principe* pourrait être la traduction du mot hébreu *naci*, mais à cette époque, il n'y avait pas de *naci* à Constantinople.

On le voit, les faits de persécution racontés dans les lettres,

[1] Voir *Revue*, I, p. 304, note ; Kayserling, *Sephardim*, p. 111.

les conseils donnés, le choix absurde de la communauté de Constantinople, la forme des signatures, et jusqu'aux détails les plus insignifiants prouvent que les lettres n'ont pas été écrites par des Juifs, mais par un chrétien, et sont postérieures à l'expulsion des Juifs d'Espagne. On s'imaginait, à tort ou à raison, que les néo-chrétiens envahissaient toutes les fonctions ecclésiastiques et civiles et toutes les carrières libérales. Il y avait des gens pour s'en irriter et des gens pour en rire. Les premiers auront considéré les lettres comme authentiques, leur haine en était flattée et ils y mettaient de la bonne volonté; les autres les auront prises pour une bonne espièglerie. Il faut convenir que la seconde lettre est d'un tour spirituel, c'est ce qui a fait la fortune de cette correspondance.

L'article ci-dessus était déjà écrit, lorsque nous avons eu la singulière bonne fortune de trouver (dans un ms. hébreux que, dans une étude sur Josef Haccohen qui paraîtra dans ce numéro ou dans le numéro suivant, nous désignerons par la lettre L) une lettre hébraïque par laquelle se trouvent confirmés, d'une façon inattendue et éclatante, tous les arguments qui précèdent. Nous commençons par donner ici le texte de cette lettre et nous le ferons suivre d'une traduction française. Nous reproduisons ce texte exactement comme il se trouve dans le manuscrit, avec toutes ses fautes et ses erreurs d'orthographe, nous en corrigerons quelques-unes dans les notes; il sera facile de rectifier les autres à l'aide de notre traduction.

Lettre des Juifs de Salonique [1].

שלוביו אמוני נאמני המוני מחנה קדושה האבן הראשה עדת
אבירי כבירי אדירי גדולי חקרי סתרי התרי כתרי אותיות משכיות

[1] Pour qu'on puisse juger de l'abondance des versets bibliques enchassés dans la lettre, nous donnons ici la liste des principaux versets qui sont utilisés dans les premières lignes de cette lettre. יהן אמר ה׳, Ps. 68, 12; — לא תאונה, Ps. 91, 10; — לא תשאר עוד חרפת רעב, Ezéch., 36, 30; — שני אנשים עברים, Exode, 2, 13; — טובים השנים, Ecclés. 4, 9; — לתור לכם מנוחה, Nombres, 10, 33; — ישתרגו, Ps. 16, 9; — אך בשרו עליו יכאב, Job, 14, 22; — ויגל כבודי, Lament. 1, 14; — אוננו שוה לו, Esth. 1, 14; — יסוד ידו נטויה, Is. 5, 25 et autres endroits; — גרש יגרש אתכם, Ex. 11, 1; — על זה היה דוה לבנו, Lament. 5, 17; — כי גבר אויב, Lam. 1, 16. Et ainsi de suite. Souvent l'auteur de la lettre, comme il est inévitable en pareil cas, altère un peu le sens de ce qu'il veut dire, pour le plaisir de citer un verset biblique ou de le continuer.

לבב הלא המה אחינו גלות ירושלים אשר בכל גליות פרווינצה.
ה' יתן אומר לא האונה אליכם ריח ולא תשאו עוד חרפת רעב בגוים
אמן. שני אנשים עברי' טובי' השנים שלוחי' השגחתכם[1] לתור לכם
מנוחה באו אלינו ובראות אותם שמח לבנו ויגל כבודינו אך בשרנו
עלינו יכאב בשמוע עול הגוים וצרת הגלות אשר השתרגו עלו על
צוארכים[2] ובכל זאת לא שוה להם ויוד ידם נטויה לאמר גרש יגרשו
על זה היה דוה לבנו היינו שוממים כי גבר עוב. אך תהי נחמתינו
זאת לה' אל"י (= אלהי) מרחמי'[3] שבח ראוי לו והודאה לשמו[4]
סלה כי הביאנו עד הלום אל ארץ רחבת ידים אשר לא במשכונת
נאכל בה לחם. עיני ה' בא[5] מראשית שנה ועד אחרית שנה לא
יחסר כל בה. והנה כל הארץ לפניכם במיטב הארץ תשבו אחינו.
ואם יש בכם אנשי חיל אשר חלק להם עושר וכבוד שבו וסחרוה
והאחזו בה. והעניים והאביונים אשר אין להם על מה שיסמוכו כאן
ימצאו מנוח לכף רגליהם אומנות נקיה לא יריעבו ולא יצמאו ולא
יכם שרב ושמש השעבוד והגלות כי הטה ה' חסדיו עלינו ויתנינו לחן
ולחסד ולרחמי' בעיני כל הגוים אשר אנחנו בקרבו עד כמעט יקראו
לנו שם חדש פדויי ה' לאפס גלות ושעבוד התוגרמי עלינו. עם חכם
ונבון ראו גם כי ראו בעיני בחנתכם וחכמתכם כי לא הצגנו לפניכם
אחד מיני אלף מכל הטוב אשר הטיב ה' לנו בגלילות הללו בעושר
וכבוד כאשר השלוחי' החשובים שלוחי מצוה אינן ניזוקין יבעו ידברו[6]
כל אשר בעיניהם ראו[7] חזו מפעולות ה' נורא עלילה עלינו[8] כי אין
מלה בלשוננו לעלות עלי ספר רוח והצלה עמד ליהודים במקום הזה
על פיהם התנו ועל פיהם תסעו ולא האמינו דברינו כי אהבתינו בכם
[לא?] מאהבת הריע ולא מאהבת המועיל רק מאהבת הטוב במה
שהוא טוב כולנו בני איש אחד נחנו והנדה עדתינו הקטנה בכמות
משאר קהלות הקודש, ואם חפץ ה' בנו יביאו[9] אתכם אל הארץ
הזאת והיינו למחנה גדולה מעלה קהלה בארץ גם כי היינו קרובים
אליכם והיו קרובים אלינו כי ש"ל[10] גם שב גם ישוב בנו[11] בעושר
להנחיל אוהבינו יש[12] ה' במקום הזה אוצרותיכם ימלא גם נשארו פה

[1] Nous lisons שלוחי non שלוחים.
[2] Plusieurs fois le copiste a écrit כים au lieu de la terminaison כם. Le *yod* représente ici la voyelle *é*.
[3] Lire הרחמים.
[4] Mot exponctué.
[5] Lire בה ; Deutér., 11, 12.
[6] Ps., 94, 4 ; il faut écrire יבוענו.
[7] Le texte porte deux fois le mot ראו, mais l'un est exponctué, à tort probablement. Nous traduisons comme si le mot se trouvait deux fois, la première fois au passé, la deuxième fois à l'impératif.
[8] Ps., 46, 9 et 66, 5.
[9] Lire יביא.
[10] שבח לאל.
[11] Ici il y a un petit blanc qui indique peut-être une petite lacune ; nous traduisons comme s'il n'y avait pas de lacune.
[12] Le mot יש devrait probablement se trouver deux fois : Prov., 8, 22 et Genèse, 28, 15.

עמנו הוי׳ מכל נשפחות מיוחסות לכבוד ולתפארת אשר בכל גלילות פרווינצה לכספי משפחת הכספי לקדוניטי משפחת הקדני ומשאר משפחות היחס אשר לא עלינו על ספר לשנאת האורך רבים וכבדי׳ אשר אתנו לתורה ולתעודה. לכן אלופינו מסובלי עיון ומעשה אל תחוס עניכים על כי טוב כל הארצות האלה תאכלו ואל נא תיחלו עד בא דבר מלך שלטון ה״ו עליכם לאמר קומו צאו מתוך עמי ויתחזק חלילה מצרים[1] עלכם למהר לשלחכם מן הארץ ותשאו את עון כלנו צרות צרורות בשמלתכם על שכמיכם[2] ולא תוכלו להתנהמה[3] ונמצא שם שנים מתחלל חלילה כאשר קרה בגרוש המר והנמהר ליהודית האומללים הבאים משורש יעקב מגורשי׳ מקסטיליאה ומפורטוגאלו כי חוכחתו נרוב המהרות להמיר גוי אלקי׳ בעונותינו שרבו. הנה גבורינו עשינו כל המוטל עלינו להודיע לכם קשט אמרי אמת ואם שקר דברנו נגד ה׳ ונגדכם משחי׳[4] ה׳ שקר ינחול את בנינו אחרינו הבל ואין בם מועיל[5]. סוף דבר עינבי׳ הרואות אותיותינו אלו וכי האמת תורת דרכה. וה׳ עליון אסוף ישראל כלו אל מקום מרום מראשון מקום מקדשינו ועינינו תראנה ציון נוה שאנן בשוב ה׳ שבות יעקב ואז יאמרו יגדל ה׳ לעשל לגבול ישראל כי ישבור עול הגוים מעל צו[א]ריהם כנפשכם הנלאה יראת ה׳ וכנפש דורש שלומכם תשועתכם כל הימים ניתחננים לאל בעד השארית הנשארת אחיכם בשרכם ק״ק גרוש פרווינצה החותמים פה שלוניקי ר״ח אלול שנת ש״י למורא[6] פרשת גבול ריעך אשר גבלו ראשונים בנחלתך אשר תנחל בארץ אשר ה׳ אלי״ך נותן לך לרשתה.

TRADUCTION.

A nos frères fidèles et pieux du camp sacré, pierre de chevet, communauté de grands et de puissants, (vous qui êtes) le fond, le secret, la clé et la couronne des lettres qui éclairent le cœur[7], nos frères exilés de Jérusalem qui demeurez dans tous les lieux d'exil de Provence ! que Dieu donne son ordre, afin qu'il ne vous arrive point de mal et que vous ne portiez plus la honte de la misère parmi les nations ; *amen* !

Les deux hommes hébreux, tous deux bons, envoyés par votre prudence pour vous chercher un refuge, sont venus auprès de nous, et, en les voyant, notre cœur s'est réjoui et notre âme a tressailli, mais notre chair a souffert quand nous avons entendu quel est le

[1] Lire מצרים, Exode, 12, 33. Le mot suivant עליכם.
[2] Ex., 12, 34.
[3] Ex., 12, 39.
[4] Lire משיחי ה׳ ?
[5] Jérémie, 16, 19.
[6] Ps., 76, 12.
[7] Probablement allusion à la vertu cabbalistique des lettres de l'alphabet. Nous traduisons un peu librement tout ce passage intraduisible.

joug que font peser sur vous les nations [1] et les souffrances de l'exil [2] qui se sont réunies et appesanties sur vos épaules. Et cela ne leur suffit pas (aux nations), leur main est encore étendue (pour vous frapper de nouveau), et ils disent : Que les Juifs soient chassés ! C'est pour cela que notre cœur est malade et que nous nous désolons, car l'ennemi est le plus fort. La seule chose qui nous console en Dieu, le maître de la miséricorde, louange à lui et actions de grâce, c'est qu'il nous a fait venir jusqu'ici, en ce pays vaste, où nous mangeons un pain qui n'est pas donné sous gage, un pays qui est sous le regard de Dieu depuis le commencement jusqu'à la fin de l'année et où rien ne manque. Il vous est ouvert tout entier, établissez-vous-y, nos frères, dans la meilleure région [3]. S'il y a parmi vous des hommes puissants à qui Dieu a accordé la fortune et la considération, qu'ils s'y établissent et le parcourent et acquièrent des propriétés [4] ; les pauvres et les indigents, qui n'ont pas de ressources, trouveront (dans tous les cas) ici un lieu où repose la plante de leurs pieds, une profession convenable, ils ne souffriront ni de la faim ni de la soif, ils ne seront pas frappés du feu et du soleil de l'oppression et de l'exil, car Dieu nous a accordé sa grâce, et nous a fait trouver faveur, grâce et miséricorde aux yeux des nations au milieu desquelles nous vivons, de sorte qu'on pourrait presque nous donner un nom nouveau et nous appeler « les captifs rachetés par Dieu », puisque le Turc ne nous fait sentir ni exil ni oppression. Hommes sages et intelligents, regardez avec les yeux de votre prudence et de votre sagesse, car nous ne vous avons fait connaître que la millième partie du bien que Dieu nous a accordé dans ces régions en fortune et en considération, comme le diront les honorables envoyés, missionnaires d'œuvre pie qui sont protégés contre tout accident, quand ils vous raconteront tout ce qu'ils ont vu de leurs yeux ; voyez et considérez les grandes actions du Dieu puissant en notre faveur, car les paroles nous manquent pour les écrire ; les Juifs ont trouvé ici la liberté et la délivrance. C'est sur le rapport de ces envoyés que vous camperez (sur la route qui conduit ici) et que vous marcherez [5], ne vous en rapportez pas à nos paroles, car notre amour pour vous n'est pas amour d'affamé ni amour du profit, mais uniquement l'amour du bien en lui-même, car nous sommes tous les fils du même père. Notre communauté est moins nombreuse que d'autres communautés saintes, et si Dieu nous aime, il vous amènera en ce pays, nous deviendrons un vaste campement [6], qui

[1] Par *nations* il faut, dans toute la pièce, entendre le peuple au milieu duquel vivent les Juifs.

[2] Dans toute la pièce, *exil* signifie oppression, persécution.

[3] C'est une de ces citations bibliques qu'il ne faut pas prendre rigoureusement à la lettre.

[4] Même observation ; voir Genèse, 34, 10.

[5] Images empruntées aux marches des Hébreux dans le désert.

[6] C'est encore le camp des Hébreux dans le désert.

répandra la communauté juive dans le pays, d'autant plus que nous étions vos proches, vous deviendrez les nôtres, car, grâce au ciel, Dieu est venu et il viendra auprès de nous avec de la fortune, afin que nos amis acquièrent du bien. Dieu est véritablement en ce lieu, il remplira vos trésors. Il est aussi resté parmi nous aujourd'hui des membres de toutes les familles honorables de toutes les parties de la Provence, des familles des Caspi et des Cadenet [1] et des autres familles distinguées que nous ne nommons pas, pour éviter les longueurs, ils sont nombreux et honorés et vivent avec nous en étroite union. C'est pourquoi, nos frères honorés, qui unissez la réflexion à l'action, n'hésitez pas à venir jouir du meilleur de toutes ces régions, et n'attendez pas que le roi-comte [2] vous dise : Levez-vous et partez du milieu de mon peuple ! et que, par malheur, l'Égypte se lève contre vous pour vous renvoyer en toute hâte du pays, sans cela vous emporterez (expierez) nos fautes à tous et des souffrances enfermées dans le pli de vos vêtements sur vos épaules, vous ne pourrez pas attendre (le temps nécessaire à préparer le départ), et le nom de Dieu pourrait, par malheur, être profané [3], comme il est arrivé dans la douloureuse expulsion des malheureux Juifs, descendants de Jacob, chassés de Castille et de Portugal, qui, pressés par le temps, ont été obligés de changer de Dieu, pour nos péchés, qui sont grands. Nos maîtres, nous avons accompli notre devoir en vous faisant connaître la véritable situation, et si nous avons menti envers Dieu ou envers vous, oints du Seigneur, Dieu donnera en héritage à nos fils le mensonge et le vent, qui ne profitent pas. Pour finir, vos yeux verront cette lettre, la vérité vous enseignera sa route. Le Dieu suprême réunira tout Israël en un lieu qui fut élevé dès l'origine [4], le lieu de notre sanctuaire ; vos yeux et nos yeux verront Sion, la demeure paisible, lorsque Dieu ramènera les captifs de Jacob, et alors on dira : Dieu sera grand au-delà des frontières d'Israël [5], car il brisera le joug des nations qui pèse sur vos épaules, selon le souhait de votre cœur plein de crainte de Dieu et le souhait de ceux qui font (c'est-à-dire de nous qui faisons) des vœux pour votre bonheur et votre salut et invoquent Dieu tous les jours en faveur des restes d'Israël. (*Signé* :) Vos frères et votre chair, la communauté des

[1] Ce sont des familles juives de Provence originaires de l'Argentière (Caspi) et de Cadenet, ou portant même le nom de Caspi et de Cadenet.

[2] Dans *Le procès de Samuel ibn Tibbon* (*Revue*, numéro précédent), le comte de Provence est aussi appelé שלטרך. Les mots « roi-comte » sont une preuve de l'authenticité de notre pièce, le *roi* de France était *comte* de Provence.

[3] Tout le passage est une imitation de divers passages de l'Exode, chap. XII, où est racontée la sortie d'Égypte. L'auteur veut dire que si les Juifs provençaux attendent jusqu'au dernier moment, ils n'auront pas le temps de préparer leur départ, ils seront obligés de rester et de se baptiser, comme il est arrivé aux Juifs d'Espagne en 1492. Ce malheur est si grand qu'il servira d'expiation à toutes les fautes des Juifs de tous les pays.

[4] Jérémie, 17, 12.

[5] Malachie, 1, 5.

exilés de Provence qui signe ici, à Salonique, le premier jour d'élul an (5)310, section sabbatique de (où se trouve le verset) « la frontière de ton voisin, etc.[1]. »

Cette lettre, on le voit, est écrite par les Juifs de Provence établis à Salonique, et adressée à leurs coreligionnaires de Provence, menacés d'expulsion, en 1550. Elle fait toucher du doigt la différence qu'il y a entre les inventions spirituelles, mais absurdes, d'un ignorant, et un document authentique et d'une sincérité parfaite. On a ici la réalité vivante à opposer aux imaginations vides de la fiction.

Que l'on examine tout d'abord le style de cette lettre. Avions-nous assez raison de dire que le style seul trahit l'artifice des lettres espagnoles. Ce ne sont plus ici des formules d'une sécheresse algébrique, arrangées symétriquement et qui se balancent avec élégance. La parole est abondante, nourrie et presque surchargée de citations bibliques, le tour est littéraire et même quelquefois un peu déclamatoire ; enfin, la lettre est animée, dans toutes ses parties, d'une émotion affectueuse.

On voit aussi que, même en 1550, et soixante ans après l'exil d'Espagne, ce n'est pas aux Juifs de Constantinople, mais à ceux de Salonique que s'adressent les Juifs de Provence menacés d'expulsion. C'est à Salonique aussi que s'étaient réfugiés antérieurement des Juifs expulsés de Provence. La communauté juive de Salonique était plus importante, probablement, que celle de Constantinople, et sa réputation avait devancé celle des Juifs de la capitale ottomane.

Les Juifs de Provence ne se contentent pas d'écrire une petite lettre de quatre lignes, qui n'explique rien, et à laquelle on ne peut pas sérieusement répondre; ils envoient des députés à Salonique pour étudier la situation sur place. La lettre que nous avons est une réponse écrite des Juifs de Salonique pour servir de confirmation au rapport verbal des deux envoyés de Provence.

On ne leur répond pas de se baptiser, de tuer les chrétiens ou de les exploiter, ce sont là de pures plaisanteries. On leur dit : Venez auprès de nous, sous le gouvernement des Turcs, vous y vivrez en paix et libres. C'est ce que dit aussi Isaac Çarfati dans la lettre si intéressante adressée par lui aux Juifs d'Allemagne[2] ;

[1] Deutér., 19, 14, section *sofetim*. Le 1er élul 5310 correspond au 13 août 1550.

[2] Sur cette lettre, voir Graetz, t. VIII, 2e édit., p. 275, et note 6 à la fin du volume ; voir aussi, pour la date de la lettre, *Hebr. Bibliographie*, XIII, p. 108, note 4.

c'est sûrement ce qu'auraient répondu, s'ils avaient été consultés, les Juifs de Constantinople à ceux d'Espagne.

Nous avons en vain recherché dans d'autres documents des traces de cette expulsion ou menace d'expulsion des Juifs de Provence en 1550. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'officiellement il n'y avait plus de Juifs en Provence depuis l'édit d'expulsion de Louis XII (26 septembre 1501); mais cet édit ne paraît pas avoir été strictement exécuté, ou bien, après avoir été appliqué un certain nombre d'années, il sera tombé en désuétude.

Isidore Loeb.

LE COMMENTAIRE DE SAMUEL IBN HOFNI

SUR LE PENTATEUQUE

I. A côté de Saadia, ce fut surtout, parmi les Gaonim, Samuel ibn Hofni qui se consacra à l'explication de l'Ecriture-Sainte et à l'exégèse biblique [1]. Ses œuvres paraissaient s'être totalement perdues, lorsque, parmi les nombreux et précieux manuscrits de la collection Firkowitsch, on trouva des fragments importants du commentaire arabe de Samuel sur le Pentateuque. Ces textes furent découverts par M. Harkavy, qui les utilisa pour son étude sur ce gaon [2]. C'était une entreprise méritoire que de publier ces débris de l'exégèse biblique des gaonim et de permettre ainsi à ceux qui s'intéressent à cette branche de la littérature juive d'étudier sérieusement l'œuvre d'un exégète qu'Abulwalid invoquait comme le représentant du *Peschat* et de l'explication grammaticale [3] et qu'Abraham ibn Ezra cite — pour sa prolixité, il est vrai — au premier rang des interprètes de la Bible du temps des gaonim [4]. M. I. Israelsohn s'est acquitté de cette tâche avec un grand soin et une rare compétence ; il a publié [5] en caractères

[1] Outre son commentaire sur le Pentateuque, Samuel ibn Hofni a interprété quelques chapitres des Prophètes. Voir Harkavy, dans l'ouvrage mentionné dans la note suivante, p. 3. Juda ben Barzilaï écrit dans son commentaire sur le Yeçira (p. 77, éd. Halberstamm) : שמענו כי ר' סעדיה ז"ל והגאון ר' שמואל בן חפני ז"ל שעשו ספרים הרבה לפסוק. *Pasouq*, signifie « la Bible » (voir plus haut, p. 114).

[2] *Leben und Werke des Samuel ibn Chofni* (en hébreu), 3e livraison des *Studien und Mittheilungen aus der Kais. öffentl. Bibliothek zu St-Petersburg*, 1880.

[3] Voir mon ouvrage *Leben und Werke des Abulwâlid Merwân Ibn Ganâh*, p. 89.

[4] Voir mon ouvrage *Abraham ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar*, p. 18.

[5] *Samuelis ben Chofni trium sectionum posteriorum libri Genesis versio Arabica cum commentario*, e ms. cod. biblioth. publ. imper. Petropolit. nunc primum edidit I. Israelsohn. Petropoli, MDCCCLXXXVI, p. XII + 184 (paginées en arabe) ; II-8°.

arabes[1] le commentaire de Samuel ibn Hofni sur les trois dernières sections de la Genèse (c. 41-50), c'est-à-dire la majeure partie des fragments existant à Saint-Pétersbourg. Encore ce commentaire sur les trois sections est-il incomplet ; il y a de nombreuses lacunes dans le ms. unique qui a servi à la publication de notre édition. Ainsi, il manque le commentaire sur Genèse, XLI, 9-13 ; XLII, 1-4, 10-12, 23-31 ; XLIII, 1-6, 34 ; XLVI, 2-9, 16-23 ; XLVII, 3-5, 27, 30 ; XLIX, 26, et la traduction de Genèse, XLI, 9-16, 25-32 ; XLII, 1-17, 29-32 ; XLIII, 7-8, 19-28 ; XLIV, 1 ; XLVI, 8-27 ; XLVII, 18-27. Deux de ces lacunes ont pu être complétées par l'éditeur lui-même, qui les a données dans l'appendice, p. 175-181 ; c'est la traduction de XLVI, 8-27, et le commentaire sur XLVI, 8-29 et 16-23. Ces deux passages avaient été retrouvés par M. Harkavy parmi les nombreux fragments mss. de la collection mentionnée.

Malgré ces lacunes et maintes phrases qui ont dû être laissées incomplètes dans le texte arabe, à cause du mauvais état du manuscrit, la partie publiée par M. Israelsohn est néanmoins un spécimen important du commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque, elle permet d'étudier plus sérieusement qu'on n'a pu le faire jusqu'à présent la méthode exégétique du gaon.

II. Voici quelle est la *forme extérieure* de ce commentaire. Il donne d'abord la traduction d'une série de versets, puis, à la suite, le commentaire de ces versets. La longueur de ces séries de versets est déterminée par leur contenu, par les points de répit naturels de la narration biblique, quelquefois aussi par les divisions massorétiques. Ainsi, la section מקץ offre les divisions suivantes : XLI, 1-8, 9-16, 17-24, 25-33, 33-46, 47-57 ; XLII, 1-17, 18-28, 29-XLIII, 6 ; XLIII, 7-18, 19-34 ; XLIV, 1-17. La section ויגש est divisée

[1] Quoique les ouvrages arabes d'écrivains juifs qui nous sont parvenus aient été écrits en caractères hébreux, plusieurs savants modernes, tels que MM. Neubauer, Landauer, Hirschfeld, contrairement à l'exemple donné par M. S. Munk, qui a publié le *Moré* en caractères hébreux, ont édité les ouvrages arabes en caractères arabes. M. Israelsohn justifie cette façon d'agir dans le passage suivant de son introduction (p. VII) : « ut voces hebraicæ explicatæ et loci laudati magis conspicui fiant. » Quant à Aboulwalîd, on peut prouver encore par un endroit de son dictionnaire, qu'il écrivit ses œuvres en caractères hébreux. Sur le mot חרם, Lévitique, XXI, 18, il dit (*kitâb al-uçoul*, col. 249, l. 4) : וזעם אהל אלפקה אן חרום הו אלאכרם באלנים, « selon les Talmudistes, le mot חרום signifie en arabe *achram*, écrit *avec le mîm* ». Cette dernière remarque n'a de sens que dans la supposition qu'Aboulwalîd a écrit en caractères hébreux, parce que c'est seulement en ce cas qu'il lui a fallu avertir les lecteurs qu'il ne faut pas lire *achras* avec *samekh*, ce qui signifierait « le muet », mais *akhram* avec *mîm*, ce qui signifie « l'homme dont le nez est déchiré ». Dans l'écriture arabe, les signes pour le ם et le ס sont assez différents l'un de l'autre.

de la façon suivante : XLIV, 18-34 ; XLV, 1-15 ; 17-XLVI, 7 ; XLVI, 8-27 ; 28-XLVII, 11 ; 12-27. La section ויחי est ainsi divisée : XLVII, 28-31 ; XLVIII, 1-12, 13-22 ; XLIX, 1-4, 5-7, 8-12, 13-21, 22-28, 29-L, 13 ; L, 14-26. Les sections hebdomadaires, suivant lesquelles était également partagé le commentaire de Saadia sur le Pentateuque [1], forment les grandes divisions du commentaire de Samuel et portent la formule initiale בסם רהמיאן, « au nom du Miséricordieux [2] ». La traduction du texte est précédée du mot נצ, « texte », et le commentaire qui s'y rapporte du mot שרח, « explication ». Dans ce commentaire, le gaon explique isolément chaque mot et chaque verset dans l'ordre où ils se suivent dans le Pentateuque, faisant précéder les mots hébreux du texte qu'il cite du terme קולה. Souvent il répète dans le commentaire la traduction, donnée précédemment, du mot ou du verset du texte ; souvent aussi l'explication ne semble être que la confirmation et la justification de la version arabe [3]. La traduction d'un chapitre est quelquefois rattachée au commentaire du chapitre précédent par les mots : תם קאל, « il dit ensuite ».

III. Pour juger de la *traduction* que Samuel donne comme partie intégrante de son commentaire, il faut avant tout la comparer avec la traduction arabe de Saadia, son prédécesseur au gaonat de Sora. On peut admettre comme certain que Samuel a connu et utilisé le travail de Saadia, mais il est intéressant d'examiner en détail combien, malgré son originalité et son caractère indépendant, il a subi l'influence de la traduction de Saadia, qui a précédé la sienne de près de cent ans. Cette influence est particulièrement visible dans le passage contenant la bénédiction donnée par Jacob à ses enfants. Il est traduit par les deux gaonim d'une façon presque complètement identique [4] ; on n'y remarque quelques légères différences que lorsque Samuel interprète un terme autrement que Saadia. Ce dernier rend, par exemple, le verset 6 du chapitre XLIX de la Genèse par la phrase arabe suivante : פי עצבתהם לא תדכל נפסי ופי תגוקהם לא תגתמע לאתי לאן בגצבהנא קתלוא אמה וברצאהם קלעוא סורהא. Samuel conserve cette traduction, seulement il rend le mot hébreu תַּחַד par

[1] Voir *Leben und Werke Abulwalids*, p. 92, note 13.

[2] Cette formule a été sans doute omise par inadvertance au commencement de la première section (מקץ) de notre édition.

[3] Samuel cite sa traduction par le mot פסרת ; quelquefois aussi, dans le corps du commentaire, il appelle sa traduction אלעבארה.

[4] Pour la traduction de Saadia, je me suis servi de l'édition de M. de Lagarde, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, 1re livraison.

תסר, parce qu'il le fait dériver de la même racine que le mot ויחד, Exode, XVIII, 9. Le passage de Genèse, XLIX, 10, est ainsi traduit par Saadia : לא יזול קציב אלמלך מן אל יהודא ואלראסם מן תחת אמרה אלי אן ירי אלדי הו לה ואליה תגתמע אלשעוב. On voit qu'il identifie le mot שילה avec שֶׁלּוֹ, אשר לו; Samuel le fait dériver de שלה, Deutér., XXVIII, 57, et le traduit par ולדה, mais pour le reste sa traduction est identique à celle de Saadia, sauf qu'il omet le mot אלמלך.

Il est rare de trouver, comme dans ces passages de la bénédiction, des versets entiers qui se ressemblent dans les deux traductions, mais souvent Samuel emprunte des expressions à son prédécesseur. En voici quelques exemples. Les mots de Genèse, XLIII, 14, ואני כאשר שכלתי שכלתי sont traduits ainsi par les deux gaonim : « Je crains que je ne sois privé de nouveau d'un fils, comme je l'ai déjà été d'un autre fils. » *Ib.*, XLVII, 29, שא נא ידך התח ירכי, « jure, ta main sur mon alliance. » *Ib.*, XLVII, 31, על ראש המטה est traduit dans la version de Saadia par « sur son lit pour remercier, » et dans Samuel, par « sur le bord du lit pour remercier ». XLVIII, 7 : בעוד כברת הארץ, « quand il resta encore un mille en fait de distance ». XLVIII, 20, le deuxième לאמר est rendu ainsi : « en se disant l'un à l'autre ». Samuel traduit les mots אל שדי, XLIII, 14 et XLVIII, 3, comme Saadia, par l'expression אלטאיק אלכאפי. Les deux auteurs rendent l'expression הנני, XLVI, 2, par לִבִּיךָ.

IV. Il existe cependant une différence entre les deux versions : la traduction de Samuel serre le texte hébreu de plus près que celle de Saadia. Il est inutile de démontrer cette assertion longuement par des exemples, il suffit d'un examen superficiel pour s'en convaincre. Saadia traduit וירמאן, XLVIII, 19, par « il ne le fit pas », et Samuel par « il s'y refusa ». Le premier rend מיעודי הרעה אתי, XLVIII, 15, par « celui qui m'a nourri depuis ma jeunesse, » et Samuel, par « celui qui m'a fait paître depuis que j'existe ». Il ne faut pas croire cependant que, pour rester fidèle au texte, Samuel sacrifie la langue; sa version est, au contraire, comme celle de Saadia, claire et nette. Ni pour la construction de la phrase, ni pour la façon dont sont rendus les particules et les idiotismes de l'hébreu, la traduction de Samuel n'est un simple calque du texte; cette assertion non plus n'a pas besoin d'être longuement prouvée. Qu'il nous suffise de citer comme exemple le premier verset de l'édition de M. Israelsohn : יכאן למא אנקצת סנתין כאמלתין ראי

פרעה רויא באנה[1] קאים עלי שאטי אלכלג. Le sens de chaque mot hébreu est rendu exactement en arabe, et d'une manière plus précise encore que dans Saadia, sans que cependant le traducteur suive servilement le texte. Samuel se permet aussi quelquefois de s'écarter de la lettre même du texte, quand des motifs exégétiques l'y engagent, parce que, fidèle aux principes rationalistes de l'exégèse inaugurée par Saadia[2], il ne veut laisser dans sa version ni obscurité, ni contradiction, et qu'il ne tient pas seulement compte de chaque mot pris isolément, mais aussi et surtout du sens général du contexte. Ainsi, XLVIII, 11, il traduit וירא, non comme Saadia, par « il vit », mais « il sut », ידע, parce que Jacob, d'après le verset 10, « ne pouvait pas voir », et XLI, 35, il rend le mot כל non par כל, mais par בעץ, parce qu'on a ramassé « une partie » et non « la totalité » du blé. Et lorsque l'hébreu, en parlant de Dieu, se sert d'expressions qui ne peuvent s'appliquer qu'aux hommes, Samuel, se conformant à la tradition de l'interprétation juive, évite ces anthropomorphismes et traduit comme Saadia[3].

Il existe une autre différence entre les deux versions. Samuel donne les noms propres de personnes et les noms géographiques sous leur forme hébraïque, sans y rien changer ; Saadia, comme l'a déjà remarqué Ibn Ezra, rend les noms géographiques de la Bible par des noms arabes modernes et transcrit les noms de personnes avec leur prononciation arabe. C'est ainsi que dans Saadia les trois noms propres de XLVIII, 7, sont écrits Harrân, Râhêl, Kan'ân (כנעאן), tandis que Samuel écrit, comme dans le texte, כנען, רחל, פדן[4]. Ce dernier ne fait une exception que pour מצרים, qu'il rend par le mot arabe מצר. Le mot און, XLI, 45 et 50, traduit dans la version de Saadia par « Alexandrie »[5], signifie, d'après Samuel, comme le mot און de Amos, v, 5, « une idole ».

V. La plupart des différences qu'on observe dans les deux versions proviennent de ce que les traducteurs ont compris autrement le texte. Nous n'insisterons pas sur ce point, parce qu'autre-

[1] C'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de פאנה, car, dans le verset suivant, Samuel traduit également le mot והנה par באנה, et, de même, Saadia dit באנה קאים.

[2] Voir *Abraham ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar*, p. 33.

[3] XLVI, 2, אנכי ארד עמך, Saadia traduit : ואנא אתרך אנמרי מעך, et Samuel : ואמרי ינזל מעך ; XLVIII, 15, אשר התהלכו אבותי לפניו, Saadia dit : אלדי כאר אבאי פי טאעתה, et Samuel : אלדי ארציאה אבאי.

[4] Samuel traduit cependant, XLVI, 31 : בארץ כנען par בבלד אלשאם.

[5] Saadia identifie peut-être אן avec la ville égyptienne de נא, que le Targum des Prophètes traduit par אלכסנדריא.

ment il faudrait tenir compte du commentaire et non de la traduction. Ce qui sert encore à caractériser la traduction proprement dite, c'est le grand nombre de cas où Samuel, tout en comprenant le texte comme Saadia, se sert, pour le rendre en arabe, d'expressions ou de constructions différentes et qui dénotent une connaissance plus sûre de la langue arabe et une grande habileté de traducteur. Citons quelques exemples. Samuel construit toujours le verbe בארך, « bénir », avec בי, et Saadia avec l'accusatif. Le premier traduit ויתחזק, XLVIII, 2, par פתקוּי, et le second par באשתדّ ; chez Samuel, מזקן, XLVIII, 10, est en arabe מן אלשיכוכה, et chez Saadia מן אלכבר ; chez Samuel, וישלח, XLVIII, 14, ושמדّ, chez Saadia, ובסט ; chez Samuel, מלא הגוים, XLVIII, 19, מלא אלאמם, et chez Saadia, מלא אלשעוב ; ישרוך, XLVIII, 20, est traduit chez Samuel par יפעלך, chez Saadia par יגעלך ; pour יקרא אתכם, XLIX, 1, il y a יואפרכם chez Samuel, et יצרכם chez Saadia. Samuel explique dans son commentaire (p. 76) pourquoi il a traduit le mot אפך, « ta colère », XLIV, 18, par גצבך et non par חרדך ; il dit que חרד désigne la colère contre des proches, comme celle de Saül contre son fils Jonathan, I Sam., XX, 30, et גצב la colère contre des étrangers, comme celle de Balak contre Bileam, Nombres, XXIV, 10. Dans le commentaire sur XLIV, 31 (p. 80), il donne les raisons pour lesquelles il a rendu יגון non par גمّ, mais par חזן, « tristesse » (Saadia emploie le mot חסרה) ; plus loin (p. 118), il montre que le terme hébreu ימים, employé XLVII, 29, a souvent le sens de l'arabe אגל, et il le traduit ainsi dans les versets 28 et 29, tandis que Saadia ne le traduit par אגל qu'au verset 29. A la page 107 de son commentaire, il dit pourquoi il a rendu XLVII, 14, וילקט par גمע, comme Saadia, et non par אלתקט, et page 93, il traduit, XLV, 26, ויפג לבו par ושكّ, « il douta » (comme Saadia), sans rendre en arabe le mot לבו. Dans son commentaire (p. 11) sur XLI, 18, il explique qu'il a rendu תאר par שיאת, et non par חלי, « parce qu'en arabe le mot שיאת s'applique aux animaux et non aux hommes et qu'il sert à désigner les différentes couleurs par lesquelles les animaux se distinguent les uns des autres. » A la page 136, il se défend contre le reproche d'avoir traduit, XLIX, 7, ארור par מלעון (Saadia l'a rendu par מלעום), en déclarant qu'il n'est pas incorrect en hébreu, ni en arabe, d'appliquer le terme de *malédiction* à un objet comme la colère ; page 91, il expose que le mot צוררת, XLV, 19, doit être traduit par אמרת (oumirta), au parfait passif, et non par מאמרא, au participe passif, parce que ce dernier terme répondrait à מְצֻוָּה ; enfin, il traduit שרקה, XLIX, 11, comme Saadia, par le mot analogue arabe סריק, et il fait re-

marquer dans son commentaire, p. 141, qu'en Syrie (שאם) le terme כריק désigne la meilleure espèce de vigne [1].

VI. La partie explicative du commentaire de Samuel ibn Hofni se distingue, selon la remarque d'Ibn Ezra, par sa prolixité, le commentateur se laisse aller à des digressions très abondantes. Ibn Ezra cite comme exemple de cette prolixité la longue dissertation de Samuel à propos du voyage et du songe de Jacob, XXVIII, 10, sur les voyages et les rêves en général. Il est de fait que dans les fragments qui ont été publiés, Samuel entre souvent dans des développements plus ou moins longs, qui n'ont qu'un rapport bien éloigné avec le texte auquel il les rattache. Il est vrai que plusieurs de ces développements sont de nature purement exégétique et concourent au but, poursuivi par Samuel à travers tout son commentaire, d'éclairer et d'expliquer les termes difficiles du texte par des exemples tirés de la Bible même. Les digressions de ce genre sont presque comme des articles de dictionnaire. C'est ainsi qu'à propos du mot נקץ, XLI, 1, il donne les deux sens que ce terme a dans la Bible ; à propos de פקידים, XLI, 34, il indique (p. 19) les deux espèces de פקודים dont parle la Bible. Pour préciser le sens des mots לא ירים איש את ידו ואת רגלו, XLI, 43, il explique que l'expression הרמת יד, « lever la main », a, dans la Bible, six significations différentes (p. 24). Au verset XLII, 7, il montre que קשה a cinq sens différents (p. 41) ; au verset XLIII, 16, il énumère les cas dans lesquels on a employé l'expression אשר על הבית (p. 57) ; XLIV, 18, il donne les cinq significations du verbe נגש (p. 75) ; XLV, 10, les cinq sens de קרב (p. 87) ; XLV, 11, les six sens de כלכל (p. 87), et XLVII, 23, les cinq sens de חק (p. 112).

A côté de ces digressions exégétiques, il y en a d'autres qui sont relatives à la *Halakha*, c'est-à-dire qui énumèrent certaines lois religieuses. Ainsi, à propos du mot מספד [2], L, 10, il traite lon-

[1] ואמא שרקה פהו אלגיד מן אלכרם והו פי בלד אלשאם יערף באלכריק. Cette explication concorde avec les mots d'Abulwalid (dans son Dictionnaire, 751, 21) הו אגוד אלכרם ויקאל לה אלשריק ויכון באלשאם. Le terme אגוד employé par Abulwalid montre que chez Samuel il faut lire גיד, *excellent*, et non גיד, *tendre*. On ne sait pas si le mot סריק, qu'on ne trouve pas dans les dictionnaires arabes, doit être prononcé סריק ou שריק. Saadia a סריק, Gen., XLIX, 11, et Isaïe, V, 2. Voir, pour le dernier passage, Paulus, p. 32, et Gesenius, *Thesaurus*, 1342 *b*.

[2] Le commencement de la digression sur les oraisons funèbres (p. 159-161) manque dans notre édition, par suite d'une lacune dans le ms. Cette digression contient une classification systématique des élégies qui se trouvent dans la Bible, elle parle ensuite des élégies postérieures qui peuvent toucher les cœurs. Samuel cite, comme exemple, les élégies mentionnées dans *Moed Katon*, 25 *b*, et il ajoute : « Par

guement de l'oraison funèbre et du deuil אבל, ainsi que des prescriptions traditionnelles qui s'y rapportent[1]. Au sujet du verset XLVII, 29, il mentionne les obligations qui incombent aux mourants (p. 119[2]) et les lois relatives à l'enterrement (p. 120). Au récit de l'entrevue dans laquelle Joseph n'a pas été reconnu par ses frères, XLII, 8, Samuel rattache l'explication d'une mischna de *Baba Batra*, VIII, 6 (p. 43). Au verset XLIII, 9, il traite d'après le Talmud des conditions du cautionnement (p. 54). A l'occasion des préparatifs d'un festin dont il est question XLIII, 16, il mentionne le précepte d'Exode, XVI, 5, et y ajoute des explications relatives aux trois sortes d'objets qu'on ne peut pas manger les jours de fête, parce qu'ils ne sont pas préparés, מוקצה (p. 58). A propos de XLII, 19, il examine brièvement, sans citer de passages talmudiques, s'il est permis à un groupe de personnes de livrer l'une d'elles à la mort pour sauver les autres (p. 46)[3].

Voici encore un certain nombre de digressions intéressantes du commentaire de Samuel ibn Hofni. A propos des songes de Pharaon, XLI, 15, il explique que les interprétateurs de songes ont à tenir compte de treize points, dont ils doivent sérieusement se préoccuper[4] ; il compare les interprétateurs de songes aux juges et aux médecins, qui ont à faire des investigations très précises avant de pouvoir rendre un jugement ou se prononcer sur une maladie (p. 8). Il parle ensuite (p. 14) des diverses images qu'on

ma vie, ces paroles sont d'une éloquence magistrale, je les ai citées ici pour servir d'exemple aux poètes élégiaques (ספדנים), il sera facile aux poètes de les mettre en vers, פימכן אלנשאם אן ינטמוהא, ou de les imiter. » A la fin, il donne quelques vers de l'élégie qu'il avait composée sur la mort de son père Hofni et que M. Harkavy a rapportés dans son ouvrage mentionné ci-dessus, p. 7.

[1] Dans ce développement (p. 161-167), Samuel indique d'abord les douze lois relatives au deuil, il donne ensuite le sens du mot אבלות, deuil, au point de vue de la langue et au point de vue de la religion, et il indique la durée que la religion assigne au deuil dans les divers cas, qui sont au nombre de cinq ; puis il ajoute : « Après avoir fait connaître les durées du deuil, nous pensons qu'il est nécessaire de mentionner les décisions des anciens relatives à ces durées... » Après ces mots, Samuel cite une série de lois relatives aux durées du deuil et à l'interruption apportée par les jours de fête à la célébration du deuil.

[2] Il termine ainsi : « Il serait trop long d'indiquer ici les causes de ces prescriptions, nous en avons parlé dans notre ouvrage sur le divorce כתאבנא פי אלטלאק. » M. Harkavy cite ce passage, p. 6, mais il écrit, par erreur, ריפרושו לפרשה מקץ, au lieu de ב' כ' ויחי.

[3] Cette partie casuistique repose sur *Tos. Terumot*, VII, 20, et *J. Terumot*, 40 *b*. Samuel ajoute seulement un nouveau cas, à savoir si dix femmes, pour sauver leur honneur, ont le droit de sacrifier l'honneur d'une seule femme.

[4] Samuel renvoie ici à des explications plus développées qu'il a données sur ce sujet dans un endroit précédent de son commentaire, probablement dans le passage mentionné par Ibn Ezra, à XXVIII, 10 ; il y renvoie encore p. 13. Samuel renvoie également, dans son commentaire sur XLIV, 18 (p. 77), à un développement sur la royauté qu'il a donné Genèse, XXXVI, 31.

voit en songe et des différents rêves. Au verset XLI, 33, il établit la différence entre les synonymes חכמה et הבונה (p. 18) ; XLI, 48, il montre comment on peut conserver les fruits de la terre et les préserver de la destruction (p. 28) [1] ; XLI, 49, il parle de l'accaparement du blé et des prescriptions qui s'y rapportent (p. 30) [2] ; XLIII, 32, il traite des croyances religieuses des Egyptiens (p. 63) ; XLIV, 34, de l'action de l'éloquence, qu'il compare à l'influence de la musique et de la poésie (p. 81) ; L, 2, de l'embaumement des morts, en se référant au récit talmudique de *Baba Batra*, 3 *b*, relatif à Hérode et Marianne (p. 157) [3].

Les éléments des développements suivants sont empruntés à la Bible même. Sur la famine (p. 34-39, à propos de XLI, 55) ; sur les sacrifices [4] (p. 61, à propos de XLIII, 26) ; sur la reconnaissance et l'ingratitude (p. 67, XLIV, 4) ; sur la colère et la longanimité (p. 76, XLIV, 18) ; sur les causes qui peuvent empêcher un homme de répondre (p. 84, XLV, 3) ; sur les dix avantages de la maladie (p. 123, XLVIII, 1) ; sur la signification de la main droite et du côté droit (p. 127, XLVIII, 14) ; sur la supériorité de Juda sur ses frères, mentionnée dans dix endroits de la Bible (p. 102, XLVI, 28) [5] ; sur les sept cas de supériorité d'Ephraïm sur Manassé (p. 130, XLVIII, 20) ; sur les muets comparés à des animaux (p. 145, XLIX, 14).

[1] Samuel dit, entre autres : « Il y a des pays, comme la province de Bassora, l'Egypte et d'autres contrées situées près de la mer, dans lesquels les fruits de la terre se gâtent rapidement, tandis que dans d'autres pays, comme les régions montagneuses, ces fruits, placés dans des fosses ou des citernes, se conservent intacts pendant des années. » Cf. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, II, 332.

[2] Ce passage commence ainsi : « Nous trouvons bon de parler ici en détail de l'accaparement du blé, parce que ce développement se rapporte à notre récit (l'entassement du blé par Joseph) et que la plupart des marchands de grains de notre temps sont des accapareurs. »

[3] Au lieu de נחו קולה, il faut lire naturellement נחו קולהם, et הטמינה בדבש est la leçon qui se trouve également dans le ms. de Munich (*Dikdukê Sofêrim*, XI, 5 *a*) pour טמנה בדבש.

[4] « Il est nécessaire que je traite ici de la cherté et du bon marché des vivres, de leurs causes et de leurs conditions, et que j'indique la part de responsabilité qui en revient au créateur et celle des créatures, j'y ajouterai le nombre de chertés dont parle l'Écriture-Sainte. » Après ce préambule, Samuel définit les mots *cherté* et *bon marché*, puis il montre les divers degrés de la cherté (famine) d'après *Abot*, V, 8, ensuite il énumère les onze fautes qui amènent la famine comme un châtiment divin, et enfin il indique les trois causes de la famine : insuffisance de la récolte, maladie du blé et siège. A la fin, il mentionne les dix époques de famine dont parle la Bible ; cette énumération est identique à celle du Midrasch, Bereschit rabba, c. 25, avec cette différence que, d'après le Midrasch, la dixième famine aura lieu dans l'avenir, Amos, VIII, 11, et que pour Samuel elle a eu lieu avant la destruction du temple (II Rois, XXV, 3 ; Jérémie, LII, 6).

[5] Il promet de traiter complètement ce sujet dans le commentaire sur Nombres, XVII, 17.

VII. Dans ces dernières digressions, dont le contenu est emprunté à la Bible, comme, par exemple, le développement sur la famine, Samuel suit le système du *midrasch*, qui consiste à recueillir sur une question donnée un grand nombre de versets bibliques. Le gaon applique surtout cette méthode midraschique quand, dans un but homilétique, il veut tirer du texte un enseignement pratique ; il se sert, dans ce cas, du mot אתכאר. De ce que Joseph s'est lavé et a changé de vêtements avant de paraître devant Pharaon, XLI, 14, il conclut « qu'avant de comparaître devant notre Créateur, nous devons purifier notre âme de la souillure des péchés, comme l'enseigne Kohél., IX, 8 (p. 8). » « Si un roi mortel, dit-il plus loin (p. 24), a pu élever Joseph par ces seuls mots : Je suis Pharaon (XLI, 44), combien doit être puissante la parole de Dieu (Is., XLVI, 4 ; Deutér., XXVIII, 13) pour élever Israël. » A propos des mots : « le peuple implora Pharaon, » XLI, 55, il dit (p. 33) « qu'en temps de détresse, nous devons implorer Dieu, qui fait pousser les plantes et crée tout ce qui existe. » (Cf. Psaumes, CVII, 5, 6 ; I Rois, VIII, 37.) La question que Joseph adresse à ses frères pour leur demander d'où ils viennent (XLII, 7) provoque chez Samuel cette réflexion (p. 42) : « Si les hommes réfléchissaient, comme le leur conseille la mischna de *Abot*, III, 1, sur leur origine, ils s'abstiendraient de pécher. » Des paroles de Joseph (XLII, 18) : « agissez ainsi et vous vivrez, » il rapproche (p. 46) le verset d'Amos, V, 4 : « Cherchez-moi et vous vivrez. » Il dit (p. 56) que Jacob (XLIII, 11) emploie l'expression *un peu*, parce que les justes considèrent toutes leurs actions comme étant de peu d'importance ; c'est ainsi qu'Abraham a dit (XVIII, 4) : « un peu d'eau et un morceau de pain. » A propos de XLIII, 26, il fait cette réflexion (p. 61) : « C'est ainsi que l'homme doit d'abord bien agir, et ensuite seulement peut demander à Dieu ce dont il a besoin. » Cf. Psaumes, XX, 4. Et plus loin (p. 69), à propos de ces paroles, XLIV, 5 : « Votre action a été mauvaise, » il fait la remarque que nous nous faisons du mal à nous-mêmes en péchant contre Dieu. Cf. Jérémie, VII, 19, et Prov., VIII, 36. Les paroles de Juda à Joseph XLIV, 32 : « Je serai pour mon père toute ma vie un coupable », lui inspirent cette observation : « Si la crainte de faillir envers un de nos semblables est tellement grande, combien ne devons-nous pas craindre de faillir envers Dieu, notre créateur. » Cf. I Sam., II, 25 (p. 80). Il fait une réflexion analogue à propos de XLV, 3 : « Les fils de Jacob n'ont pas su garder leur courage devant les paroles de leur jeune frère, et ils ont rougi devant lui, à plus forte raison ne pouvons-nous pas résister aux objurgations du créateur de notre âme, parce que, dans ce cas, la

confusion est plus grande et nous ne trouvons nulle part de refuge contre la honte. » Cf. Michée, VI, 2 ; Isaïe, XIII, 8 et X, 3 (p. 85)[1]. Il dit que les paroles de Jacob : « les jours de ma vie ont été peu nombreux et mauvais, » s'appliquent bien à l'existence terrestre, tandis que la vie future est, au contraire, longue et heureuse, comme la dépeint le Psalmiste, XXI, 20 (p. 105). A propos des mots XLVII, 24 : « vous donnerez la cinquième partie à Pharaon », il dit (p. 114) : « De ces paroles découle un enseignement sur lequel nos docteurs nous ont rendus attentifs[2]. Un roi mortel exige pour lui au moins le cinquième de la récolte, et cependant elle appartient aux sujets et le roi n'a contribué en rien à la faire mûrir, mais le roi des rois, le maître du ciel et de la terre, le créateur de tous les êtres, qui fait pousser toutes les plantes, se contente du dixième (Deutér., XIV, 22), et il nous promet une belle récompense pour notre offrande (Mal., III, 10). Aussi devons-nous accomplir cette prescription avec le plus grand empressement. » A la fin du commentaire sur la bénédiction de Jacob, XLIX, 28, il dit (p. 154) : « Il y a un grand avantage à faire connaître cette bénédiction, car, comme elle s'est réalisée, nous reconnaissons ainsi la supériorité du patriarche (Isaïe, XLIV, 26) et nous attachons une grande importance aux prières de nos justes. » Cf. Prov., XI, 11.

VIII. Le commentaire de Samuel ibn Hofni contient encore des digressions d'un autre genre : ce sont les développements *apologétiques*, qu'il rattache à l'un ou à l'autre passage du texte hébreu. Ainsi, XLI, 49, il défend Joseph contre l'accusation d'avoir accaparé le blé que certaines personnes — probablement des polémistes musulmans — portaient contre lui (p. 29). Plus loin, il justifie Joseph d'autres accusations qui étaient probablement dirigées contre lui par les mêmes polémistes. Comment, disent-ils à propos du verset XLII, 35, Joseph a-t-il pu causer une si vive inquiétude à son père et à ses frères (p. 50) ? comment a-t-il eu le courage de faire arrêter injustement (XLIV, 8) son frère comme voleur (p. 69) ? A propos du verset XLIV, 31, il explique comment Juda a su que la douleur que Jacob éprouverait aurait pour lui des conséquences mortelles et pourquoi la raison de Jacob ne dominait pas son chagrin (p. 80). A la page 134, il défend Ruben contre ceux qui tirent du verset XLIX, 4, un argument contre lui.

[1] Cf. les paroles d'Eleazar ben Azaria, Genèse rabba, c. 93 ; *Die Agada der Tannaiten*, I, 229.

[2] Je ne sais pas à quelle source Samuel fait allusion ici.

A propos du vœu exprimé par Jacob, XLVII, 29, de n'être pas enterré en Egypte, il réfute l'objection de ceux qui s'étonneraient de ce vœu, sous prétexte qu'à la mort, l'âme quittant le corps, celui-ci ne perçoit plus aucune sensation, et qu'il doit, par conséquent, être indifférent de l'enterrer dans un endroit plutôt que dans un autre (p. 121). On a objecté aussi : Pourquoi Dieu qui, dans sa bonté, a fait connaître, par les songes de Pharaon, l'approche de la famine, n'a-t-il pas, dans sa miséricorde, écarté totalement la famine? Samuel y répond dans le commentaire sur le verset XLI, 24 (p. 13). XLIII, 32, il combat, au nom de la raison (חגג אלעקל), la croyance des anciens Egyptiens qui s'interdisaient la viande, et il montre qu'il est permis de tuer les animaux destinés à la nourriture de l'homme (p. 63)[1]. Quelques personnes — קום — ont cité les paroles de Juda (XLIV, 30) : « son âme est attachée à son âme », comme preuve à l'appui de la doctrine (platonicienne) qui admet qu'à l'origine, l'âme est divisée en deux moitiés, qui s'unissent entre elles quand elles se rencontrent. Samuel combat cette opinion par des arguments exégétiques et philosophiques (p. 79). Dans les paroles du verset XLVIII, 19, Samuel voit une allusion au miracle opéré par Josué, de la tribu d'Ephraïm, en arrêtant le soleil. A cette occasion, il réfute les objections faites par quelques personnes contre ce miracle — וקד אנכר קום דלך — et, en même temps, il repousse les tentatives faites par certains apologistes de la Bible pour concilier ce miracle avec les lois de la nature (p. 130)[2]. Il y en a qui objectent contre la signification messianique donnée au mot שילה (XLIX, 10) le fait que la maison de David ne continue pas à fleurir jusqu'à l'arrivée du Messie ; Samuel réfute cette objection (p. 141).

W. Bacher.

(*A suivre.*)

[1] Il dit qu'il traitera ce sujet dans le commentaire sur Deut., XII, 20.

[2] Contre les uns, il fait valoir la toute-puissance du Créateur, aux autres il objecte que le miracle affaibli ne peut plus servir pour accréditer la mission de Josué; car, si le signe du prophète — עלם אלנבי — était conforme aux lois de la nature et ne dépassait pas les forces de l'homme, il ne pourrait pas inspirer la conviction qu'on veut porter dans les esprits. Sur l'opinion de Samuel ibn Hofni relative aux miracles, voir l'ouvrage de M. Harkavy, p. 2.

NOTES ET MÉLANGES

PETITS PROBLÈMES

(DEUXIÈME SÉRIE)

I

פּוּר

Le texte hébreu du livre d'Esther affirme, dans deux endroits différents que le mot פּוּר qui fournit le nom de la fête de Purim (פּוּרִים, IX, 26) est l'équivalent de גּוֹרָל, « sort » (פּוּר הוּא הַגּוֹרָל, *ibidem*, III, 7, IX, 24). Cette affirmation, admise de confiance pendant de longs siècles, a été révoquée en doute pour la première fois, en 1837, par Jos. von Hammer, qui avait émis la conjecture que Purim était le Furdian des Perses. Vers le même temps, M. Paul de Lagarde avait eu la même idée, qu'il avait trouvée indépendamment de v. H. et qu'il avait appuyée sur un certain nombre de preuves. M. de L. est revenu tout récemment à la question dans une intéressante monographie. Il rappelle d'abord les formes grecques du mot de פּוּרִים, qui sont, d'une part, φρουραί, φρουραῖα, avec φρ au commencement; d'autre part, φουρμαια, φουρδια et probablement φουρδαια. Cela le conduit à des transcriptions פרוריא et פורדיא, qui ont des formes araméennes. Il remarque ensuite qu'il serait impossible de prouver, comme on le suppose d'après le texte hébreu, que, soit en persan, soit dans une autre langue de ces régions, פּוּר signifie le sort. Comme l'événement se passe sur le territoire perse, M. de L. est d'avis que Purim doit être la fête perse des *Froharân*, פרוהראן, c'est-à-dire des Fervers ou âmes des hommes pieux de l'antiquité, fête qui se célébrait dans le mois de Farvardigan, le premier de l'année perse[1]. Cette interprétation se

[1] Ce résumé est emprunté au compte rendu paru dans le dernier numéro de la *Revue*, 137. Je n'ai pas sous les yeux le Mémoire de M. de Lagarde.

heurte à deux difficultés des plus graves. En premier lieu, l'altération par les Juifs d'une fête païenne consacrée aux mânes en une fête commémorative de la révocation d'un édit d'extermination lancé contre eux, est au plus haut degré improbable. Puis, on ne voit nullement la nécessité pour l'auteur d'inventer une étymologie fantaisiste aussi particulière. Un médiocre connaisseur de l'hébreu en aurait trouvé une explication plus vraisemblable, par exemple, celle-ci : על כן קראו לימים האלה פורים על אשר הפר המלך את מחשבת המן, etc. (IX, 26). De plus, il semble extraordinaire que les traducteurs grecs d'Alexandrie, qui sont de l'époque romaine, aient connu la forme plus exacte du nom depuis longtemps altéré par les Juifs de la Palestine. Enfin, en admettant même l'élision de ר et ה, le mot persan פרוהראן ne peut donner en hébreu que פּוּרָן, dont le pluriel doit être פּוּרנים, à l'instar de אחשתרנים, אחשדרפנים, de *khsalhrapân*, *khsatrân*, pluriels pris pour des singuliers. Enfin, témoin les formes perses que je viens de mentionner, la forme même de פרוהראן n'a pas pu être connue de l'auteur du livre d'Esther. De son temps, on prononçait uniquement *Fravarlian* ou *Fravardian*, ce qui eût donné tout au plus פורתנים ou פורדנים. Ces diverses raisons nous conduisent à chercher dans une autre voie. Les transcriptions grecques ne sauraient prétendre à la moindre autorité en face de la forme hébraïque. En transcrivant פורים par φρουραί ou φρουραῖα, les traducteurs qui faisaient d'Haman un Macédonien ont simplement opéré un rapprochement avec le mot grec φρουρα, « sentinelle, garde ». Des copistes postérieurs, ayant dans la bouche le nom populaire *Purim*, ont corrigé φούρμαια, d'où la corruption φουρδαια et φουρδια. Mais l'origine persane écartée, il reste à savoir dans quelle langue le mot פּוּר signifie sort. Comme l'auteur s'attache à expliquer le nom d'une fête juive, il n'existe pas une ombre de raison pour chercher ce mot en dehors de la langue populaire des Juifs de Palestine, et cette langue ne peut guère être autre chose que l'araméen. Si l'on objecte que les lexiques araméens ne constatent pas une signification pareille pour le vocable rapporté par l'auteur hébreu, la réponse n'est pas difficile à donner : l'absence d'un mot dans les dialectes postérieurs ne prouve aucunement qu'il n'ait pas existé dans la langue antérieure. On sait, du reste, combien notre connaissance de l'araméen ancien est imparfaite. Pourquoi donc ne croirait-on pas sur parole un auteur désintéressé dont l'araméen a certainement été la langue maternelle ?

Il y a plus, la présomption favorable à l'affirmation du livre d'Esther est corroborée par un fait linguistique des plus remarquables. Le mot qui désigne ordinairement le sort en araméen et

en hébreu postérieur, פֵּסָא, פֵּצָא, פִּיס, ne saurait être séparé du talmudique פִּיסָא, qui signifie, d'après les uns, « motte de terre », d'après les autres, « fragment de pierre ». Pour le fond, on peut rapprocher l'hébreu ancien גּוֹרָל, « sort », et l'arabe גַּרֶל. גרול, « terrain pierreux et dur »; pour la dérivation, on pense involontairement à la racine פוס = פוץ, « broyer, séparer, disperser ». D'un autre côté, l'idée de fraction et de part réside dans les nombreux synonymes de « sort ». Comparez l'hébreu חֵלֶק et מָנָה et l'éthiopien מַכְפַלְת (de כפל, « diviser »). Quelquefois c'est l'idée d'objet petit et menu qui s'y fait jour. Ainsi l'hébreu קֶסֶם, « sortilège », et l'arabe קִסְמַה, « sort, lot, part » (de קסם, « partager, diviser »), est parallèle à l'araméen-hébreu קסמא, קסם, « éclat, copeau, fétu ». Plus frappant est encore l'araméen עַדְבָא, « sort, lot », comparé à l'arabe עדאב, « sable fin », formant groupe avec עַדַף, « fétu, petite quantité ». Ces comparaisons suffisent à établir que dans les langues sémitiques la conception du sort se rattache à celle de fraction et de petits objets du règne végétal ou minéral. Or, l'araméen talmudique fait souvent usage du terme פורתא, « petite quantité, peu », qui vient, sans aucun doute, de la racine פרר, « broyer, rendre menu, réduire en miettes », qui a produit le nom פרורין ou פרירות, « petits débris, miettes ». La forme masculine פרא est employée au sens de « moins ». Qu'y aurait-il d'étonnant que le substantif masculin פּוּרָא, « petite quantité ou fraction », eût également existé dans la langue courante de l'auteur du livre d'Esther avec la signification si proche de « sort »? Rien n'oblige à supposer que la loi sématologique qui domine tant de racines analogues sur toute l'étendue des langues sémitiques ait dû se trouver en défaut au sujet du mot פּוּר ; et, puisque l'auteur qui l'emploie lui attribue formellement le sens de « sort », le plus simple est d'admettre son assertion.

Un mot pour finir. L'origine araméenne de פּוּרָא=פּוּר se montre déjà dans la vocalisation, qui a son analogie dans les mots tels que גּוּבָּא, « fossé », עוּזָא, « élan », קוּרָא, « froid » (Voyez Duval, *Traité de grammaire syriaque*, p. 212), qui viennent des racines גבב, עזז, קרר. En hébreu classique, on aurait prononcé פֹּר, de même qu'on dit גֹּב, עֹז, קֹר. A l'époque où le livre d'Esther fut écrit, les savants eux-mêmes maniaient très difficilement la langue ancienne et étaient déjà pénétrés du génie araméen.

Concluons : le nom de la fête de Purim a une origine judéo-araméenne. Il signifie « fête des sorts ». Ce sens est fondamental, car il explique le trait le plus caractéristique de la fête, l'envoi de

dons réciproques ou מְנוֹת, ainsi que des dons gracieux (מחנות) aux indigents. C'est le fruit de l'association si naturelle de גּוֹרָל et מָנָה.

II

UN MOT IMPORTANT DANS L'INSCRIPTION PHÉNICIENNE DE TABNIT [1].

En entendant la lecture du texte phénicien que M. Renan a faite à cette académie et à la Société asiatique, le 2 du mois courant, il m'est venu une idée qui m'a paru être de nature, non seulement à éclaircir le passage difficile signalé par le savant académicien, mais aussi à trancher une question chronologique sur laquelle l'opinion des historiens est restée très divisée jusqu'à ce jour. J'ai fait part de ma conjecture à M. Renan, puis à M. Maspéro, qui a bien voulu l'indiquer sommairement dans la dernière séance de l'Académie. Je demande maintenant la permission de l'exposer devant vous avec les quelques développements qui sont nécessaires à l'intelligence du passage phénicien en question.

Le roi défunt adjure tout le monde de respecter le sarcophage qui contient ses dépouilles mortelles et de ne pas troubler son repos éternel dans le but d'y chercher des objets d'or et d'argent ou d'autres objets de valeur. Il s'exprime ainsi qu'il suit, d'après la division des mots généralement adoptée :

אל תרגזן כ אי אדלן ככסף אי אדלן חרץ וכל מנם משד בלת אנך שכב בארן ז.

Les deux premiers mots sont clairs ; ils signifient : « ne me dérange pas » ; les cinq derniers sont traduits par : « moi seul je suis couché dans ce cercueil », ce qui est également assez satisfaisant. Les dix mots intermédiaires forment une phrase incidente débutant par la particule כ, « car » ; puis viennent trois groupes de trois mots chacun, où se trouvent deux mots obscurs que nous exprimons provisoirement par x et y ; on a ainsi : « il n'y a pas de x argent, il n'y a pas de x or, ni aucuns trésors y. » Pour déterminer le sens de x, on a eu recours à la phrase analogue de l'inscription d'Eschmounazar : ואל יבקש בן מנם כ אי שם בן מנם, traduite habituellement par : « Et qu'il ne cherche pas auprès de

[1] Article lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

nous des trésors, car il n'y a pas auprès de nous des trésors », et on en a conclu que le ן final de אדלן était, ainsi que celui de בן, le suffixe possessif de la 1re personne du pluriel. Ceci admis, on a pensé que le phénicien אדלן pourrait bien être identique à l'hébreu אצלנו, « auprès de nous ». L'invraisemblance de cette conjecture est facile à prouver. D'abord, la racine אצל est commune à la plupart des langues sémitiques, de sorte que le changement de ד en צ en phénicien est absolument inadmissible. Puis, l'emploi du suffixe pluriel « nous » entre deux termes qui se rapportent à la première personne du singulier est peu probable. Enfin, dans la particule comparée בן, le noûn, loin de marquer la 1re personne pluriel, contient plutôt le suffixe de la 3e personne singulier, בִּן, et le sens de la phrase précitée est : « Et qu'il ne cherche pas en lui (dans le sarcophage) des trésors, car il n'y a pas là, en lui, des trésors. » L'adverbe שם, « là-», met hors de doute la nature du suffixe. Comme l'emploi du suffixe de la 3e personne ne cadre nullement avec le contexte de notre passage, les chances que le ן de אדלן soit un suffixe restent bien infimes et ne mènent à aucune explication tant soit peu satisfaisante.

La difficulté est bien moindre quand on envisage notre phrase en elle-même, sans vouloir lui imposer une conformité minutieuse avec celle d'Eschmounazar. L'analogie générale suffit à faire voir qu'il s'agit d'objets qu'on s'attendait à trouver dans le sarcophage. Comme de raison, les objets d'argent et d'or mentionnés dans notre texte, ainsi que les trésors mentionnés dans les deux textes en même temps, doivent désigner, non des valeurs brutes, mais des objets fabriqués et ayant une destination funéraire, comme des figurines et des amulettes ayant pour but de protéger le mort contre les attaques des démons infernaux, ou bien encore des pendants d'oreilles et des bracelets qui servent à parer le corps. La seconde espèce, celle des parures profanes, est visiblement résumée par l'expression כל מכם, « toute espèce de trésors. » La première espèce, celle qui a un caractère sacré, doit aussi avoir son expression adéquate dans le terme אדלן, lequel, par sa forme seule, se fait déjà connaître comme un mot non phénicien, et, étant donné que ni l'égyptien ni les autres langues sémitiques ne possèdent rien de pareil, il ne reste qu'à s'adresser à la langue grecque. Or, cette langue nous fournit le mot pour figurine que nous avons été amené à supposer dans אדלן, savoir : εἰδωλον. La transcription est aussi exacte que possible, quand on tient compte de ce que l'alphabet phénicien omet ordinairement d'exprimer les voyelles au milieu du mot. L'identification de ces mots me paraît donc à peu près certaine.

Le parallélisme de מזם fait voir, en outre, que אדלן est au pluriel, naturellement à l'état construit : אֲדַלְּנֵי. Le sens de l'ensemble ne laisse rien à désirer, malgré l'obscurité du dernier mot : « Ne me dérange pas, car il n'y a ni idoles d'argent ni idoles d'or, ni aucun autre trésor. » Peut être fera-t-on bien de lire le mot suivant משר, « de roi », et on obtiendra ainsi un sens très convenable : il s'agirait d'objets précieux dont on parait les rois. Mais, quoi qu'il en soit de ce dernier terme, dès que l'on reconnait la vraie nature du mot אדלן, la signification de la phrase incidente est aussi claire que possible.

Voilà le problème philologique presque entièrement résolu. Au point de vue de l'histoire, ce résultat ne manque pas non plus d'une certaine importance. On était tellement habitué à considérer la dynastie d'Eschmounazar Ier comme contemporaine des Achéménides, que l'opinion de M. Clermont Ganneau, d'après laquelle la dynastie précitée appartenait à l'époque ptolémaïque, m'avait paru, sinon impossible, du moins fort peu probable. L'existence du mot grec εἰδωλον = אדלן dans le texte de Tabnit montre jusqu'à l'évidence que ce savant et sagace archéologue a deviné juste. Les deux inscriptions funéraires de Sidon proviennent des membres de la dynastie philhellène qui doit son origine soit à Alexandre même, qui fut reçu à Sidon comme un sauveur, soit à l'un de ses successeurs immédiats. Il y a lieu d'espérer que M. Clermont-Ganneau consacrera bientôt une étude spéciale et approfondie à cette intéressante dynastie qu'il a été le premier à fixer chronologiquement et dont il a indiqué le classement sommaire dans plusieurs de ses écrits. Depuis la mort de Tennès et la destruction de Sidon par Artaxerxès Ochus jusqu'à l'extinction de la dynastie nationale, l'histoire a enregistré plusieurs noms dont nous ignorons l'ordre de succession et l'époque exacte; M. Clermont-Ganneau, j'en suis sûr à l'avance, y apportera la lumière qui nous manque encore. Chose curieuse, la découverte du nouveau texte a donné lieu à un nouveau point d'interrogation. Je me demande si le Tabnit du récent monument est réellement le fils d'Eschmounazar Ier, ou bien s'il n'est pas plutôt le fils et successeur d'Eschmounazar II, qui aurait porté le nom de son grand-père. De cette sorte, la série documentée de la dernière dynastie sidonienne serait : Eschmounazar Ier, Tabnit Ier, Eschmounazar II, Tabnit II. Aucune difficulté sérieuse ne me paraît s'opposer à cette manière de voir. J'ai exposé ailleurs pourquoi, contrairement à l'idée émise par plusieurs interprètes, je crois que Eschmounazar a exercé un gouvernement effectif pendant 14 ans, et qu'il n'a associé sa mère qu'à l'entreprise relative aux cons-

tructions des temples, honneur qui lui était dû grâce à sa qualité de prêtresse d'Astarté. Rien n'indique non plus, suivant moi, qu'Eschmounazar II soit mort sans héritier, ainsi que quelques-uns ont cru pouvoir l'affirmer. Il se peut donc que l'habitant du nouveau sarcophage ait été, comme je viens de le dire, non le père, mais le fils d'Eschmounazar II. Étant prêtre d'Astarté, Tabnit II a pu se contenter d'administrer les temples construits par son père, sans en fonder de nouveaux. A plus forte raison a-t-il dû s'abstenir de tout rôle politique qui eût pu offusquer son puissant suzerain d'Égypte. On comprend ainsi que notre inscription n'attribue à Tabnit aucun acte remarquable. L'inscription elle-même, par sa brièveté extraordinaire comme par sa tenue négligée, semble annoncer l'agonie de la langue phénicienne à la cour de Sidon. Enfin, la présence indubitable d'un mot grec dans le texte de Tabnit pourrait aussi constituer un indice en faveur de sa modernité relativement à l'inscription d'Eschmounazar II. Mais n'insistons pas, quel que soit le résultat final de l'enquête que je réclame, elle ne laisse pas de mériter l'attention des historiens [1].

J. Halévy.

TROIS INSCRIPTIONS HÉBRAIQUES DE MANTES [2]

En fouillant le sol pour les fondations d'une maison, à Mantes, M. Grave, pharmacien [3], a découvert trois très grandes dalles en pierre, couvertes d'inscriptions hébraïques, ainsi conçues :

N° 1.

זאת מצבת ק|בורת יואנ[א]
בת הכר' חיר|ם אשת החר'
חיים שנ' ל' | ע' יר' ג' פ' ויקהל

[1] Je profite de l'occasion pour exprimer mes plus vifs remerciements à l'éminent directeur du Musée Impérial ottoman de Tschinili Kieusk, O. Hamdy-Bey, de l'amabilité extraordinaire avec laquelle il m'a facilité l'étude des monuments confiés à sa garde. Artiste exquis et patriote éclairé, Hamdy-Bey a su créer, dans le court espace de quatre ans, deux merveilles des plus admirables, l'École des beaux-arts et le Musée. Grâce à son zèle et à sa science, ces deux institutions n'auront bientôt rien à envier à leurs aînées de l'Europe.

[2] Communication faite à l'Institut (Académie des Inscriptions), le 14 octobre 1887.

[3] Comme son confrère, M. Lacroix, à Mâcon, Voir *Revue*, t. V, p. 104.

« Ceci est la stèle du tombeau de Ioet(e), fille de Maître Hayim, femme de maître Hayim, qui est allée au Paradis le mardi de la section *wayaqhel*. »

La pierre, cassée au milieu, rupture figurée ici par le trait vertical, a une largeur totale de 1 mètre 98 centimètres, et la hauteur des trois lignes du texte est de 68 à 70 cm., sur une épaisseur de 12 à 14 cm. ; les lettres ont une hauteur de près de 12 cm. Malheureusement, quoique la pierre ne paraisse pas défectueuse, il manque l'année à la suite du quantième, et l'on peut seulement, par comparaison avec les documents similaires, l'attribuer au XIIIe siècle.

N° 2.

זאת מצבת | ר׳ עובדיה בן
הכר׳ אליהו | שנפטר לגן
עדן יו׳ ב׳ פר׳ וי|חי שנת ט
לפר|ט

« Ceci est la stèle de maître Obadia, fils du maître Elie, qui est allé au Paradis, le lundi de la section *wayhi*, l'an IX du comput (sous-entendu petit, = 5009). »

La lecture hebdomadaire sabbatique *wayhi* correspond au 16 tébet, soit le mardi 11 tébet = 28 décembre 1248.

Cette pierre, également fendue au milieu, est un peu plus fine que la première ; elle n'a que 1 m. 75 cm. en largeur totale ; la hauteur de l'ensemble est de 75 cm., et les lettres n'ont que 8 cm. de haut. La gravure en est très soignée.

N° 3.

זאת מצבת | הכר׳ יחיאל
מנחם הלו(י) | שנפטר לג(ן)
עדן יו׳ ד׳ שמ|ות שנת נג
לפ|רט

« Ceci est la stèle de maître Iehiel Menahem Halévi, qui est allé au Paradis, le mercredi de la section de *schemot*, l'an LIII du comput. »

Le sabbat de schemot 5053 correspondait au 23 tébet, soit, pour la date indiquée ici, 20 tébet = 31 décembre 1292.

La dernière lettre de la 2e ligne a été cassée ; c'est la finale ן, aisée à reconstituer par le texte n° 2.

La pierre, fendue au milieu, comme les deux précédentes, a une largeur de 1 m. 50 cm., sur une hauteur de 75 cm.

Si la première stèle a le défaut d'être datée imparfaitement, elle offre, par contre, un nom nouveau dans l'onomastique juive et dans l'histoire littéraire de la France au moyen âge : celui de la défunte, qui constitue le dernier mot de la ligne 1 : יואט(א), qu'il faut lire Ioete, nom qui ne se trouve ni dans le *Dictionnaire historique de l'ancien langage français*, de Lacurne de Sainte-Palaye, ni dans l'œuvre analogue de son successeur contemporain, M. Fréd. Godefroy. La dernière lettre de ce mot, sans doute un א, a disparu par la cassure de la pierre.

D'après le Livre de la taille de Paris pour l'an 1292, publié en 1837, d'après un ms. des Archives nationales [1], on a pu reconstituer une longue série de noms propres pour cette époque; or parmi eux, à côté de noms de femme tels que Bele-Assez, Bone, Belete, etc., on trouve deux fois le nom de *Joie* : 1° Joie la farinière, veuve ; 2° Joie, femme Vivant Caro. Cette dernière porte précisément le nom de la défunte qui figure sur notre stèle n° 1, si l'on observe que le mot *Hayim* a pour équivalent français le nom *Vivant*, et que l'on suppose que le mot *Joie* a dû avoir pour diminutif Joete, comme *Belete* est le diminutif de Bele [2]. Le nom de Joie écrit יואיאה, comme on le retrouve sur une inscription hébraïque du musée municipal Carnavalet à Paris [3] et sur une autre à Mâcon [4], paraît être en quelque sorte le féminin de *Joiant* ou *Ioant*, donné par M. Godefroy comme un synonyme de *Joconde*. D'autre part, comme la femme Vivant a payé encore l'impôt, à Paris, en 1296, c'est vers la fin du XIIIe siècle qu'elle a dû émigrer de Paris à Mantes, où elle est décédée.

L'ensemble peut servir de complément au travail de M. de Longpérier sur ce point, dont la grande stèle carrée de Limay forme le sujet capital. Il a restitué à ce texte sa véritable date 17 mars 1243 (non 1101, comme des historiens de l'arrondissement de Mantes l'avaient supposé à tort jusque-là). En joignant à celle-ci les trois stèles qui viennent d'être découvertes et la pierre similaire trou-

[1] Voir l'art. de M. Isid. Loeb, *Rôle des Juifs de Paris en 1296-7*, *Revue*, 1880, t. I, pp. 61-71.

[2] Toutefois, M. Arsène Darmesteter, à qui nous avons soumis notre lecture, ne partage pas notre avis en ce qui concerne le mot יואט ; au lieu de la dernière lettre de ce mot que nous lisons ט, il propose les deux lettres וז, ce qui donnerait le mot יואוז(א), ayant un sens fort plausible, celui de *Joyeuse*.

[3] Elle forme le n° V dans la série publiée par feu de Longpérier dans *Journal des savants*, 1874, p. 653 ; édition des œuvres de Longpérier, par M. Schlumberger, t. VI, p. 112.

[4] Voir Isid. Loeb, *Revue*, t. V, p. 106,

vée également à Limay il y a bientôt vingt ans, et conservée maintenant au Musée des Antiquités de Saint-Germain [1], on a des textes formels relatifs à la présence des Juifs dans ce canton aux XIIIe et XIVe siècles, corroborée par la mention d'une *scola* des Juifs et d'une rue de la Juiverie sur un vieux plan de Mantes, publié par M. Grave, dans sa *Chronique de Mantes* (1883, in-8°, pp. 221 et 262-3).

Parlant de la pierre de Limay (qui mesure 1 m. 75 c. de longueur), M. de Longpérier dit que « ses dimensions sont extraordinaires ». Qu'aurait-il dit à la vue des pierres de Mantes, dont le n° 1 a près de deux mètres ! Il avait déploré la dégradation de la même pierre de Limay, « en sorte, disait-il, que la surface exfoliée ne laisse plus, en divers en droits, apercevoir que des traces de caractères ». Nous devons rassurer les amateurs de ces monuments et dire que la pierre a été restaurée il y a un an et demi ; à peine quelques lettres d'un mot de la deuxième ligne manquent-elles dans le texte, heureusement publié en entier par cet archéologue. Finalement, le vœu littéraire formulé à ce propos par M. de Longpérier [2], de publier un tableau des sections hebdomadaires de la Bible en concordance avec les quantièmes mensuels, a été réalisé par M. Isid. Loeb [3], en 1886 [4] : ce qui a permis de déterminer la date des trois stèles en question ici.

MOÏSE SCHWAB.

EXPULSION DES JUIFS DE SALINS ET BRACON

EN 1374

Voici une pièce assez curieuse, elle se trouve aux archives du département du Doubs, et est cotée B 404. C'est un acte daté de Salins, 24 septembre 1374, par lequel les recteurs des églises de Salins demandent à dame Marguerite, fille du feu roi de France, comtesse de Flandres, d'Artois et de Bourgogne, seigneur de Sa-

[1] *Revue*, 1884, t. VIII, p. 138.
[2] Edition de ses œuvres, *ib.* p. 129.
[3] Voir son article *Revue*, t. VI, p. 250-267.
[4] *Tables du calendrier juif.*

lins, d'expulser de Salins et du bourg de Bracon les Juifs qui y demeurent. Quel crime ont-ils commis ? Absolument aucun, que l'on sache, seulement leur contact est « fétide et immonde », et il faut bien purger la société chrétienne de la présence de ces Juifs « vils et perfides » (perfide s'applique à leur religion), afin qu'elle ne soit pas « souillée par leur séjour et leur fréquentation ». Ces bons curés et prieurs (ils sont de leur temps) ont fait cela probablement pour prouver à la postérité que les Juifs insultaient les chrétiens, mais que les chrétiens les traitaient toujours avec une exquise urbanité ; que les Juifs sont exclusifs et intolérants, tandis que les Ariens !... Ce qui est intéressant, c'est la récompense offerte à la comtesse : cinq messes dans telle église, quatre messes dans telle autre, du vivant de la comtesse ; messe perpétuelle, ensuite, à l'anniversaire de sa mort. Le tout soigneusement compté et stipulé et revêtu des sceaux des signataires. La comtesse accueillit le vœu qui lui était adressé. Voici le texte de la pièce :

Per has litteras cunctis tam presentibus quam futuris innotescat quod nos rectores singularum ecclesiarum de Salino, videlicet prepositus et capitulum ecclesie beati Anatholii, capitulum sancti Michaelis, capitulum sancti Mauricii, curatus ecclesie sancti Anatholii predicti, curatus beate Marie semper virginis, curatus beati Iohannis, curatus sancti Mauricii, prior prioratus beate Marie Magdalene, prior sancti Nicholay et conventus Fratrum minorum de Salino, ac magister hospitalis sub Bracone, omnes insimul et singuli nostrum, acerbiori cernentes mesticia omnem cetum xpristianum ville seu burgorum de Salino vilissimorum et perfidissimorum Iudeorum more et conversationis contagione pollutum, qui, utinam tam longevis temporibus in societate et consortio antedicti cetus xpistiani de Salino moram seu domicilia non fovissent, ut prodolor numerabilia peccata que per ipsorum Iudeorum cum xpristianis mansionem et conversationem mutuas perpetrata fuisse et cothidie perpetrari a fidelibus xpristianis piis et lacrimosis audiuntur singultibus, non modo facta, sed nec eciam excogitata tam nephando putamine constitissent, sanctissimo fidei nostre xpistiane zelo prout tenemur accensi, post multe acerbitatis mentium nostrarum et singulorum nostrorum pressuram, ad serenissimam et xpistianissimam dominam nostram dominam Margueritam, Regis quondam Francorum filiam, comitissam Flandrie, Arthesii et Burgundie, palatinamque ac dominam de Salinis, oculorum nostrorum et singulorum nostrorum aciebus, lacessitis vocibus, tanquam ad nostrum in hoc verum et solum solamen, fiducius adcurentes, ad ipsius domine gratiam, quam a multis expertam temporibus piissimam novimus, pro parte omnium et singulorum, preces nostras humilimas duximus porrigendas, quatinus dignaretur de villa sua de Salino ac de burgo suo castri sui de

Bracone et eorum finibus omnes et singulos Iudeos et Iudeas totaliter et sine quacunque revocatione expellere. Eidem domine nos omnes et singuli supradicti, pura et liberalissima voluntate nostra, pro nobis et successoribus nostris, ipsos ad hoc inquantum possumus obligando, promictentes quod hoc casu nos omnes et singuli nostrum in ecclesia sua, pro ipsius domine nostre anime remedio et salute, perpetuis infallibiliter temporibus, semel in anno celebrabimus unum anniversarium sollenne, modo et tempore inferius declaratis, videlicet quamdiu ipsà domina nostra vitam in humanis duxerit, nos prepositus et capitulum sancti Anatholii, capitulum beati Michaelis, capitulum beati Mauricii et curatus beati Anatholii predicti, quatuor missas sollennes de Spiritu sancto celebrabimus prima die sabbati Adventus Domini. Item nos curatus beate Marie semper virginis, curatus beati Iohannis, curatus sancti Mauricii, prior prioratus beate Marie Magdalene, et prior prioratus sancti Nicholay, eadem die sabbati, quinque missas sollennes de Domina nostra beata semper virgine celebrabimus. Item et nos Fratres minores et magister hospitalis sub Bracone, eadem die sabbati, duas missas solennes de Angelis celebrabimus, singuli scilicet et quilibet nostrum omnium supradictorum missam suam, ut supra tangitur, devote in ecclesia sua solenniter celebrando. Post obitum vero dicte domine nostre, quilibet et singuli nostrum omnium in ecclesia sua, prout superius inserimur, die sui obitus, perpetuo missam de Requiem devote celebrabimus sollenniter pro eadem. Hinc est quod antedicta serenissima et xpistianissima domina comitissa, multo plus nobis in huiusmodi sancto proposito, de expurganda sancta xpistiana concione ville de Salinis et burgi castri sui predicti de Bracone a tam fetido et immundo Iudeorum consortio, ferventius animata, bene ponderans et advertens ad dicta anniversaria que pro salute anime sue ut supra dictum est promisimus celebranda ; sed et magis eciam serenissime mentis sue conceptibus, cupiens a fide et lege xpistiana, quas totalibus diligit et amplectitur visceribus, omnem Iudaicam perfidiam et aliam immundiciam procul expellere, in hiis exaudivit nutu gratissimo preces nostras, ipsos Iudeos omnes et singulos et singulas Iudeas ab antedictis villa et burgo suis pro nunc et imperpetuum pro se et heredibus suis irrevocabiliter expellendo, prout hoc fide constat plenaria per ipsius domine litteras magni sui sigilli robore munitas nobisque manu sua propria traditas et concessas. Et propterea, nos omnes et singuli rectores et alii predicti, videntes et diligencius attendentes antedictum propositum nostrum de pellendis ipsis Iudeis tam graciose et cum tam grato et celeri effectu per dictam dominam nostram nobis cus dictis litteris suis graciosis super hoc concessum, eidem domine nostre comitisse nos omnes predicti et singuli, prout supra seriatim et sigillatim nominamur, promittimus et juramus, videlicet quilibet nostrum nomine ecclesie sue, nos et ecclesiam suam quilibet ad hoc, ut potest, strictius obligando, antedicta anniversaria seu missas sol-

lennes, prout supra tactum et declaratum est, pro salute et remedio anime antedicte domine nostre affuturis amodo et perpetuis temporibus, quilibet in dicta ecclesia sua, ut poterimus, devocius celebrare, sine interruptione, dimissione seu infractione quacunque, Reverendissimum in Xpristo patrem et dominum nostrum dominum archiepiscopum Bisuntinensem, ut carius possumus, deprecantes quat[inus] nobis omnibus et singulis, in tam sancto et honesto pro fide et lege xpistianis proposito, favorabiliter et cum effectu annuat, has nostras patentes litteras ad firmiorem eorum effectum decreto et auctoritate suis confirmando. Quibus nostris patentibus et presentibus litteris, ut perpetue firmitatis robur obtineant, nos omnes et singuli predicti nostra et singularum ecclesiarum nostrarum sigilla duximum apponenda. Datum apud Salinum die vicesima sexta septembris anno Domini millesimo trecentesimo septuagesimo quarto.

ISIDORE LOEB.

BIBLIOGRAPHIE

ERNEST RENAN. **Histoire du peuple d'Israël**, tome Ier, Paris, C. Lévy, 1887.

I

Le premier volume de l'*Histoire du peuple d'Israël* de M. Renan n'a pas déçu l'attente des amis de la belle littérature. Jamais l'admirable écrivain, auquel nous devons tant de pages charmantes, ne s'est montré plus pleinement maître de toutes les ressources de notre langue, jamais sujet, sauf la *Vie de Jésus*, ne lui a permis de déployer plus librement les dons si divers d'artiste et de poète qui, dans cette nature privilégiée, font presque oublier le savant et le penseur. On retrouve ici M. Renan tout entier, — avec ses défauts, sans doute, c'est-à-dire l'abus de l'ironie inutile dans la pensée et de l'anachronisme inutile dans l'expression, çà et là des traits que réprouverait un goût sévère, et des boutades qui ressemblent à des gageures[1] — mais aussi avec ses qualités, toujours jeunes, de souplesse, de verve, de lumière, avec sa profondeur sans pédantisme et sa grâce sans afféterie, par-dessus tout, avec ce je ne sais quoi « de léger et d'ailé », qui fait involontairement songer à Platon. On peut ne pas ouvrir l'*Histoire d'Israël*, mais, une fois ouverte, je défie quiconque de la fermer sans l'avoir lue jusqu'au bout. On est parfois agacé ou choqué, plus souvent ému, — entraîné et séduit presque toujours. Et que de pages laissent dans la mémoire une empreinte ineffaçable, depuis ces premiers chapitres où l'existence des nomades du désert syrien ressuscite dans la fraîcheur d'une idylle peinte d'après nature, jusqu'aux portraits si vivants de Saül, de David et

[1] Je me contente de signaler les pages 4 (vices de l'humanité primitive), 354 (« l'histoire du monde, c'est l'histoire de Troppmann »), 379 (le « monome des prophètes »), etc.

de leurs rudes compagnons, — depuis cette vision presque troublante du massif du Sinaï, jusqu'au parallèle, en somme, aussi juste qu'éloquent, entre la langue grecque « luth à sept cordes, qui sait vibrer à l'unisson de tout ce qui est humain », et l'hébreu « carquois de flèches d'acier, câble aux torsions puissantes, trombone d'airain brisant l'air avec deux ou trois notes aiguës! » Le secret du style de M. Renan paraît être dans l'alliance d'un vocabulaire romantique par la force, la richesse et le coloris, avec un tour de phrase classique, c'est-à-dire noble, simple et français. Quelle bonne fortune qu'un pareil livre dans un siècle où l'érudition met sa coquetterie à tourner le dos à la littérature, pendant que la littérature met la sienne à s'affubler d'un jargon scientifique ou naturaliste!

Mais il est temps de nous dérober à la séduction de ce grand charmeur et de nous demander de sang-froid ce que ce volume nous apporte de nouveau sur la période la plus ancienne et la plus obscure de l'histoire d'Israël, celle qui s'étend depuis les origines jusqu'à l'avènement de David.

II

L'histoire d'Israël avant la conquête de la terre de Canaan n'occupe que vingt pages dans la *Geschichte des Volkes Israel* de M. Stade. Elle en occupe deux cents chez M. Renan ; mais ces longs développements ne doivent pas faire illusion sur la quantité de renseignements véritablement historiques que nous possédons pour cette période. En réalité, quiconque admet avec nos deux écrivains le caractère *agadique* et la rédaction tardive du Pentateuque devrait résumer toute cette partie de l'histoire d'Israël en quelques lignes.

Les peuples nomades n'ont pas d'histoire écrite, ils ne conservent même guère de souvenirs historiques proprement dits ; ceux-ci ont besoin pour se fixer, à défaut d'écriture, d'une attache matérielle quelconque, d'un centre de cristallisation. Aussi, le peu qu'il est possible de savoir des voyages et des mœurs des nomades, il faut le demander à leur poésie populaire et aux mentions occasionnelles que font d'eux les annales des peuples sédentaires et civilisés. Or les Béni Israël, à l'état nomade, n'ont probablement pas eu de poésie développée ; en tout cas, il semble qu'aucun fragment considérable de ces « petits *divans* » que suppose M. Renan (p. 23) ne se soit conservé ; d'autre part on n'a pas encore trouvé de mention certaine de ces tribus dans les annales des deux seuls empires qu'elles aient pu frôler, l'Égypte et la Chaldée. Comment donc espérer reconstituer leur histoire ?

M. Renan ne veut pas se résigner à cet aveu d'ignorance. Il traite même assez durement les « critiques à l'esprit borné », « les esprits étroits à la française qui n'admettent pas qu'on fasse l'histoire de

temps sur lesquels on n'a pas à raconter une série de faits matériels certains » (p. XIII). Pour ne pas tomber dans ce travers, il nous présente d'Israël à l'état nomade une description puisée à cinq sources : 1° les peintures égyptiennes de Béni-Hassan ; 2° le livre de la *Genèse* ; 3° le livre de *Job* ; 4° le *Khitab el Aghani* (recueil de poésies arabes anté-islamiques) ; 5° les observations personnelles de l'auteur chez les Bédouins du désert de Syrie. On verra plus loin ce qu'il faut penser du *tableau de mœurs* composé à l'aide de ces documents ; pour le moment, je m'en tiens à la trame matérielle, au récit des pérégrinations d'Israël et de la formation du peuple israélite.

Le point de départ de M. Renan est le nom des Hébreux ; il y voit les « gens d'au-delà », c'est-à-dire « ceux qui ont passé l'Euphrate » (p. 91). Les Sémites nomades du groupe hébraïque ont fait des séjours répétés dans le Paddan-Aram, la province de la Haute-Mésopotamie où se trouvent Harran, Sarug et Edesse. C'est là qu'ils ont lié connaissance avec les mythes babyloniens et notamment avec « la légende du fabuleux Orham, roi d'Ur, que les gens du Paddan-Aram appelaient Ab-Orham, Abraham », et qui serait le *Pater Orchamus* d'Ovide (p. 75). Parmi les tribus qui se rattachaient à ce mythique personnage, celle d'Israël ou de Jacobel (ce nom se lit sur les pylônes de Karnak) représente un « groupement puritain » qui avait ses campements en Palestine[1] : « Bethel était leur sanctuaire de prédilection » (p. 108). « Sichem paraît avoir été un des points où ils revenaient le plus souvent » (p. 113). Ces tribus, qui vivaient dans les meilleurs termes avec les Hittites d'Hébron[2], furent attirées un peu plus tard en Égypte « par les Hittites égyptianisés de Memphis et de San » (p. 138). Ensuite les Égyptiens reconquièrent leur pays et tyrannisent les Beni-Israël ; ceux-ci s'échappent dans la péninsule sinaïtique, où M. Renan les suit pas à pas, d'après le « journal du désert » (p. 165). Mais « le voyage d'Israël au désert fut une traversée, non un séjour » (p. 171). Combien de temps dura-t-il ? « Nous supposerions volontiers un an ou dix-huit mois » (p. 207).

J'ai tenu à mettre les passages principaux sous les yeux du lecteur, pour faire voir à quels dangers on s'expose quand on veut en savoir aussi long sur des époques absolument soustraites à l'investigation historique. M. Renan, dans ces deux cents pages, ne présente que des hypothèses ; il le reconnaît de bonne grâce, et, si son éditeur l'avait écouté, on aurait imprimé tout cela avec des encres de différentes nuances, « marquant les divers degrés de probabilité, de plausibilité, de possibilité » (p. 15). Il y a donc hypothèse et

[1] « Rome fut dans le Latium une sorte d'asile de sélection. La tribu des Beni-Israël paraît avoir été quelque chose d'analogue au sein des tribus hébraïques » (p. 109).

[2] L'existence d'Hittites à Hébron est plus que douteuse.

hypothèse ; parmi toutes celles de M. Renan, combien y en a-t-il, pour parler le langage de l'auteur, qui puissent prétendre à la « probabilité » ou à la « plausibilité » ? Bien peu, je le crains ; il en est bon nombre, au contraire, qui répugnent, sinon à la « possibilité », du moins à la vraisemblance et qui retardent notablement sur l'état actuel de la science. La faute n'en est certes pas aux études de l'auteur, elle ne l'est pas davantage à son manque de sagacité ; elle est tout entière, osons le dire, dans un défaut de méthode, dans un parti-pris insuffisant. M. Renan n'a voulu être ni un naïf qui croit aveuglément aux récits bibliques, ni un critique impitoyable qui prononce le *Non liquet* quand il le faut ; il est un constructeur systématique, qui prend aux vieilles légendes ce qui lui convient pour les faire cadrer avec un idéal préconçu qu'il s'est tracé de l'histoire israélite. Pour M. Renan, en effet, cette histoire est le développement du thème suivant : l'Hébreu nomade était déjà en possession du monothéisme pur, qui, obscurci pendant les premiers siècles de l'existence sédentaire par le « iahvéisme matérialiste », sera restauré par les grands prophètes. Voilà la conception qui domine et explique tout l'échafaudage historique. On verra tout à l'heure qu'il n'en est pas de plus insoutenable ; ici, nous voyons d'avance, en quelque sorte, la réfutation de la thèse par les conséquences, car c'est cette idée *à priori* qui a suggéré à M. Renan toutes ces suppositions de détail où il paraît, par moments, perdre de vue les résultats les plus certains de l'exégèse moderne. Par exemple, il est probable que le nom d'Hébreux signifie gens d'au-delà le Jourdain, et non d'au-delà l'Euphrate ; d'autre part, la critique ne peut attribuer de valeur sérieuse aux traditions contradictoires de la Bible sur l'origine d'Abraham, et surtout aux analogies trompeuses entre Abraham, le roi *Orkhammou* des cylindres assyriens (M. Renan avoue lui-même que la lecture est incertaine !) et le *Pater Orchamus* d'Ovide. Si néanmoins M. Renan s'est complu dans une étymologie invraisemblable et dans des rapprochements factices, c'est qu'il fallait que le monothéisme ancien des Hébreux trouvât un point d'appui extérieur, il fallait que « l'Elohiste ancien », que suppose M. Renan, ait pu connaître les mythes chaldéens sur l'origine des choses, avant la captivité de Babylone ! De là le « crochet » dans le Paddan Aram. De même, les légendes qui rattachent le nom des patriarches à des localités déterminées de la Palestine ont sans doute pour origine le désir de légitimer la conquête israélite de Canaan, absolument comme les Doriens, arrivant dans le Péloponèse, prétendaient ou s'imaginaient retrouver partout des traces de leur héros national, Héraclès, et, de la conquête des Héraclides, ont fait le « retour des Héraclides ». Dans bien des cas, une légende locale, qui avait pour héros un demi-dieu cananéen quelconque, aura été tout simplement transférée sur le compte des ancêtres mythiques d'Israël ; peut-être même les noms de ces ancêtres mythiques sont-ils ceux de héros éponymes cananéens confisqués, *annexés* par Israël, et non pas de personnages fai-

sant partie du bagage primitif des tribus nomades [1]. Quant à voir dans les anciens Israélites un groupe de puritains, une « élite comme les anciens Romains » (je croyais que les Romains eux-mêmes se donnaient pour un rebut et non pour une élite), c'est encore une conception qui devance les temps de dix siècles.

Si le séjour ancien des Hébreux dans le Paddan Aram et en Palestine a peu de titres à figurer dans l'histoire, si leur séjour en Egypte est lui-même assez problématique, en revanche, on ne peut souscrire à l'opinion qui réduit leur passage dans la presqu'île sinaïtique à une durée aussi insignifiante que le croit M. Renan. Comment veut-on qu'en « un an ou dix-huit mois », — un instant dans la vie d'un peuple nomade — le Sinaï ait pu prendre dans la conscience nationale la place que nous lui voyons occuper plus tard ? Pour que le Sinaï soit devenu l'Olympe israélite, il faut que pendant de longues années, pendant des siècles peut-être, les enfants d'Israël aient vu sa masse se dresser au fond de leur horizon comme le noir piédestal du dieu qui parle le tonnerre. Comment M. Renan a-t-il pu ainsi fermer les yeux à l'évidence? Et comment, d'autre part, a-t-il pu s'imposer, après tant d'autres, la vaine tâche de reconstituer l'itinéraire des Hébreux dans le désert? Si le journal du désert, ou plutôt les journaux du désert, ne reproduisent pas tout simplement les routes ordinaires des caravanes à l'époque où nos textes furent rédigés, ce sont des constructions arbitraires, qui ont leur place dans l'histoire littéraire, mais non dans l'histoire politique.

Avec l'apparition des Israélites sur la rive gauche du Jourdain, nous touchons enfin terre et l'histoire sérieuse commence. La critique moderne n'a presque rien laissé subsister du livre de Josué, elle a reconnu l'arrangement artificiel et les sutures nombreuses du livre des Juges ; après ces sacrifices, il reste un petit noyau de faits, îlots émergeant du déluge d'oubli qui a englouti les traditions épiques des tribus israélites, et les exploits, plus nombreux encore, morts-nés faute d'avoir trouvé d'aède populaire : *carent quia vate sacro*. Ce qui subsiste de cette atlantide suffit néanmoins pour en déterminer les contours généraux. Aussi l'accord est-il peu près unanime sur la manière dont se fit l'occupation de Canaan par les Hébreux, occupation lente, fragmentaire, tantôt pacifique, tantôt violente, mais à laquelle ne présida aucun plan d'ensemble et qui eut plutôt le caractère d'une absorption graduelle et incomplète que d'une conquête véritable, à plus forte raison d'une extermination de

[1] Quand je vois les noms de *Jacob el* et de *Joseph el* figurer sur les listes des peuples vaincus *en Palestine* par Touthmosis III, c'est-à-dire à une époque où les Hébreux erraient probablement dans le désert, je me demande si ces noms n'ont pas désigné des confédérations cananéennes *pré-hébraïques* avant d'être usurpés par leurs conquérants hébreux. L'assimilation factice d'Israël et de Jacob pourrait venir à l'appui de cette conjecture ; le patriarche légendaire des Israélites a *fusionné* avec le patriarche légendaire des Cananéens, comme l'Héraclès dorien avec l'Alcée, « l'homme fort » achéen.

la population indigène. Dans cette migration de plusieurs siècles, chaque clan, chaque tribu dut agir en général pour son compte ; les rapprochements partiels entre les divers groupes furent d'abord strictement limités à la durée d'une campagne offensive ou défensive. Une fois la conquête accomplie, le tassement s'opéra. Peu à peu certains clans plus puissants et plus vivaces absorbèrent leurs voisins, des tribus entières disparurent, au moins comme unités politiques constituées (Siméon, Lévi) ; la nécessité de résister à des ennemis communs, nomades du désert ou Cananéens sédentaires, provoqua la formation, d'abord de coalitions étendues mais temporaires (Débora), puis de royautés locales (Gédéon) ; enfin le combat de vie et de mort contre les Philistins, qui furent à un certain moment les maîtres de tout le pays jusqu'au Jourdain, eut pour conséquence directe l'union de toutes les tribus sous un roi benjaminite, Saül. Cependant cette première dynastie, malgré de grands services, échoua dans sa tâche ; il était réservé à la royauté judaïte de David d'achever la délivrance du peuple israélite, de lui donner un centre politique et par là de constituer définitivement son unité.

Telles sont les grandes lignes du tableau que M. Renan a retracé dans les deux cent cinquante dernières pages de son volume. Le récit est vivant ; les traductions de la Bible souvent admirables ; pourtant je ne puis m'empêcher d'exprimer deux regrets. D'abord M. Renan, sans descendre dans le minutieux épluchage de textes qui eût effrayé le lecteur français, aurait dû insister un peu plus sur la genèse politique d'Israël. A le lire, on croirait parfois qu'Israël s'est « divisé » en tribus comme un tronc se divise en rameaux : il est bien plus vraisemblable qu'Israël a été, au contraire, formé par la confédération tardive de divers clans dont les plus importants sont devenus les futures tribus ; le nom même d'Israël ne fut peut-être adopté comme une étiquette générale qu'après la conquête [1].

Le second point où l'on aurait désiré quelques éclaircissements de plus, ce sont les circonstances qui ont amené l'établissement de la royauté et son caractère d'institution de salut public. La sujétion d'Israël aux Philistins n'apparaît pas assez complète et le personnage de Saül reste dès lors un peu énigmatique. En outre, M. Renan, qui a les rancunes tenaces, est beaucoup trop sévère pour David, qu'il sacrifie sans raison à son prédécesseur. Il en fait un *condottière*, ce qui n'a guère de sens à l'époque dont il s'agit ; un *bandit*, ce qui, de l'aveu même de M. Renan, était la condition nécessaire d'un banni politique ; un vassal des Philistins, ce qui, dans les idées

[1] Si Jacob-Israël est désigné comme le père des différentes tribus, cela ne prouve pas du tout que son nom et son existence même soient antérieurs. Dans le langage figuré de l'Écriture, *Père* opposé à *Fils* désigne le concept plus *compréhensif*, mais non le plus *ancien*. Par exemple, au chap. x de la Genèse, Gomer (les Cimmériens) est le père de plusieurs nations qui sont beaucoup plus anciennes que lui, mais qu'il a absorbées en conquérant l'Asie-Mineure au VIIIe siècle.

judaïtes d'alors n'avait rien d'humiliant [1]. Même en admettant le caractère apologétique de beaucoup de nos textes relatifs à David, même en dépouillant le roi judaïte de l'auréole poétique ou sentimentale dont l'a couronné la dévotion des âges postérieurs, il n'en reste pas moins vrai que ce « bandit » a accompli, *per fas et nefas* si l'on veut, l'œuvre patriotique par excellence, l'affranchissement national, et mérite par là sa place d'honneur dans la reconnaissance de son peuple. L'instinct populaire a-t-il eu si tort de préférer le politique de génie au vaillant soudard, et n'est-ce pas plutôt M. Renan qui intervertit les rôles ?

III

Si curieuse que soit, à beaucoup d'égards, l'histoire politique d'Israël jusqu'à David, son intérêt disparaît, à nos yeux, devant celui de l'histoire morale et religieuse. C'est comme porteur de l'idée divine, comme « peuple de Dieu », qu'Israël a sa place marquée dans l'histoire universelle, et c'est bien ainsi d'ailleurs que l'entend M. Renan ; c'est presque malgré lui qu'il se résigne à raconter les batailles, des massacres, des querelles de clocher ; ce qui l'attire avant tout, c'est l'histoire des idées et des croyances, c'est l'évolution religieuse des Israélites. Suivons-le maintenant sur ce terrain.

J'ai parlé plus haut, pour en louer le mérite littéraire, du long tableau de l'existence des Sémites à l'état nomade qui ouvre le volume ; ce tableau, développement de l'esquisse plus concise que M. Renan avait présentée jadis dans son *Histoire des langues sémitiques*, est en effet une délicieuse pastorale ; je dirai plus, si l'on consent à n'y chercher que « la psychologie du Sémite nomade », sans acception de temps, de races ni de lieux, c'est de la belle et bonne philosophie de l'histoire. Le jugement serait un peu différent si l'on prétendait voir dans ce tableau idéal une description fidèle des mœurs et des idées des anciens *Israélites* avant l'adoption par eux de la vie sédentaire. Les documents manquent absolument pour écrire un pareil chapitre. Les sources les plus anciennes auxquelles ait puisé M. Renan — le livre de Job [2] et la *Genèse* — sont postérieurs de plusieurs siècles à la transformation des Israélites en agriculteurs ; ils présentent donc ou des tableaux de fantaisie ou tout

[1] M. Renan fait dater la distinction d'Israël et de Juda de la mort de Saül (p. 437). C'est probablement le contraire qui est vrai. Tout porte à croire que Juda se sépara des autres tribus avant même le passage du Jourdain et conquit son domaine par le sud-ouest, en passant par Édom. Le rapprochement ne se fit que lorsque la continuité géographique eut été rétablie, et elle ne le fut pas de longtemps. C'est vraiment David qui a fait entrer Juda dans le *consortium* d'Israël.

[2] « Le livre de Job ne sera écrit que dans mille ans, mais dès l'âge antique où nous sommes, il a dû être pensé » (p. 131).

au plus l'état des familles israélites restées nomades à cette date, et qui, certainement, avaient subi dans une large mesure l'influence de leurs voisins sédentaires ; je ne parle même pas des poésies arabes antéislamiques et des récits de voyage contemporains, qui nous font connaître une branche très différente de la race sémitique, *deux ou trois mille ans plus tard*.

L' « immobilité des nomades », qu'on allègue pour jeter tous ces documents dans le même creuset, n'est qu'un cliché, comme l' « immobilité de l'Orient » ; il ne fait que masquer notre ignorance. Cette immobilité est toute relative ; elle ne s'applique qu'aux très grands faits, aux habitudes générales imposées par le climat et les conditions mêmes de la vie pastorale nomade. Mais, dans le détail, quel champ reste ouvert à la contingence, quel rôle énorme doit jouer le génie propre de chaque race, la phase de son développement matériel et moral, les influences des civilisations voisines ! L'habitation du nomade peut être une tente ou un chariot, sa nourriture exclusivement animale ou mixte, le mariage et la religion peuvent revêtir toutes les formes imaginables, les mœurs peuvent être douces ou cruelles, hospitalières ou exclusives. Pour savoir auquel de ces types il convient de rapporter l'Israélite nomade, il faudrait des textes précis et nous n'en avons pas. Passer outre, c'est s'exposer à faire du roman, non de l'histoire. Les Kirghiz et les Cosaques habitent le pays des Scythes et Massagètes d'autrefois et sont restés en partie nomades comme eux ; ira-t-on compléter les descriptions d'Hérodote avec celles de Wambéry ou de Tolstoï ?

Je crains que M. Renan n'ait parfois oublié ces règles de prudente critique ; dans son désir de répandre la lumière sur ces âges reculés, il fait par moments un emploi bien risqué de textes tardifs, qu'il sait ailleurs interpréter plus sainement. Un seul exemple caractéristique. La tradition qui donne à Jacob pour femme deux sœurs, dont la cadette est mère du fils préféré, signifie probablement que les Joséphites, d'une race un peu différente des autres Israélites (on sait comment ils prononçaient le *shin*), sont entrés assez tardivement dans l'association générale et y ont conquis rapidement une place prépondérante. C'est du moins ainsi que M. Renan interprète quelque part notre légende ; pourquoi donc, dans un autre passage, l'allègue-t-il comme preuve que « dans certains cas le patriarche avait pour épouses en même temps deux femmes égales, de sang noble, parfois deux sœurs ? » (p. 18). Il faudrait cependant choisir entre l'explication allégorique et l'explication littérale ! Les cumuler, c'est trop. M. Renan répondra que notre *agada* n'aurait pas pu revêtir cette forme populaire si de pareilles unions n'avaient pas existé dans la pratique. Oui, dans la pratique du temps du rédacteur, qui écrivait à une époque où les Israélites étaient sédentaires depuis quatre ou cinq siècles. Et qui prouve que cet usage n'ait pas été emprunté aux Cananéens ? *Nescio, nec vos scitis*.

Ne touchons-nous pas ici du doigt une nouvelle faute de méthode ?

M. Renan a raison de croire que les traditions, les poésies populaires ne sont pas des sources historiques à dédaigner en ce qui concerne, sinon les faits, du moins les mœurs, le « costume » ; c'est très vrai, mais ces traditions, ces poésies, nous renseignent *exclusivement* sur l'état d'un peuple à l'époque *où elles ont pris naissance*, et non pas à l'époque où l'imagination du poète place les événements qu'il raconte. Les exemples mêmes que cite M. Renan dans sa préface auraient dû l'avertir de cette distinction capitale. Homère nous fait connaître le Grec du IXe siècle, mais non pas l'Achéen qui prit Ilion quatre cents ans auparavant ; la chanson de Roland, le cycle d'Arthur, sont une admirable illustration des premiers âges de la chevalerie ; mais qui oserait y chercher des renseignements sur les mœurs des Bretons du VIe siècle ou sur les compagnons de Charlemagne ? De même, la *Genèse* et le livre de Job sont des documents inappréciables pour qui veut reconstituer l'état social et moral des Israélites du IXe ou du VIIIe siècle ; quelle valeur peut-on leur attribuer en ce qui concerne l'Israélite nomade avant la conquête de Canaan ?

Il n'y aurait que demi-mal si M. Renan, avec la prédilection bien connue des gens ultra-civilisés pour les sauvages, s'était contenté de tracer de l'hébreu nomade un portrait très flatté, composé de traits de la provenance la plus disparate et qui fait songer involontairement au Juif arabe des dessins de Bida. On pardonne un peu de fantaisie en faveur de pages exquises. Malheureusement M. Renan ne s'en est pas tenu là. A ce berger « galant homme, brave, généreux, polygame », qui connaît la rêverie de l'amour et la mélancolie des nuits étoilées, il fallait une religion en rapport avec ces aspirations idéales : aussi M. Renan fait-il des anciens Hébreux des monothéistes, précurseurs des prophètes[1], adorant un dieu « patriarcal, juste et universel » (172). On cherche vainement les arguments même spécieux qu'on puisse invoquer en faveur d'un semblable paradoxe. L'ancienne formule, chère à M. Renan, que « le désert est monothéiste », n'est qu'un leurre : la steppe est aussi un désert, et les Scythes, ces nomades du Nord, ont eu un polythéisme richement développé. Tout porte à croire que le monothéisme n'était pas moins étranger à la religion primitive des nomades du midi, les Sémites. Leur frayeur naïve peuplait la nature de démons présidant aux phénomènes physiques, sans qu'ils eussent l'imagination assez vive pour donner à chacun d'eux, comme les Aryas, une personnalité bien définie : c'était l'armée des Elohim, la société anonyme des puissances célestes. Au-dessus de ces démons, le Sémite primitif reconnaissait-il une divinité suprême ? Peut-être, mais ce dieu indistinct était l'antipode du dieu très personnel, rémunérateur et vengeur du mosaïsme prophétique, et ne tenait qu'une bien faible place dans les

[1] « Chez les Sémites ce n'est pas seulement l'expression, c'est la pensée même qui est profondément monothéiste » (p. 49). « Dès l'époque reculée où nous sommes, le pasteur sémite porte au front le sceau du Dieu absolu (p. 51). »

préoccupations de ces anciens pasteurs. Je croirais même volontiers que les Élohim eux-mêmes n'y étaient qu'au second plan : les vrais dieux du Sémite, comme de l'Arya primitif, ce sont les *teraphim*, les dieux de son foyer vagabond, les idoles familières qu'il charge sur son âne ou sur son chameau quand il change de campement. Il est impossible de lire le chapitre XXXI de la Genèse, celui où Jacob vole les dieux de Laban, l'un des morceaux les plus curieux et les plus archaïques de la Bible [1], sans reconnaître la trace profonde que ce culte domestique avait laissée même à l'époque tardive où se fixa la légende de Jacob; par cela même on devine l'importance prépondérante que dut avoir, aux âges primitifs, le culte de ces Pénates nomades, peut être identifiés aux Mânes des ancêtres, et qui finirent par se confondre avec les symboles domestiques du culte d'Iahvé. Le point de départ social d'Israël, c'est le groupe familial; de même, son point de départ religieux est le culte familial, le plus simple et le plus étroit de tous. Nous voilà bien loin de l'Infini de M. Renan, bien loin même de cet « Elohim d'individualité douteuse » dont « on sent qu'il arrivera à être le Dieu juste et moral des prophètes » (p. 32).

Il serait hors de propos de poursuivre ici l'histoire du développement religieux d'Israël; une fois admise, d'ailleurs, son humble origine, ce développement, tout en restant admirable, devient facile à comprendre, car il est parallèle au développement social et politique. Le culte domestique, qui seul avait de l'importance à l'époque patriarcale, est bientôt obligé de compter avec le culte déjà plus large des héros éponymes qui président aux associations de plusieurs familles (clans) et de plusieurs clans (tribus). Puis ces cultes intermédiaires eux-mêmes s'absorbent dans la religion du dieu national, Iahvé, le jour où la nation se constitue définitivement par le groupement des tribus. Que le nom de ce dieu national soit d'origine étrangère (Kénite ou autre), qu'il ait été d'abord particulier à la tribu de Lévi et propagé parmi les autres à la suite de la dispersion de cette tribu, que certains détails superstitieux de son culte puissent être un emprunt indirect à l'Égypte, — ceci dans une mesure beaucoup moins large que ne l'imagine M. Renan, — tout cela est possible, mais peu importe, en somme; pour le fond des choses, la religion nationale naît, se développe et atteint son apogée avec la nation elle-même, le culte d'Iahvé n'est que la forme théologique du patriotisme israélite, comme le culte de Kamos du patriotisme moabite. La dernière étape — la transformation du dieu national en un dieu unique, universel, dont Israël n'est que l'enfant préféré — a été l'œuvre réfléchie du jeune prophétisme, favorisée par la dissolution même de l'état israélite ; mais ce dernier travail, qui constitue la grande originalité d'Israël dans l'histoire, n'appar-

[1] Voir le commentaire juridique de ce chapitre qu'a donné récemment M. Esmein, *Mélanges d'histoire du droit et de critique* (Larose, 1886), p. 233 et suiv.

tient pas à la période traitée dans le premier volume de M. Renan.

Un dieu national est évidemment une notion étroite en comparaison d'un dieu universel, mais il représente au contraire un élargissement de la conscience par rapport au culte domestique et tribulique. Faute d'avoir reconnu le point de départ exact de l'évolution religieuse d'Israël, M. Renan renverse l'ordre des termes ; il arrive à déclarer que le culte d'Iahvé est un progrès au point de vue national et politique, un « grand recul » au point de vue religieux (p. 175, 265, 291). C'est qu'il s'obstine à comparer Iahvé non pas aux divinités qui l'ont précédé réellement — les Pénates ambulants des patriarches, les vagues Élohim, les fétiches des tribus —, mais à un prétendu dieu transcendant du Nomade, qui n'a jamais existé que dans l'imagination de l'historien ; de là cette conception étrange, anti-scientifique, qui recule dans un passé mythique l'âge d'or de la religion et n'accorde aux prophètes que le rôle mesquin de démolisseurs et de restaurateurs, quand ils ont été, en réalité, des créateurs de génie. « L'histoire d'Israël, écrit M. Renan, se résume en un mot : effort séculaire pour renoncer au faux dieu Iahvé et revenir au primitif Élohim » (p. 265). La formule est claire et sans ambages ; elle est répétée à satiété : je n'en connais cependant pas de plus inexacte, de plus nettement contredite par l'histoire et par la philosophie. Là où M. Renan lit rétrécissement, recul, décadence, je lis élargissement, progrès relatif, ascension graduelle vers une notion de plus en plus haute, de plus en plus vraie de la divinité. Iahvé n'est pas un « faux dieu », mais un dieu incomplet, et quant au « primitif Élohim », il a toutes les belles qualités du monde,

« Mais je crois, entre nous, que vous n'existez pas. »

Bien entendu, il en est du point de vue moral comme du point de vue métaphysique. Si Iahvé n'est pas un « faux Dieu, » l'adoption du culte d'Iahvé n'a pas non plus amené une « décadence morale », et c'est une véritable fantasmagorie que le passage où M. Renan nous montre « ces douces familles de pasteurs, dont les populations sédentaires accueillaient le passage avec bénédiction, devenant un peuple dur, obstiné, à la nuque résistante » (p. 153). Les nomades ont leurs vices et leurs vertus ; les agriculteurs ont les leurs, mais bien certainement le changement de vie a été seul en cause dans cette métamorphose morale, si métamorphose il y eut ; la religion n'y est pour rien. Tout au contraire, il est bien probable que les pratiques les plus sauvages que nous rencontrons à l'origine du culte iahvéique sont ou un emprunt aux peuplades environnantes, ou un legs de la barbarie primitive. A qui fera-t-on croire, par exemple, que le Sémite nomade eût en horreur le sacrifice du premier né, « comme le prouvent les cylindres d'Orkhammou où le chevreau est substitué à la victime humaine », et que cette coutume ait été réintroduite par le Iahvéisme ? (p. 341). Non, l'usage de cette offrande sanglante, qui se rencontre chez toutes les races dans

l'enfance (Jephté, Iphigénie), doit avoir précédé de longtemps chez les Israélites l'adoption générale du culte d'Iahvé, et il a disparu naturellement devant le progrès des lumières et de la moralité. Le mythe d'Abraham n'est que l'expression symbolique de cette réforme tardive, un précédent historique ingénieusement inventé pour lui fournir un titre de noblesse : une fois de plus, M. Renan s'est laissé induire en erreur par la chronologie factice de la Bible et par cette critique timide qui s'arrête à mi-chemin, plus dangereuse peut-être que l'absence complète de critique.

C'est un fait bien connu dans l'histoire, que les grands réformateurs ne se sont presque jamais présentés comme des novateurs absolus, mais comme les restaurateurs d'un ordre de choses ancien, oblitéré par une pratique vicieuse, par des usurpations ou des corruptions séculaires. Ainsi ont procédé en matière religieuse Jésus et Luther, en matière politique les parlementaires anglais du XVIIe siècle, qui appuyaient des revendications en réalité nouvelles sur une interprétation fantaisiste de vieilles chartes, de documents plus ou moins contestés ; ainsi les révolutionnaires français de 1789, qui ont fondé la Déclaration des droits sur un prétendu contrat primitif, à la place duquel l'histoire impartiale montre le règne de la force et de la ruse. En plaçant ainsi des changements, parfois très hardis, sous le patronage d'ancêtres éloignés, qui n'en auraient pas même compris le sens, ces réformateurs ont fait preuve d'une exacte connaissance du cœur humain, et, en particulier, de l'instinct profondément routinier des masses populaires, auprès desquelles le meilleur argument philosophique ne vaut pas un précédent, fût-il faussé pour les besoins de la cause. Ne nous hâtons pas, d'ailleurs, de crier au mensonge, à la fraude. La croyance à l'âge d'or, à la supériorité morale et physique des aïeux est si naturelle à l'homme, — elle a la même source que le respect de l'enfant pour ses parents, — qu'involontairement les plus grands esprits croient à l'existence dans le passé de l'idéal auquel ils aspirent dans l'avenir, et confondent de la meilleure foi du monde leurs souvenirs avec leurs espérances. Heureuse illusion ! féconde duperie ! mais s'il est bon pour le progrès humanitaire que cette hallucination se reproduise sans cesse dans la pratique, la théorie a d'autres devoirs, l'histoire, la science doit voir et présenter les choses telles qu'elles sont, — c'est-à-dire, en politique, le règne de la force cédant peu à peu au règne du droit ; en religion, les superstitions grossières au départ et le monothéisme plus ou moins épuré à l'arrivée.

Certes, les prophètes étaient dans leur rôle en identifiant le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob avec le dieu élargi qu'ils proposaient à l'adoration d'Israël ; certes ils se croyaient véridiques et c'est un bonheur pour le monde que les Hébreux l'aient cru avec eux. Mais aujourd'hui que l'œuvre est accomplie, la critique reprend ses droits et son verdict n'est pas, ne peut pas être celui de la tradition. Il faut, il est vrai, beaucoup d'indépendance pour l'entendre et

passablement de courage pour le formuler. Et rien ne prouve mieux la force de conviction qui se dégage de l'éloquence des Jérémie, des Isaïe, des Ezéchiel, comme aussi des charmants récits de la *Genèse*, que ce beau rêve d'un monothéisme préhistorique où M. Renan s'est laissé entraîner à leur suite. Après vingt-cinq siècles écoulés, la lave est toujours ardente, le mirage opère toujours, et l'historien le plus dégagé des croyances orthodoxes redevient un dévot de la Révélation originelle. Qu'on s'étonne après cela qu'il y ait encore des penseurs et des politiques pour croire au *Contrat social !*

IV

J'en ai dit assez pour montrer que je ne suis d'accord avec l'auteur de l'*Histoire d'Israël* ni sur les prémisses, ni sur la conclusion, ni sur la méthode de son ouvrage. Son analyse des sources bibliques, qu'il a déjà exposée dans de récents articles de la *Revue des Deux-Mondes* et que nous retrouverons dans le deuxième volume de son *Histoire*, me paraît dominée par les mêmes préoccupations *à priori* qui ont faussé son aperçu de l'évolution religieuse d'Israël. Quant à discuter des questions de détail, les limites de ce compte rendu me l'interdiraient, alors même que les nombreuses fluctuations d'expression et de pensée permettraient de saisir toujours corps à corps l'opinion de l'auteur. J'aime mieux, avant de prendre congé de ce volume, si attachant malgré ses faiblesses, signaler le service incontestable qu'il est appelé à rendre à nos études.

Quand M. Renan écrit dans sa préface (p. 20) qu'il « suppose les lecteurs familiers avec les travaux de ces hommes éminents qui s'appellent Reuss, Graf, Kuenen, Nœldecke, Wellhausen, Stade », il ne faut voir évidemment dans cette formule qu'une manière délicate de recommander la lecture de ces savants commentateurs qui ont consommé, en quelque sorte, le suicide de la théologie protestante, et d'avouer la reconnaissance personnelle que leur émule français leur doit. En réalité, il n'est pas exact que la majorité ni même la vingtième partie des lecteurs de l'*Histoire d'Israël* soit familière avec ces travaux d'exégèse, qui exigent tous, pour être lus et compris, beaucoup de temps, d'attention, de patience, et un certain apprentissage intellectuel qui est très rare dans notre pays. A l'heure actuelle, en dehors du cercle si restreint d'érudits et de théologiens réformés qui s'intéressent par profession à ces études, presque personne en France n'est au courant de la transformation radicale qui s'est opérée depuis vingt-cinq ans en Allemagne, en Hollande et en Alsace, dans la critique biblique, c'est-à-dire dans l'histoire israélite. Le gros du public en est resté soit aux naïvetés des *Histoires saintes* orthodoxes, soit aux négations brutales de l'école de Voltaire, — quand il ne pratique pas à l'égard de ce chapitre considé-

rable de l'histoire de l'humanité une indifférence dédaigneuse, qui est de bon ton dans certains milieux. A la vérité, quelques ouvrages de vulgarisation ont tâché déjà de répandre chez nous les résultats de la nouvelle exégèse, mais ces ouvrages, d'une touche ou timide ou brutale, tantôt signés de noms trop obscurs pour forcer l'attention, tantôt manquant de cet attrait littéraire qui, dans un pays artiste comme le nôtre, est le passe-port obligé des idées nouvelles, n'ont pas réussi, ce me semble, à rompre la glace. Il était réservé à M. Renan d'être, pour cette dernière création de la critique religieuse, si hardie et au premier abord si inquiétante, à la fois l'interprète autorisé qui inspire confiance à la foule profane, et l'habilleur prestigieux qui sait, sans l'affadir, rendre la science aimable et lui ouvrir toutes les portes, — que dis-je ? le magicien qui d'un coup de baguette sait donner la vie et le sang aux pâles ombres péniblement évoquées du *scheol* par les laborieuses pythonisses de Giessen ou de Tubingue. Ce que la *Vie de Jésus* a été, il y a un quart de siècle, pour les idées de Strauss et la critique du Nouveau-Testament, l'*Histoire d'Israël* le sera demain pour les magnifiques travaux de « l'école grafienne ». Elle leur donnera définitivement droit de cité dans le public lettré français, et, par lui, dans l'enseignement et dans la conscience nationale. Une fois de plus, le pavillon fera passer la marchandise ; peut-être même l'ouvrage paradoxal de M. Renan, en provoquant l'étonnement d'abord, la contradiction ensuite, réussira-t-il à ramener l'attention de nos historiens sur des sujets si déplorablement négligés dans notre pays et frappés, en quelque sorte, d'un ostracisme officiel. A cet égard, ses défauts mêmes deviennent des qualités ; trop parfait, il eût risqué d'être stérile.

Un pareil résultat n'est pas à dédaigner ; il mérite à lui seul la reconnaissance du public savant en général, et de la *Revue des Études juives* en particulier. Peut-être aurions-nous préféré pouvoir saluer dans l'*Histoire d'Israël* le couronnement, la synthèse définitive de cet immense travail d'exégèse, qui, ne l'oublions pas, a eu pour premier promoteur un Français, Astruc ; mais, à défaut d'une pareille synthèse, pour laquelle peut-être l'heure n'a pas encore sonné, le rôle d'initiateur, d'excitateur intellectuel, est déjà assez beau par lui-même, et ce sera la rare bonne fortune de M. Renan d'avoir été deux fois, au début et au terme de sa brillante carrière, le plus séduisant, le plus écouté et le plus aimé des hiérophantes.

Théodore Reinach.

טעמי כ"א ספרים, **A Treatise on the accentuation of the twenty-one so-called prose books of the Old Testament, with a fac simile of a page of the codex assigned to Ben-Asher in Aleppo,** by William Wickes ; Oxford, Clarendon Press, 1887, in-8°.

Les règles qui président à l'emploi des accents toniques (נגינות) dans la Bible sont d'une difficulté presque insurmontable. En premier lieu, la position des accents dans les vingt et un livres, qu'on appelle ordinairement « Les livres en prose », diffère de celle qu'ils ont dans les trois livres poétiques, qui sont : les *Psaumes*, les *Proverbes* et *Job*, qu'on a l'habitude d'appeler, d'après leurs initiales, ספרי א"מ"ת. M. Wickes a publié, en 1881, sous le titre de טעמי א"מ"ת, un traité sur l'accentuation de ces trois livres.

Outre la difficulté que crée la différence des deux systèmes de ponctuation des vingt et un et des trois livres, il y a les difficultés qui proviennent de ce que les manuscrits diffèrent souvent de notre texte imprimé, et que les premières éditions du texte diffèrent quelquefois de celles qui ont suivi. Il faut une grande pratique pour se débrouiller dans ce chaos. Il est surtout important de savoir distinguer les mss. qui ont été écrits par des copistes érudits et consciencieux de ceux qui ont été faits avec négligence. Il en est de même des imprimés des diverses époques. On peut trouver tous les imprimés réunis dans une seule bibliothèque, comme, par exemple, à Oxford et à Londres, mais les mss., au contraire, se trouvent dispersés un peu partout, en Angleterre, à Paris, en Allemagne, en Italie et en Russie, et dans les cas douteux, il est important de ne pas négliger de consulter aucun manuscrit important. Le savant auteur de notre traité n'a épargné ni peine ni frais pour remplir son devoir d'exactitude. Il a visité toutes les bibliothèques de l'Europe, et il a travaillé des années à Oxford, où se trouve le recueil le plus abondant de livres et de mss. hébreux. Avec cela, M. W. n'était pas entièrement satisfait ; le ms. d'Alep, qui passe pour avoir été ponctué et pourvu d'accents par le fameux massorète Ben Aschér, le préoccupait. Comment conclure sur telle ou telle règle des accents, sans connaître la leçon du plus ancien manuscrit? A force de patience, M. W. est arrivé à se procurer la photographie d'une page de ce fameux ms. et le collationnement de plusieurs passages concernant les accents. Hélas, M. W. n'a obtenu qu'un résultat négatif, car le ms. d'Alep n'est pas ancien, et celui de Cambridge ne l'est pas non plus, quoi qu'en dise, sans aucune preuve, M. le Dr Schiller-Szinessy. Les deux mss. sont de la fin du XIIe siècle, à moins qu'ils ne soient encore plus jeunes. Notre excellent ami M. Harkavy est

arrivé à la même opinion sur le ms. d'Alep, lors de son dernier voyage dans cette ville, il y a deux ans. Par conséquent, ce ms. ne peut changer en rien les règles des accents exposées par M. W. dans ses deux ouvrages, publiés à six ans de distance l'un de l'autre.

Nous n'avons pas encore énuméré toutes les recherches que M. W. a dû faire pour être complet. Il fallait avant tout examiner ce que les grammairiens juifs, anciens et récents, ont écrit sur le sujet. C'est ce que M. W. a fait. Dans son premier ouvrage, il donne, comme appendice, l'*epitome* du traité arabe du fameux Juda ben Balam, d'après le ms. unique de Saint-Pétersbourg. Il a examiné les traités ms. des deux ponctuateurs Samson et Samuel, ainsi que les ouvrages publiés à partir de Ben-Ascher, jusqu'à Heidenheim, et indiqué quels secours il y a trouvés pour son travail. M. W. est arrivé à un jugement peu favorable à ses prédécesseurs, c'est le sort de tous les anciens grammairiens, ils n'ont plus, à présent, qu'une valeur historique. Outre ces grandes recherches, M. W. devait prendre en considération le système spécial d'accentuation orientale (*madinhai*), et enfin les variantes qu'on trouve dans les mss. rapportés du Yémen dans les dernières vingt années. Si ces recherches ne sont pas précisément très difficiles, elles prennent du temps, et on ne peut être étonné que M. W. y ait passé sa vie entière.

Arrivons à l'analyse du second des deux ouvrages de M. W. Après avoir indiqué, dans la préface, quelles sont ses sources, M. W. donne une bonne introduction, où il explique, avec beaucoup de raison, que les *neginot*, comme leur nom l'indique d'ailleurs, furent inventées pour noter les sons musicaux employés pour la lecture de la Bible dans la synagogue et dans les écoles. M. Graetz est d'un autre avis, il considère les accents comme des signes grammaticaux, au moins dans leur premier état, c'est-à-dire quand on n'avait que le *paseq* et le *etnah* ; nous ne pouvons pas discuter ici cette question, tout ce que nous pouvons dire en faveur de la thèse de M. W., c'est que les plus anciens grammairiens juifs, autant qu'ils nous sont parvenus, ne connaissent les accents que comme signes de musique. Le second chapitre de M. W. est consacré aux noms des accents, disjonctifs et conjonctifs, et à la forme des signes qui les représentent, des différents noms qu'un même accent porte dans les différentes écoles de grammairiens et qui sont comme la définition des notes musicales désignées par l'accent. Le troisième chapitre porte sur la dichotomie, c'est-à-dire la division des versets, pour le chant, en deux parties ; cette division, indiquée le plus souvent par un etnah, a une importance également pour la syntaxe. Les chapitres suivants donnent les règles détaillées sur le placement des accents d'après les meilleures éditions de la Bible et surtout d'après les mss. qu'on trouve dans des différentes bibliothèques : M. W. est souvent obligé de corriger les textes de nos imprimés. Il est impossible d'entrer ici dans des détails qui ne serviraient de rien, puisqu'il faudrait connaître tous les mss. pour pouvoir se rendre compte de leur valeur concernant

les accents et pour discuter les corrections de M. W. Le quatorzième et dernier chapitre est consacré au פסיק, qui sûrement n'est pas un accent tonique; ce chapitre est tout à fait original. Dans les deux appendices qui suivent, M. W. donne d'abord une liste des passages bibliques difficiles qui, en partie, s'expliquent par une meilleure accentuation; puis il discute le système *superlinéaire*, qu'on a l'habitude d'appeler, à tort, système babylonien. M. W. montre que ce système, tant pour les points-voyelles que pour les accents, est simplement local et est fondé complètement sur le système palestinien. Ainsi, dans le Yémen, on se sert encore aujourd'hui, pour les textes non bibliques tels que le *targum* et les prières, du système superlinéaire, qu'on a inventé, d'après M. W., pour simplifier la matière. Il est toutefois possible que le remarquable article de M. Graetz sur le *dagesch* (*Monatsschr.*, oct.-nov. 1887) modifiera un peu la conclusion de M. W. En tout cas, c'est un grand mérite d'avoir remué un peu la question du système superlinéaire, dont on fait trop de cas, et qui en effet n'est pas mentionné par les anciens grammairiens tels que Saadia et ses contemporains caraïtes, autant qu'on connait leurs ouvrages. L'index biblique que M. W. donne à la fin facilitera beaucoup l'usage de ses deux excellents traités. Nous croyons que ces deux ouvrages sont indispensables à ceux qui s'occupent de la grammaire hébraïque et de l'exégèse biblique, car les accents nous renseignent sur la manière dont les massorètes ont compris la Bible.

A. N.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque 277
HALÉVY (J.). Recherches bibliques (*suite*) 161
KRACAUER (J.). Histoire d'un prêt forcé demandé à la communauté des Juifs de Francfort 99
LAZARD (L.). Les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royal (XIIIe siècle) 233
LÉVI (Israel). La mort de Titus 62
LOEB (Isidore). I. La controverse de 1263 à Barcelone 1
II. Le procès de Samuel ibn Tibbon 70
III. Le saint enfant de La Guardia 203
IV. La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople 262
REINACH (Théodore). Une monnaie hybride des insurrections juives 56
VIDAL (Pierre). Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne 19

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Le sens du mot *micra* 113
DERENBOURG (J.). Le sarcophage de Tabnit 109
GERSON (M.). Deux miniatures avec la roue des Juifs 114
HALÉVY (J.). Petits problèmes (2e série) 289
KAUFMANN et LOEB. Le sceau d'Abraham bar Saadia et le sceau יאבהנדש 122
LÉVI (Israel). I. Ormuz et Ahriman 112
II. Miniatures représentant des Juifs 116
LOEB (Isidore). I. La juiverie de Jerez de la Frontera 125
II. Expulsion des Juifs de Salins et Bracon en 1374 298
MODONA (Leonello). Les exilés d'Espagne à Ferrare en 1493 117
SCHWAB (Moïse). Trois inscriptions hébraïques de Mantes 295

BIBLIOGRAPHIE.

A. N. טעמי כ"א ספרים A Treatise on the accentuation of the twenty-one so-called prose books of the Old Testament, with a fac simile of a page of the codex assigned to Ben-Asher in Aleppo, by William WICKES..... 316

DUVAL (Rubens). Des Gregorius Abulfarag Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften, publié par Alfred RAHLFS 155

LOEB (Isidore). I. Revue bibliographique..... 129

II. Mélanges de critique biblique, par Gustave d'EICHTHAL, et Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, par Maurice VERNES..... 153

REINACH (Théodore). Histoire du peuple d'Israël, par Ernest RENAN..... 302

Additions et rectifications..... 159

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

LES MONNAIES JUIVES

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 30 AVRIL 1887[1]

PAR M. THÉODORE REINACH

Présidence de M. ZADOC KAHN, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES ET MESSIEURS,

Si le Conseil de direction de la Société des Études juives éprouve quelque fierté lorsqu'il peut obtenir pour les conférences qu'il organise à votre intention le concours des illustrations de la science ou des lettres, nous ne sommes pas fâchés non plus de voir prendre la parole dans ces réunions par un des nôtres, par un de ceux qui se dévouent constamment à notre œuvre et qui sont comme l'âme et la cheville ouvrière de notre société.

[1] Les projections à la lumière oxyhydrique étaient faites par M. Molteni, auquel nous adressons tous nos remerciements pour son précieux concours. — L'auteur croit devoir prévenir qu'à la suite de recherches et de réflexions nouvelles, il a modifié sur plusieurs points les opinions exprimées dans sa conférence ; il l'imprime donc non pas telle qu'il l'a prononcée, mais telle qu'il la prononcerait aujourd'hui.

A ce titre, nous ne pouvions être mieux représentés que par notre cher et excellent secrétaire, M. Théodore Reinach, à qui nous aurions conféré depuis longtemps le titre de secrétaire perpétuel, si ce titre était compatible avec nos statuts. Mais c'est tout comme. Vous savez que depuis la fondation de notre société ou à peu de chose près, M. Reinach vous présente chaque année, dans nos assemblées générales, le compte rendu de nos travaux, et vous savez aussi ce qu'il apporte à l'accomplissement de cette tâche délicate d'esprit, de talent et d'élévation.

Ce soir M. Reinach fera de la science pour son propre compte. Cela pourra lui causer quelque embarras quand le moment viendra de rendre compte de la conférence que vous allez avoir le plaisir d'entendre. Mais qu'il se rassure ! Nous lui promettons notre concours pour la rédaction de cette partie de son futur rapport.

M. Reinach a choisi comme thème de son entretien les monnaies juives. C'est un sujet qui sera certainement nouveau pour beaucoup d'entre vous, et qui sera intéressant pour tous. Les monnaies, d'un âge aussi respectable que les monnaies juives, sont des monuments fidèles du passé et possèdent une véritable éloquence, surtout quand on sait les faire parler comme notre cher conférencier saura le faire. Grâce à l'exposé qu'il vous présentera et qui sera illustré par les habiles projections de M. Molteni, vous verrez passer sous vos yeux un fragment important de notre histoire, histoire à laquelle n'ont manqué ni les gloires ni les tragédies sanglantes.

Messieurs, ce serait faire preuve de mauvais goût de prolonger votre attente et d'abuser de votre patience. Je me borne donc à remercier M. Th. Reinach de clôre d'une façon si brillante la série de nos conférences de cette saison ; ou plutôt, pour n'avoir pas l'air de nous adresser des compliments à nous-mêmes, car je le répète, M. Reinach est des nôtres, je laisse à cette assemblée le soin de le remercier en suivant sa démonstration avec une attention soutenue et en accueillant par des applaudissements la conférence qu'il veut bien nous faire.

M. Th. Reinach répond :

Mesdames, Messieurs,

C'est d'un sujet de numismatique que je viens vous entretenir, et j'avoue que ce n'est pas sans quelque appréhension. La numismatique, en effet, quoiqu'elle soit une des parties les plus anciennement cultivées de l'archéologie, n'a pas encore réussi à conquérir la faveur du grand public. Il a si rarement l'occasion de voir des médailles intéressantes, et, quand il en entend parler, c'est généralement par les prix exorbitants qu'elles atteignent dans les enchères ! Aussi n'est-il que trop porté à voir dans les numismatistes des collectionneurs maniaques, dans leur prétendue science une pure curiosité qui se classe entre celles des collectionneurs d'autographes et de boutons d'uniformes.

Je n'ai pas à prendre ici la défense des *numismatistes :* ils sont d'ailleurs bien trop absorbés dans la contemplation jalouse de leurs trésors pour se soucier du bien ou du mal qu'on peut dire d'eux. Mais je voudrais réagir contre l'injuste dédain dont la *numismatique* est l'objet et vous faire voir, d'abord, en peu de mots, qu'elle est une science véritable et l'un des auxiliaires les plus précieux des recherches historiques.

Supposons, pour fixer les idées, qu'en deux mille ans d'ici, lorsque la civilisation dont nous sommes si fiers sera éteinte et presque oubliée, un savant vienne à retrouver un exemplaire de la médaille suivante :

Fig. 1.

Ne pensez-vous pas que, avec un peu de perspicacité, il pourra

en tirer les conclusions les plus intéressantes sur l'état de notre société française à cette fin du XIXe siècle? Et en effet :

En *pesant* la pièce — 25 grammes —, il déterminera immédiatement notre système de poids et mesures. Il saura que notre unité monétaire était une pièce d'argent du poids de 5 grammes appelée *franc*.

En *analysant* une parcelle de métal, en constatant le faible alliage de cuivre qu'elle renferme, il reconnaîtra la scrupuleuse loyauté de notre administration des monnaies.

En examinant l'aspect extérieur de la pièce, — ses faces bien planes, son contour parfaitement régulier, sa *tranche* d'une épaisseur uniforme et marquée de caractères en relief — il admirera la perfection de notre outillage scientifique, de nos procédés matériels ; il devinera que nos monnaies circulaient beaucoup et qu'elles devaient pouvoir s'empiler.

Passant à l'examen des *types*, notre numismatiste sera peut-être moins frappé du génie de nos dessinateurs que de l'habileté de nos ouvriers. Il s'étonnera que cette pièce, datée de l'an 1875, reproduise servilement des types de l'an VII de la première République. Il se demandera s'il valait bien la peine d'immortaliser le nom de l'inventeur de cette froide allégorie, en faisant figurer sa signature au bas de son œuvre, privilège qui, dans l'antiquité, n'était accordé qu'aux plus grands artistes.

Enfin les *légendes* de la médaille lui apprendront, l'une — *République française* — la forme de notre gouvernement en l'an 1875; la seconde — *Liberté, Egalité, Fraternité* — notre idéal politique et social ; la troisième — *Dieu protège la France* — le principe monothéiste de notre religion.

Je passe sous silence les innombrables controverses auxquelles donneront lieu les trois « différents » du revers. Parviendra-t-on à y reconnaître la marque de l'atelier (Paris), l'emblème du graveur et celui de l'entrepreneur des monnaies ? J'en doute.

En résumé, Messieurs, état économique, industriel, scientifique, prospérité des arts, idéal politique, gouvernement, religion — il n'est pas un côté de notre civilisation que cette modeste pièce de 5 francs, qui n'est pour nous qu'un banal instrument d'échange,

ne puisse servir à éclairer un jour. Eh bien, ce que nos monnaies d'aujourd'hui seront pour les savants de l'an 4000, les monnaies d'il y a deux mille ans le sont pour nos savants d'aujourd'hui : je veux dire une source inépuisable de renseignements authentiques de tout genre pour la vaste enquête que nous avons ouverte sur la vie de l'antiquité.

Ce simple aperçu suffit pour justifier l'étude approfondie de la numismatique classique ; mais les monnaies dont je me propose de vous parler n'ont pas tout à fait le même genre d'intérêt que les monnaies grecques ou romaines. Les médailles grecques, comme toutes les productions de ce peuple si doué, valent surtout par leur beauté : elles présentent en raccourci une histoire complète de l'art grec. Quant aux médailles romaines, il faut y voir, avant tout, une incomparable galerie de portraits historiques. Vous ne devez chercher dans la numismatique juive ni chefs-d'œuvre, ni portraits. Les graveurs en médailles juifs étaient des artistes fort ordinaires, et la ressource principale de leur art, la reproduction de la figure humaine ou animale, leur était enlevée par la stricte observation du précepte du *Décalogue* : « Tu ne feras pas d'image taillée, ni aucune ressemblance des choses qui sont sur la terre, dans les cieux, ni sous les eaux[1]. » En revanche, les médailles juives sont, par la sévérité même de leurs types, l'image fidèle du peuple profondément religieux et médiocrement esthétique qui les a créées. Le caractère dans lequel sont tracées les légendes offre le plus grand intérêt pour l'histoire de l'alphabet. Les variations mêmes des inscriptions et des types, si restreint que soit le cercle où elles se meuvent, reflètent les diverses influences que le judaïsme a subies, ses alternatives d'indépendance et de servitude, d'enthousiasme et de relâchement. Enfin, plusieurs médailles, tant parmi les monnaies juives proprement dites que parmi les monnaies grecques ou romaines qui se rapportent à des faits de l'histoire juive, viennent éclairer, compléter ou rectifier les renseignements des historiens. Si vous ajoutez que la numismatique juive présente, suivant le mot de M. Renan, des difficultés de classement énormes,

[1] *Exode*, xx, 4.

et que l'attrait de la difficulté à vaincre suffit pour intéresser les savants, en dehors même de tout résultat positif [1], vous reconnaîtrez, avec moi, que cette étude vaut peut-être le quart d'heure de peine que Pascal refusait à la philosophie.

I

La numismatique juive ne commence qu'avec les Macchabées. Cette assertion pourra, au premier abord, surprendre les personnes qui se souviennent soit des passages du Talmud où il est question des monnaies d'Abraham, de Josué, de David, de Mardochée [2], soit des nombreux versets de l'Écriture qui mentionnent des paiements en *sicles* à l'époque des rois, des juges et même des patriarches [3]. Mais il n'y a là qu'une illusion; les passages du Talmud ne sont que d'ingénieuses allégories; et quant à ceux de la Bible, — sans me lancer dans l'épineuse question de l'époque où nos textes bibliques ont été définitivement rédigés, — il suffira de remarquer que le mot *sicle*, comme le mot *livre* dans nos langues modernes, a signifié un certain poids d'argent longtemps avant de désigner une pièce de monnaie de ce poids. Partout dans la Bible où il est question de sicles, de mines ou de talents d'argent, c'est de l'argent *pesé* qu'il faut entendre et non de l'argent *monnayé*. En

[1] Principaux travaux sur la numismatique juive (outre les ouvrages généraux d'Eckhel, Mionnet et Lenormant) : Perez Bayer, *De numis hebraeo-samaritanis* (1781), etc. — Cavedoni, *Numismatica biblica* (1849). — De Saulcy, *Recherches sur la numismatique judaïque* (1854). — Lewy, *Geschichte der jüdischen Münzen* 1862). — Madden, *History of jewish coinage* (1864; 2e édition, en 1881, sous le titre : *Coins of the Jews*). — Merzbacher, *Untersuchungen über alte hebräische Münzen* (*Zeitschrift für Numismatik* de Berlin, 1876 suiv). — Zuckermann, *Ueber talmudische Münzen und Gewichte*, Berlin, 1862. Et de nombreux articles par ces auteurs et d'autres (Garrucci, de Vogüe, Reichardt, von Sallet, Graetz, etc.) disséminés dans les diverses *Revues* numismatiques, archéologiques, etc. On trouvera une bibliographie à peu près complète de 1849 à 1879 dans la 2e édition de Madden, qui peut être regardée comme un *Corpus*, bien que la classification laisse encore beaucoup à désirer.

[2] Midrash *Bereshit Rabba*, c. 39. — Talmud de Babylone, *Baba Kamma*, 97.

[3] *Genèse*, XXIII, 16; *Juges*, XVII, 2-4; I *Rois*, X, 29, etc.

voulez-vous la preuve? D'abord on n'a jamais retrouvé de ces sicles d'une antiquité si vénérable — ceux qu'on a essayé de faire passer pour tels ne sont que d'impudentes falsifications modernes. Ensuite aucun des peuples voisins des Hébreux, quoique plus avancés que ceux-ci en civilisation, ne connaissait l'usage de la monnaie.

A la vérité, l'emploi des métaux précieux comme instrument d'échange remonte dans l'Orient à une très haute antiquité; mais ces métaux s'employaient sous forme de lingots, de barres, tout au plus d'anneaux, dont le poids n'avait rien d'uniforme. La figure 2, empruntée à un monument égyptien, vous représente un personnage en train de peser des anneaux de métal qu'il a reçus en paiement; les poids ont la forme de bœufs et de lions. Pareil usage régnait en Assyrie, en Phénicie, et probablement aussi chez les Hébreux. De là l'importance extraordinaire attribuée par nos textes à la justesse des poids et des balances : « Une fausse balance, dit l'Écriture, est une abomination devant le Seigneur » [1].

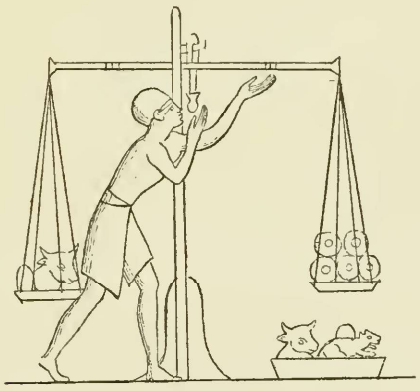


Fig. 2.

Ce furent les Lydiens, un peuple à moitié sémitique, qui inventèrent, au VIIe siècle avant l'ère chrétienne, la monnaie proprement dite, c'est-à-dire des lingots uniformes, garantis de bon poids et de bon titre par le poinçon officiel de l'État. Cette invention, qui sup-

[1] *Proverbes*, XI, 1.

primait l'emploi de la balance dans la plupart des transactions, eut un rapide succès. Elle se répandit d'abord en Grèce, où la monnaie ne tarda pas à prendre un caractère artistique, puis dans les pays commerçants de l'Asie antérieure. Elle n'était pas encore parvenue en Syrie lorsque le royaume de Juda cessa d'exister (587 av. J. C.) Quand les Juifs revinrent de la captivité de Babylone, leur nouvelle communauté n'avait ni l'activité commerciale ni l'indépendance politique nécessaires pour battre monnaie : le droit de monnayage était considéré, en effet, par les anciens comme le privilège par excellence des peuples autonomes, et les Juifs n'étaient que les obscurs tributaires du roi de Perse. Si des monnaies circulèrent à Jérusalem dès cette époque, ce furent les monnaies officielles de l'empire perse, les *dariques* d'or (fig. 3) et les *sigles* d'argent médiques.

La situation politique des Juifs ne fut modifiée en rien par la conquête d'Alexandre. De vassaux des Perses ils devinrent vas-

Fig. 3.

saux des Macédoniens, puis des dynasties nées du démembrement de l'empire d'Alexandre. Pendant le IIIe siècle ils dépendirent généralement des Ptolémées, pendant le IIe, des Séleucides, qui s'emparèrent définitivement de la Palestine sous Séleucus Philopator (187-175). Les Juifs pratiquaient librement leur culte et administraient leurs affaires intérieures ; mais ils payaient tribut au roi d'Egypte ou de Syrie, et le grand prêtre n'était que l'intermédiaire officiel entre la communauté et le pouvoir central. On comprend que, dans ces conditions, il ne pouvait être question ni d'un *État* juif, ni de monnaies juives. Les Juifs se servaient assurément de monnaies, mais c'étaient des monnaies grecques, fabriquées au nom des rois macédoniens. Aux dariques et aux sigles ont succédé les *statères* d'or d'Alexandre, les drachmes, didrachmes et tétradrachmes d'argent des Ptolémées et des Séleucides (fig. 4).

Ici une observation importante. Quand les Macédoniens conquirent la Syrie méridionale (Phénicie et Palestine), ils y trouvèrent établi un système de poids et de mesures appelé *phénicien* et venu en droite ligne d'Assyrie; dans ce système, commun aux Juifs et à

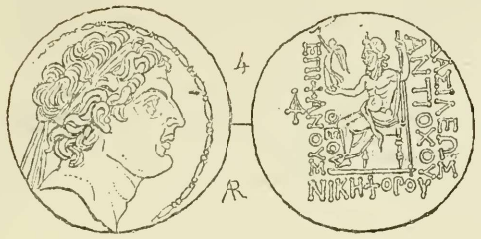


Fig. 4.

leurs voisins, l'unité de poids, le sicle (*shekel*) ou statère, pesait environ 14 grammes. Au contraire, Alexandre avait adopté pour ses monnaies et répandu partout sur son passage le système dit *attique,* dans lequel le tétradrachme ou statère d'argent pesait environ 17 grammes[1]. Le système attique fut d'abord introduit en Syrie, mais il mécontenta les populations, habituées à compter suivant le système phénicien; aussi, quand les Ptolémées se rendirent maîtres de la Palestine, ce fut ce dernier système qu'ils y rétablirent et qu'ils adoptèrent même pour l'Egypte. Un siècle

[1] Il ne faudrait pas croire que le système phénicien fût une *dégradation* du système attique : c'est le contraire qui est vrai ; le système attique, qui vient aussi de Ninive, mais par une autre voie, a subi plusieurs altérations avant sa fixation par Solon et depuis ; le système phénicien, grâce à l'activité commerciale de la Phénicie, est resté à peu près immuable. Comment donc expliquer ce résultat paradoxal ? C'est que le statère phénicien ou sicle est en réalité un *didrachme* (c'est toujours par ce mot que les Septante rendent l'hébreu *shekel*), et le demi-statère (ou demi-sicle), une *drachme* ; quant aux tétradrachmes, ce sont ces grandes pièces de 28 gr., vulgairement appelées *octadrachmes*, qui furent frappées à Sidon et ailleurs sous la domination perse. Maintenant, comme, dans le système attique, on donna le nom de *statère* au tétradrachme de 17 gr. et que les vrais tétradrachmes phéniciens cessèrent d'être frappés à l'époque grecque, il n'y a aucun inconvénient, pour faciliter le langage, à considérer les mots *tétradrachme* et *statère* comme synonymes, même dans le système phénicien. C'est ce qui se fit d'ailleurs en pratique, et voilà pourquoi, à l'époque romaine, le mot *didrachme* équivaut à *demi-sicle* et non à *sicle*. Dans la *Mishna*, le mot *sicle* est pris au sens de *demi-sicle* (didrachme) ; le tétradrachme ou statère s'appelle *séla*.

après, les Séleucides arrachèrent la Palestine aux Ptolémées, et avec eux reparut le système attique ; il rencontra les mêmes résistances que la première fois, et bientôt les Séleucides, tout en conservant le système attique pour leurs autres possessions — Syrie du Nord, Mésopotamie, Babylone —, monnayèrent d'après le système phénicien dans leurs ateliers de la Syrie méridionale ; ils firent même figurer au revers de ces médailles l'aigle des Ptolémées, auquel le public était habitué. Plus tard, dans la deuxième moitié du IIe siècle avant J. C., plusieurs villes de Phénicie, notamment Tyr et Sidon, obtinrent des Séleucides affaiblis une situation privilégiée : elles furent exemptées de l'impôt et autorisées à frapper monnaie en leur nom propre. Naturellement ces villes employèrent, elles aussi, pour leurs monnaies d'argent le système phénicien. Ces monnaies, particulièrement celles de Tyr, conquirent bientôt la vogue, grâce à leur fabrication loyale et à l'uniformité de leurs types, qui favorisait leur diffusion commerciale. Les tétradrachmes de Tyr ont pour types la tête d'Hercule (fig. 5) — ou plutôt de Melqarth, dieu

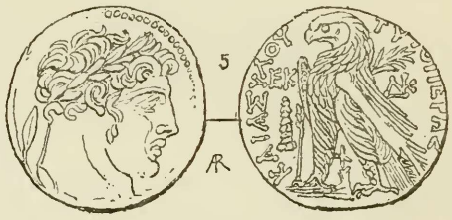


Fig. 5.

national des Tyriens — et l'aigle ptolémaïque ; ils portent une date calculée d'après une ère qui commence en 126 av. J. C. Non seulement ces monnaies pénétrèrent à Jérusalem, mais elles y devinrent, au temps des Macchabées et des Hérodes, le principal instrument d'échange. Ce qui le prouve, c'est que les docteurs de la loi décidèrent que les taxes du temple, particulièrement la taxe du demi-sicle par tête, imposée à tout Israélite, devait être acquittée en *monnaie tyrienne* [1] : entendez, en didrachmes ou tétradrachmes

[1] *Mishna Bechorot*, VIII, 7 ; *Tosefta Ketubot*, XII, fin. Josèphe mentionne

(statères) de Tyr. Les pièces d'un poids équivalent (pièces de Sidon, des Ptolémées, des derniers Séleucides) étaient sans doute admises, mais il n'en était pas de même des pièces frappées d'après tout autre système, et, comme il existait dans la circulation beaucoup de ces pièces (drachmes attiques d'Éphèse et de Cappadoce, tétradrachmes d'Antioche, deniers romains), des changeurs étaient établis dans la cour du Temple pour fournir au contribuable imprévoyant la monnaie légale en échange de l'argent dont il était porteur. Probablement ces changeurs prélevaient une commission, parfois même une commission exorbitante : c'est ce qui explique l'indignation de Jésus contre eux [1].

II

Les Juifs n'auraient peut-être jamais songé à frapper une monnaie nationale sans le changement politique qu'amenèrent les persécutions d'Antiochus Epiphane. Ce « Joseph II en caricature, » comme on l'a appelé, en voulant imposer de force l'hellénisme et la religion hellénique à tous ses sujets, provoqua en Judée une réaction violente du sentiment national. Une famille de héros, les Macchabées ou Hasmonéens, se mit à la tête du mouvement patriotique et religieux, et, après une lutte de plus de trente ans, semée de vicissitudes, la cause juive triompha. Elle dut son succès moins encore aux victoires des trois frères Judas Macchabée,

(B. J., II, 21, 2) un statère de Tyr qu'il considère comme équivalent à 4 drachmes *attiques*. En théorie, c'est une erreur, mais en pratique, à l'époque de Josèphe, la drachme attique, censée équivalente au denier romain, avait considérablement baissé de poids et ne valait plus que 3 $\frac{1}{2}$ grammes d'argent fin au plus, c'est-à-dire précisément le quart du statère tyrien. Josèphe donne ailleurs (*Antiq.*, III, 8, 2) la même évaluation pour le sicle hébraïque. Comparez *Bechorot*, 50 *a*, et *Baba Mezia*, 52 *a*.

[1] *Mathieu*, XXI, 13 ; *Marc*, XI, 17 ; *Luc*, XIX, 46. Cp. Zuckermann, p. 18. — — L'*or* doit de tout temps avoir été accepté pour le paiement de l'impôt sacré ; les contributions des communautés éloignées étaient même ordinairement expédiées sous cette forme, moins encombrante. (Cicéron, *pro Flacco*, 28.) Comparez Mishna *Shekalim*, II, 1.

Jonathan et Simon, qu'à leur habile politique, à leur alliance avec Rome et aux dissensions intestines des Séleucides. Dès l'année 142 av. J.-C. l'un des prétendants au trône de Syrie, Démétrius II, pour se concilier les Juifs, renonça à tout tribut de leur part, ce qui équivalait à la reconnaissance pratique de leur indépendance. Son frère, Antiochus VII Sidétès, confirma l'acte de son prédécesseur ; plus tard, il est vrai, ce roi s'empara de Jérusalem et rétablit l'obligation du tribut, mais sa mort et la faiblesse croissante de ses successeurs permirent aux Juifs de s'en affranchir de nouveau, cette fois définitivement. A partir de ce moment, les descendants de Simon Macchabée, sous le titre de grands prêtres d'abord, puis de rois (105), furent de véritables souverains indépendants et conquérants, qui finirent par régner sur un territoire presque aussi étendu que le royaume de David et de Salomon.

Indépendance politique et monnayage autonome étaient, on l'a vu, chez les anciens, deux termes inséparables. Aussi les premières lettres de franchise des rois Syriens adressées à Simon Macchabée — en supposant leur texte authentique — accordaient-elles expressément aux Juifs le droit de battre monnaie [1] ; mais aucun document n'indique que Simon ait fait usage de ce droit [2], et effectivement je ne crois pas que nous possédions de monnaie de ce prince : les pièces qui portent le nom de Simon tout court, ou de *Simon nasi Israël,* appartiennent au faux Messie Barcochébas, contemporain d'Adrien ; les sicles d'argent, au nom de *Jérusalem*, souvent attribués à Simon, se placent, à mon avis, sous la première révolte des Juifs au temps de Néron.

Le premier prince juif qui ait battu monnaie est donc Jean Hyrcan Ier, fils et successeur de Simon (135-106). Ce prince et ses successeurs ne frappèrent que des pièces de bronze destinées à une circulation purement locale. La raison en est simple. D'abord la

[1] Voir la lettre d'Antiochus VII Sidétès à Simon, I *Maccab.*, xv, 2-9. La leçon καὶ ἐπέτρεψάν σοι ποιῆσαι κόμμα ἴδιον νόμισμα τῇ χώρᾳ σου me paraît préférable à ἐπέτρεψα. Antiochus fait allusion aux termes, d'ailleurs inconnus, du décret de Démétrius II.

[2] On sait même (I *Maccab.*, xv, 25-41) qu'Antiochus Sidétès ne tarda pas à annuler *toutes* les concessions qu'il avait faites aux Juifs.

lettre des privilèges n'autorisait probablement pas les Hasmonéens à monnayer de l'argent ; ensuite, une pareille monnaie, avec ses types austères et ses légendes hébraïques, n'aurait eu aucune chance d'être reçue en dehors de son pays d'origine, tandis que, inversement, la monnaie grecque — royale ou municipale — circulait partout en Judée et suffisait parfaitement aux besoins du commerce juif. On a déjà vu que les taxes du temple s'acquittaient toujours en monnaie *tyrienne :* bien certainement, s'il avait existé à cette époque des *sicles juifs*, c'est à ceux-ci que les rabbins auraient donné la préférence.

Nous avons conservé un assez grand nombre de monnaies de bronze des Hasmonéens. Elles sont de modules divers, les plus grandes étant les dernières. Les types en sont scrupuleusement conformes à la tradition mosaïque et ne représentent que des objets inanimés : car si les Juifs ne répugnaient pas à l'*emploi* de monnaies figurées fabriquées par des païens, même pour les taxes sacrées, en revanche, ils auraient cru contrevenir a la défense du Décalogue s'ils avaient fabriqué eux-mêmes des monnaies de ce genre. Les types de ces bronzes sont d'ailleurs insignifiants et empruntés, pour la plupart, aux monnaies contemporaines des Ptolémées ou des Séleucides : couronne, corne d'abondance, fleur, ancre, astre, palme [1]. Quant aux légendes, elles sont de deux

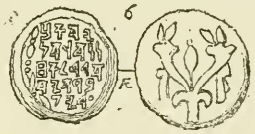


Fig. 6.

sortes. Sur les plus anciennes pièces, comme celles de Jean Hyrcan Ier (fig. 6) et de Juda Aristobule, ainsi que sur quelques-unes des pièces de leurs successeurs [2], la légende est purement hébraïque

[1] On attribue au dernier Hasmonéen, Antigone, de petites monnaies au type du candélabre à sept branches (Madden, *op. cit.*, p. 102, n°s 8-9), mais l'attribution n'est rien moins que certaine.

[2] Alexandre Jannée, Jean Hyrcan II, Antigone.

et ainsi conçue : X... (*Yehohanan* ou *Yehuda*) *Hakkohen haggadol ve Heber ha Yehudim,* c'est-à-dire : « X... grand prêtre et la communauté des Juifs. » On trouve aussi quelquefois *Rosh Heber,* « chef de la communauté »; dans ce cas, la formule reproduit absolument le titre officiel que le livre des Macchabées donne à Simon [1].

Sur les pièces plus récentes, au contraire, à partir d'Alexandre Jannée (105-78), la légende est souvent bilingue : hébraïque sur une face, grecque sur l'autre. Sur l'une, le prince figure avec son nom juif, sur l'autre avec un nom hellénique, arbitrairement choisi. Ainsi, Alexandre Jannée s'intitule d'une part *Yehonatan hammelekh* (le roi Jonathan) de l'autre Βασιλέως Ἀλεξάνδρου (le roi Alexandre) (fig. 7) [2].

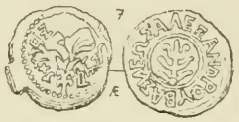


Fig. 7.

Plus bizarement encore, le dernier prince de la dynastie, Antigone (40-37), prend le titre de grand prêtre sur la face hébraïque (*Mattatia hakkohen haggadol, Heber ha Yehudim*) et celui de roi sur la face grecque (Βασιλέως Ἀντιγόνου). C'est un véritable maître Jacques que ce roi-prêtre. Ses monnaies (fig. 8), qui nous révèlent son nom hébreu, inconnu des historiens, sont les seules de la série qui portent des dates régnales : elles sont indiquées par la lettre *shin* (initiale de *shenat*, année) suivie d'un *aleph* (an 1) ou d'un *bet* (an 2).

On voit que les légendes des monnaies hasmonéennes confirment pleinement les renseignements de Josèphe sur l'histoire de cette

[1] Ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως μεγάλου καὶ στρατηγοῦ καὶ ἡγουμένου Ἰουδαίων. I *Maccab.*, XIII, 41-42.

[2] Les rares monnaies de la reine Alexandra, veuve et héritière d'Alexandre Jannée, étaient probablement aussi bilingues, mais la légende hébraïque est devenue illisible. On sait que cette reine s'appelait de son nom hébreu Salomé. (Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 102.)

dynastie : d'abord scrupuleux serviteurs de la théocratie, purement juifs et prêtres, les descendants des Macchabées s'émancipent peu à peu de la tutelle des Pharisiens, s'intitulent rois et manifestent ces mêmes tendances helléniques contre lesquelles leurs ancêtres

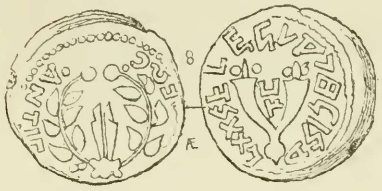


Fig. 8.

avaient été les premiers à s'insurger. L'écriture de ces légendes n'est pas moins intéressante que leur contenu. On a longtemps appelé ce caractère *alphabet samaritain* parce qu'on croyait que les juifs l'avaient emprunté à leurs voisins de Samarie ; on sait aujourd'hui qu'il représente, au contraire, la forme primitive, palestinienne de l'alphabet hébreu ; il se rapproche, en effet, singulièrement de l'écriture des plus anciennes inscriptions hébraïques, la stèle de Mésa et l'inscription de Siloé. Cet alphabet, consacré par la tradition, est resté le seul en usage sur les monnaies purement juives, même après que l'alphabet carré, venu de Babylone, se fut introduit dans l'usage courant : entre les monnaies de Jean Hyrcan (135 avant J.-C.) et celles de Barcochébas (135 après J.-C.), il n'y a aucune différence paléographique appréciable [1]. *On peut affirmer que toute monnaie juive écrite en hébreu carré est une falsification moderne.*

[1] Il faut renoncer à chercher une indication chronologique dans la forme pointue ou arrondie du *shin*. On a beaucoup de médailles des révoltes où le *shin* affecte la première forme sur une des faces et la seconde sur l'autre. D'autre part le *shin* arrondi figure déjà sur les bronzes de Jean Hyrcan I, et ceux d'Antigone ont un *shin* semblable à un digamma renversé, qui ne se trouve nulle part ailleurs.

III

La dynastie hasmonéenne finit, comme la plupart des dynasties orientales, dans le sang et l'imbécillité : les derniers princes de cette race furent ou des tyrans féroces, comme Alexandre Jannée, ou des grands prêtres à moitié stupides, comme Jean Hyrcan II. A deux reprises différentes, les guerres civiles des Juifs nécessitèrent l'intervention armée des Romains, qui, en 64 av. J.-C., avaient conquis la Syrie et succédé aux Séleucides en qualité de suzerains des Juifs. En 63, Pompée, pris comme arbitre entre les deux frères Hyrcan et Aristobule, se prononça en faveur d'Hyrcan et prit d'assaut Jérusalem, défendue par les partisans de l'autre prétendant. En 37, un lieutenant de Marc-Antoine, C. Sosius, conquit de nouveau Jérusalem, où le fils d'Aristobule, Antigone Mattathias, s'était installé avec l'appui des Parthes ; le dernier descendant des Macchabées fut fait prisonnier, mené à Antioche et décapité, après avoir subi le supplice des verges.

Deux curieuses monnaies romaines nous ont conservé un souvenir de ces événements. La première (fig. 9) est un denier d'argent portant le nom d'Aulus Plautius, qui fut édile curule avec Plancius en 54 av. J.-C.; ce Plautius, chaleureux partisan de Pompée, avait été probablement l'un de ses lieutenants pendant son expédition de Syrie. Sur le revers de son denier on voit un personnage à genoux, tendant un rameau de suppliant et tenant un chameau par la bride ; autour, la légende *Bacchius Judaeus*. Ce type est exactement copié sur les monnaies de Scaurus, frappées quelques années auparavant, et qui commémoraient la victoire de ce général (autre lieutenant de Pompée) sur Arétas, roi des Nabatéens : la légende était ici *Rex Aretas*. Nul doute que *Bacchius judaeus* ne soit quelque principicule plus ou moins juif de Syrie, dont la soumission avait été l'œuvre de Plautius ; les textes ne nous parlent pas de ce personnage, mais on sait qu'au moment du passage de Pompée il existait, dans la région du Liban, plusieurs dynastes de ce genre, tenant le milieu entre le chef de brigands et le roi.

L'un d'eux, mentionné par Josèphe [1], s'appelait *Dionysios :* Bacchius ne serait-il pas tout simplement la traduction latine de ce nom grec ?

Fig. 9.

Le bronze de Sosius (fig. 10) est encore plus intéressant, car il a servi de prototype aux fameuses monnaies de Vespasien avec la légende *Judaea capta*. Le revers représente un trophée dressé entre un prisonnier juif enchaîné (Antigone) et une captive juive, personnification de la Judée. Autour, le nom du vainqueur : *C. Sosius imp (erator)*. Sur la face de la médaille, le portrait d'Antoine et les lettres *Za*, initiales du mot *Zacynthus*, l'île ionienne où fut frappé notre bronze.

Fig. 10.

A la place des Hasmonéens, dont la descendance masculine était éteinte, les Romains mirent sur le trône de Judée l'Iduméen Hérode, dont le père Antipater avait été déjà le « maire du Palais » d'Hyrcan II. Hérode régna trente-trois ans et fut un despote actif, cruel et fastueux. Au point de vue politique, il se montra le très docile vassal des Romains; comme la plupart des autres princes vassaux, il ne fut autorisé qu'à frapper des monnaies de bronze. Quoique peu enclin au pharisaïsme et probablement peu croyant

[1] Josèphe, *Ant.*, XIV, 3, 2. Il était tyran de Tripolis. Son voisin Silas est formellement qualifié de juif.

lui-même, Hérode respecta le sentiment national dans le choix de ses types monétaires ; il n'y fit figurer que des objets inanimés, les uns empruntés aux bronzes hasmonéens (palme, couronne, corne d'abondance), les autres nouveaux (trépied, casque, *acrostolion*), accusant parfois des prétentions à une origine macédonienne (bouclier macédonien). Les pièces les plus remarquables (fig. 11) sont celles qui portent une date régnale (an 3) et un monogramme, qui est une

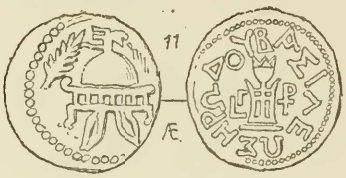


Fig. 11.

marque de valeur (initiales du mot Τρίχαλκον). Sur toutes ces monnaies, comme sur celles des autres princes de la dynastie iduméenne, la légende est purement grecque : Βασιλέως Ἡρώδου, « le roi Hérode » (on sait qu'à partir d'Hérode les fonctions de roi et de grand prêtre furent rigoureusement séparées). L'emploi exclusif de la langue hellénique prouve combien la connaissance de cette langue était répandue parmi les Juifs.

Vers la fin de sa vie, Hérode paraît s'être départi de ses ménagements habituels envers les sentiments ou les préjugés religieux

Fig. 12.

de ses sujets. Il planta un aigle d'or sur le fronton du temple de Jéhovah et, peu de jours avant sa mort, il étouffa dans le sang une révolte que provoqua cet emblème païen [1]. On attribue à cette période agitée quelques petits bronzes au revers desquels figure un aigle (fig. 12).

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, 2, et *B. jud.*, I, 33, 2.

Hérode mort, ses états furent partagés entre ses fils, qui durent se contenter des titres plus modestes de *tétrarque* et d'*ethnarque*. Hérode Philippe régna sur les territoires de l'est et du nord-est (Batanée, Trachonitide, Haouran), à la lisière du désert ; Hérode Antipas eut la Galilée et la Pérée ; la Judée proprement dite fut attribuée au fils aîné, Hérode Archélaüs. Les deux premiers princes eurent un règne prolongé ; leurs monnaies, peu intéressantes, n'appartiennent pas, à proprement parler, à la numismatique juive. Toutes ont des dates régnales et des légendes grecques : « Hérode (ou Philippe) tétrarque » d'un côté, le nom de l'empereur régnant de l'autre [1]. Quant aux types, les bronzes d'Antipas ont la palme et la couronne, ceux de Philippe (fig. 13), frappés dans un pays où la population juive était en minorité, se sont affranchis de l'observation du précepte du Décalogue sur la figuration d'êtres vivants : ils représentent d'un côté la tête de l'empereur, de l'autre un temple tétrastyle, sans doute le temple d'Auguste bâti par Hérode le Grand dans la ville de Césarée-Panias, où résidait Philippe.

Fig. 13.

Revenons à Jérusalem. Hérode Archélaüs, le fils d'Hérode le Grand, y frappa des monnaies en bronze semblables à celles de son père, avec la légende grecque « Hérode ethnarque » et des types aussi nombreux qu'insignifiants [2]. Au bout de dix ans, ce tyran brutal se rendit si impopulaire que les notables juifs demandèrent et obtinrent sa déposition : Archélaüs fut exilé à Vienne en Gaule, et la Judée réduite en province (6 apr. J.-C.). Cependant la dynastie iduméenne devait encore fournir un souverain à la Judée. Trente ans après la deposition d'Archélaüs, un petit-fils d'Hérode, Agrippa,

[1] Sur quelques monnaies d'Antipas, le nom de l'empereur est remplacé par celui de la capitale (Tibériade). C'est un billon municipal.

[2] Grappe, casque, caducée, ancre, proue, corne d'abondance, couronne, galère.

qui, élevé à Rome, avait su se rendre agréable à Caligula, obtint de celui-ci les tétrarchies d'Antipas et de Philippe, devenues vacantes par la mort ou l'exil de leurs titulaires (37-40). Après la mort de Caligula et l'élévation de Claude, à laquelle il avait contribué, il y ajouta la Judée elle-même. Agrippa réunit ainsi sous son sceptre toutes les possessions de son aïeul, et fut autorisé à prendre le titre royal. Cet ancien libertin fut un roi selon le cœur des pharisiens. Ses monnaies proprement juives (fig. 14) présentent au droit le type singulier d'un parasol, qu'on a pris aussi pour un tabernacle ; au revers, trois épis, symbole de prospérité. Il s'y intitule en grec « le roi Agrippa » et y marque une date régnale.

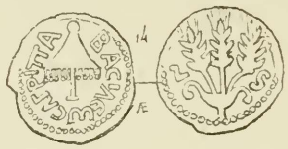


Fig. 14.

Outre ces monnaies, destinées à circuler en pays juif, Agrippa frappa des pièces beaucoup moins orthodoxes où figurèrent des types absolument païens (Victoire, Fortune, etc.), le portrait de l'empereur régnant, quelquefois même celui d'Agrippa et de son fils à cheval. Sur quelques-unes, comme sur ses inscriptions lapidaires, il s'intitule pompeusement « le grand roi Agrippa, ami de César » (Βασιλεὺς μέγας Ἀγρίππας φιλόκαισαρ). Ces monnaies n'étaient sans doute destinées qu'à circuler dans les anciennes tétrarchies d'Agrippa ou dans les villes du littoral, où la population était très mêlée ; la plupart portent, en effet, le nom d'une ville nouvelle, Césarée ou Tibériade.

Enfin, un troisième type est représenté par une pièce fort singulière, qui paraît moins une monnaie proprement dite qu'une médaille commémorative de l'avènement d'Agrippa et de son alliance avec les Romains. Elle nous montre, d'un côté, le roi couronné par deux figures féminines, avec la légende « le roi Agrippa, ami de César », de l'autre, deux mains jointes dans une guirlande — symbole d'un traité d'alliance — et une longue ins-

cription : « Amitié et alliance du roi Agrippa avec le Sénat et le peuple romain. »

Agrippa Ier ne régna en Judée que quatre ans. A sa mort (44) son royaume fut pour la seconde fois réduit en province romaine. La Judée proprement dite ne changea plus jamais de condition politique ; quant aux autres territoires — tétrarchies d'Antipas et de Philippe — elles furent, une fois de plus, constituées en principauté en faveur du fils d'Agrippa, Agrippa II (le frère de la fameuse Bérénice), dont la vie se prolongea plus d'un demi-siècle (jusqu'en 100). Mais quoique Agrippa II fût israélite et conservât quelques droits sur Jérusalem, notamment celui d'habiter le palais des Hérode et de nommer le grand prêtre, sa numismatique, comme sa politique, n'eut rien de national, et ce n'est que par un abus de langage que l'on a pu compter ses monnaies parmi les monnaies juives [1]. Il en est de même des monnaies contemporaines du « royaume » de Chalcis dans le Liban, où règna une branche latérale de la famille des Hérode [2].

IV

On a vu qu'à deux reprises différentes — après la déposition d'Archélaüs et à la mort d'Agrippa Ier —, la Judée fut réduite en province par les Romains. Cette province, avec Césarée pour chef-lieu, était gouvernée par un fonctionnaire d'ordre assez inférieur, le

[1] Les monnaies d'Agrippa II sont *autonomes* ou *impériales*, mais ni les unes ni les autres ne sont conformes à la loi juive. Les premières ont au droit la tête d'Agrippa, une main tenant des épis, ou une tête tourelée ; les secondes, la tête de l'empereur régnant, avec ses titres en grec ou en latin. Au revers, les types sont variés, mais sans intérêt. (Fortune, victoire, galère, couronne, palmier, autel, cornes d'abondances et caducée, ancre, cercle.) Il existe, en outre, des monnaies municipales de Césarée de Philippe (appelée maintenant Néronias) et de Tibériade portant le nom d'Agrippa. Les monnaies de ce prince sont toutes datées, mais ses domaines ayant varié plusieurs fois, il a adopté des ères différentes qui offrent de grandes complications.

[2] Hérode Ier, frère d'Agrippa Ier (41-48) ; son fils Aristobule et la reine Salomé (Babelon, *Revue numismatique*, 1883, p. 145 ; Imhoof, *Porträtköpfe*, VI, 21, 22).

procurateur, qui dépendait, au point de vue militaire, du légat de Syrie. La monnaie d'or et d'argent romaine supplanta peu à peu, à cette époque, la monnaie grecque des périodes précédentes. Il est bien encore question de drachmes attiques, de statères tyriens — spécialement affectés au paiement des taxes religieuses —, mais la monnaie courante du commerce est le *denier* romain, légalement assimilé d'ailleurs à la drachme attique. C'est une pièce de ce genre (fig. 15) que les pharisiens et les « hérodiens », — c'est-à-dire les partisans de la république théocratique et ceux de la dynastie iduméenne — montrèrent à Jésus en lui demandant s'il était permis de payer le tribut. « De qui est cette image et cette inscription ? leur dit-il. — Ils répondirent : de César. — Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu [1]. »

Fig. 15.

Outre ces deniers d'argent, il y avait encore à Jérusalem une monnaie divisionnaire de bronze, émise par les procurateurs à l'imitation des princes Hasmonéens et Iduméens. Elle portait en grec le nom de l'empereur régnant — auquel était parfois associé ou substitué le nom de la mère de l'empereur, de sa femme ou de ses fils — et une date régnale. Cette monnaie circulait seulement en Judée et était probablement fabriquée par des ouvriers juifs ; c'est pourquoi, sans doute, les procurateurs n'y firent figurer que des emblèmes inanimés, conformes à la loi mosaïque (épi, palme, palmier, corne d'abondance, *diota*, vase couvert, couronne, etc.). Je reproduis ici (fig. 16) une pièce du procurateur Ponce Pilate, frappée l'année de la Passion (an 18 de Tibère, 32 ans après J.-C.). Les types sont la couronne de laurier et le *lituus* ou bâton d'augure.

[1] *Mathieu*, XXVI, 14.

Si les procurateurs avaient montré autant de tolérance dans le reste de leur administration que dans leur monnayage, la Judée se serait facilement résignée à la perte de son indépendance. Mais des maladresses nombreuses, parfois même des actes de persécution

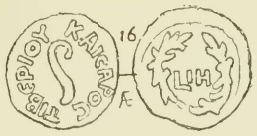


Fig. 16.

véritables, froissèrent le sentiment religieux ; l'avarice ou l'injustice de certains gouverneurs achevèrent d'exaspérer les Juifs, déjà surexcités par la rivalité des partis et l'effervescence messianique. La tyrannie des uns croissait dans la même mesure que le fanatisme des autres ; un jour vint enfin où la mesure fut comble et où la révolte du désespoir éclata. Elle fut accompagnée d'excès déplorables, mais Tacite lui-même reconnaît que les premiers torts étaient du côté des Romains « *duravit patientia Judaeis usque ad Gessium Florum...* [1] »

La révolution juive commença le 17 Iyar (mai) 66, jour où le gouverneur romain fut chassé de Jérusalem [2] ; elle se termina le 8 *Elul* (septembre) 70, jour où les derniers quartiers de la ville furent repris par les soldats de Titus [3]. Elle dura donc quatre ans et quelques mois. Dans cet intervalle, les Juifs furent maîtres de la Palestine entière (Judée, Samarie et Galilée) jusqu'à la fin de 67, d'une partie de la Judée jusqu'au milieu de 69, de Jérusalem seulement et de quelques moindres forteresses pendant la dernière année. Ces dates, on le verra, ont leur importance pour notre sujet.

La première révolte juive nous a laissé des pièces d'argent et de bronze. Les pièces d'argent se sont retrouvées en assez grand

[1] Tacite, *Hist.*, V, 10.

[2] Josèphe, *B. Jud.*, II, 15, 3-6.

[3] *Ibid.*, VI, 8. 5. On sait que le temple avait été brûlé dès le 10 Ab (août) et non le 9. (*Ib.*, VI, 4, 5.)

nombre, notamment dans deux cachettes, l'une à Jérusalem, l'autre à Jéricho. Ce sont là les *sicles* et les *demi-sicles* qu'on a attribués successivement à un grand prêtre du temps d'Alexandre, à Esdras et à Simon Macchabée [1]. Le sicle (fig. 17) pèse en moyenne 14 grammes ; il a pour types : *au droit* une coupe — et non pas le

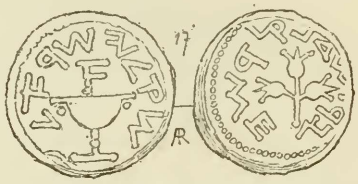


Fig. 17.

« pot de manne » du désert ; — *au revers*, un lis à trois fleurs — et non pas « la verge fleurie d'Aaron. » Les légendes, en anciens caractères hébraïques (dits *samaritains*), sont d'une part *Shekel Israël* « sicle d'Israël », de l'autre *Yerushalem Kedoshah* « Jérusalem la sainte. » Au-dessus du type du revers, une date, marquée par une lettre numérale, qui, sauf pour l'an I, est précédée d'un *shin* (initiale de *shenat*, année), comme sur les bronzes d'Antigone.

Les demi-sicles, qui pèsent en moyenne 7 grammes, ont exactement l'aspect et les types des sicles (fig. 18), seulement au droit la légende se lit : *Hatzi ha Shekel* « demi-sicle. » On a des sicles

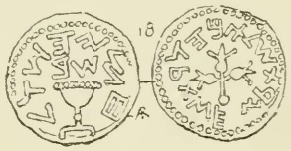


Fig. 18.

des cinq années ; ceux de la quatrième sont rares, ceux de la cinquième rarissimes et d'un travail hâtif. Quant aux demi-sicles, on n'en connaît que pour les quatre premières années.

[1] L'attribution des sicles à la première révolte des Juifs a déjà été proposée par Ewald (*Götting. Nachrichten*, 1855, p. 109-122), et acceptée par Schürer, *Lehrbuch*, 1re éd., p. 365.

Outre les sicles en argent, il existe encore quelques sicles en bronze des ans 3 et 4, exactement pareils aux pièces d'argent ; mais ce ne sont pas les seules pièces de bronze frappées pendant la première révolte. Nous en avons d'abord qui portent pour type (fig. 19) : une feuille de vigne (ou de figuier) et un vase à anse, avec ou sans couvercle ; pour légende : *Herut Zion* « Liberté de Sion » et une date, en toutes lettres : *Shenat Shetaim* « an 2 », ou *Shenat Shalosh* « an 3 ».

Fig. 19.

Nous en avons d'autres (fig. 20) de trois modules différents, ayant pour type ordinaire l'*etrog* et les deux *loulab*, c'est-à-dire le cédrat et le bouquet de rameaux que les Juifs portaient dans la fête des tabernacles ; à ces symboles s'ajoutent tantôt un palmier entre deux corbeilles de fruits, tantôt une coupe. Les pièces ont pour légende uniforme *Ligullat Zion* « Délivrance de Sion » et la date — en toutes lettres — *Shenat Arba* « an 4 ». La date est suivie de la marque de valeur : *Hatzi* « un demi-sicle » ; *Rebia*, « un quart » (de sicle), ou d'aucune mention, suivant les modules.

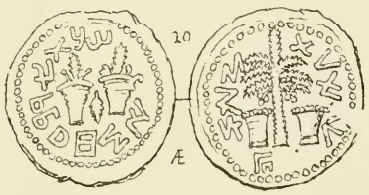


Fig. 20.

Nous connaissons maintenant tous les types monétaires de la première révolte, et ce tableau se passe presque de commentaires. On voit qu'un des premiers soucis des chefs de la révolution victorieuse fut de frapper des monnaies d'argent — les premières

que nous ayons rencontrées dans la numismatique juive — pour mieux affirmer l'indépendance reconquise. Ces pièces étaient particulièrement destinées au paiement de la taxe du temple ; aussi furent-elles exactement calquées — comme poids, aspect et dimensions — sur les pièces tyriennes qui avaient servi jusqu'alors à cet usage ; celles-ci commençaient d'ailleurs à devenir rares, le monnayage d'argent ayant cessé à Tyr en 56 ap. J.-C. [1]. Le demi-sicle était le montant de la contribution individuelle, le sicle servait pour deux contribuables, parents ou amis, à la fois : on voit par les textes que ce genre de paiement collectif était fréquent [2]. On emprunta aux pièces tyriennes, outre leur poids, leur légende : *Yerushalem Kedoshah* n'est que la traduction de l'inscription des statères de Tyr : Τύρου ἱερᾶς καὶ ἀσύλου. L'indication de la date est aussi, peut-être, une imitation de ces pièces ; mais elle trouvait déjà des précédents dans la numismatique juive.

La nouvelle ère eut pour point de départ l'année 66, sans doute le 1er *nisan* (avril) de cette année — commencement de l'année religieuse —, quoique la révolte n'eût éclaté qu'en mai. Cette remarque explique bien des faits qui ont embarrassé les savants. Si les sicles de la 4e année sont rares, c'est que cette année-là commença le siège de Jérusalem et que l'argent dut bientôt se raréfier. Si les sicles de la 5e année sont rarissimes, c'est que cette année ne dura en fait que quelques mois, la ville ayant été prise dès le mois d'août. Une raison analogue explique les *sicles de bronze* qu'on rencontre à partir de la 3e année ; c'était sans doute une monnaie *obsidionale*, émise par le gouvernement anarchique de la cité. Il en est de même des bronzes « à l'*etrog* » de la 4e année. Ces bronzes, comme l'indiquent leurs légendes, ont une valeur légale de un demi, un quart (et probablement un sixième ou huitième) de *sicle*, quoique leur valeur intrinsèque soit à peu près nulle ; c'est une sorte de papier monnaie à cours forcé. Au contraire, les bronzes des ans 2 et 3 sont une monnaie divisionnaire ordinaire, analogue à celle que nous

[1] Madden (p. 294, note 4) cite un statère tyrien de l'an 65 ; il y a là, peut-être, une erreur de lecture.

[2] *Mathieu*, XVII, 24-27, où Jésus et Pierre paient un statère pour s'acquitter ensemble.

avons vue aux époques précédentes. Ces différences de destination expliquent les différences de types et de modules entre les deux classes de bronzes.

Les types de toutes ces monnaies révolutionnaires sont naturellement conformes aux lois mosaïques et, de plus, assez heureusement choisis. La feuille de vigne, la fleur de lis rappellent deux des principaux produits végétaux du pays. La coupe et le vase représentent grossièrement les ustensiles sacrés du temple. L'*etrog* et les *loulab* font allusion à l'une des cérémonies les plus importantes du culte juif, qui pendant ces années exaitées, où une grande partie du peuple des campagnes s'était réfugiée à Jérusalem, devait se célébrer avec un éclat extraordinaire.

V

Après quatre ans et demi de durée, la révolution juive fut étouffée dans le sang. Non-seulement il ne fut plus question de l'indépendance d'Israël, mais la Palestine devint une province spéciale occupée par une légion romaine (la X^a^ *Fretensis*, dont il reste des monnaies); la ville sainte et le temple incendié restèrent en ruines. Les Romains célébrèrent leur victoire, chèrement achetée, par l'érection de l'arc de Titus et par de nombreuses monnaies de tout métal et de tout module, dont les types font allusion à la répression de l'insurrection juive. Ces monnaies, frappées au nom et à l'effigie des empereurs Vespasien, Titus et Domitien, semblent s'être inspirées de la monnaie de Sosius citée plus haut, qui commémorait la défaite du dernier des Macchabées. Le type le plus ordinaire représente une captive — la Judée — assise ou debout, au pied d'un palmier ou d'un trophée. De l'autre côté de ce motif central, on voit tantôt, comme sur la monnaie de Sosius, un prisonnier juif, tantôt (fig. 21) l'empereur victorieux, en costume militaire. Dans une autre classe de monnaies, le type est la Victoire écrivant le nom de l'empereur sur un bouclier qu'elle appuie contre un palmier. La légende — *Judaea devicta* sur les pièces d'or et d'argent

(parfois en grec : ΙΟΥΔΑΙΑΣ ΕΑΛΩΚΥΙΑΣ), *Judæa capta* sur les bronzes — ne laisse aucun doute sur la signification de ces symboles transparents [1].

Fig. 21.

Dans l'intervalle de soixante ans qui sépare les deux insurrections, nous trouvons encore deux monnaies romaines qui se rattachent étroitement à l'histoire juive. L'une est le grand bronze de Nerva (96-98) (fig. 22), dont le revers présente l'image d'un palmier, avec la légende : *Fisci judaici calumnia sublata* (suppression des délations du fisc judaïque). Le *fisc judaïque* n'était autre chose que l'impôt du demi-sicle (ou du *didrachme*) par tête, payé naguère par

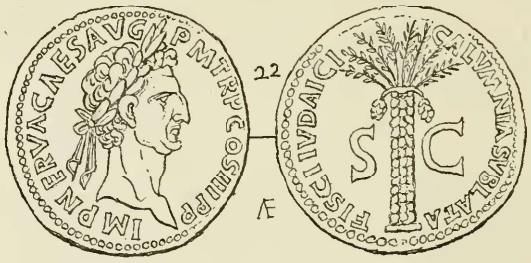


Fig. 22.

tout fidèle au temple de Jérusalem, et que les Romains, maintenant que le temple n'existait plus, réclamaient à leur profit : les Juifs

[1] Une pièce unique avec la légende *Judea navalis* (Cohen, *Monnaies impériales*, I, 365) fait allusion aux victoires navales que les Romains remportèrent sur les pirates juifs de Joppé et sur les malheureux qui tâchaient de s'enfuir sur le lac de Génésareth (Josèphe, III, 9).

abhorraient, avec raison, cette taxe impie, dont le produit était versé au trésor de Jupiter Capitolin à Rome ; aussi s'efforçaient-ils de dissimuler leur qualité d'israélites pour se soustraire au paiement. Ces dissimulations entraînèrent des délations, des poursuites vexatoires et des visites... plus que domiciliaires. Le bronze de Nerva, qui appartient à une époque d'apaisement relatif, commémore la suppression de ces abus (*Calumnia*), sinon de la taxe elle-même.

Le bronze d'Adrien (fig. 23), frappé sous son 3e consulat (130), n'est pas moins curieux. C'est un souvenir du voyage que cet empereur nomade fit en Judée et de l'empressement — officiel — avec lequel il y fut accueilli. On y voit la Judée, suivie de ses enfants, s'avançant vers Adrien, une patère à la main, pour offrir une libation sur l'autel où monte déjà la flamme ; derrière elle marche un bœuf, victime désignée pour le sacrifice. Légende : « La Judée à la rencontre de l'empereur. »

Fig. 23.

Ces visites impériales, cet enthousiasme de commande, c'était le calme qui précédait l'orage. Déjà à la fin du règne de Trajan, une sanglante insurrection avait éclaté parmi les colonies juives de la Mésopotamie, de Chypre, de l'Egypte et de la Cyrénaïque. A la suite du voyage d'Adrien et d'actes de provocation, dont le détail est mal connu, les Juifs de Palestine prirent les armes à leur tour (133). La révolte fut longue et acharnée ; elle eut pour chef un aventurier que les textes appellent Barcochébas (*Bar Cochba*) « le fils de l'étoile », soit par une altération de son nom véritable (*Bar Coziba ?*), soit par allusion à la prophétie de Balaam : « Une

étoile est procédée de Jacob et un sceptre s'est élevé d'Israël ; il transpercera les chefs de Moab et il détruira les enfants de Seth [1]. » Barcochébas se faisait, en effet, passer pour le Messie, et il fut reconnu pour tel par l'illustre docteur Akiba. Celui-ci et un autre rabbin, Eléazar de Modéin, oncle de Barcochébas, que son neveu finit par soupçonner de trahison et tua d'un coup de pied, furent d'ailleurs les seuls docteurs notables qui prirent parti pour l'insurrection ; le reste du sanhédrin se tint à l'écart. Les rebelles, qui étaient au nombre de 200,000, après avoir occupé de nombreuses places et probablement même Jérusalem, furent traqués de repaire en repaire et finalement exterminés dans la forteresse de Béthar, leur dernier refuge (135).

Comme ses prédécesseurs, les insurgés de 66, Barcochébas affirma l'indépendance de la Judée en frappant monnaie ; mais son insurrection eut un caractère bien différent de la première et cette différence se traduit dans les types et les légendes monétaires.

En premier lieu, les insurgés de 66 étaient des pharisiens exaltés (zélateurs), démocrates jaloux, indisciplinés et niveleurs ; aussi leur monnaie ne porte-t-elle aucun nom propre. *Tres duces, tot exercitus,* dit Tacite ; les partisans d'Eléazar, fils de Simon, auraient refusé de se servir de la monnaie de Simon Bargioras, ceux de Bargioras n'auraient pas voulu de la monnaie de Jean de Giscala. Le nom sacré de Jérusalem mettait tout le monde d'accord. Au contraire, Barcochébas paraît avoir été dictateur absolu ; il visait clairement à la royauté, et comme son oncle, Eléazar, était originaire de Modéïn, patrie des Macchabées, il n'est nullement impossible que Barcochébas rattachât son origine à la famille royale des Hasmonéens [2]. Aussi fit-il figurer son propre nom sur l'immense majorité de ses monnaies, mais ce nom n'est pas celui que lui donnent les textes païens, chrétiens ou talmudiques, — celui-ci n'est qu'un sobriquet ou un patronymique, — mais le nom de *Simon*, que les médailles seules nous font connaître. Le nom de Simon établissait un lien de plus

[1] *Nombres*, XXIV, 17.

[2] Dans le texte inintelligible de Syncelle (p. 660, 18 : Χοχεβᾶς τις ὁ μονογενὴς ἡγεῖτο) il est possible que se cache le mot Ἀσαμωνογενὴς, « descendant des Asmonéens. »

entre notre insurgé et son prototype, Simon Macchabée ; on ne doit pas trop s'étonner qu'il n'ait pas été transmis par les textes, car nous savons par d'autres exemples que les personnes qui portaient des noms très communs étaient habituellement désignées par leurs patronymiques, pour éviter la confusion. C'est ainsi que, dans la première insurrection, Simon Bar-Gioras est appelé par Dion Cassius Bargioras, tout court, et Tacite lui donne même par erreur le « prénom » de Jean [1].

Une seconde différence entre Barcochébas et les premiers insurgés, c'est que ceux-ci étaient en possession des trésors du temple de Jérusalem et purent y puiser abondamment — au moins pendant les premières années — le métal nécessaire à la fabrication des flans de leurs pièces. A l'époque de Barcochébas, temple et trésor n'existaient plus, les insurgés étaient de pauvres gens qui n'avaient guère d'autre argent que celui qu'ils enlevaient. Cet argent leur arrivait sous la forme de deniers romains et c'est sous cette forme qu'ils le conservèrent : ils se contentèrent de le surfrapper avec des coins orthodoxes de leur façon, pour faire disparaître les types et inscriptions qui rappelaient un régime odieux. Tous les deniers de Barcochébas sont des deniers romains surfrappés, et la surfrappe a même été quelquefois si hâtive que l'ancienne légende est encore visible au bord du flan : ce sont même ces pièces, où l'on a pu déchiffrer les noms d'empereurs romains postérieurs à la première révolte (Galba, Vespasien, Trajan, etc.), qui ont permis d'attribuer d'une façon certaine à Barcochébas les deniers de Simon. Bien entendu, les pièces où la surfrappe n'est pas apparente, ayant exactement le poids, les types, les légendes des autres, appartiennent à la même époque et ne sont elles-mêmes que des deniers surfrappés, mais avec plus de soin : les numismatistes n'auraient jamais dû s'y tromper.

Ces observations générales me permettent d'être très bref dans l'énumération des types monétaires de Barcochébas. Son monnayage comprend des pièces d'argent et de bronze. Les premières sont, tout d'abord, les deniers romains surfrappés dont il vient d'être question

[1] Tacit., *Hist.*, V, 12 ; Dion, XVI, 7.

(fig. 24). Les types sont, au droit, la couronne ou la grappe, au revers, un vase et une palme, une palme seule, une lyre, ou deux trompettes (instruments sacrés qui sont aussi représentés sur l'arc

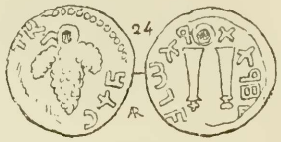


Fig. 24.

de Titus). La légende du droit est invariablement *Simon* (nom quelquefois orthographié d'une façon bizarre) ; au revers *Sh* (enat) *bet leher*(ut) *Israël* « an 2 de la liberté d'Israël », ou *Leherut Yerushalem* « liberté de Jérusalem ». Les pièces avec cette dernière légende, qui ne se distinguent en rien des autres, paraissent avoir été frappées à Jérusalem et confirment ainsi l'indication fournie par plusieurs textes, que les insurgés furent pendant quelque temps maîtres des ruines de cette ville.

C'est aussi par une occupation temporaire de Jérusalem et par un projet de relèvement du temple qu'il faut expliquer l'existence d'un certain nombre de *sicles* frappés pendant la première révolte (fig. 25). C'est une monnaie *archaïsante*, destinée à permettre aux juifs pieux

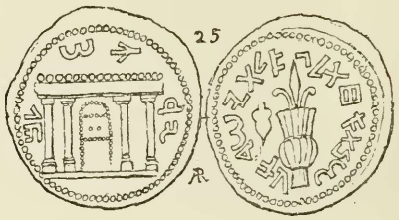


Fig. 25.

de payer le montant exact de la taxe du temple de Jérusalem, conformément aux anciennes prescriptions [1]. Cette destination

[1] Ces sicles eux-mêmes sont, en partie du moins, refrappés sur des tétradrachmes gréco-romains (d'Antioche). Les tétradrachmes d'Antioche sont frappés d'après le système attique, mais on a déjà vu que, par suite de la dépréciation

est bien indiquée par le type de ces sicles : un portique à quatre colonnes, représentation idéale du temple de Jérusalem, qu'on se proposait de rebâtir. Au-dessus du temple figure parfois une étoile, qui peut être une allusion au surnom messianique de Simon « fils de l'étoile ». Le type du revers, *etrog* et *loulab,* est un souvenir des types analogues de la première révolte. Quant à la légende, le droit présente tantôt le nom de Jérusalem, tantôt celui de Simon ; le revers, soit *Shenat ahat ligullat Israël* « an 1 de la délivrance d'Israël », soit *Sh(enat) Bet leher(ut) Israël* « an 2 de la liberté d'Israël », soit tout simplement *Leherut Yerushalem* « liberté de Jérusalem ».

Il est essentiel de remarquer que le nom de Simon ne figure jamais sur les sicles de la première année. La même observation s'applique d'ailleurs aux deniers : tous les deniers datés de Simon portent la date *an 2*. Qui donc était le monétaire principal de l'*an 1* ? La réponse a été fournie par la découverte assez récente des deniers suivants (fig. 26), en très petit nombre d'ailleurs, ayant pour types le vase et la palme d'une part, la grappe de l'autre ; pour légendes *Eleazar hakkohen* (Éléazar le prêtre) et *Shenat ahat*

Fig. 26.

ligullat Israël (An 1 de la délivrance d'Israël). Ces deniers sont contemporains de ceux de Simon — comme le prouvent certaines pièces hybrides où l'on voit associés les droits ou les revers de pièces des deux chefs ; — ils nous apprennent que pendant la première année, Simon Barcochébas, chef militaire de l'insurrection, s'effaça devant le chef religieux, Éléazar, que les rebelles avaient

progressive, le tétradrachme attique était descendu au poids du statère tyrien, lequel ne se frappait plus. Barcochébas pouvait donc, sans erreur notable, accepter ces tétradrachmes pour des sicles.

sans doute nommé grand prêtre : le prêtre Éléazar est probablement identique au rabbin Éléazar de Modeïn, oncle de Barcochébas, dont il vient d'être question.

Il existe aussi des bronzes d'Éléazar, également de la première année ; l'inscription (fig. 27) est la même que sur les deniers, les types (palmier et grappe) presque identiques.

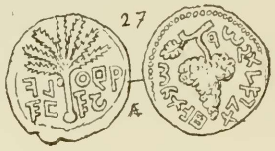


Fig. 27.

Reste à mentionner les nombreux bronzes de Barcochébas, dont quelques-uns aussi présentent des traces de surfrappe. Ces bronzes, destinés sans doute à la solde des troupes, sont datés de la première année *(Shenat ahat ligullat Israël)*, de la seconde *(Sh. bet leherut Israël)* ou tout simplement de la liberté de Jérusalem *(leherut Yerushalem)*. Les bronzes de la première année (fig. 28) portent au droit la légende *Simon Nasi Israël* (Simon prince d'Israël). Le mot *Nasi*, qui a signifié à une époque ultérieure le

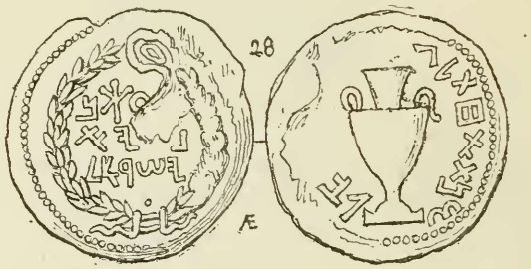


Fig. 28.

président du sanhédrin, est peut-être ici pris dans le sens de « chef militaire » ; il fait pendant au mot *Cohen* (chef religieux) qui figure sur les bronzes d'Éléazar de la même année. Sur les bronzes des deux autres classes, Barcochébas s'intitule seulement

Simon (fig. 29) ; c'est qu'après la mort d'Éléazar il avait réuni tous les pouvoirs [1]. Quant aux types des bronzes de Simon, ils n'offrent rien de particulier ; ce sont les mêmes emblèmes orthodoxes que sur les pièces d'argent : couronne, lyre, *diota*, palme ou palmier, grappe de raisins ou feuille de vigne. Ces types varient suivant les modules et servent à distinguer, à première vue, la valeur de la pièce.

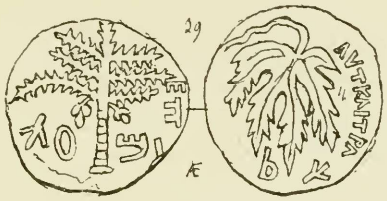


Fig. 29.

Je ne veux pas quitter les monnaies de la seconde révolte juive sans rappeler que le Talmud y fait allusion dans un passage bien connu : « Le *Ma'aser Sheni* (la seconde dime), dit-il textuellement, ne peut être racheté avec une monnaie qui n'a pas cours, comme la monnaie de Koziba ou de Jérusalem, ou celle des rois antérieurs [2]. » La monnaie de Koziba, ce sont les sicles et deniers de Simon Bar Cochba, que les rabbins, ses ennemis, appellent souvent *Ben Koziba* « le fils du mensonge ». La monnaie de Jérusalem, ce sont les sicles et demi-sicles de la première révolte avec l'inscription « Jérusalem la sainte ». La « monnaie des rois antérieurs », ce sont les bronzes des Hasmonéens et des Hérodes, peut-être aussi les tétradrachmes des Séleucides et des Ptolémées qui n'avaient plus cours à l'époque où notre *halacha* fut rédigée.

[1] Sur certaines pièces le nom *Simon* est remplacé par celui de *Jérusalem* ; ces pièces et en général celles qui sont datées de la « liberté de Jérusalem » paraissent avoir été frappées dans la capitale.

[2] Tosefta *Ma'aser Sheni*, I, 5. Le même passage est reproduit avec des altérations dans le Talmud de Jérusalem (*Ma'aser Sheni*, I, 2) et dans celui de Babylone (*Baba Kamma*, 97 *b*.). Les monnaies des révoltes sont réunies ici sous l'appellation commune de « monnaie du danger » et le rabbin Imé décide qu'elle doit être jetée à la mer.

Ainsi, bien interprété, ce passage du Talmud est la confirmation complète du système de classification qui vient d'être exposé : il achève de montrer que les monnaies d'argent juives n'ont jamais eu qu'un caractère exceptionnel et révolutionnaire.

VI

Avec les monnaies de Barcochébas, nous avons terminé notre voyage à travers la numismatique juive. Si la première révolte avait eu pour conséquence la destruction du temple, la seconde amena l'extermination presque complète de la population juive de la Palestine. De nombreux colons païens prirent la place des anciens habitants, et sur l'emplacement de Jérusalem s'éleva une ville romaine appelée Ælia Capitolina, du nom de l'empereur Ælius Adrien et de Jupiter Capitolin, dont le temple remplaça celui de Jéhovah. Cette ville, dont l'accès était défendu aux Juifs, eut le rang de colonie et a laissé une longue suite de monnaies de bronze qui s'étend d'Adrien à Valérien (136-260). Je reproduis ici les deux types les plus intéressants. L'un représente la fondation de la ville

Fig. 30.

— un colon traçant le sillon qui marquera les limites de la future enceinte (fig. 30). L'autre nous montre les trois divinités — Jupiter, Junon et Minerve — qui étaient adorées dans le temple de Jupiter Capitolin à Rome et à Ælia. (Fig. 31.)

Jérusalem n'est pas la seule ville de Palestine où le culte païen se soit ainsi emparé de lieux naguère affectés au culte du vrai Dieu. Le fameux temple des Samaritains sur le mont Garizim, qui,

déjà une fois, sous les Séleucides, avait été transformé en un temple de Jupiter Hospitalier, puis était retourné au culte monothéiste,

Fig. 31.

fut désaffecté une seconde fois en faveur de Jupiter. Ce temple est figuré sur une très pittoresque médaille de Néapolis (nouvelle capitale de la Samarie, aujourd'hui Naplouse) frappée sous l'empereur Antonin le Pieux. (Fig. 32.)

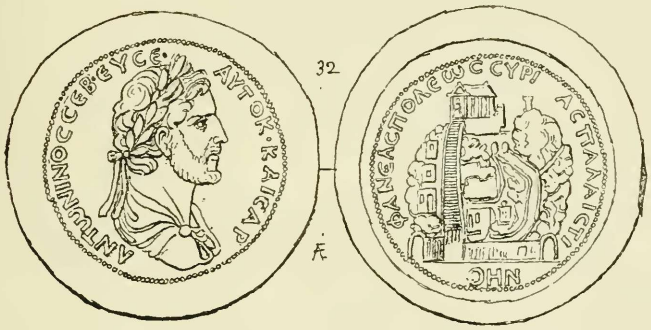


Fig. 32.

Cependant, au moment où le judaïsme était ainsi humilié, traqué, exterminé dans sa patrie d'origine, puisant des forces dans sa défaite même, il se répandait de plus en plus dans les pays de la dispersion et faisait la conquête de bien des âmes. Non seulement le monothéisme juif, la morale juive gagnaient des prosélytes jusque sur les marches du trône, mais les légendes païennes elles-mêmes commençaient à s'accommoder aux traditions juives, à se fondre avec elles. Nous avons un exemple bien remarquable de cette fusion graduelle dans une monnaie de la ville d'Apamée en Phrygie, qui

date de l'empereur Septime Sévère et qui a été répétée plusieurs fois sous les règnes suivants. (Fig. 33.) Au revers de cette médaille on voit deux personnages, homme et femme, assis dans une caisse qui flotte sur les eaux ; sur le couvercle entr'ouvert perche un oiseau.

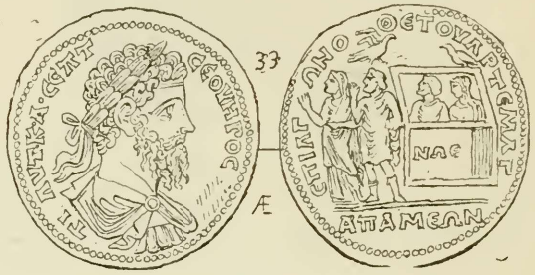


Fig. 33.

A gauche, une autre scène qui continue la première dans l'ordre des temps : les deux personnages sont sortis de la caisse et l'oiseau leur apporte un rameau d'olivier. A cette description vous avez reconnu sans peine un épisode bien connu de l'histoire du déluge. Des traditions analogues à celle de la Bible existaient chez les païens ; les Phrygiens notamment avaient leur mythe du déluge, qui avait fini par se localiser à Apamée-Cibotus, Apamée « la Boite ». Comme cette ville renfermait dès l'époque de Cicéron une nombreuse population juive [1], il dut s'opérer de bonne heure une fusion des deux légendes ; nous en avons d'ailleurs la preuve dans un passage des *Livres sibyllins* où l'auteur raconte que l'arche de Noé s'arrêta aux sources du fleuve Marsyas, c'est-à-dire près d'Apamée-Cibotus [2]. Maintenant imaginez un magistrat, juif ou judaïsant, d'Apamée, à la fin du IIe siècle — l' « agonothète » ou édile Artémas — chargé d'inventer un nouveau type pour les monnaies de cette ville. Vous comprendrez qu'il se soit empressé d'en choisir un qui avait le mé-

[1] Voir Cicéron, *pro Flacco*, 28. La quantité d'or (destinée au temple de Jérusalem) confisquée par Flaccus sur les juifs d'Apamée est évaluée à 100 livres, ce qui, étant donné le rapport des valeurs de l'or et de l'argent, correspond à environ 350 kilos d'argent ou 50,000 demi-sicles, quantité si considérable qu'elle doit représenter la contribution de plusieurs années ou des dons extraordinaires.

[2] *Poèmes sibyllins*, I, 273.

rite singulier de concilier de la façon la plus heureuse ses propres traditions religieuses avec celles de la localité ; d'ailleurs, pour enlever toute espèce de doute, c'est le nom de Noé (ΝΩΕ) qu'il fait graver en toutes lettres sur l'arche : le déluge d'Apamée et le déluge de Noé sont bien, pour lui, le même déluge.

Je ne crois pas pouvoir mieux finir ma causerie que par cette illustration, à la fois piquante et consolante, d'un syncrétisme religieux qui se dessinait alors un peu partout dans le monde païen, au profit du judaïsme et de son fils aîné, le christianisme. C'est l'époque où l'auteur inconnu du *Traité du sublime* ne craint pas d'emprunter à la *Genèse* un exemple du « sublime » littéraire ; c'est l'époque où l'empereur Alexandre Sévère place dans son oratoire un buste d'Orphée entre un buste d'Abraham et un buste de Jésus-Christ. Encore deux siècles et un poète, païen fanatique, s'écriera avec une indignation qui témoigne de sa sincérité [1] :

Plût au ciel que jamais, sous Titus et Pompée,
Rome n'eût asservi les juifs à son épée !
Le mal déraciné refleurit dans nos cœurs
Et le peuple vaincu subjugue ses vainqueurs !

[1] Rutilius Namatianus, *Itinéraire*, v. 385 :

Atque utinam nunquam Judaea subacta fuisset
Pompeii bellis imperioque Titi !
Latius excisæ pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1886

Membres fondateurs[1].

1 Camondo (le comte A. de), rue de Monceau, 61 [2].
2 Camondo (le comte N. de), rue de Monceau, 63.
3 Gunzburg (le baron David de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
4 Gunzburg (le baron Horace de), 17, boulevard des Gardes-à-Cheval, à Saint-Pétersbourg.
5 Lévy-Crémieux (feu).
6 Poliacoff (Samuel de), à Moscou.
7 Rothschild (feu la baronne douairière de).
8 Rothschild (feu le baron James de).

Membres perpétuels[3].

9 Albert (feu E.-J.).
10 Bardac (Noël), rue de Provence, 43.

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Sociétaires dont l'adresse n'est pas suivie d'un nom de ville demeurent à Paris.
[3] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs.

11 Bischoffsheim (Raphaël), rue Taitbout, 3.
12 Cahen d'Anvers (feu le comte).
13 Dreyfus (feu Nestor).
14 Goldschmidt (S.-H.), rond-point des Champs-Élysées, 6.
15 Hecht (Étienne), rue Lepelletier, 19.
16 Hirsch (feu le baron Lucien de).
17 Kann (Jacques-Edmond), avenue du Bois-de-Boulogne, 58.
18 Kohn (Édouard), rue Blanche, 49.
19 Lazare (A.), boulevard Poissonnière, 17.
20 Lévy (Calmann), éditeur, rue Auber, 3.
21 Montefiore (Claude), Portman Square, 18, Londres.
22 Oppenheim (feu Joseph).
23 Penha (Immanuel de la), rue de la Victoire, 28.
24 Penha (M. de la), rue Tronchet, 15.
25 Ratisbonne (Fernand), rue Rabelais, 2.
26 Reinach (Hermann-Joseph), rue de Berlin, 31.
27 Rothschild (le baron Adolphe de), rue de Monceau, 47.
28 Troteux (Léon), rue de Mexico, 1, le Hâvre.

Membres souscripteurs [1].

29 Adelson-Monteaux, rue Notre-Dame-de-Lorette, 10.
30 Adler (Rev. Dr Hermann), Queensborough-Terrace, 5, Hyde Park, Londres.
31 Aghion (Victor), Alexandrie, Égypte.
32 Albert-Lévy, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue des Écoles, 25.
33 Aldrophe (Alfred), architecte, faubourg Poissonnière, 37.
34 Alexandre Dumas, de l'Académie française, avenue de Villiers, 98.
35 Alfen-Salvador, avenue de Messine, 10.
36 Allatini, Salonique.
37 Alliance israélite universelle, 35, r. de Trévise (**175 fr.**).
38 Allianz (Israelitische), Kærntnerstrasse, 14, Vienne.

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

39 Andrieux, député, avenue Friedland, 32.
40 Anspach (Gabriel), rue Pigalle, 15.
41 Aron (Arnaud), grand rabbin, Strasbourg.
42 Astruc (E.-A.), grand rabbin, Bayonne.
43 Basch, rue de la Pépinière, 19, Nancy.
44 Bechmann (Ernest-Georges), ingénieur en chef des eaux de la ville de Paris, place de l'Alma, 1.
45 Bechmann (J.-L.), rue de la Chaussée-d'Antin, 45.
46 Benedetti (S. de), professeur à l'Université, Pise.
47 Bickart-Sée, boulevard Malesherbes, 101.
48 Bing, président de la Communauté israélite de Dijon.
49 Blin (Albert), Elbeuf.
50 Bloch (Camille), rue de la Banque, 1.
51 Bloch (Félix), Haskeuy, Constantinople.
52 Bloch (Isaac), grand rabbin, Alger.
53 Bloch (Maurice), agrégé des lettres, boulevard Bourdon, 13.
54 Bloch (Moïse), rabbin, rue Condorcet, 11.
55 Bloche (Louis-Lazare), rue des Mathurins, 13 *bis*.
56 Blocq (Mathieu), Toul.
57 Blum (Victor), le Hâvre.
58 Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
59 Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
60 Brunswig (Benoît), rue Blanche, 62.
61 Brunswig (Léonce), place des Victoires, 10.
62 Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
63 Cahen (Albert), professeur agrégé au collège Rollin, rue Condorcet, 53.
64 Cahen (Gustave), rue des Petits-Champs, 61.
65 Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
66 Carrière, professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue de Lille, 35.
67 Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
68 Cattaui (Joseph-Aslan), ingénieur civil, au Caire, Égypte.
69 Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.
70 Cerf (Léopold), ancien élève de l'Ecole normale supérieure, éditeur, Versailles.

71 Cerf (Louis), rue Française, 8.
72 Chwolson (Daniel), conseiller d'Etat, professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne n° 42, Saint-Pétersbourg.
73 Cohen (Hermann), rue Ballu, 36.
74 Cohen (Isaac-Joseph), rue Lafayette, 75.
75 Cohn (Léon), préfet de la Haute-Garonne, Toulouse.
76 Consistoire israélite de Belgique, rue du Manège, 12, Bruxelles.
77 Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
78 Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
79 Consistoire israélite de Marseille.
80 Consistoire israélite d'Oran.
81 Consistoire israélite de Paris (**200 fr.**).
82 Créhange (A.), faubourg Poissonnière, 8.
83 Crémieux (Paul), avenue de Messine, 10.
84 Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
85 Darmesteter (Arsène), professeur à la Faculté des lettres, place Vaugirard, 7.
86 Darmesteter (James), professeur au Collège de France, place Vaugirard, 7.
87 David (feu Ernest).
88 Debré (Simon), rabbin, Sedan.
89 Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
90 Dennery (Gustave-Lucien), rue des Pyramides, 10.
91 Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, professeur à l'Ecole des Langues orientales, boulevard Saint-Michel, 39.
92 Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27.
93 Dreyfus (Abraham), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 102.
94 Dreyfus (Anatole), rue de Trévise, 28.
95 Dreyfus (H.-L.), rabbin, Saverne.
96 Dreyfus (Henri), faubourg Saint-Martin, 162.
97 Dreyfus (Jules), faubourg Saint-Martin, 162.

98 Dreyfus (L.), avenue de l'Opéra, 13.
99 Dreyfus (Lucien), place de la Madeleine, 17.
100 Dreyfus-Brisac (Edmond), directeur de la *Revue de l'Enseignement supérieur*, rue de Turin, 6.
101 Dutau, rue de Sèvres, 35.
102 Durlacher (Armand), libraire-éditeur, rue Lafayette, 83 *bis*.
103 Duval (Rubens), boulevard Magenta, 18.
104 Eichthal (Eugène d'), rue Jouffroy, 57.
105 Emerique (Ernest), rue Larochefoucauld, 21.
106 Ephraïm (Armand), rue Boccador, 24.
107 Epstein, Grilparzerstr., 11, Vienne.
108 Erlanger (Charles), place des Vosges, 9.
109 Erlanger (Michel), place des Vosges, 9.
110 Errera (Léo), professeur a l'Université, rue Stéphanie, 1, Bruxelles.
111 Ettinghausen (Hermann), rue Richer, 15.
112 Feldmann (Armand), avocat, rue d'Isly, 8.
113 Fernandez (Salomon), à la Société générale de l'empire ottoman, Constantinople.
114 Fita (le Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle del Lobo, Madrid.
115 Fould (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
116 Foy (Edmond), rue Chégaray, Bayonne.
117 Franck (Adolphe), membre de l'Institut, rue Ballu, 32.
118 Fuerth (Martin), rue du Général-Foy, 14.
119 Gautier (Lucien), professeur de théologie, Lausanne.
120 Georges (Paul), rue Béranger, 17.
121 Gerson (M.-A.), rabbin, Dijon.
122 Giavi, avenue de la Gare, 13, Nanterre.
123 Goeje (J. de), professeur d'arabe à l'Université, Leyde.
124 Gommès (Armand), rue Chégaray, 33, Bayonne.
125 Griolet (Gaston), rue de Berne, 2.
126 Gross (Dr Heinrich), rabbin, Augsbourg.
127 Gubbay, boulevard Malesherbes, 165.
128 Gudemann (Dr), rabbin, Vienne.
129 Gugenheimer (S.), faubourg Saint-Denis, 48.

130 Guizot (Guillaume), professeur au Collège de France, rue de Monceau, 42.
131 Hadamard (D.), rue de Châteaudun, 53.
132 Haguenau (David), rabbin, boulevard Voltaire, 13.
133 Halberstam (S.-J.), Bielitz, Autriche.
134 Halévy (Joseph), professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Aumaire, 26.
135 Halévy (Ludovic), de l'Académie française, rue de Douai, 22.
136 Halfen (Edmond), rue de Tilsitt, 11.
137 Halfon (Michel), rue de Monceau, 60.
138 Hammerschlag, II, Ferdinandstrasse, 23, Vienne.
139 Harkavy (Albert), bibliothécaire, Saint-Pétersbourg.
140 Hayem (Armand), avenue des Champs-Elysées, 33.
141 Hayem (Dr Georges), membre de l'Académie de médecine, rue de Vigny, 7.
142 Hayem (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
143 Haymann (Joseph), rue du Temple, 71.
144 Heine-Furtado (Mme C.), 28, rue de Monceau (**100 fr.**).
145 Herzog (Henri), élève ingénieur à l'École des Ponts et chaussées, rue Jacob, 15.
146 Heymann (Alfred), avenue de l'Opéra, 20.
147 Hirsch (Henri), rue de Médicis, 19.
148 Hirsch (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.
149 Isidor, grand rabbin de France, place des Vosges, 14.
150 Jastrow (Dr M.), rabbin, Philadelphie.
151 Jellineck (Dr), rabbin-prédicateur, Vienne.
152 Jourda, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.
153 Kahn (Jacques), rue Labruyère, 22.
154 Kahn (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
155 Kahn (Zadoc), grand rabbin de Paris, rue Saint-Georges, 17.
156 Kaufmann (David), professeur au Séminaire israélite, 20, Andrassystrasse, Budapest.
157 Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
158 Klotz (Eugène), place des Victoires, 2.

159 Klotz (Victor), avenue de Montaigne, 51.
160 Kohn (Georges), rue Blanche, 49.
161 Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
162 Kunst, rue des Petites-Ecuries, 48.
163 Lagarde (Paul de), professeur à l'Université de Gœttingue.
164 Lagneau, professeur, rue Claude-Bernard, 86.
165 Lambert (Abraham), avoué, rue Saint-Dizier, 17, Nancy.
166 Lambert (Eliézer), avocat à la Cour d'appel, rue Baudin, 26.
167 Lange (feu Emmanuel).
168 Lassudrie, rue Laffitte, 21.
169 Lazare (Maurice), rue Fénelon, 13.
170 Lehmann (Joseph), rabbin, boulevard Voltaire, 44.
171 Lehmann (Léonce), avocat à la Cour de cassation, rue de Marignan, 16.
172 Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
173 Lehmann (Samuel), rue d'Hauteville, 38.
174 Léon (Gustave), Bayonne.
175 Léon (Xavier), boulevard Haussmann, 127
176 Léopold (Lyon), directeur de l'Ecole communale, rue des Hospitalières-Saint-Gervais (**30 fr.**).
177 Levaillant, directeur de la sûreté générale, avenue de Kléber, 39.
178 Leven (Emile), rue de Maubeuge, 81.
179 Leven (Léon), rue de Trévise, 37.
180 Leven (Louis), rue de Trévise, 37.
181 Leven (Dr Manuel), rue Richer, 12.
182 Leven (Narcisse), avocat à la Cour d'appel, rue de Trévise, 45.
183 Leven (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Condorcet, 12.
184 Lévi (Israel), rabbin, rue Rodier, 62.
185 Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.
186 Lévy (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
187 Lévy (Charles), Colmar.
188 Lévy (Émile), rabbin, Verdun.
189 Lévy (Aron-Emmanuel), rue Marrier, 19, Fontainebleau.

190 Lévy (Isaac), grand rabbin, Vesoul.
191 Lévy (Jacques), grand rabbin, Constantine.
192 Lévy (Léon), rue Logelbach, 9.
193 Lévy (Raphaël), rabbin, rue d'Angoulême, 6.
194 Lévy (Sichel), boulevard Malesherbes, 156.
195 Lévy (Sylvain), rue d'Austerlitz, Metz.
196 Lévy-Bruhl (Lucien), professeur de philosophie, rue Montalivet, 8.
197 Lévy-Frankel (Dr Edouard), rue Ordener, 103.
198 Lévylier, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
199 Loeb (Isidore), professeur au Séminaire israélite, rue de Trévise, 35.
200 Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.
201 Lœvy (A.), 100, Sutherland Gardens, Londres.
202 Luzzati (Luigi), député, Padoue.
203 Lyon-Cahen (Charles), professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.
204 Mannheim (Amédée), colonel, professeur à l'Ecole polytechnique, rue de la Pompe, 11.
205 Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
206 Mannheimer (Aimé), rue Rossini, 3.
207 Manuel (Eugène), inspecteur général de l'enseignement secondaire, rue Raynouard, 6.
208 Mapou, avenue Mac-Mahon, 13.
209 Marcus (Saniel), maison Whitthall, Smyrne.
210 Matthews (Henri-J.), esquire, Goldsmid Road, 2, Brighton.
211 May, chaussée de Bockenheim, 31, Francfort-sur-le-Mein.
212 May (Louis-Henry), rue Thévenot, 14.
213 Mayer (Ernest), rue Moncey, 9.
214 Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
215 Mayer (Michel), rabbin, boulevard du Temple, 25.
216 Mayrargues (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
217 Merzbach (Bernard), rue Richer, 17.
218 Meyer (Dr Édouard), boulevard Haussmann, 73.
219 Meyer (Émile), boulevard de Strasbourg, 37.

220 Meyer (Paul), membre de l'Institut, directeur de l'École des Chartes, rue de Boulainvilliers, 26.
221 Michel-Lévy (Paul), rue Drouot, 27.
222 Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
223 Moch (Camille), faubourg Saint-Honoré, 25.
224 Montefiore (Edward-Lévi), avenue Marceau, 58.
225 Montefiore (Mosé), ministre officiant, rue de Maubeuge, 52.
226 Mortara (Marco), grand rabbin, Mantoue.
227 Nadaillac (feu la comtesse de).
228 Netter (Dr Arnold), rue du Château-d'Eau, 15.
229 Netter (Moïse), rabbin, Médéa.
230 Neubauer (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
231 Neumann (Dr), rabbin, Gross-Kanisza, Autriche-Hongrie.
232 Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.
233 O'Neill (John), villa de la Combe, Cognac.
234 Ochs (Alphonse), rue Chauchat, 22.
235 Ochs (Louis), rue Chauchat, 22.
236 Oppenheim (P.-M.), 11, rue Taitbout (**50 fr.**).
237 Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
238 Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
239 Osiris (Ifla), rue Labruyère, 9.
240 Oulman (Camille), rue de Grammont, 30.
241 Oulry (Godchaux), avenue de Neuilly, 104, Neuilly-sur-Seine.
242 Ouverleaux (Émile), conservateur de la Bibliothèque royale, Bruxelles.
243 Paris (Gaston), membre de l'Institut, rue du Bac, 110.
244 Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
245 Perles (J.), rabbin, Munich.
246 Perreau (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
247 Picart (Henri), rue d'Hauteville, 42.
248 Picciotto (Moïse de), Alep.
249 Picot (Emile), avenue de Wagram, 135.
250 Pintus (J.), place du Rivage, 1, Sedan.
251 Pontremoli (Albert), avenue des Champs-Élysées, 129.
252 Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7.

253 Porgès (Charles), 81, rue de Monceau (**40 fr.**).
254 Prager (feu Myrtil).
255 Preux, maître de conférences à l'Ecole des langues orientales, rue du 29 Juillet, 3.
256 Propper (S.), rue Volney, 4.
257 Reinach (Joseph), avenue Van Dyck, 6.
258 Reinach (Salomon), ancien élève de l'Ecole d'Athènes, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Berlin, 31.
259 Reinach (Théodore), docteur en droit, rue de Murillo, 26.
260 Reiss (Albert), rue de Londres, 60.
261 Reitlinger (Frédéric), avocat à la Cour d'appel, rue Scribe, 7.
262 Reitlinger (Sigismond), boulevard Haussmann, 63.
263 Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France.
264 Rheims (Isidore), rue Boissy-d'Anglas, 35.
265 Robert (Charles), rue des Dames, 12, Rennes.
266 Robert (Ulysse), Grande-Rue, 31, Saint-Mandé.
267 Rodrigues (Hippolyte), rue de la Victoire, 14.
268 Rosenthal (Dr), rabbin, Beuthen, Oberschlesien.
269 Rothschild (feu la baronne de).
270 Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, 2, rue Saint-Florentin (**400 fr.**).
271 Rothschild (le baron Arthur de), 33, rue du Faubourg-Saint-Honoré (**400 fr.**).
272 Rothschild (le baron Edmond de), 41, rue du Faubourg-Saint-Honoré (**400 fr.**).
273 Rothschild (le baron Gustave de), 23, avenue Marigny (**400 fr.**).
274 Rothschild (Mademoiselle Hélène de), rue Berryer (**400 fr.**).
275 Rothschild (la baronne James de), 38, avenue Friedland (**50 fr.**).
276 Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
277 Sack (Israël), Saint-Pétersbourg.
278 Saint-Paul (Georges), place Malesherbes, 5.
279 Saint-Paul (Victor), rue d'Aumale, 22.

280 Salomon (Alexis), rue Croix-des-Petits-Champs, 38.
281 Salvador (le colonel), avenue de Messine, 10.
282 Salvador-Lévy, rue de la Tête-d'Or, 34, Metz.
283 Sayce (Rev. A.-H.), professeur de philologie comparée, Queen's College, Oxford.
284 Schafier (D'), rue de Trévise, 41.
285 Scheid (Elie), rue Elzévir, 4.
286 Schloss (Ernest), rue du Paradis-Poissonnière, 21 *bis*.
287 Schuhl (Moïse), rabbin, Saint-Etienne.
288 Schuhl (Moïse), rue Bergère, 29.
289 Schwab (Moïse), sous-conservateur de la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14.
290 Schweisch, rue Jean-Jacques-Rousseau, 49.
291 Sèches (Rev. Edgard), 3, Judith College, Ramsgate.
292 Sée (Camille), conseiller d'Etat, avenue des Champs-Elysées, 65.
293 Sée (Eugène), préfet de la Haute Saône, Vesoul.
294 Simon (Joseph), instituteur, Nîmes.
295 Simonsen, rabbin, Copenhague.
296 Singer, rue de Galilée, 62.
297 Société Pirché Sosanim, Bucharest.
298 Société des Progressistes, Andrinople.
299 Spire, ancien notaire, rue d'Alliance, 12, Nancy.
300 Stern (Hermann), rue Royale, 22, Bruxelles.
301 Stern (René), rue du 4 Septembre, 14.
302 Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, boulevard Haussmann, 134.
303 Szold, rabbin de la Congrégation *Oheb Schalom,* Baltimore.
304 Taub, rue Lafayette, 10.
305 Tédesco (Joseph), rue Lafayette, 43.
306 Trénel (Isaac), directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
307 Trénel (Jacob), agrégé, Valenciennes.
308 Trèves (Albert), rue Prony, 76.
309 Trèves (Georges), rue Prony, 78.
310 Ulmann (Emile), rue de Trévise, 33.

311 Vèneziani (le chevalier), place Wagram, 1.
312 Vernes (Maurice), directeur-adjoint à l'école des Hautes-Etudes, rue Fortuny, 31.
313 Vidal-Naquet, président du Consistoire israélite, Marseille.
314 Vidal-Naquet (Jules), rue du Quatre-Septembre, 16.
315 Weill (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
316 Weill (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
317 Weill (Emmanuel), rabbin, rue de Condorcet, 53.
318 Weill (Gabriel), rue Marbeuf, 66.
319 Weill (Georges), place des Vosges, 19.
320 Weill (Isaac), rue de Picpus, 76.
321 Weill (Isaac), grand rabbin, Metz.
322 Weill (Isidore), grand rabbin, Colmar.
323 Weill (Benjamin-Léopold), rue Richer, 41.
324 Weill (Moïse), grand rabbin, Oran.
325 Weill (Vite), rue de Lancry, 17.
326 Weisweiller (le baron de), 17, avenue de Friedland (**30 fr.**).
327 Werner (Isaac), rue Taitbout, 58.
328 Weyl (Jonas), grand rabbin, Marseille.
329 Wiener (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.
330 Wilmersdœrfer (Max), consul général de Saxe, Munich.
331 Winter (David), rue Jean-Jacques-Rousseau, 42.
332 Witlich (J.), rue Mandar, 6.
333 Witlich (Salomon), rue Mandar, 6.
334 Wogue (Lazare), grand rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue de Rivoli, 12.
335 Worms (Fernand), avocat à la Cour d'appel, rue Royale, 14.
336 Worms (Dr Jules), rue Pierre-Charon, 32.
337 Ziegel et Engelmann, directeurs de l'institution Springer, rue de la Tour-d'Auvergne, 34.

Membres nouveaux depuis le 1er janvier 1887.

338 Beck (Dr), rabbin, Bucharest.

339 Carcassonne (Darius), président de la Communauté israélite, Salon (Bouches-du-Rhône).

340 Kahn (Coschel), président de la Communauté israélite, Bahia, Brésil.

341 Lévi (Charles), boulevard Magenta, 49 (**30 fr.**).

342 Lévi (Sylvain), maître de conférences à l'Ecole des Hautes-Études, rue Simon-le-Franc, 17.

343 Modona (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.

344 Morhange (Eugène), cours Gaffé, 103, Marseille.

345 Stein (Henri), ancien élève de l'École des Chartes, rue Saint-Placide, 54.

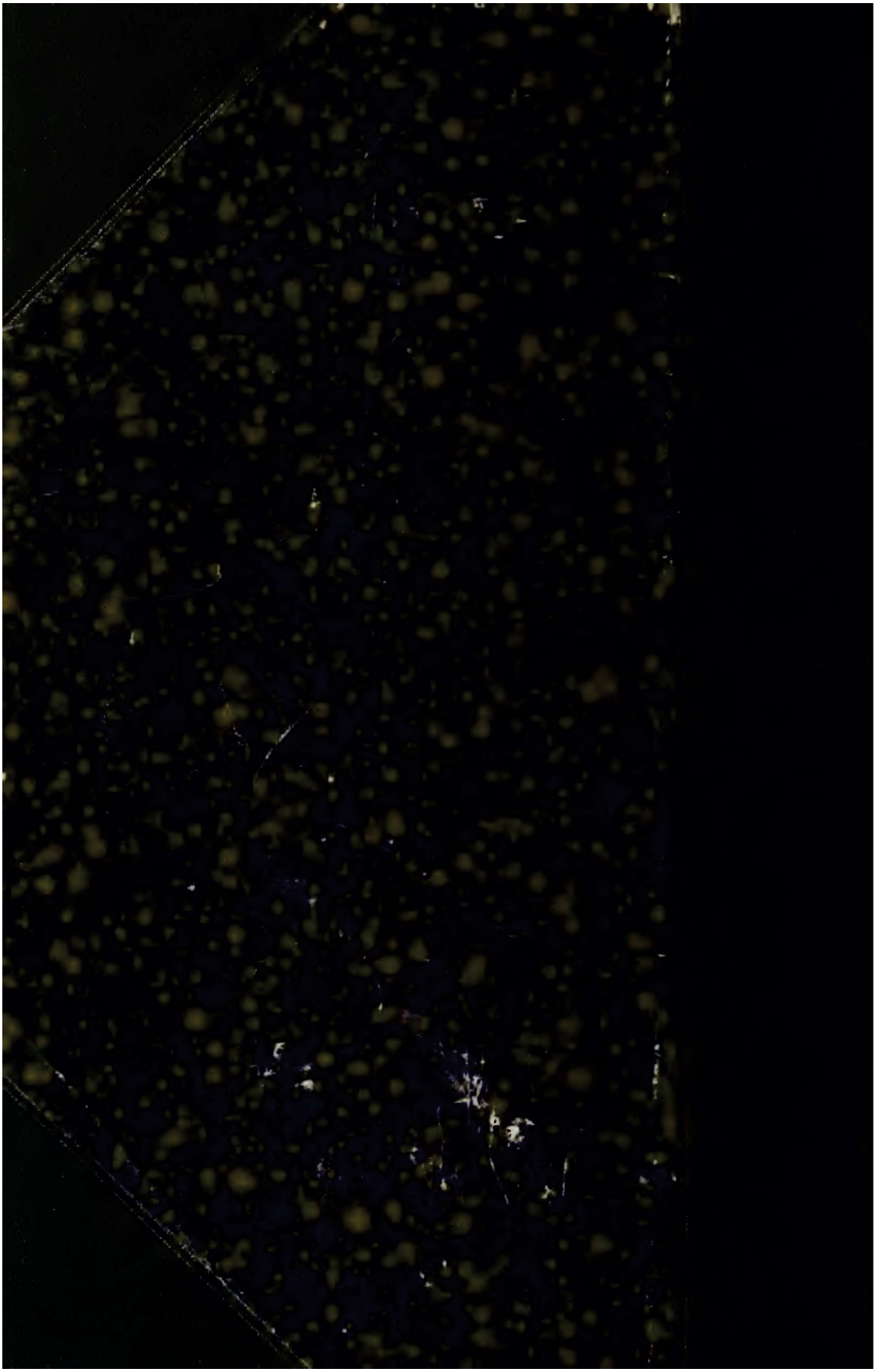
Le gérant,

Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.15

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY